

Víctimas y justicia

Reflexiones sobre el Pueblo Rromaní de Colombia



por **Fredy Reyes Albarracín y Pablo Felipe Gómez-Montañez**

Fredy Reyes Albarracín
Universidad Santo Tomás
orcid.org/0000-0001-5297-8404
fredyreyes@usantotomas.edu.co

Pablo Felipe Gómez Montañez
Universidad Santo Tomás
orcid.org/0000-0003-0655-7574
pablogomez@usantotomas.edu.co

RESUMEN

El artículo es resultado de la investigación intitulada “Iniciativas de paz desde perspectivas étnicas e iniciativas locales: una mirada crítica a los marcos temporales y normativos de la Justicia Transicional en Colombia”. Desde un abordaje etnográfico, se analiza la situación del Pueblo Rromaní o gitano de Colombia en su condición de víctima del conflicto político, social y armado a través de tres tópicos. El primero, la *kriss romaní* como sistema de jurisdicción propia que interpela a la Justicia Transicional; segundo, la situación del Pueblo Rromaní respecto a dos escenarios de transición que deben propender por la atención, asistencia y reparación integral (la Unidad para las Víctimas y la Unidad de Restitución de Tierras); y el tercero, el giro político que implicó para el Pueblo Rromaní el denunciar la violación a los Derechos Humanos por parte de varios actores armados, en especial grupos paramilitares. Se concluye que el desplazamiento forzado es la principal afectación contra la población Rromaní, pero el acto resulta “invisible” por su trashumancia.

Palabras claves: *Pueblo Rromaní, víctimas, justicia, transición.*

Victims and justice: reflections on the Rromaní people of Colombia

ABSTRACT

This article is the result of a research project titled “Peace Initiatives from Ethnic Perspectives and Local Initiatives: A Critical Look at the Temporal and Normative



Frameworks of Transitional Justice in Colombia”. We analyzed the situation of the Rromaní people in Colombia from an ethnographic perspective, taking into account their condition of victims of the political, social and armed conflict through three topics. First, *kris* *romaní* as their own system of justice that confronts Transitional Justice; second, the situation of Rromaní people in two scenarios of transition that deserve to be examined, assistance and integral repair (the Unit for Victims and the Land Restitution Unit); third, the political turn that lets Rromaní people report the violation of Human Rights by different armed groups, mainly paramilitary. We conclude that forced displacement is the main impact against the Rromaní population, but this is invisibilized due to their transhumance

Keywords: *Rromaní People, victims, justice, transition.*

RECIBIDO: 12 de junio de 2020

ACEPTADO: 29 de septiembre de 2020

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Reyes Albarracín, Fredy y Pablo Felipe Gómez-Montañez (2021) “Víctimas y justicia: reflexiones sobre el Pueblo Rromaní de Colombia”, *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), pp. 184-210.

Presentación: el Pueblo Rromaní como víctima de la confrontación armada

El 10 de mayo de 2010, el Proceso Organizativo del Pueblo Rrom de Colombia (PROROM)¹ publicó, a través de distintas agencias y organizaciones de derechos humanos, un comunicado en el que denunciaba el sistemático hostigamiento que estaban sufriendo las familias de la *kumpania*² de la ciudad de Cúcuta, Norte de Santander, por parte del grupo paramilitar *Águilas Negras*. En el comunicado se informaba:

Es claro que el Pueblo Rrom de Colombia, como parte del país, ha venido sufriendo consuetudinariamente los efectos nocivos y perversos de las guerras que han desangrado a Colombia desde hace más de cincuenta años. Hemos

1 La organización integra a las comunidades Rrom (hablantes de romanó), que son mayoría dentro del país.

2 En palabras de los propios Rromaní la *kumpania* se define como el conjunto de patrigrupos familiares pertenecientes a un mismo linaje o *vitsa* o a distintos linajes o *vitsi* que se han establecido en comunidad a través de alianzas, en especial relaciones de compadrazgo e intercambios matrimoniales, que posibilitan una apropiación espacial sobre la que se constituye la jurisdicción de un *Sere Romague*, en la que subyacen construcciones simbólicas de los lugares que habitan (PROROM, 2005: 25).

sido las víctimas invisibles de las violencias que han azotado al país. Sin embargo, es ahora cuando las consecuencias del conflicto armado han afectado de forma tan sensible y directa a nuestro pueblo[...] Efectivamente desde hace algunas semanas, bandas armadas ilegales, que se han identificado como parte de los grupos paramilitares que operan en la región, han estado hostigando y extorsionando permanentemente a los Rromaní de la kumpania de Cúcuta (Norte de Santander) exigiéndoles, bajo amenazas de muerte y secuestro, dinero para financiar sus actividades criminales[...] La situación ha estado tan grave que individuos portando sofisticadas armas han penetrado violentamente en las casas de varias familias Rromaní y, amenazando de muerte a niños, niñas y mujeres, han obligado a los Sere Rromaníengue a que les entreguen sumas de dinero como garantía de que se les respetará la vida[...] Han sido ya muchos los grupos familiares que se han visto forzados a abandonar la ciudad y trasladarse a otros lugares del país, buscando salvar sus vidas y sus pocas pertenencias. Los que se han quedado en Cúcuta se niegan a denunciar los hechos por temor a las represalias que puedan tomar los paramilitares, quienes han advertido que lo mejor es que se guarde silencio y no se realice ninguna denuncia.

El comunicado resultaba alarmante, ya que, si bien era de público conocimiento el resurgimiento en las regiones de grupos armados como expresiones de un neo-paramilitarismo que se volvía a enseñar, especialmente, contra los miembros y las comunidades de grupos indígenas y afrodescendientes, resultaba estremecedor comprobar que esa victimización también cobijaba a una etnia, los Rromaní, la cual se percibía como ajena a los estragos de la guerra. En ese contexto, el comunicado —como parte de una estrategia para visibilizar la situación humanitaria de la etnia en el marco de la confrontación armada— constituye un giro político sustancial para el pueblo gitano, en la medida en que hay un ejercicio de autorreconocimiento como víctimas de los actores de la guerra, en un momento político/jurídico en el que el país se sumerge en las dinámicas tecnológicas de la Justicia Transicional.

Ese giro político, así como la *kriiss romani* como sistema de justicia propia, se constituyen en unidad de análisis en el marco de la investigación *Iniciativas de paz desde perspectivas étnicas: una mirada crítica a los marcos temporales y normativos de la justicia transicional en Colombia*. Dicha investigación tuvo por objeto analizar las maneras en que organizaciones y comunidades étnicas dolientes de la violencia en Colombia confrontan los marcos interpretativos de la justicia transicional mientras articulan en escenarios de la vida cotidiana concepciones de la verdad, la justicia, la reparación y la resolución de conflictos.³

3 La investigación fue realizada por los autores entre 2018 y 2019, con la financiación de la Dirección de Investigación e Innovación de la Universidad Santo Tomás. El trabajo tuvo como epicentro las ciudades de Bogotá y San Juan de Pasto. Persiguió los siguientes objetivos: 1) establecer los itinerarios institucionales que se producen con la implementación de leyes asociadas a lo transicional en organizaciones y comunidades étnicas; 2) identificar los escenarios de interacción que se gestan en el encuentro entre las organizaciones y quienes agencian las políticas transicionales; 3) explorar modos de sentido y acción que se gestan alrededor de las ideas de verdad, justicia, reparación y resolución de conflictos en los ámbitos cotidianos de las comunidades de estudio; 4) identificar, desde el punto de vista comunitario, la percepción sobre la aplicación de las políticas institucionales de la transición hacia la paz.

El texto enfatiza los hallazgos obtenidos con la población Rromaní o gitana. Esto se logró debido a que en el desarrollo de la investigación tuvimos la privilegiada oportunidad de acercarnos a algunos de sus procesos para comprender, desde el ejercicio etnográfico, los sentidos que en la experiencia de la vida cotidiana construyen en torno a los temas de la paz, la justicia y la reconciliación. Ahora bien, dos aclaraciones respecto de la población gitana:

1) El reconocimiento de los gitanos como grupo étnico en Colombia es reciente; se remonta a 1991, cuando emerge una nueva constitución que define, a través de su artículo séptimo, que Colombia es un estado pluriétnico y multicultural. En el marco de la pluriétnicidad, se reconocen a cuatro grupos étnicos: los pueblos aborígenes; la población afrodescendiente; la población raizal de las islas de San Andrés y Providencia; y la población gitana.

2) El reconocimiento constitucional para la población gitana, posibilitó el despliegue de acciones reivindicativas que condujeron, desde un plano político, a presentarse ante la sociedad colombiana bajo la denominación “Rrom”, como una marca social (Briones, 1998: 41) en torno a la cual los dos subgrupos existentes en Colombia (*Kalderash* y *Ludar*) comienzan a auto-reconocerse. Por lo mismo, lo “Rrom”—que también fue utilizado por la etnia desde su discursividad como sinónimo de “gitano”, indistinto de las diferencias intraétnicas— fue el término empleado para denominar al escenario organizativo que los representara ante las distintas instancias. En consecuencia, PROROM representa a los dos subgrupos, los cuales han sido víctimas de la confrontación armada.

