

### PARTE III

## ETNOGRAFÍA DEL PUEBLO RROM DE BOGOTÁ Y PASTO: *KRISS* Y *PACHA* (JUSTICIA Y PAZ)



# Trashumancia, transición e inclusión: reflexiones sobre el pueblo rrom de Colombia

FREDY LEONARDO REYES ALBARRACÍN\*

*Los trashumantes hemos quedado a veces desechos a palos en la hoguera, en los callejones, en las plazas, en los hornos o en las encrucijadas de los ríos, pero igual aquí seguimos, tercos, arrastrando la estela que nos forma sin dejarnos morir. Otros se reconocen por un saludo, por una señal en el ojal, un rastrillar de nubes, un uniforme, algún signo común no tan evidente, o evidente, como el color de la piel o la forma como adoran la imagen patentada de algún dios, pero nosotros no, los trashumantes somos transparentes paredes infranqueables, algunos solitarios, otros en manada, oteamos, escarbamos, hijos de la tierra y del sol, nos bebemos la lluvia y las ventiscas indiferentes a los gritos de gitanos mugrosos...*

José Manuel Rodríguez Walteros, *Los trashumantes*

## Introducción

El 10 de mayo de 2010, el Proceso Organizativo del Pueblo rrom (gitano) de Colombia (PROOM) publica a través de distintas agencias y organizaciones de derechos humanos, un comunicado en el que denunciaba

---

\* Doctor en ciencias sociales por la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social, Argentina. Investigador del grupo Comunicación, paz-conflicto de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás. Miembro del Programa de Estudios Críticos de las Transiciones, con nodo central en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Correo electrónico: fredyreys@usantotomas.edu.co

el sistemático hostigamiento que estaban sufriendo las familias de la *kumpania*<sup>1</sup> de Cúcuta, Norte de Santander, por parte del grupo paramilitar Águilas Negras. En el comunicado se informaba que

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 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 Rrom 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 Rrom y, amenazando de muerte a niños, niñas y mujeres, han obligado a los Sere Rromengue 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. (Énfasis propio)

---

1 En palabras de los propios rrom 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, pp. 25-26).

El comunicado resultaba alarmante porque, si bien era de público conocimiento el resurgir en las regiones de grupos armados como expresiones de un neoparamilitarismo que se volvía a ensañar, especialmente, contra los miembros y las comunidades de grupos indígenas y afrodescendientes, resultaba estremecedor comprobar que esa victimización también cobijaba a una etnia, los rrom, que se percibía como ajena a los estragos de la guerra. Por consiguiente, también era revelador el explícito cambio de estrategia por parte del pueblo rrom respecto a la invisibilidad y automarginalidad que caracteriza la histórica relación construida con el Estado y sus instituciones (Gamboa y Paternina, 1999, p. 157). En consecuencia, el autorreconocimiento como víctimas de la confrontación armada en Colombia, recordando en el documento que esa victimización se remonta a los sangrientos años de la violencia bipartidista de mediados del siglo pasado, constituye un giro político sustancial para el pueblo gitano de cara a la inmersión del país en las lógicas tecnológicas de la justicia transicional.

En el desarrollo del proyecto de investigación que enmarca esta publicación, se tuvo la privilegiada oportunidad de acercarnos a algunos de sus miembros 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. 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 rrom como víctimas del conflicto interno armado? ¿Cuáles son las discusiones que este pueblo trashumante y endogámico 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 rrom aporta a la sociedad mayoritaria para construir paz y reconciliación desde sus milenarias tradiciones, costumbres y prácticas culturales? ¿Cómo la *kriss rromaní* o *romaniya*, entendida como el sistema jurídico de carácter trasnacional que regula los conflictos entre los rrom (Gamboa y Rojas, 2008, p. 44), interpela las gramáticas y tecnologías de la justicia transicional?

