

Entre gallos y mataderos: violencia interna, vida social y familia en una comunidad campesina del Sumapaz

Santiago Alvarez*

Introducción

Cuando comencé mi trabajo de campo en los Andes colombianos esperaba estudiar formas de violencia organizadas: los narcotraficantes, la guerrilla, el mismo estado colombiano. La existencia, en el pasado, de una rebelión campesina exitosa que había expulsado a los antiguos terratenientes de la región parecía hablarnos de solidaridad campesina. Nada de esto presagiaba encontrar venganzas de sangre entre familias campesinas que se mataban unas a otras hasta acabarse.

En este artículo intento reflejar, a través de la observación de un grupo familiar determinado y de la descripción de sus principales actividades, la particular relevancia de la violencia interna entre personas del mismo estrato social campesino en una comunidad rural del Altiplano Cundiboyacense. En esta comunidad, situada al pie del Páramo de Sumapaz, desarrollé una investigación antropológica por espacio de catorce meses basada principalmente en el uso de la observación participante.

Existen dificultades objetivas para arribar a una satisfactoria definición inter-cultural del concepto de violencia tal cual lo puntualiza David Riches en *"Anthropology of power"* (Riches, 1986: 28). Preferí, a los efectos de este trabajo, definir a la violencia en un sentido amplio como a *"toda acción humana que envuelve la deliberada inflicción de daño sobre otros"* (Marvin, 1986: 121).

Teniendo en cuenta los antecedentes de movilización y lucha campesina en la región descrita, entre otros, por Elsy Marulanda (1990: 74) y por Rocío Londoño (1994: 58-59) una de las alternativas que se me presentaban era centrar el análisis en los conflictos del campesinado con otras clases sociales y con el estado nacional. Estos conflictos, si nos atenemos a los análisis históricos mencionados, parecen haber estado en el centro de la problemática regional durante el período de la colonización campesina y durante las luchas agrarias que tuvieron como consecuencia el desmantelamiento de las grandes haciendas y la división de la tierra. Un estudio así realizado hubiera estado en concordancia con la mayoría de los análisis del campesinado en la región andina que se basan preferentemente en un estudio de las *"estrategias de supervivencia campesinas"* (ver Steve Stern, 1990: 15) y su relación con los movimientos políticos locales y nacionales.

Si bien consideraba que el momento de la *"rebelión campesina"*, objeto clásico de los estudios sobre el campesinado de los años sesenta, había finalizado o estaba latente, pensaba que el estudio de la *"resistencia campesina"*, de *"las armas de los débiles"* (tomando en cuenta el feliz título de James Scott) y de su relación con un movimiento guerrillero de carácter *"defensivo"*, que inserto

"Here by it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called warre; and such a warre, is of every man against every man" (Hobbes, p. 64, 1934 -1651-)



en la comunidad campesina protegiera a esta de la amenaza de otros actores sociales, podría haberse constituido el centro de esta investigación.

Para Scott (1985: 29) como para otros (Adas, 1986; Hobsbawm, 1969; Isaacman, 1980; etc.) ciertas formas diarias de resistencia: Caídas en el ritmo de trabajo, sabotaje, robo, etc., eran formas de una lucha de clase campesina que no tenían por objetivo la rebelión o la revolución pero que atacaban y horadaban las relaciones de poder existentes.

Contra las expectativas previamente citadas y teniendo en cuenta que la comunidad analizada se encontraba en una zona de conflicto entre el estado y la guerrilla, no pude dejar de registrar la enorme relevancia del fenómeno que Isaacman denomina *"disenso interno"* (Isaacman, 1980: 15-56) nos referimos a los conflictos existentes dentro de la comunidad campesina.

El grado de tensiones y agresiones entre la población analizada es altamente significativo. Graves conflictos entre familias son resueltos a través de las venganzas de sangre. Esta violencia recíproca que afecta a la mencionada comunidad ha constituido el centro del trabajo de campo realizado y es el principal objeto de este escrito.

En este artículo me centraré en el análisis de un grupo familiar implicado en relaciones violentas dentro de la misma comunidad. En ella, existen numerosos ejemplos de enfrentamientos de familias enemistadas que terminaron con el casi aniquilamiento de los varones de las familias en conflicto. Estas experiencias se conservan traumáticamente en la memoria colectiva de la comunidad. Sin embargo, las venganzas descriptas

en este artículo tuvieron lugar única y exclusivamente durante el transcurso de esta investigación.

La familia extensa es el grupo mínimo que expresa solidaridad social y que participa activamente en la venganza. En el caso de las familias estudiadas en Nómeque debo decir que esta solidaridad en el caso de las vendetas se limitaba a hermanos, medio hermanos y, más excepcionalmente, a primos hermanos¹. Las redes sociales locales son bastante laxas y poca importancia se le da a la institución del comparazgo como creadora de vínculos perdurables, de hecho en algunas vendetas las familias enfrentadas habían sido compadres entre ellas. Las familias envueltas en venganzas viven su vida en la comunidad sin ser perseguidas o cuestionadas por ninguna autoridad estatal. Aunque es bueno aclarar que durante mi trabajo de campo la estación de policía había sido abandonada luego de un ataque guerrillero que la destruyó completamente matando a varios de sus defensores; Este hecho reforzaba la ineffectividad del sistema legal.