A partir de ese contexto, las inquietudes que dinamizaron el acercamiento etnográfico se condensaron en las siguientes preguntas: ¿Cómo se reconfigura la estrategia organizativa para exigirle al Estado colombiano medidas de reconocimiento, atención, asistencia y reparación integral a los Rromaní como víctimas del conflicto interno armado? ¿Cuáles son las discusiones que este pueblo sostiene, desde sus usos y costumbres, en relación con los principios de verdad, justicia, reparación, memoria, reconciliación o paz? ¿Cuáles son los aportes que el Pueblo Rromaní hace a la sociedad mayoritaria para construir paz y reconciliación desde sus tradiciones, costumbres y prácticas culturales? ¿Cómo la *kriss Rromaní* o *Romaniya*, entendida como el sistema jurídico de carácter transnacional que regula los conflictos entre los Rromaní, interpela las gramáticas y tecnologías de la Justicia Transicional?

Diseño metodológico

La investigación buscó comprender cómo los sujetos se interpretan a sí mismos y a su entorno a medida que se transforman históricamente. Por lo mismo, el estudio buscó involucrarlos como sujetos activos y como productores de su propia textualidad, en tanto y en cuanto comunidades en procesos de resistencia cultural. Para posibilitar el análisis, la investigación planteó la necesidad de lo que se ha denominado un “retorno a la cotidianidad”, entendido como un cambio en la escala de observación con la que usualmente se leen procesos que caen bajo la rúbrica de transiciones políticas, concentrándose en el ámbito específico de los encuentros cara a cara entre seres humanos y donde la experiencia como núcleo conceptual es central (Castillejo, 2013:15). Es en este universo particular

de reproducción social donde diversas “modalidades de sentido y acción” son negociadas, archivadas, articuladas, conceptualizadas, y reproducidas (Castillejo, 2009: 31). Ciertamente, conceptos como “justicia” o “reparación” son adjudicados, en una red de relaciones, a una serie de contenidos sociales basados no solo en las conceptualizaciones oficiales que circulan en la aplicación misma de la Ley, sino también en los recursos narrativos y culturales que organizaciones y comunidades de víctimas pueden tener a la mano.

Para la realización de los objetivos, los investigadores realizaron un trabajo de observación participante en escenarios de interacción a lo largo de procesos estatales o de ley (reparaciones, denuncias, audiencias, negociaciones, imputaciones). En esos contextos, se llevaron a cabo encuentros con organizaciones de víctimas y comunidades, donde se articulan y se negocian las nociones de verdad, justicia y reparación. Finalmente, la investigación enfatizó la narrativa como técnica que a través de las historias de vida y los testimonios posibilitaron complementar la información recogida a través de la observación y la participación. En otras palabras, la narración se trabajó como un artefacto en donde se articula la experiencia vivida, haciendo énfasis en la densidad histórica de la palabra, en sus silencios, en las condiciones de su enunciación y la concepción de un futuro imaginado.

El arco temporal del trabajo abarcó los años 2018 y 2019. Para el caso del Pueblo Rromaní (la investigación también trabajó con comunidades indígenas) los encuentros se dieron a través de *Protseso Organizatsiako le Rromaniane Narodosko Kolombiako* (PROROM) y tuvieron como principal interlocutora a la lideresa Ana Dalila Gómez Boas, quien nos acercó a las dinámicas organizativas y culturales de las dos kumpanias ubicadas en la ciudad de Bogotá. De igual modo, se trabajó con la kumpania de la ciudad de Pasto, gracias a la intermediación del líder Hugo Yancovich.

El trabajo narrativo se complementó con una revisión documental y estadística de los casos reportados por las kumpanias a los escenarios de Justicia Transicional, en especial la Unidad de Víctimas y la Unidad de Restitución de Tierras, desde 2011, año en que entra en vigencia la Ley 1448, hasta enero de 2019. De acuerdo con los registros, los reportes contemplan un horizonte temporal de poco más de tres décadas; desde mediados de los años ochenta hasta la fecha.

Revisión de la literatura: la Justicia Transicional como campo de estudio

En este apartado nos interesa desarrollar dos puntos: por un lado, exponer los marcos de discusión desde donde asumimos la Justicia Transicional como campo de estudio; por otro, explicar los modelos de estudios sobre la resolución de conflictos, que permiten que grupos étnicos como los Rromaní interpelen los marcos que traza la Justicia Transicional.

Respecto del primer punto, hay que destacar que la agenda investigativa en torno a las transiciones políticas, la cual comienza a consolidarse a partir de la segunda mitad del siglo XX, se materializa en una agenda que implicó la aplicación de reformas constitucionales, iniciativas de memorias, programas de reparación y programas de desarrollo, con el propósito de garantizar el paso de sociedades autoritarias a sociedades democráticas y liberales (Carothers, 2002).

En ese contexto, una transformación relevante desde la perspectiva antropológica es que los estudios no se limitaron a tratar de comprender cómo las formas de violencia afectaron a las comunidades (Nordstrom y Martin, 1992; Robben y Suárez, M., 2000; Sluka, 2000; Hinton, 2002), para preguntarse por las maneras en que los individuos y comunidades, en escenarios de postconflicto, vinculan procesos históricos recientes y de larga duración para plantear horizontes futuros (Castillejo, 2007; Hinton, 2011; Wilson, 2001).

En consonancia con lo anterior, las agendas investigativas apuntaron, para el caso de ciertas comunidades, a comprender ¿cómo son confrontados los marcos temporales propuestos por los escenarios transicionales; ¿cómo hay víctimas que se escapan de la economía moral del perdón y de la unidad nacional?; ¿cómo hay experiencias de violencia ininteligibles para los marcos interpretativos legales? (Castillejo, 2012).

En relación con la unidad de análisis del presente artículo, es importante señalar que los grupos étnicos constituyen una categoría de análisis relevante para comprender la violencia y las formas de manejar las diferencias culturales en el marco de transiciones políticas. Particularmente, esto se dio con la emergencia de los estudios del “estado de guerra etnopolítico” posterior a la caída del bloque soviético, en los cuales una primera agenda de investigación e intervención se basó en entender al Estado como el foco de la identidad etnopolítica y principal gestor de conflictos etnopolíticos (Hall, Bartalos, C., Mannebach, E. y Perkovitz, T., 1996; Chirot y Seligman, 2002).

Otras agendas se preocuparon por entender cómo dichos grupos se definen en relación con otros con quienes colindan cultural y territorialmente, así como la influencia de la diversidad étnica en conflictos y guerras civiles, sus causas y las posibilidades de manejo y solución (Brown, 1997; Oberschall, 2002; Staub, 2002; Blimes, 2006).

Sin embargo, en el marco de estos estudios primaron, desde la antropología, aquellos de corte etnohistórico y etnográfico, los cuales se preguntaron por la manera en que las diferencias étnicas construidas en contextos coloniales influían en las violencias postcoloniales y dejaban de lado modelos, escenarios y situaciones de resolución de dichos conflictos (Schmidt, 2001; Prunier, 2002; Abbink, 2001; Brass, 1990; Nutini, 1997; Tibi, 1996; Lindgren, 2004; Cronk, 2002; Schwandner-Stevens, 2001).

Algunos se asomaron, tímidamente, a estudiar la recuperación de modelos y autoridades étnicas de justicia en contextos post-autoritarios (Schwandner-Stevens, 2001) y una gran cantidad en abordar fenomenológicamente la manera como las personas y comunidades tramitan el daño, el dolor y su condición de víctimas de la violencia (Farmer, 2004; Hughes, 2004; Nordstrom y Martin, 1992).

A este breve contexto sobre las agendas de la Justicia Transicional como campo de estudio, se suma un segundo punto: los estudios sobre la resolución de conflictos. En el contexto latinoamericano, estos se han enmarcado desde dos puntos de vista.

En primera medida, los Modos Alternativos de Resolución de Conflictos (MARC), los cuales, desde una perspectiva estructural/funcionalista, parten de una concepción universal de los conflictos y se enfocan en su solución definitiva a partir de la comprensión de su raíz. En segunda medida, los Pluralismos Jurídicos (Centro-Estatales y Postmodernos) que reconocen la pluralidad dentro del sistema legal estatal, para incorporar la “resolución alternativa” de

conflictos dentro de los métodos de justicia ordinaria e influyen activamente en la construcción del derecho propio de las comunidades en naciones multiculturales (Laruta, Luján y Bengolea, 2010: 130).

Sin embargo, en el contexto de Justicia Transicional que se ha configurado en Colombia, los grupos étnicos no tienen opción distinta que “adaptarse” a las lógicas de un marco normativo que traza un horizonte de transición en la que se configura, parafraseando a Richard Wilson (2001: 834), un desencuentro entre dos concepciones de justicia (evidente entre el enfoque restaurativo y en el enfoque retributivo). En el ámbito de la vida cotidiana se expresa en tensiones de distinta índole, en un contexto político y social donde se suele desconfiar del sistema judicial (Mersky, 2007: 34); tensiones que, dependiendo de los casos, también se manifiestan en trabajos de memoria que más que ser el basamento de ese ideal de “reconciliación”, se constituye en escenario de disputa para encarar nuevos conflictos (Hoelscher, 2008: 201).

Como lo señala Talal Asad, en los marcos de justicia transicional el acuerdo tácito es que los ciudadanos puedan trascender las diferentes identidades –sean estas étnicas, de género, de clase o de religión– para reemplazar las perspectivas conflictivas por “experiencias unificadoras” (2003: 5). De ahí la importancia de reflexionar, a partir de la evidencia empírica, sobre criterios y prácticas interculturales acerca de la justicia (Sowle, 1997: 184), entendiendo que ello implica un desafío en un momento en que se busca proyectar, parafraseando a Anderson, una nueva comunidad que se refunda desde la retórica de la unidad, el perdón y la reconciliación.