En ese contexto, el capítulo desarrolla una reflexión analítica a través de cuatro tópicos: primero, la *kriss romaní* como sistema de jurisdicción propia que interpela a la justicia transicional; segundo, la situación del pueblo rrom respecto a los dos escenarios de transición que deben propender por la atención, asistencia y reparación integral: la Unidad de Restitución de Tierras y la Unidad de Víctimas; tercero, el giro político que implicó para el pueblo rrom el denunciar la violación a los derechos humanos por parte de varios actores armados, en especial grupos paramilitares; finalmente, el papel que desempeña Ana Dalila Gómez Baos como lideresa, que promueve los derechos y reconocimientos del pueblo rrom en Colombia. Por tanto, la argumentación busca demostrar que en el horizonte transicional que se proyecta en el contexto colombiano tras los acuerdos de La Habana, el pueblo rrom tiene que superar su propia condición liminal respecto a las formas como históricamente ha construido su relación con el Estado colombiano.

### ***Kriss romaní* y justicia transicional**

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 *gadjé* o no rrom que quieren comprender. Explican, *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 solo implican al infractor y al afectado (los delitos relacionados con robo o fraude). En este caso, se trata de un delito que ellos consideran grave, pero solucionable: un casamiento secreto y, por lo mismo, no autorizado por las familias de una misma *kumpania*. Por esto, la infracción —que recae sobre un chico un poco mayor de veinte 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 función, como la de las otras mujeres presentes, es pasiva. Es una cultura patrilineal. 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 *romaniya* 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, entendiendo que, como lo establece la Unión Romaní (2000), 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, en el que 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 rrom, 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:

- Rrom / Gadjé
- Cuerpo interior / cuerpo exterior
- Territorio interno / territorio externo
- Cuerpo superior / cuerpo inferior. (p. 58)

A pesar de lo extremo de la sentencia de la *marimé*, materializada en la exclusión o destierro comunitario del infractor y todo su linaje, esta puede ser reversada 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 rrom una comunidad que se reconoce desde la diáspora y la trashumancia (Gamboa y Rojas, 2008, p. 54)— tendría mucho que aportar a la sociedad mayoritaria para tratar conflictos que se registran en la vida cotidiana. En el sentir de la lideresa Dalila Gómez Baos, la *romaniya* se sustenta en normas que regulan el comportamiento público de los rrom para garantizar un equilibrio comunal o *kintala*<sup>2</sup> que, trascendiendo las implicaciones que el sistema tiene para los rrom en términos cosmogónicos, resulta ejemplarizante para una sociedad que no logra, usualmente,

---

2 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 Rrom tenga características que la pueden definir como igualitaria y horizontal. La *kriss romaní* o *romaniya* siempre intenta velar por el bien común” (PROROM, 2005, p. 38).



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 venganza 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 rrom, el panorama no cambia cuando se trata de valorar a la denominada *justicia transicional*<sup>3</sup>. 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

---

3 Para los rrom 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 romaní* 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, p. 61).

Paz<sup>4</sup>— 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 rrom asumen los instrumentos de la justicia transicional como herramientas de reconocimiento, visibilización y reparación, pero desestiman las virtudes de las distintas normas para alcanzar la reconciliación, paz o perdón. En el caso del pueblo rrom, como en otros tantos 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, siguiendo a Turner (1967, p. 96), a considerarse una ritualidad que devenga en *communitas*, en contraste con los múltiples escenarios asociados a la justicia transicional que se caracterizan por tecnologías burocratizadas e impersonales.

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. Por ejemplo, a los temas relacionados con la memoria —asumida por las normas transicionales como un ejercicio imprescindible para dignificar a las víctimas de los crímenes de la violencia armada y garantizar

---

4 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 se puede distinguir tres grandes momentos en la implementación de normas de justicia transicional: (1) la desmovilización de los paramilitares en el 2005, proceso encuadrado en la Ley 975; (2) la Ley 1448 del 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 del 2011 a 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”.

parte de sus derechos a la reparación y a la justicia—, se suelen sumar en el debate tópicos como el *perdón* o el *olvido*, nociones que tienen en la tradición de occidente una fuerte discusión epistémica; discusión que, no obstante, resulta superflua para un pueblo como el rrom que tiene una frontera porosa para distinguir entre una y la otra, pues en la *kriss*, 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 *kriss*. 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 [...] (A. Melo, comunicación personal, 13 de mayo de 2016)

Ahora bien, se puede argumentar que la *kriss* resultaría en un sistema perfecto para un grupo endogámico, jerarquizado y patrilineal como es el rrom, 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 rrom posee prácticas—el *divano* como instancia informal para resolver problemas menores y la *kriss romaní* como instancia formal para encarar problemas más graves—, que demuestran su eficacia para controlar, manejar y resolver conflictos. Como cualquier otro sistema judicial que está en consonancia con unas formas de verdad (Foucault, 2000, p. 17), la *kriss romaní* tiene virtudes y limitaciones en su aplicación, pero esto

no implica desconocer que sus procedimientos y prácticas pueden ser 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 rrom tiene un cambio significativo en relación con el marco de justicia transicional: denunciar, ante distintas instancias, la violación sistemática de sus derechos por parte de distintos grupos armados.

## El pueblo rrom y la justicia transicional en Colombia

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 rrom<sup>5</sup>. Es un documento de 47 páginas que en su objeto destaca que todas las medidas que se adopten deberán incorporar un enfoque diferencial tendente a garantizar la *integridad cultural*, la *igualdad material* y el respeto a las prácticas propias del pueblo rrom, considerado por la norma como un *sujeto colectivo de derechos*. En consecuencia, el artículo 5.º del decreto establece:

---

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

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 Rromani, la organización social y el sistema de valores y creencias propios del pueblo Rrom 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 y sostenible. (p. 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-Ley 4634 de 2011 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, con enfoque diferencial” (p. 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 rrom en condición de víctimas de la confrontación armada.

No obstante, el trabajo de campo se convierte en materialidad fáctica para volver a afirmar el *falso reconocimiento* (Taylor, 1994, p. 41) que subyace en la norma en cuestión. 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 gente. (A. Melo, comunicación personal, 13 de mayo de 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 rrom: 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 rrom hace que la aplicación de ciertos derechos en materia de tierras configure tratamientos asimétricos en relación con los otros dos grupos. Por su característica *nómade*, el pueblo rrom 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 rrom 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* —solo en la *kumpania* 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 rrom, carentes de una territorialidad, 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, p. 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 encuentran 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 rrom, quienes experimentan una especie de situación liminal: 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 Rrom con ocasión de la confrontación armada provoca afectaciones sociales y afectaciones

culturales<sup>6</sup>; 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<sup>7</sup>; finalmente, de acuerdo con los informes de la UAEGRTD solo se registran 22 solicitudes de restitución.

**Tabla 1.** Número de solicitudes de restitución de tierras por grupo étnico

| Enfoque                                   | Número de solicitudes |
|-------------------------------------------|-----------------------|
| Ninguna                                   | 69 937                |
| Indígena                                  | 1 433                 |
| Afrocolombiano, negro raizal o palenquero | 2 314                 |
| Gitano o rrom                             | 22                    |
| Raizal                                    | 2                     |

Fuente: UAEGRTD (2017).

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 rrom, considerado en términos jurídicos como sujetos colectivos

6 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 en el 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 (UAEGRTD-DAE, s. f., p. 58).

7 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, en la que 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.



de derecho<sup>8</sup>. Como se mencionó en los párrafos introductorios, el autoreconocimiento del pueblo rrom 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.

Cabe aclarar que, aunque los rrom reivindican su condición nómada distinguiendo entre el *nomadismo tradicional*, como práctica ancestral, y el *nomadismo circular*, en el que la trashumancia se realiza sobre recorridos que tienen puntos de llegada predeterminados, esta 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 rrom 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 en que permite tener indicadores y cifras del impacto de la confrontación armada entre la etnia<sup>9</sup>.

Un primer aspecto que llama la atención es el alto número de reportes que registra la Unidad, la cual arroja un total de 36 527 víctimas en el horizonte temporal que determina la Ley 1448 (reconocimiento a partir del 1.º de enero de 1985). El número resulta alarmante teniendo en cuenta que el último censo población de 2005 reportó un total de 4858 personas autoreconocidas como rrom, cifra que en la última

---

8 En agosto de 2015 la Unidad de Víctimas expide un protocolo de participación efectiva para el pueblo rrom como víctima colectiva del conflicto armado.