Consecuentemente con lo anterior, los enfoques contemporáneos para abordar la violencia y la paz en Colombia se han unido a las agendas globales que han planteado métodos estructural/funcionalistas de resolución de conflictos. Estas se han enfocado, principalmente, desde perspectivas macrosociales que priorizan el análisis de las políticas públicas, los modelos de negociación y acuerdos de paz y sus respectivos estudios comparativos (Chernick, 1999). Desde una perspectiva microsociedad, etnográfica y que vuelca su mirada a experiencias comunitarias, especialmente indígenas, prima la concepción de que sus iniciativas de paz se relacionan directamente con sus procesos de memoria y resistencia de larga duración.

Por ejemplo, como iniciativa de estudio sobre métodos indígenas para la resolución de conflictos cabe resaltar la experiencia del antiguo Centro de Estudios de Convivencia Étnica de la Universidad Nacional, el cual, desde las llamadas “etnografías de la paz” (Pineda, 1985), no solo se preguntó por procesos culturales de negociación, arbitraje y acuerdo a partir de prácticas sociales, sino que propuso una mirada crítica a la manera como los marcos de la Constitución de 1991 transformaron modelos de relaciones interculturales e interétnicas de larga data en regiones que luego se caracterizaron como de alto índice de conflicto intra e interétnico (Arocha, 1993; Espinoza, 1995).

Finalmente, con el auge Latinoamericano de los estudios sobre los MARC, los modelos étnicos de justicia se tornan objeto de estudio para entender cómo los usos y costumbres generan formas de derecho consuetudinario que, a partir de modelos flexibles y adaptativos de resolución de conflictos, unas veces dialogan con las normas jurídicas occidentales y otras veces se separan. Esto sucede con el objetivo de proponer otras maneras de ponerle fin a los conflictos que

apelan más a la compensación y retribución social que al castigo (Antequera, 2010; Laruta, Luján y Bengolea, 2010; Barié, 2008; Hernández, 2004).

El pueblo *romaní* de Colombia: tres breves instantáneas

A partir de las conversaciones sostenidas con las autoridades de PROROM, en especial Ana Dalila Gómez Boas, destacamos tres aspectos en torno a la población *romaní* en Colombia.

El primero de ellos tiene que ver con el proceso organizativo, donde la narrativa destaca el cambio constitucional de 1991 como evento que marca un punto de inflexión en el reconocimiento de los gitanos como grupo étnico, dada la aceptación en la nueva Carta Política de la plurietnicidad y el multiculturalismo como elementos esenciales del *ethos* nacional (Gómez, 2016).

En agosto de 1998, recuerda Ana Dalila, se organizó el taller “Pasado, presente y futuro del pueblo Rom (gitano) de Colombia”, el cual permitió que la etnia pudiese trazar lineamientos claros frente a diversos tópicos, que fueron la base para el agenciamiento en la reivindicación de derechos ante distintas instancias gubernamentales. Del evento, precisamente, emergió la creación del *Protseso Organizatsiako le Rromaniane Narodosko Kolombiako* o PROROM (Gamboa y Paternina, 2000).

Los años subsiguientes se caracterizaron por el esfuerzo organizativo de ir “conquistando” espacios que garantizaran la participación de representantes de la etnia en los ámbitos tanto políticos como administrativos, en una estrategia que aún privilegia las instancias gubernamentales del orden nacional.

El segundo aspecto tiene que ver con los datos demográficos, dado que el trabajo de campo coincidió con la realización por parte del Departamento Nacional de Estadística (DANE) de un nuevo censo poblacional.

De acuerdo con el Censo Nacional de Población y Vivienda 2018 (CNPV), en Colombia hay 2649 personas que se autoreconocen como pertenecientes a la población *romaní*, lo cual representó una disminución del 45,5% respecto al Censo General 2005 (Tabla 1).

La población en su mayoría se congrega en las 11 *kumpanias* existentes, acotando que un 20,5% del total de la población gitana (544 personas) fueron censadas sin que reportaran pertenencia a alguna *kumpania*. El 32,3% de la población reside en la ciudad de Bogotá, en alguna de las dos *kumpanias* constituidas: Bogotá PROROM (416 personas) y Bogotá Unión Romaní (285 personas). Las otras dos *kumpanias* con mayor número de población se ubican en el municipio de Girón, departamento de Santander, con 17,1 por ciento (359 personas) y la fronteriza ciudad de Cúcuta con el 12,6 por ciento (265 personas).

Para Ana Dalila la notoria disminución de la población gitana no debe entrañar una discusión *per se*. Nos explica que, a diferencia de otros censos poblacionales, el último ha sido el único que implicó un ejercicio previo de concertación y preparación con las autoridades del Pueblo Rromaní (encuentros con delegados nacionales y reuniones en cada una de las *kumpanias*), que condujo, por ejemplo, a definir preguntas esenciales como la filiación tanto la *kumpania* como a la *Vitsa* dentro de la encuesta (Tabla 2).

Tabla 1. Indicadores demográficos de la población Rromaní y población total en el censo 2018

INDICADOR DEMOGRÁFICO	POBLACIÓN RROMANÍ	POBLACIÓN TOTAL
Porcentaje de hombres	51,5	48,8
Porcentaje de mujeres	48,5	51,2
Razón por sexo hombres - mujeres	106,3	95,5
Razón niños - mujer	26,7	25,6
Índice de envejecimiento	34,4	40,4
Índice de dependencia demográfico	44	46,5
Índice de dependencia juvenil	32,7	33,1
Índice de dependencia senil	11,3	13,4

Fuente: Departamento Nacional de Estadística (DANE), 2019.

Tabla 2. Población Rromaní según *Vitsa* a la que pertenece

<i>Vitsa</i>	Número de población
Bolochock	673
Mijay	288
Ghuso-Ruso	155
Greco	81
Hanes	80
Churon	33
Boyhas-Boyás	16
Langosesti	16
No sabe/No informa	1307

Fuente: DANE, 2019.

Un tercer aspecto está en las dimensiones espaciales y temporales. Respecto a la primera, Ana Dalila explica que en razón a los procesos de adaptación a los contextos socioculturales en los que están insertas las comunidades *romaníes*, hay una reconfiguración de ese nomadismo primario. En el marco de lo que ella denomina neo-nomadismo, las comunidades *romaníes* mantienen una dinámica alterna de movilidad e inmovilidad, que, como en otros contextos, adquieren múltiples formas de trashumancia (Williams, 1995: 7), pero también una *sedentarización* de comunidades que en sus procesos adaptativos optaron por establecerse de manera permanente en centros urbanos como Bogotá. Asimismo, esto reconfigura la forma tradicional de habitar en carpas al aire libre, para vivir en casas donde, además de congregar a varias familias, se modifica la estructura interna (derribar paredes, por ejemplo) para recrear el sentirse cobijados por una carpa. De hecho, la *kumpania* ubicada en la también fronteriza ciudad de San

Juan de Pasto, que congrega al 5,1 por ciento (118 personas), es la única que aún conserva la tradición de habitar en carpas. Como veremos más adelante, el habitar en inmuebles con una residencia permanente y estable es lo que convierte al Pueblo Rromaní en víctima de desplazamiento forzado y despojo por parte de distintos actores en el marco de la confrontación armada en Colombia, lo que a su vez los convierte en sujetos de derecho que acuden ante los escenarios de Justicia Transicional para demandar verdad, justicia y reparación.

Respecto a la dimensión temporal, la narrativa desde la organización, pero también en personas como Ana Dalila que ha representado al pueblo gitano por años, es que se vive desde el presente. Ello no significa que los Rromaní ignoren las tres dimensiones. Como lo señala el trabajo de Williams (1995: 7), por un lado habría que preguntarse ¿por qué se privilegia en el presente una concepción de mundo específica o si las condiciones de vida hacen que la emergencia los requiera a diario?; por otro, que privilegiar el tiempo presente no implica que cada comunidad o familia no tenga una memoria de sus antepasados o ancestros. En un marco más amplio, esas memorias resultan fundamentales como referentes para encarar situaciones en escenarios como la *kriss romani* e incluso en el plano organizativo resulta evidente que uno de sus principales esfuerzos ha sido el construir un relato que legitime su condición como grupo étnico que, aunque invisible, ha formado parte desde “un comienzo del Estado colombiano” (Gómez, 2016).

Finalmente, acudir ante los escenarios de la Justicia Transicional implica un ejercicio de memoria que, parafraseando a Beatriz Sarlo (2006), conlleva evocar y narrar los hechos que condujeron a la victimización en el marco de la guerra.

***Kriss romani* y Justicia Transicional**

En agosto de 2018 fuimos invitados a participar de una *Kriss romani* para que comprendiéramos el sistema de justicia del Pueblo Rromaní. El caso a resolver fue un delito que los gitanos consideran grave pero que tiene solución: un casamiento secreto y, por lo mismo, no autorizado por las familias de la *kumpania*.

Los ancianos comienzan a llegar a la casa del afectado. Las conversaciones se desarrollan en *rromanés* o *shib rromaní*, pero apelan al uso del castellano porque son conscientes de que el ritual es acompañado por personas *gadje* o no Rromaní. Explican, a *grosso modo*, que hay tres tipos de delitos: aquellos que involucran al infractor, al afectado y a ambas familias (agresión física, juramentos en vano y homicidio); aquellos que envuelven al infractor, pero no a la familia (infracciones de tipo sexual como estupro o adulterio); y aquellos que sólo implican al infractor y al afectado (los delitos relacionados con robo o fraude).