9 Cifras parciales sobre la victimización de los rrom fueron ofrecidas por PRO-ROM en el documento enviado a la Corte Constitucional en octubre del 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.

década se duplicó de acuerdo con la información que maneja PROROM. Suponiendo que el total de la población se estime en ocho mil personas, el reporte de la Unidad de Víctimas equivaldría a decir que en los últimos treinta años cada integrante del pueblo rrom ha sido victimizado, por lo menos, en cuatro ocasiones. Más exacto es afirmar que un número no determinado de personas del pueblo rrom ha sido victimizado sistemáticamente en los últimos treinta años. Una lectura general de los reportes indica lo siguiente:

- El 53.4 % de las denuncias registra como víctimas a las mujeres.
- El desplazamiento forzado es el principal evento reportado, representa el 95 % del total de las denuncias, seguido de los casos de homicidios, amenazas y desaparición forzada.
- Aunque estadísticamente la cifra no es elevada, los reportes también denuncian casos de agresión sexual.
- Los casos aumentan de acuerdo con los rangos de edad:
  - 6 a 11 años: 7 %.
  - 12 a 17 años: 16 %.
  - 18 a 28 años: 26 %.
  - 29 a 60 años: 41 %.
- Bogotá registra el mayor número de denuncias con 29 %, seguido de Antioquia con 18.7 %, Tolima con 13.5 %, César con 7.8 %, Norte de Santander con 4.7 %, Huila con 4 % y Putumayo con 3.5 %. Las cifras también revelan que las denuncias ubican al pueblo rrom en departamentos donde no hay una *kumpania*, explicable por la condición trashumante de la etnia: Guainía, Guaviare, Boyacá, por ejemplo.
- Los años en que se produjeron los hechos victimizantes también ofrecen información reveladora. Los reportes identifican un abrupto incremento de las denuncias desde el 2004 hasta el

2009. Lo particular es que el incremento coincide con los años en que se desarrolló el grueso de la política de seguridad democrática del Gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez, así como la emergencia de grupos neoparamilitares tras la masiva desmovilización de los grupos de autodefensas que propició la Ley 975 de 2005 o de Justicia y Paz. También es llamativo que, a pesar de una considerable disminución de los registros a partir de 2011, las denuncias persistan en los años posteriores a la entrada en vigencia de la Ley 1448.

- Finalmente, se resalta que los reportes no indiquen la autoría de los hechos victimizantes. Para PROROM, no obstante, la violencia contra las comunidades rrom compromete a grupos paramilitares. Lo anterior guarda coherencia con las versiones libres ofrecidas en el marco de justicia 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 perseguidas y asesinadas en prácticas que en Colombia se han naturalizado/ legitimado bajo la denominación de *limpieza social*. Ese exterminio social también cobijó en muchas ocasiones a los rrom, siempre vistos con reserva y desconfianza. En la mayoría de los casos la persecución se expresó en un destierro que devino en desplazamiento forzado.

**Tabla 2.** Registro de denuncias por año del pueblo rrom

| Año  | n.º registros | Año  | n.º registros | Año  | n.º registros |
|------|---------------|------|---------------|------|---------------|
| 1984 | 297           | 2001 | 417           | 2011 | 2090          |
| 1990 | 1             | 2002 | 548           | 2012 | 749           |
| 1995 | 4             | 2003 | 513           | 2013 | 868           |
| 1996 | 10            | 2004 | 1874          | 2014 | 846           |
| 1997 | 43            | 2005 | 3908          | 2015 | 877           |

| Año  | n.º registros | Año  | n.º registros | Año  | n.º registros |
|------|---------------|------|---------------|------|---------------|
| 1998 | 151           | 2006 | 3695          | 2016 | 405           |
| 1999 | 124           | 2007 | 3219          | 2017 | 33            |
| 2000 | 479           | 2008 | 6550          | -    | -             |
| -    | -             | 2009 | 5020          | -    | -             |
| -    | -             | 2010 | 3806          | -    | -             |

Fuente: Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (2017).

## Ausencia de relatos sobre la victimización

El pueblo rrom se autoreconoce como una etnia que reivindica el *aquí* y el *ahora* en menoscabo de las dimensiones temporales que atañen al pasado y al futuro. En otras palabras, es un pueblo cuya memoria es un continuo del tiempo presente, cuyos recuerdos no trascienden a dos o tres generaciones. Si entendemos a la *kumpania* como el marco social en torno al cual se tejen las historias personales y grupales del pueblo rrom, se puede afirmar que estamos frente a un ejemplo de lo que Jan Assmann (1995) cataloga *memoria comunicativa* (1995, p. 126).