Por la naturaleza del caso, la infracción –que recae sobre un joven un poco mayor a los 20 años– se extiende a la familia de la afectada. Las dos cabezas de familia o *sero romangue* inician el ritual exponiendo el conflicto y la voluntad de su resolución a partir del diálogo como herramienta para armonizar las relaciones entre las dos familias.

Previamente los *sero romangue* han escogido entre los demás ancianos que asisten a la *Romaniya* al *krisnitori* o juez encargado de administrar el conflicto. Aunque por la naturaleza de la infracción el ritual podría tener una mayor

participación de la mujer mediante la figura de la *Phuri Dai* o anciana, también considerada como sabia, en el desarrollo de la *kriss* su papel, como el de las otras mujeres presentes, es pasivo.

Al respecto, anota Sutherland (1986: 102) que entre los *Rromaní* el poder del hombre es secular, fijado en el conocimiento político que tiene para argumentar en el contexto de la *Kriss*. Siguiendo a Weyrauch (2001: 40) es el *Rromaní baró* o *Big man* que tiene al interior del grupo un fuerte reconocimiento y, por lo mismo, legitimidad. El poder o autoridad de la mujer deviene de la autoridad mística que representa la *Rromaníni*. Ella tiene el conocimiento de la *mule* (espíritus de la muerte); domina el mundo de los hechizos y, por mismo, está capacitada para lanzar maldiciones; tiene la capacidad de contaminar al hombre o declararlo impuro mediante la *marimé*. Al respecto, señala Sutherland: “los hombres pueden aparecer muy dominantes en muchos casos o instancias, pero el miedo a la represalia mística no es tomada a la ligera por los *Rromaní*” (1986: 103).

El conflicto se cierra positivamente: el *krisnitori* logra el acuerdo y la afectación respecto a valores imponderables, es resarcida mediante una indemnización económica o *glaba* ofrecida por el linaje del infractor, quien también asume los gastos destinados a la realización de la *kriss* (comida y bebidas). Dado el carácter del conflicto, así como la voluntad de las partes por llegar a un acuerdo conciliatorio, no hubo necesidad de invocar el poder mágico de la *mule* o espíritu de los muertos/ancestros, como tampoco de apelar a los juramentos. Los asistentes a la *kriss* –cuya presencia se garantiza gracias al estatus social que se adquiere por la experiencia que representa la edad– se despiden con la convicción de que la *Romaníya* es vital para la resolución de los conflictos y la armonización comunitaria.

Cuando se trata de eventos más graves, como el homicidio, las decisiones son drásticas dado que pueden estipular la expulsión de la *kumpania* tanto del asesino como de su familia, entendiéndose que, como lo establece la Unión Romaní (Gómez, 2011), ya no se trata de una infracción sino de un delito que se juzga desde una “culpabilidad objetiva”, la cual pondera más los efectos o consecuencias que derivan de la acción juzgada, que las eventuales intencionalidades por parte del sujeto infractor. Entre más grave sea la infracción, la cual puede configurar un delito, mayor será la ofensa y mayor su repercusión. Para casos como el homicidio, donde el ofensor puede recibir la máxima sanción representada en la *ragite* o destierro de la *kumpania*, también opera un instrumento de control social que simbólicamente valora la pureza o impureza de la persona: la *marimé*.

De acuerdo con Gamboa y Rojas (2008), la *marimé* es un valor presente en todas las dimensiones de la cultura *Rromaní*, desde los ritos de pasaje (incorporación, transición y separación social) hasta ser un fuerte mecanismo de control que determina la inclusión o exclusión de los miembros:

En los términos de la *marimé* todo se clasifica como *vujo* (puro) o *marimé* (impuro). Esta oposición *vujo-marimé* se expresa de varias formas:

- *Rromaní* / *Gadjé*
- Cuerpo interior / cuerpo exterior
- Territorio interno / territorio externo
- Cuerpo superior / cuerpo inferior (2008: 58).

A pesar de lo extremo de la sentencia de la *marimé*, pudiendo incluso llegar a la exclusión o destierro comunitario del infractor, la misma puede ser anulada mediante un acto de perdón o *yertimos*, el paso del tiempo o la realización de una *kriss*. Siguiendo a Gamboa y Paternina (2000), la reincorporación a la vida comunitaria tras una sentencia de *marimé* también se suscita mediante un rito de pasaje en que la persona transita de la *marimé* (impureza) al *vujo* (pureza), y es celebrada por la *kumpania* con un gran banquete de rehabilitación o *apashibo*.

Ahora bien, este sistema comunitario para impartir justicia –sistema, además, transnacional por ser el Pueblo Rromaní una comunidad que se reconoce desde la diáspora y la trashumancia– tendría mucho que aportar a la sociedad mayoritaria para tratar conflictos que se registran en la vida cotidiana. Dado que, como lo señalan Clebert (1965:161), (Gamboa y Rojas, 2008: 54) y Botey (1970: 129), la *Kriss Romaní* constituye para los gitanos un mecanismo que permite la resolución de sus conflictos y, sobre todo, de sus diferencias más disímiles haciendo uso de la no violencia. Por su misma naturaleza, la *Kriss Romaní* no tiene un poder punitivo (Lee, 2001: 219). A lo anterior hay que agregarle, siguiendo a Liégois (1987: 66), que los gitanos actúen desde una economía política del respeto y de la responsabilidad que, basado en la tradición, implica la aceptación voluntaria y, por lo mismo, el acatamiento. A lo anterior se añade otro elemento esencial, la importancia que tienen los hombres de respeto, quienes por su prestigio, autoridad y edad se constituyen en hombres de paz (Piasere, 1991: 43).

En el pensamiento de la líderesa Dalila Gómez Baos, la *romaniya* se sustenta en normas que regulan el comportamiento público de los Rromaní para garantizar un equilibrio comunal o *kintala*⁴ que, trascendiendo las implicaciones que el sistema tiene para los Rromaní en términos cosmogónicos, resulta ejemplarizante para una sociedad que no logra, usualmente, tener una verdadera resolución de los conflictos porque los mecanismos que emplean, afincados en la tradición del derecho occidental, enfatizan el carácter punitivo de una sanción cuyo castigo está despojado de la búsqueda de una armonía personal y colectiva. De ahí que en los conflictos de la sociedad mayoritaria predomine un sentimiento de venganza o *revenge* que, como una especie de peste, no está imbricada con la eficacia o ineficacia del sistema judicial occidental. Aunque las penas que establezcan los distintos códigos occidentales puedan ser las más rigurosas –materializadas en el número de años que un sujeto estará privado de su libertad en un sitio de reclusión o incluso en la aplicación de la pena capital para aquellos países que tipifican la muerte como castigo–, prevalece, tanto en lo individual/personal como en lo social/colectivo, una sensación de impotencia ante un castigo que se percibe como insuficiente. En otras palabras, la insatisfacción que sociedades como la colombiana experimentan frente al sistema judicial es una forma de expresar el malestar que genera un poder que se percibe como incapaz de administrar justicia/reparación/venganza. Por lo mismo, el sentimiento de

4 El mantenimiento del equilibrio es uno de los objetos sustanciales de la *kriss romaní*, cuando este equilibrio se rompe la función de la *kriss* es restablecerlo en el menor tiempo posible. Ello hace que, pese a ciertas diferencias de tipo económico entre grupos familiares, la sociedad Rromaní tenga características que la pueden definir como igualitaria y horizontal. La *kriss romaní* o *romaniya* siempre intenta velar por el bien común (PROROM, 2005: 38).

vendetta se acrecienta donde la inoperancia del sistema propicia impunidad, alimentando más una frustración que invita a ejercer justicia/reparación/venganza por cuenta propia.

Desde la perspectiva del Pueblo Rromaní, el panorama no cambia cuando se trata de valorar a la denominada Justicia Transicional⁵. Entendida como un sistema transnacional cuyos mecanismos buscan, entre otros objetivos, la admisión, el reconocimiento y la reparación de personas/comunidades que resultaron afectados/victimizados en el marco de confrontaciones armadas, la justicia transicional –que se instala en el contexto colombiano a partir de la ley 975 de 2005 o de Justicia y Paz⁶–, busca garantizar los principios de verdad, justicia, reparación y no repetición en un horizonte que apuesta por la reconciliación. Y aunque en su implementación se trabaja el enfoque diferencial que representa el reconocimiento del Estado colombiano como un país pluriétnico y multicultural, el trabajo etnográfico con los distintos grupos étnicos nos permite inferir que indígenas, negros y Rromaní asumen los instrumentos de la Justicia Transicional como herramientas de reconocimiento, visibilización y reparación, pero desestiman las virtudes de las distintas normas para alcanzar reconciliación, paz o perdón.

En el caso del Pueblo Rromaní, como en tantos otros pueblos étnicos cuyas cosmogonías resultan en la mayoría de los casos ininteligibles para la sociedad mayoritaria, la dificultad reside, por un lado, en las gramáticas que subyacen en cada sistema: la *kriss* como un escenario que fomenta el sentido comunitario sin que llegue a considerarse, siguiendo a Turner (1967: 96), una ritualidad que devenga en *communitas*.⁷

Por otro lado, la Justicia Transicional imbrica una serie de nociones que, si bien no forman parte del ritual jurídico, resultan sustanciales para la legitimación política, social y cultural del proceso. Para ejemplificar el argumento, a los temas relacionados con la memoria –asumida por las normas

5 Para los Rromaní la diferencia radica en la complejidad que subyace al sistema jurídico colombiano basado en la coercitividad en contraste con en el respeto a la practicidad y real efectividad de la *kriss*: “la *kriss* rromaní se basa en un respeto total a la tradición y la cohesión de las personas al grupo es uno de sus objetivos prioritarios. Esta relación de compadrazgo en donde la familiaridad refuerzan su identidad o *zakono*, es la fuerza de nuestra ley” (PROROM, 2005: 61).

6 Teniendo en cuenta que para el contexto colombiano el marco normativo transicional se amplía en razón a las dinámicas y actores involucrados en la confrontación armada, hasta la fecha podemos distinguir tres grandes momentos en la implementación de normas de Justicia Transicional: 1) la desmovilización de los paramilitares en el año 2005, proceso encuadrado en la ley 975; 2) la ley 1448 de 2011 o ley de Víctimas y Restitución de Tierras; 3) la desmovilización de las FARC-EP como grupo insurgente, cuyos acuerdos propician dos escenarios: la Justicia Especial para la Paz y la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición. Tanto las normas como los escenarios que emergen de cada uno de estos momentos no son mecanismos independientes sino complementarios. En consecuencia, la Corte Constitucional define en la sentencia C-771 de 2011 la Justicia Transicional como: “una justicia adaptada a sociedades que se transforman a sí mismas después de un periodo de violación generalizada de los derechos humanos”.

7 De acuerdo con Turner, la *communitas* es el momento y el espacio social en el que las jerarquías de la estructura social se diluyen, surgiendo la idea de que existe un vínculo entre todos los miembros de la sociedad en condiciones de igualdad. En la *kriss* el vínculo social y comunitario sin duda existe, pero la jerarquización se mantiene.

transicionales como un ejercicio imprescindible para dignificar a las víctimas de los crímenes de la violencia armada, y garantizar parte de sus derechos a la reparación y a la justicia—, se suele sumar en el debate tópicos como el *perdón* o el *olvido*, nociones que tienen en la tradición de occidente una fuerte discusión epistémica.

La discusión, no obstante, resulta superflua para un pueblo como el Rromaní que tiene una frontera porosa para distinguir entre una y la otra, pues en la *kriiss*, donde la justicia implica darle a cada quien lo que le corresponde, el *yertimos* (asumido en la enunciación de Dalila Gómez, a veces como perdón a veces como olvido) permite trascender la ofensa para alcanzar tranquilidad en lo personal y convivencia en lo colectivo. Es una especie de acto liberador en el que reposa el respeto a la palabra, el respeto a los mayores, el respeto a los valores que definen la tradición y la costumbre, el respeto a lo que se negocia en la *kriiss*. Sostiene Dalila:

todo el mundo tiene que estar de acuerdo, todo el mundo tiene que estar contento, todo el mundo tiene que estar satisfecho de las negociaciones, porque es que cuando hay alguien descontento, entonces ya se rompe eso, ahí todavía queda una rencilla de conflicto [...] además de ello, lo más importante es que hay que dejar, hay que exorcizar el tema del odio, de la venganza [...] el perdón es un buen elemento, propicia el tema de la libertad, de la libertad del alma, de la libertad del corazón y del pensamiento (Gómez, 2016).

Ahora bien, se puede argumentar que la *kriiss* resultaría un sistema perfecto para un grupo endogámico, jerarquizado y patrilineal como es el Rromaní, pero insuficiente para una sociedad que debe encarar realidades jurídicas, sociales y políticas complejas que devienen de una confrontación armada que, además de prolongada, yuxtapone distintas expresiones de violencia. Sin desconocer el argumento, la idea que nos interesa defender es que el Pueblo Rromaní posee prácticas —el *divano* como instancia informal para resolver problemas menores y la *kriiss romaní* como instancia formal para encarar problemas más graves—, que demuestran su eficacia para controlar, manejar y resolver conflictos.

Ahora bien, como cualquier otro sistema judicial que está en consonancia con unas formas de verdad (Foucault, 2000: 17), la *kriiss romaní* tiene virtudes y limitaciones en su aplicación, pero ello no implica desconocer que sus procedimientos y prácticas pueden resultar aleccionadoras y ejemplarizantes para una sociedad mayoritaria que convirtió a la violencia en instrumento para dirimir sus conflictos cotidianos. Igualmente es un sistema que puede resultar valioso para una Justicia Transicional que, al irse moldeando a las discusiones políticas, morales y sociales que se susciten para cada contexto, no suele dejar a todas las partes satisfechas o conformes al momento de aplicar los principios de verdad, justicia, reparación y no repetición.

De cualquier modo, el Pueblo Rromaní tiene un cambio significativo en relación con el marco de Justicia Transicional, el de denunciar, ante distintas instancias, la violación sistemática de sus derechos por parte de distintos grupos armados.

¿Desplazamiento o trashumancia?: los gitanos y la Justicia Transicional

Con la implementación de la Ley 1448 de 2011, el Ministerio del Interior expidió el decreto-ley 4634, fechado el 9 de diciembre de 2011 y con una vigencia de diez años, en el que establece las medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de tierras para las víctimas del Pueblo Rromaní.⁸ Es un documento de 47 páginas que en su objeto destaca que todas las medidas que se adopten deberán incorporar un enfoque diferencial tendiente a garantizar la *integridad cultural*, la *igualdad material* y el respeto a las prácticas propias del Pueblo Rromaní, considerado por la norma como un *sujeto colectivo de derechos*. En consecuencia, el artículo 5° del decreto establece:

Entiéndase por justicia transicional con enfoque diferencial colectivo y cultural, todos aquellos procesos y mecanismos judiciales o extrajudiciales asociados a los intentos de la sociedad por garantizar que los responsables de las violaciones contempladas en el artículo 3° del presente Decreto rindan cuentas de sus actos, se satisfagan los derechos a la justicia, la verdad y la reparación integral de las víctimas a las que se refiere el artículo 2° del presente Decreto, respetando el sistema jurídico de la *Kriss* Rromaní, la organización social y el sistema de valores y creencias propios del Pueblo Rromaní o Gitano. Al igual, se garantizará su participación y representación para que se lleven a cabo las reformas institucionales necesarias con miras a que no se repitan los hechos, así como la desarticulación de las estructuras armadas ilegales a fin de lograr la reconciliación nacional y la paz duradera (2011: 5).

Desde una perspectiva jurídica, el decreto se puede catalogar como una herramienta muy completa para garantizar los principios de verdad, justicia, reparación y no repetición. Incluso el contenido y alcance del decreto se puede asumir como una respuesta al documento que en octubre de 2010 el Proceso Organizativo del Pueblo Rrom de Colombia (PROROM) envió a la Corte Constitucional, exponiendo la grave situación humanitaria que vivía la etnia para la época. En dicha comunicación, la organización solicitaba al alto tribunal la declaración de un Auto con enfoque diferencial para atender las afectaciones, tanto individuales como colectivas, que el conflicto armado interno había comportado para el grupo.

El contenido general del decreto también refleja, como se expresó párrafos atrás, el espíritu multicultural que define a Colombia desde la Constitución Política de 1991 como un país pluriétnico que requiere *acciones afirmativas* para proteger y garantizar la pervivencia de los grupos étnicos reconocidos. En ese horizonte, el decreto determina que debe existir una reparación integral, definida en términos de “indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición en sus dimensiones individual y colectiva, material y simbólica,

8 De acuerdo con el Decreto 2957 de 2010 que establece el marco normativo para el Pueblo Rromaní, se reconocen diez kumpanías, las cuales están registradas en la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior: Kumpanía de Sabana Larga (Atlántico); Kumpanía de Sampués (Sucre); Kumpanía de Sahagún (Córdoba); Kumpanía de San Pelayo (Córdoba); Kumpanía de Cucutá (Norte de Santander); Kumpanía de Girón (Santander); Kumpanía de Envigado (Antioquia); Kumpanía de Ataco (Tolima); Kumpanía de Pasto (Nariño); Kumpanía de Bogotá.

con enfoque diferencial” (Decreto-ley 4634, 2011: 2), para lo cual se estableció el Plan Integral de Reparación Colectiva (PIRC) como instrumento técnico que debe propiciar el cumplimiento de las políticas, planes, proyectos y acciones para atender, asistir y reparar a los Rromaní en condición de víctimas de la confrontación armada.

No obstante, el trabajo de campo se convierte en materialidad fáctica para volver a afirmar que la emergencia de normas de reconocimiento no transforma las prácticas de exclusión y marginamiento (Taylor, 1993: 41). En palabras de Dalila Gómez, *in extenso*, refiriéndose al decreto:

este es un país que tiene la mejor Constitución y los mejores marcos normativos, pero también aquí se violan demasiado los derechos...tenemos todo de vanguardista desde un punto de vista constitucional, legal y normativo, pero también tenemos demasiada vulneración de derechos. Entonces se debería mirar cómo se mitiga todo esto a través de estas normatividades y de estas cosas que propone el Estado[...] Pero hay una incoherencia, es decir, del dicho al hecho hay mucho trecho, porque puedo tener muy bonita Constitución, puedo tener todo eso, pero no puedo estar cumpliendo con esas cosas. Los gitanos hemos avanzado, pero en términos reales y concretos hay un desfase muy grande de lo que dice un decreto que ni siquiera tiene presupuesto, ni siquiera tiene cómo implementar acciones para reparar a las víctimas, simplemente son paliativos que no resultan sino como en un contentillo momentáneo y no en una cosa estructural que le cambia la vida a la gente (Gómez, 2016).