En esa dirección los Rrom no sólo no planifican su futuro, ya que en la práctica no existe para ellos, sino que no tienen certezas acerca de su pasado histórico más allá de dos generaciones. Puede decirse, entonces, que los Rrom 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 Rrom 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”. El tiempo para los Rrom por tanto no puede ser lineal ni dividirse en momentos de pasado, presente y futuro. Más bien el tiempo para los Rrom es un continuo viaje, una permanente itinerancia. (PRRO, 2005, p. 21)

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— puede explicar la ausencia de testimonios y relatos que describan las experiencias de victimización. La combinación de los anteriores factores ha configurado una estrategia muy eficaz, al punto de que en la actualidad no se reconoce al pueblo rrom como una *comunidad de dolor* en relación con la confrontación armada de los últimos sesenta años, como tampoco hay referencias narrativas que describan las maneras como los rrom vivieron otros periodos críticos de la historia reciente del país, acotando que la presencia de la etnia se remonta al siglo xv. Por ejemplo, nada se sabe de las vicisitudes que vivieron los rrom en eventos como la guerra de los Mil Días (1899 a 1902) o la violencia bipartidista de los años cincuenta del siglo pasado.

De igual modo, el tema de las personas que han sido asesinadas como producto de la confrontación armada es un tópico enigmático sobre el que se guarda silencio (1752 personas asesinadas, según los registros de la Unidad de Víctimas); no obstante, para la etnia tiene una explicación consecuente con su itinerancia: los rrom dejan atrás a sus muertos, lo cual debe leerse de modo literal, dado que nunca se visitan las tumbas. Además, se proscribe

mencionar sus nombres en presencia de algún familiar querido y cercano puesto que esto podría llevar a la apertura de puentes entre el mundo de los vivos y de los muertos y derivar así en desequilibrios y desórdenes en [nuestro] universo cultural. (PROROM, 2010, p. 4)

En consecuencia, las denuncias y secuelas de la guerra armada se han venido conociendo por los comunicados que emite PROROM. Estas se inscriben en una discursividad que generaliza la victimización y la imbrica con la metanarrativa que da cuenta de la sistemática exclusión. Por lo mismo, los comunicados insisten en la necesidad de un reconocimiento soportado en la construcción de políticas públicas con enfoque diferencial. Los comunicados, entonces, hacen hincapié, por un lado, en la inclusión del pueblo rrom en los procesos de reparación colectiva

y de reparación simbólica, los cuales “deben servir no solo para que el país conozca la manera como el conflicto armado los ha impactado, sino para que se sepa de su existencia, más allá de la guerra y la violencia que ha padecido silenciosamente”; por otro lado, resaltan que esa reparación debe redundar en “la visibilización y reconocimiento pleno de los derechos colectivos del pueblo Rrom, ordenando el diseño e implementación de políticas públicas que apunten a proteger su pervivencia e integridad étnica y cultural, lo mismo que a satisfacer nuestras principales demandas” (PROROM, 2010, p. 24).

Ahora bien, es indudable que los escenarios de justicia transicional abren posibilidades que, quiérase o no, interpelan las estrategias políticas de la etnia respecto a ese *dejar atrás* y mantenerse invisibles de cara al Estado y la sociedad mayoritaria. 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 reescritura de la historia, implicará un cambio en las estrategias sobre las cuales el pueblo rrom ha construido su relación con la sociedad colombiana.

La última parte del capítulo está dedicada a resaltar el trabajo de la lideresa Ana Dalila Gómez Baos, cuyo acompañamiento en el proceso investigativo permitió comprender ciertos sentidos de realidad en torno a la *kriss romaní*, así como el papel que desempeña la mujer en la dinámica social.

## Agenciamiento femenino

Para aquellas personas que hayan trabajado en torno a los procesos organizativos de los grupos étnicos colombianos, el nombre de Ana Dalila Gómez Baos resulta familiar, ya que es catalogada como la lideresa que viene agenciando las principales luchas y demandas del pueblo rrom ante el Estado colombiano. Por lo mismo, hay pocos

documentos públicos que en los últimos veinte años no lleven su firma y la impronta de su visión de mundo de mujer gitana. A través de su testimonio pudimos comprender sentidos y dimensiones en torno a la *kriss romaní*, pero también el especial papel que desempeñan las mujeres en la armonización de la vida en el universo rrom.

Ahora bien, entendiendo a Ana Dalila como una figura decisiva tanto en el ámbito interno como externo del pueblo rrom, es insoslayable tratar de explicar las ambigüedades que su agenciamiento político representa para su etnia, acotando que la explicación puede apartarnos un poco de la estructura argumental construida hasta el momento.

Perteneciente al clan mihás, nieta de *Yoska* e hija de *Kolya*, nació en Balboas, departamento del Cauca, pertenece a la *kumpania* de Bogotá. Su función ha sido decisiva para la gestación y consolidación de PROROM como instancia organizativa que interactúa tanto con las instituciones gubernamentales/estatales como con la sociedad mayoritaria.

Lo particular es que la figura y la trayectoria de Ana Dalila resultan paradójicas en un doble sentido. La más obvia se configura en la ruptura que la lideresa representa en el interior de su propio pueblo, pues en una estructura patrilineal y endogámica debió resultar más que desafiante que una mujer optara por una formación escolar que —además de no ser una actividad apreciada socialmente— la proyectara en el horizonte político. De cara a la sociedad mayoritaria la activa participación de Ana Dalila aún resulta refrescante como expresión de la diferencia de género desde la perspectiva étnica, pero problemática para un pueblo que comenzó a visibilizarse de la mano de una mujer. Su alcance político, no obstante, es indiscutible, al punto de que para las elecciones parlamentarias de 2016, se presentó al Senado de la República avalada por el partido de izquierda Polo Democrático.

A pesar de la obviedad, esta primera paradoja configura una serie de elementos de discusión académica. Por un lado, está el *género* como categoría de análisis que permite comprender cómo en el pueblo rrom las costumbres y tradiciones legitiman la condición “natural” para explicar, entre otros, las diferencias entre los sexos,

construyendo unas prácticas que expresan las condiciones de subordinación por parte de las mujeres a la estructura patrilineal; subordinación que no es cuestionada en cuanto es asumida como parte de un orden “natural”<sup>10</sup>.

Esa condición de subordinación también resulta paradójica en el caso de Ana Dalila. En los estudios sobre género de la historiadora Joan W. Scott se introduce la *paradoja* como un elemento constitutivo del discurso y de la práctica de aquellas mujeres que, desde perspectivas feministas, reivindican sus derechos, especialmente políticos. El argumento central de Scott (1996b) estriba en que las demandas y las acciones de las mujeres por la reivindicación de sus derechos no escapan a las paradojas propias de los contextos históricos y de los discursos dominantes en que fueron formuladas. Esas paradojas se configuran así:

- En la historia del discurso feminista se repite el choque entre principios universales y prácticas particulares de exclusión.
- El discurso feminista niega la idea de la diferencia sexual como aspecto que ontológicamente ha justificado el trato diferencial hacia las mujeres en los ámbitos político y social, pero sus demandas se estructuran sobre un discurso que precisamente exalta la diferencia sexual.
- El feminismo, al sustentar sus demandas y acciones en los principios de los derechos del hombre, equipara individualidad con masculinidad.

Para Scott (1996b) la individualidad abstracta implica una doble acepción: por un lado, representa “la esencia común de la humanidad”,

---

10 Siguiendo a Joan Scott (1996b): “En los debates sobre género se invocaba a la “naturaleza” para explicar las diferencias entre los sexos, a la que se intentaba establecer definitivamente esas diferencias por medios legales. Por una especie de lógica circular, una presunta esencia de los hombres y las mujeres pasaba a ser la justificación de leyes y políticas, cuando en realidad esa “esencia” (variable histórica y contextual) no era sino el efecto de esas leyes y políticas” (p. 11).



sobre la cual se proclama el principio de igualdad en el marco de la Revolución francesa; por otro, significa que un individuo es diferente a los demás de su especie, es decir, la individualidad solo puede establecerse cuando se contrasta con otras individualidades que sean “menos útiles”, “menos importantes”, “más incapaces”, posibilitando una dinámica de exclusión que determinó quiénes eran sujetos de derecho y quiénes podían participar en política. Siendo la masculinidad la condición previa del individuo en el ámbito político y social, la mujer quedó relegada a ser el “otro” excluido que, por contraste, complementaba la noción de *individuo abstracto*.