Para ejemplificar el testimonio, sería necesario describir, brevemente, situaciones particulares en el contexto de las dos instituciones centrales en materia de atención, asistencia y reparación de las víctimas del Pueblo Rromaní: la Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas (UAEGRTD) y la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas.

En lo que atañe a la primera entidad, es preciso señalar que la particular condición del Pueblo Rromaní hace que la aplicación de ciertos derechos en materia de tierras configure tratamientos asimétricos en relación con los otros grupos étnicos (indígenas y afrodescendientes). Por su característica trashumante, el Pueblo Rromaní no puede hablar propiamente de una territorialidad, pues a diferencia de indígenas y afrodescendientes, que tienen un reconocimiento al respecto a través del *resguardo* (artículo constitucional 286) y el *consejo comunitario* (Ley 70 de 1993), el Pueblo Rromaní ni siquiera ha buscado la titularidad de un territorio para su pervivencia como etnia. Empero, las dinámicas sociales y económicas, especialmente en zonas urbanas de ciudades y municipios, han promovido la mutación de la costumbre para acceder a la propiedad de bienes inmuebles, desapareciendo paulatinamente costumbres arraigadas como el habitar en carpas o *tzera* —sólo en la *kumpania* de la ciudad de Pasto se mantiene esta práctica.

En la expedición de los decretos-leyes para los grupos étnicos se avanzó en materia jurídica respecto a lo trazado por la propia Ley 1448, dado que se estableció la importancia de *restituir los derechos territoriales* para los grupos étnicos. En otras palabras: los decretos-leyes entienden que las vulneraciones al derecho fundamental del territorio constituyen *afectaciones territoriales*, *afectaciones*

sociales y afectaciones culturales, lo que implica que los grupos étnicos experimenten disrupciones en relación con los usos, manejos y costumbres tradicionales que se materializan en la Ley de Origen, la Ley Natural, el Derecho Mayor o el Derecho Propio.

Para el caso de los Rromaní, carentes de títulos de territorialidad colectiva, no aplica la *restitución de derechos territoriales* sino la *restitución de tierras* en los términos que establece la Ley 1448 de 2011. Ello configura una obligada asimetría (Arocha, 1993: 118) respecto a los otros dos grupos étnicos, entendiendo que el problema no radica en la facticidad que los decretos-leyes estipulan en términos de derechos diferenciales; la asimetría se suscita cuando indígenas y afrodescendientes encuentra en la *restitución de derechos territoriales* unas líneas de acción concretas y precisas para desplegar un enfoque diferencial: desde la restitución material, pasando por el reconocimiento de daños ambientales, hasta las afectaciones culturales. Ello no ocurre con los Rromaní, quienes experimentan una especie de situación liminar, ya que acceden al derecho de restitución de tierras como víctimas, pero su enfoque diferencial por condición étnica en realidad desaparece ante el procedimiento administrativo que se tiene que surtir.

A pesar de lo anterior, son precisos tres comentarios puntuales: por un lado, el Decreto-Ley 4634 de 2011 no desconoce que la vulneración de derechos al Pueblo Rromaní con ocasión de la confrontación armada provoca *afectaciones sociales y afectaciones culturales*;⁹ por otro, el formulario inicial de registro tiene un apartado que indaga por condiciones especiales como la filiación étnica, lo que implica una priorización en los tiempos de atención y reparación integral;¹⁰ finalmente, de acuerdo con los informes de la UAEGRTD, solo se registran 22 solicitudes de restitución (Tabla 3).

Respecto a la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas también hay un procedimiento administrativo establecido para la asistencia, atención, rehabilitación y reparación integral del Pueblo Rromaní, considerado en términos jurídicos como *sujetos colectivos de derecho*¹¹. Como se mencionó en los párrafos introductorios, el autorreconocimiento del Pueblo Rromaní como víctima de la confrontación armada implica un giro político significativo respecto a la estrategia de invisibilidad que histórica y sistemáticamente caracterizó las relaciones con las entidades del Estado colombiano. Ello implicó que las personas y las comunidades victimizadas comenzaran a acudir a los distintos puntos a reportar sus denuncias.

9 Las *afectaciones sociales* son entendidas como las acciones de vulneración que afectan sistemas productivos, estructuras sociales y organizativas, sistemas educativos, prácticas ancestrales de medicina tradicional, tránsito y movilidad. Por su parte, las *afectaciones culturales* se asumen como las vulneraciones que afectan lugares sagrados y usos culturales al interior del territorio que inciden en las disrupciones identitarias. En las afectaciones culturales también se incluyen las consecuencias que se derivan de los mecanismos de control que ejercen los actores armados (Uaegrt, s.f.: 58).

10 El protocolo estipula que entre la solicitud de restitución y la resolución de la etapa administrativa hay un lapso de seis meses. Posteriormente, la resolución administrativa pasa a etapa judicial, donde un juez falla a favor o en contra, en un lapso de cuatro meses. Se supondría que la condición étnica implicaría un menor tiempo en ambos procesos.

11 En agosto de 2015 la Unidad de Víctimas expide un protocolo de participación efectiva para el Pueblo Rromaní como víctima colectiva del conflicto armado.

Tabla 3 Número de solicitudes de restitución de tierras por grupo étnico

Enfoque	Nº Solicitudes
Ninguna	69.937
Indígena	1.433
Afrocolombiano, Negro raizal o Palenquero	2.314
Gitano o Rromaní	22
Raizal	2

Fuente: Uaegrtd, 2019.

Es importante aclarar que, aunque los Rromaní reivindican su condición nómada –distinguiendo entre el *nomadismo tradicional* como práctica ancestral y el *nomadismo circular* en la que la trashumancia se realiza sobre recorridos que tienen puntos de llegada predeterminados–, ésta no se puede confundir con los casos de desplazamiento forzado. En otras palabras, muchos de los casos de desplazamiento forzado eran literalmente invisibles para las instituciones del Estado, dado que la movilización se asumía como parte de su tránsito itinerante, aspecto aunado a la renuencia para oficializar la denuncia. De ahí que, trascendiendo el escepticismo y la desconfianza que las autoridades Rromaní tenían/tienen frente a las bondades de la reparación, el registro y la denuncia ante la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas constituye un avance significativo en la medida que permite tener indicadores y cifras del impacto de la confrontación armada entre la etnia.¹²

Un primer aspecto que llama la atención es el alto número de reportes que registra la Unidad, la cual arroja un total de 598 víctimas en el horizonte temporal que determina la Ley 1448 (reconocimiento a partir del 1° de enero de 1985). El número resulta alarmante teniendo en cuenta que el último censo población de 2018 reportó un total de 2.649 personas autorreconocidas como Rromaní. Los datos permiten colegir que el 22.5% de la población Rromaní es víctima de la violencia armada en Colombia. A su vez, los registros revelan el siguiente panorama: el 53.4% de las denuncias registra como víctima a las mujeres; el 95% de los registros corresponden a desplazamiento forzado; la victimización tiene mayor incidencia en la población ubicada entre los 29 a 60 años con un 41% de las denuncias; producto del desplazamiento forzado, los registros revelan presencia de población Rromaní en lugares donde no hay una *kumpania*, destacando zonas selváticas como Guainía y Guaviare; finalmente, resulta llamativo que los reportes no indiquen la autoría de los hechos victimizantes. Para PROROM, no obstante, la violencia contra las comunidades Rromaní compromete a grupos paramilitares. Lo anterior guarda coherencia con las versiones libres ofrecidas en el marco de Justicia

12 Cifras parciales sobre la victimización de los Rromaní fueron ofrecidas por PROROM en el documento enviado a la Corte Constitucional en octubre de 2010. En el documento la organización exigía la necesidad de contar con un instrumento de medición que permitiera tener un acercamiento certero de la situación humanitaria, sobre todo en materia de desplazamiento forzado.

y Paz por desmovilizados como Lenin Palma o Iván Laverde Zapata, quienes han reconocido que muchos de sus crímenes ubicaron como objetivo a personas o comunidades que fueron perseguidos y asesinados en prácticas que en Colombia hemos naturalizado/legitimado bajo la denominación de “limpieza social”. Ese exterminio social también cobijó en muchas ocasiones a los Rromaní, siempre vistos con reserva y desconfianza. Las denuncias expresan que en la mayoría de los casos la persecución se expresó en un destierro que devino en desplazamiento forzado.

Ausencia de relatos sobre la victimización

El Pueblo Rromaní de Colombia se autorreconoce como una etnia que reivindica el *aquí* y el *ahora*, sin menoscabar las dimensiones temporales que atañen al pasado y al futuro. De acuerdo con PROROM, es un pueblo cuyas memorias son un *continuun* del tiempo presente; su discursividad señala que los recuerdos no trascienden a dos o tres generaciones (PROROM, 2005: 21). Parafraseando a William (1995), entre los Rromaní de Colombia se favorece el tiempo presente no porque se tenga una visión de mundo específica, sino porque sus condiciones de vida los lleva a privilegiar el día a día. Así lo expresan las autoridades de PROROM:

Puede decirse, entonces, que los Rromaní construyen y reconstruyen su conciencia histórica a partir de la urgencia del presente y de una arraigada itinerancia. Esta memoria del siempre presente no ha sido impedimento para que el Pueblo Rromaní a través del tiempo y de las artificiosas fronteras estatales, mantengan su romipen y su zokono, en otras palabras los valores identitarios que los cohesionan y distinguen frente a los “otros” (2005: 21).

Ahora bien, si entendemos a la *kumpania* como el marco social en torno al cual se tejen las historias personales y grupales del Pueblo Rromaní, se puede afirmar que estamos frente a un ejemplo de lo que J. Assmann cataloga como *memoria comunicativa* (1995: 126). Esta forma de concebir su memoria –aunada a su condición trashumante, a la estructura social jerarquizada en torno a la figura del *Seré Romangué* y a la decisión política de mantenerse invisibles ante las instituciones estatales–, podría explicar la ausencia de testimonios y relatos que describan las experiencias de victimización, al punto que en la actualidad no reconocemos al Pueblo Rromaní como una *comunidad de dolor* en relación con la confrontación armada de los últimos sesenta años. Igualmente, tampoco hay referencias narrativas que describan las maneras como los Rromaní vivieron otros periodos críticos de la historia reciente del país, acotando que la presencia de la etnia se remonta al s. XV. Por ejemplo, nada se sabe de las vicisitudes que vivieron los Rromaní en eventos como la guerra de los Mil Días (1899 a 1902)¹³ o la violencia bipartidista de los años cincuenta del siglo pasado.¹⁴

13 Fue una guerra civil que se desarrolló entre el 17 de octubre de 1899 y el 21 de noviembre de 1902. Su trasfondo fueron las disputas políticas entre las dirigencias conservadoras y liberales, tras los cambios estructurales que suscitó la puesta en marcha de la Constitución de 1886. Sus consecuencias fueron devastadoras, tanto por el número de vida que cobró la confrontación (más de cien mil personas muertas) como por los impactos económicos.

14 Fue la “guerra civil no declarada” entre liberales y conservadores, que se agudizó tras el asesinato del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán, acontecida el 9 de abril de 1948.

De igual modo, las narraciones de las personas que han sido victimizadas producto de la confrontación armada en los últimos años es un tópico enigmático sobre el que se guarda silencio (703 personas, según los registros de la Unidad de Víctimas, que representan 26,5 por ciento del total de la población Rromaní).

Ahora bien, es indudable que los escenarios de Justicia Transicional abren posibilidades sobre el particular. La memoria histórica del pasado reciente en relación con el conflicto interno armado tiene como una de sus fuentes más importantes las narrativas que emergen desde el testimonio de aquellos que se autorreconocen como víctimas. De igual modo, el testimonio será una de las materialidades más importantes para un escenario como la Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición. Formar parte de esas narrativas, sobre las cuales se intentará una re-escritura de la historia, implicará un cambio en las estrategias sobre las cuales el Pueblo Rromaní ha construido su relación con la sociedad colombiana.

A modo de epílogo

Para el caso del Pueblo Rromaní de Colombia no resulta fácil comprender los roles, las estrategias y las actuaciones que, tanto en el ámbito comunitario como en el ámbito organizativo, se despliegan en relación con el marco transicional que se proyecta en el país. Los tópicos analizados permiten registrar las siguientes conclusiones.

Resulta claro que con el cambio constitucional de 1991 respecto al reconocimiento de Colombia como país pluriétnico y multicultural, el Pueblo Rromaní comienza un proceso de paulatino reconocimiento político, social y jurídico. No obstante, el reconocimiento como grupo étnico no implica una renuncia total a la estrategia de invisibilidad que los caracteriza; pero la sistemática táctica de “invisibilidad” política ejercida por las autoridades tradicionales en otros momentos históricos y que los mantienen en condición liminal, resultaría poco eficaz para una coyuntura política y social que —materializada en escenarios como la Justicia Especial para la Paz o la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición—, demandan, por su misma naturaleza, visibilidad e interlocución.

En consecuencia, adquiere especial relevancia la visibilidad del testimonio que subyace a la denuncia que se entabla en escenarios como la Unidad de Víctimas o la Unidad de Restitución de Tierras. El protocolo que siguen las dos entidades implica que el denunciante tenga que narrar la experiencia de la victimización —lo cual ratifica la idea expresada por Beatriz Sarlo (2006: 29) respecto a que no hay recuerdo sin experiencia y no hay experiencia sin narración. En consecuencia, hay un obligado ejercicio de memoria muy pormenorizado, porque así lo exige un procedimiento que también sirve como filtro para determinar cuándo una denuncia/testimonio resulta veraz o no. Ese filtro resulta esencial en términos administrativos, porque es la base para el reconocimiento de los derechos de reparación. De cualquier modo, aunque los Rromaní reivindicuen la práctica de “dejar atrás” como una forma de olvido, los escenarios transicionales conminan a un constante ejercicio de remembranza.

En el desarrollo de la investigación no se pudo determinar si el Pueblo Romaní tiene un interés por visibilizar las narrativas que dan cuenta de su condición de víctimas de la confrontación armada. En caso de que eventualmente lo lleguen a considerar, huelga recordar que instalar en la discusión pública una narrativa (para el caso, una narrativa sobre la victimización de una etnia trashumante) va más allá de ofrecer testimonios de lo ocurrido. Como lo recuerda M. Pollak (2006: 25) no basta con testimoniar, también se requiere una sensibilización que permita crear marcos o encuadramientos de escucha para que esas memorias emergentes afloren, interpielen y discutan con toda su fuerza.

Testimoniar, visibilizar los relatos y someterlos a discusión pública no son asuntos menores. Los distintos estudios en el campo de la memoria demuestran que el testimonio trasciende la función referencial/informativa, para constituir una herramienta que posibilita la reconstrucción y el fortalecimiento de las identidades, sobre todo en aquellos casos en que las experiencias individuales y colectivas han vivido eventos disruptivos y traumáticos. No obstante, la decisión de que los testimonios sobre la victimización de los integrantes del Pueblo Romaní en el marco de la confrontación armada no sean públicos, configura un “silencio deliberado” que podría asumirse como una opción legítima. Por lo mismo, el esfuerzo por no evocar públicamente también puede ser leído como una condición para superar un pasado doloroso.

Referencias bibliográficas

Abbink, Jon (2001). "Violence and culture: anthropological and evolutionary psychological reflections on inter-group conflict in southern Ethiopia". Schmidt y Schröder, *Anthropology of violence and conflict*. London and New York, Routledge, pp. 176-196.

Antequera, Nelson. (2010). "Cuando el río suena... Gestión de los recursos hídricos, procesos de urbanización y resolución de conflictos en los valles". Antequeta y Laruta (ed.), *Modos Originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia en los Valles y el Altiplano*. La Paz, Fundación UNIR Bolivia, pp. 17-122

Arocha, Jaime (1993). "Razón, emoción y convivencia étnica en Colombia", *Revista Colombiana de Psicología*, número 2, pp. 117-122.

Asad, Talal (2003). *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford, Stanford University Press.

Assmann, Jean y Czaplicka, John (1995). "Collective memory and culture identity", *New German Critique*, number 65, pp. 125 – 133.

Barié, Cletus Gregor (2008). "Derecho Indígena y Medios Alternativos de Resolución de Conflictos", *Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*, número 3, pp. 110-118.

Blimes, Randall J. (2006). "The Indirect Effect of Ethnic Heterogeneity on the Likelihood of Civil War Onset", *The Journal of Conflict Resolution*, volume 50, pp. 536-547.

Botey, Francesc (1970). *Los gitanos: una cultura folk desconocida*. Barcelona, Nova Terra.

Brass, Paul R. (1990). "The Politics of India since Independence". En *New Cambridge History of India*. Cambridge, University of Cambridge Press, pp. 129-134.

Briones, Claudia (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Brown, Michael M. (1997). "Causes and Implications of Ethnic Conflict". M. Guibernau y Rex, J., *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge, Polity Press.

Carothers, Thomas (2002). "The End of the Transition Paradigm", *Journal of Democracy*, volume 13, number 1, pp. 5-21.

Castillejo, Alejandro (2007). "Knowledge, experience and South Africa's scenarios of forgiveness", *Radical History Review*, number 97, pp. 1-32.

Castillejo, Alejandro (2009). *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá, Uniandes.

Castillejo, Alejandro (2013). "Historical injuries, temporality and the law: Articulations of a violent past in two transitional scenarios", *Law and Critique*, number 25, pp. 1-22.

Certeau, Michel (2010). *La invención de lo cotidiano I*. México, Universidad Iberoamericana.

Chernick, Marck (1999). "Negotiating Peace amid Multiple Forms of Violence: The Protracted Search for a Settlement to the Armed Conflicts in Colombia". En Arnson, *Comparative peace processes in Latin America*. Washington y Stanford, Woodrow Wilson, pp. 159-197.

Chirot, Daniel y Seligman, Martin (2002). *Ethnopolitical Warfare. Causes, Consequences, and Possible Solutions*. Washington, APA.

Clebert, Jean P. (1965). *Los gitanos*. Barcelona, Aymá Editores.

Cronk, Lee (2002). "From True Dorobo to Mukogodo Maasai: Contested Ethnicity in Kenya", *Ethnology*, volume 41, number 1, pp. 27-49.