Lo interesante en el caso de Ana Dalila Gómez Baos es que su accionar político conforma una situación ambigua, porque si bien su participación en el ámbito de la vida pública de la sociedad mayoritaria interpela la tradición de su pueblo, esta no se enmarca dentro de un ejercicio o una discursividad que reivindique su condición de mujer gitana. Por consiguiente, su agencia no bebe en los discursos universalistas que —con su batería teórica en torno a los derechos y a la ciudadanía— apelan a la diferencia sexual para denunciar la exclusión y reivindicar la participación. Por el contrario, su ejercicio y discursividad es una constante exaltación de las prácticas y tradiciones de su pueblo, ocluyendo cualquier tipo de referencia que haga referencia a la condición de subordinación que viven las mujeres rrom o, en una perspectiva más personal, a las propias dificultades que ella ha tenido que vivir por su condición de liderazgo.

Podría afirmarse, entonces, que el agenciamiento que encarna Ana Dalila se convierte en una especie de *escamoteo* que funciona como táctica (Certeau, 2010, p. L) que aprovecha literalmente la oportunidad brindada para hacer un trabajo político y cultural que, por un lado, se caracteriza por trascender el beneficio personal, puesto que su trabajo está en función del pueblo rrom, aunque este otorgue un reconocimiento y un prestigio tanto interno como externo; por otro, no busca transformar la estructura política y social que ha sostenido a su pueblo ancestralmente, sin que ello signifique que sus actuaciones se tornan paradigmáticas para las mujeres, sobre todo más jóvenes, que quisieran seguir sus pasos.

Mantenerse aferrada a la tradición y a la práctica consuetudinaria es *locus* de Ana Dalila, quien destaca, por un lado, la función de la mujer rrom como garante de la armonía y de la convivencia en el ámbito de la familia, y por otro, el papel que desempeña la *phuri dai* como la mujer anciana que es muy respetada, acatada e influyente, aunque públicamente esté supeditada a la estructura patrilineal. Al respecto señala Ana Dalila:

Pero aquí nosotras nos miramos y decimos, un dicho mío, que la bestia por más grande que sea, siempre está acompañada de una mujer. Entonces yo pienso que por más fuerza que haya o lo que sea, las mujeres somos como esa cuestión de empuje para que todas estas cosas se den, en términos de decisiones también. Aunque en la Kriss Romaní hay un papel muy pasivo de la mujer. (A. Melo, comunicación personal, 13 de mayo de 2016)

Siguiendo la explicación de la lideresa, la *Phuri Dai* aporta en la toma de decisiones en realidades que atañen a cuestiones propias de la mujer. Por ejemplo, en los casos de embarazos, que es una situación catalogada como de manejo exclusivamente femenino.

Por lo mismo es relevante el agenciamiento de Ana Dalila Gómez Baos, porque es su trabajo político, social y cultural el que viene permitiendo una visibilización del pueblo rrom en Colombia, tanto para la denominada sociedad mayoritaria como para las instituciones estatales/gubernamentales. Es un trabajo que tiene la virtud de archivar en clave de memoria, a través de documentos públicos, libros, escritos y audiovisuales, el legado de los rrom en Colombia, entendiendo que el reconocimiento también pasa por comprender que esas tradiciones, prácticas y costumbres tienen mucho que aportar al momento de reconstruir un proyecto de Estado nación que en el reconocimiento de la pluriethnicidad debe volver praxis la inclusión de la diferencia. Por lo mismo, la figura de Ana Dalila implica un desafío para un pueblo que decidió cambiar la estrategia de no ser visibles: garantizar desde el proceso político y organizativo nuevos liderazgos que permitan seguir resistiendo.