Departamento Nacional de Estadística (2019). Población gitana o Rrom de Colombia. Resultados del censo nacional de población y vivienda 2018. Documento electrónico: <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-poblacion-gitana-rrom-2019.pdf>, acceso: 20 de marzo de 2020.

Decreto-ley 4634. (2011, Diciembre 9). *Decreto por el cual se dictan medidas de Asistencia Atención Reparación Integral y Restitución de Tierras a las víctimas pertenecientes al pueblo Rrom o Gitano*. Bogotá.

Espinoza, Mónica (1995). *Convivencia y Poder Político entre los Andoques*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Farmer, Paul (2004). "On Suffering and Structural Violence: A View from Below". En *Race/Ethnicity: Multidisciplinary Global Contexts*, volume 3, number 1, pp. 11-28.

Foucault, Michel. (2000). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.

Galtung, Johan (1969). "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research*, volume 6, number 3, pp. 167-191.

Galtung, Johan (1996). *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilisation*. Oslo, PRIO.

Gamboa, Juan y Paternina, Hugo (2000). *Los Rom de Colombia. Itinerario de un pueblo invisible*. Bogotá, PROROM.

Gamboa, Juan y Paternina, Hugo (1999). “Los gitanos: tras la huella de un pueblo nomade, *Nómadas*, número 10, pp. 157 – 170.

Gamboa, Juan y Rojas, Claudia (2008). “La Kriss Romani como sistema jurídico transnacional”, *Íconos*, número 31, pp. 43 – 55.

Gómez, Alejandra (2016, Mayo 13). Entrevista. (A. Melo, Interviewer)

Gómez, Dalila (2011). *Pueblo Rrom-Gitano- de Colombia: Haciendo Camino al Andar*. Bogotá, Departamento Nacional de Planeación.

Gómez, Pablo y Reyes, Fredy (2017). *Hijas de Bachué. Memoria e indigenidad desde las mujeres muiscas*. Bogotá, Ediciones USTA.

Hall, Thomas D., Bartalos, Christopher, Mannebach, Elizabeth y Perkovitz, Thomas (1996). “Varieties of Ethnic Conflict in Global Perspective: A Review Essay”, *Social Science Quarterly*, volume 77, number 2, pp. 445-452.

Hernández, Esperanza (2004). *Resistencia Civil Artesana de Paz*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Hinton, Alexander L. (2002). *Annihilating difference: The anthropology of genocide*. Berkeley, University of California Press.

Hinton, Alexander L. (2011). *Transitional justice: Global mechanisms and local realities after genocide and mass violence*. New Jersey, Rutgers University Press.

Hoelscher, Steven (2008). “Angels of memory: photography and haunting in Guatemala City, Collective memory and the politics of urban space”, *GeoJournal*, number 73, pp. 195-217.

Hughes, Nancy S. (2004). *Violence in War and Peace*. Oxford, Blackwell Publishing.

Laruta, Carlos, Luján, Paola y Bengolea, María C. (2010). “Modos Originarios de Resolución de Conflictos Región Altiplano. Comunidades aymaras de Hilata y Coniri en el Municipio de Viacha, departamento de La Paz”. Antequeta y Laruta (ed.), *Modos Originarios de Resolución de Conflictos en Pueblos Indígenas de Bolivia en los Valles y el Altiplano*. La Paz, Fundación UNIR Bolivia, pp. 123-209.

Lee, Ronald. (2001). "The Rom-Vlach Gypsies and the Kris-Rromani". En Wyrach, *Gypsy Law. Romani Legal tradition and Culture*. Berkeley-London, University of California Press, pp. 345-392.

Liégeois, Jean Pierre. (1987). *Gitanos e itinerantes*. Madrid, Asociación Nacional Presencia Gitana.

Lindgren, Björn. (2004). "The Internal Dynamics of Ethnicity: Clan Names, Origins and Castes in Southern Zimbabwe", *Journal of the International African Institute*, volume 74, number 2, pp. 173-193.

McEvoy, Kieran y McGregor, Lorna. (2008). *Transitional Justice from below. Grassroots Activism and the Struggle for Change*. Oxford and Portland, Hart Publishing.

Mersky, Marcie (2007). "Guatemala en la memoria. Dos experiencias de búsqueda de la verdad". En M. Gómez, *El mosaico de la memoria: experiencias locales, no oficiales o parciales de búsqueda de la verdad histórica*. Bogotá, Fundación Social.

Muelas, Lorenzo (2011). La Constitución Política de 1991 y los pueblos Indígenas de Colombia. En G. Nemogá, *Naciones Indígenas en los Estados Contemporáneos*. Bogotá: UNAL, pp. 37-47.

Nordstrom, Carolyn y Martin, Joann (1992). *The Paths to Domination, Resistance and Terror*. Berkeley, University of California Press.

Nutini, Hugo G. (1997). "Class and Ethnicity in Mexico: Somatic and Racial Considerations", *Ethnology*, pp. 227-238.

Oberschall, Anthony (2002). "From Ethnic Cooperation to Violence and War in Yugoslavia". En Chirot y Seligman, *Ethnopolitical Warfare. Causes, Consequences, and Possible Solutions*, Washington, APA, pp. 119-150.

Pearce, W. Barnett y Littlejohn, Stephen W. (1997). *Moral conflict. when social worlds collide*. London, Sage.

Piasere, Leonardo (1991). *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia Zingara*. Roma, CISU.

Pineda, Roberto (1985). "La rabia de Yarocamena. Etnología histórica de una rebelión indígena del Amazonas". En *Revista Tolima*, número 2, pp. 29-59.

Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Ediciones Al Margen.

PROROM (2005). *Tras el rastro de Melquiades. Memoria y resistencia de los Rom de Colombia*. Bogotá, Colombia, PROROM.

PROROM (2010). *Afectación del pueblo Rrom en el marco del conflicto. Carta Corte Constitucional*. Bogotá.

Prunier, Gérard (2002). "Genocide in Rwanda". En Chirot y Seligman, *Ethnopolitical warfare. causes, consequences, and possible solutions*, Washington: APA, pp. 109-116.

Riches, David. (1986). "The phenomenon of violence". En Riches, Andrew, *The Anthropology of Violence*. Oxford, Basil Blackwell.

Robben, Antonius y Suárez, Marcelo. (2000). *Cultures under siege*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sarlo, Beatriz. (2006). *Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Schmidt, Bettina. (2001). "The Interpretation of Violent Worldviews: Cannibalism and Other Violent Images of the Caribbean". En Schmidt Bettina y Schröder, Ingo, *Anthropology of Violence and Conflict*, London and New York: Routledge, pp. 76-96.

Schröder, Ingo y Schmidt, Bettina (2001). "Violent Imaginaries and Violent Practices". En Schröder y Schmidt, *Anthropology of Violence and Conflict*, London and New York: Routledge, pp. 1-24.

Schwandner-Stevens, Sievers. (2001). "The Enactment of 'Tradition': Albanian Constructions of Identity, Violence and Power". En Schröder, Ingo, *Anthropology of Violence and Conflict*, London and New York, Routledge, pp. 97-120.

Sluka, Jeffrey A. (2000). *Death squads*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Sowle, Lisa. (1997). "Goods For Whom? Defining Goods and Expanding Solidarity in Catholic Approaches to Violence", *The Journal of Religious Ethics*, volume 25, number 3, pp. 183-219.

Staub, Ervin. (2002). "Ethopolitical and other group violence: origins and prevention". En Chirot y Seligman, *Ethnopolitical warfare. causes, consequences, and possible solutions*, Washington, APA, pp. 289-304.

Sutherland, Anne. (1986). *Gypsies, the hidden Americans*. Chicago: Waveland Press.

Taylor, Charles. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica.

Tibi, Bassam (1996). "Old Tribes and Imposed Nation-States in the Middle East". En Hutchinson y Smith, *Ethnicity*. Oxford, Oxford University Press, pp. 174-179.

Turner, Victor. (1967). *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. New York, Cornell University Press.

Uaegrtd. (2019). *Informe 2019*. Documento electrónico: <https://www.restituciondetierras.gov.co/>, acceso: 30 de enero de 2019.

Uaegrtd. (s.f.). *Restitución de derechos territoriales étnicos. Decretos – Ley 4633 y 4635 de 2011*. Documento electrónico: <https://www.restituciondetierras.gov.co/restitucion>, acceso: 30 de septiembre de 2017

Vynyamata, Eduard (2005). *Conflictología. Curso de resolución de conflictos*. Barcelona, Ariel.

Weyrauch, Walter O. (2001). "Oral Legal Traditionss of Gypsies and Some American Equivalents". En Weyrauch, *Gypsy Law, Romani Legal, Traditions and Culture*, Berkeley-London, University of California Press, pp. 407-442.

Williams, Patrick. (1995). "Tsiganes parmi nous", *Hommes & Migrations*, No. 1188-1189, pp. 6-11.

Wilson, Richard. (2001). *The politics of truth and reconciliation in South Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

AÑO 7 / 12 / JUNIO 2021

CONTEMPORÁNEAS

DOSSIER

**Etnografiar lo Romaní-Gitano.
Experiencias de mismidad
y otredad en el trabajo de campo
hispanoamericano contemporáneo**

Coordinadora Patricia Galletti

ARTÍCULOS

Escriben Nuria Caimmi, Anabella Denuncio,
Lourdes Salazar Martínez

RESEÑAS