## A modo de epílogo

Para el caso del pueblo rrom de Colombia no es fácil comprender los roles, las estrategias y las actuaciones que, tanto en el ámbito comunitario como organizativo, se despliegan en relación con el marco transicional que se proyecta en el país. Los cuatro tópicos analizados en el capítulo 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 rrom comenzó 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 derivaría 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.
- Como consecuencia de lo anterior, especial relevancia adquiere 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, p. 29) respecto a que no hay recuerdo sin experiencia y no hay experiencia sin narración—. Por tanto, 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 es esencial en términos administrativos, porque es la base para el reconocimiento de los derechos

de reparación. De cualquier modo, aunque los rrom reivindiquen 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 rrom 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, cabe 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, p. 25) no basta con testimoniar, también se requiere una sensibilización que permita crear marcos o encuadramientos de escucha para que esas memorias emergentes afloren, interpelen 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 rrom, en el marco de la confrontación armada, no sean públicos, configura un “silencio deliberado” que podría asumirse como una opción legítima. Por esto, el esfuerzo por no evocar públicamente también puede ser leído como una condición para superar un pasado doloroso.
- No se puede soslayar en las conclusiones de la función determinante que ha tenido Ana Dalila Gómez Baos en la reivindicación de los derechos del pueblo rrom. Aunque su liderazgo implique una situación liminal en el plano personal

(su quehacer/activismo político y social interpela unas férreas tradiciones culturales que, no obstante, ella en el plano discursivo defiende), su trabajo —junto con el de académicos y profesionales como Juan Carlos Gamboa, Hugo Paternina o Diana Martínez Bocanegra— es el que ha posibilitado el reconocimiento de los rrom como parte sustancial de la cultura colombiana y la construcción de políticas que materialicen el proyecto multicultural de la Constitución de 1991. Investigaciones futuras tendrán que ahondar sobre esa condición liminar que caracteriza la situación personal de la lideresa, así como los ecos y las resonancias que entre las mujeres rrom ha tenido y sigue teniendo el trabajo de Ana Dalila, ya que es inevitable que ella se erija como una mujer a emular. En un horizonte más amplio habrá que indagar desde una perspectiva de género sobre esas *paradojas* que, parafraseando a J. Scott (1996a, p. 265), resultan constitutivas del ejercicio político que deviene del trabajo de una mujer rrom, pero también cómo ese trabajo configura relaciones significativas de poder en un contexto en el que las diferencias que distinguen los sexos es un determinante.

## Referencias

- Arocha, J. (1993). Razón, emoción y convivencia étnica en Colombia. En *Revista Colombiana de Psicología*, (2), 117-122.
- Assmann, J. y Czaplicka, J. (1995). Collective memory and culture identity. En *New German Critique*, (65), 125-133.
- Certeau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano I*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana
- Decreto-Ley 4634. Diario Oficial de la República de Colombia. Bogotá, 9 de diciembre de 2011.
- Foucault, M. (2000). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gamboa, J. y Paternina, H. (1999). Los gitanos: tras la huella de un pueblo *nomadé*. En *Revista Nómadas*, (10), 157-170.

- Gamboa, J. y Paternina, H. (2000). *Los Rom de Colombia. Itinerario de un pueblo invisible*. Bogotá, Colombia: PROROM.
- Gamboa, J. y Rojas, C. (2008). La Kriss Romaní como sistema jurídico transnacional. En *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (31), 4355.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Argentina: Al Margen.
- Prorom (2005). *Tras el rastro de Melquiades. Memoria y resistencia de los Rom de Colombia*. Bogotá, Colombia: PROROM.
- PROROM (Comunicación personal, 5 de octubre de 2010).
- Rodríguez, J. (2015). *Los trashumantes*. Bogotá, Colombia: Universidad Central.
- Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Scott, J. (1996a). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México, México: PUEGS.
- Scott, J. (1996b). *Only paradoxes to offer: French feminists and the rights of man*. Cambridge, EE. UU. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1993). La política del reconocimiento. En A. Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1967). *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. Nueva York: Cornell University Press.
- UAEGRTD-DAE (s. f.). *Restitución de derechos territoriales étnicos. Decretos – Ley 4633 y 4635 de 2011*. Recuperado de <https://www.restitucionde-tierras.gov.co/restitucion>
- Unidad de Víctimas (s. f.). *Enfoque étnico*. Recuperado de <https://rni.unidad-victimas.gov.co/rrom-gitanos>