Jacob Black-Michaud en *Feuding Societies* nos muestra que más allá de las sutiles diferencias que se puedan establecer entre la venganza propiamente dicha y la feud -básicamente: que la venganza sería indiscriminada, y que no admitiría compensación mientras que la feud sí- ambas están interconectadas y sus diferencias desaparecen en las prácticas de los actores (Black-Michaud, 1980: 19-20). En este caso preferiré hablar de venganza de sangre o vendeta. He encontrado, en otros casos estudiados, un intento de la guerrilla de mediar entre las partes tratando de poner fin, al menos temporariamente a los conflictos, lo que acercaría a las venganzas analizadas a circunscribirlas a la feud. (ver Black-Michaud, 1980: 17). Si bien es necesario decir que estos intentos no fueron particularmente efectivos y fueron incapaces de controlar las vendetas o de reglamentarlas (ver Alvarez, 1999).

No es la vendeta la única forma de violencia percibida en la comunidad, pero consideramos que su estudio puede aportar elementos significativos que, desde una perspectiva distinta, nos indiquen que por debajo de los conflictos que acaparan las investigaciones y los discursos oficiales sobre la problemática de la violencia subyace en la comunidad campesina una conflictividad interna que merece ser objeto de investigación.

Los Casares, Carnicería y Matadero

"Matasiete se tiró al punto del caballo, cortóle el garrón de una cuchillada y gambeteando en torno de él con su enorme daga en mano, se la hundió al cabo hasta el puño en la garganta, mostrándola enseguida humeante y roja a los espectadores. Brotó un torrente de la herida, exhaló algunos bramidos roncós, vaciló y cayó el soberbio animal entre los gritos de la chusma que proclamaba a Matasiete vencedor y le adjudicaba en premio el matahambre. Matasiete extendió, como orgulloso, por segunda vez el brazo y el cuchillo ensangrentado, y se agachó a desollarlo con otros compañeros" (Esteban Echeverría, El Matadero, 1851: 85)

Los Casares son una familia compuesta por la madre viuda y cinco hijos varones, juntos trabajan una "fama" (carnicería). Tres hermanos Casares tienen relaciones estables con mujeres con las que cohabitan, en la mayoría de los casos, luego de haber tenido un hijo en común. Las relaciones con sus respectivas mujeres si bien está marcada por los malos tratos y las peleas no difieren sustancialmente de las relaciones habituales entre

miembros de distinto sexo que caracterizan al mismo grupo social de la comunidad analizada (grupo social en el cual que el hombre, semanalmente al menos, vuelva borracho al hogar a altas horas de la noche y golpee a su mujer es la norma más que la excepción).

El eje de la familia en la región analizada es la madre, es ella la que se responsabiliza de la crianza de los hijos, mientras que el padre, generalmente, se despreocupa. Esta matrifocalidad está presente en una familia compuesta por hermanos varones que rodean a la madre. El padre y un hermano menor de los Casares murieron trágicamente hace apenas un año como explicaremos oportunamente. Su situación económica es bastante precaria, alquilan el local así como también la vivienda en la que habitan. Existe una pronunciada diferencia de edad entre el más grande de los hermanos de unos cuarenta años y el más pequeño que no llega aun a los dieciocho. Ninguno de ellos curso mas allá de los estudios primarios.

Fue en cambio, mucho menor mi conocimiento y mi relación con la familia Ramallo. Esto se debió principalmente a dos factores: por un lado mi relativa cercanía a la familia Casares que me hizo sospechoso de cierta parcialidad y me permitió entrar en contacto solo con algunos parientes lejanos de los Ramallo; por otro lado los Ramallo dejaron de ir al pueblo después de las primeras venganzas y no tuve más ocasiones para verlos que en los funerales de sus parientes. Era esta una familia rural de mejor posición económica que poseía algunas hectáreas no lejos de Nómeque, y que alquilaba a los Casares, antes de que el conflicto se desatara, la casa en donde vivían. La figura paterna ejercida por el viejo Ramallo era tal vez más relevante si bien se decía que tenía dificultades en controlar a sus hijos varones famosos por su ferocidad y violencia. Era la de los Ramallo una familia más temida más que amada, mis informantes la relacionaban con el robo de ganado y de hecho algunos de sus miembros habían pasado cierto tiempo en prisión acusados de este delito.

La carnicería en la que trabajan los Casares es un local pequeño, de unos siete metros de largo por unos cuatro de ancho, en el se despacha carne casi todos los días, con excepción de los lunes y algunos feriados. En la carnicería la carne es expuesta y colgada de grandes ganchos. Para la comunidad constituye casi un lugar común comparar sus actividades como carniceros con su participación en acciones violentas. Una vecina manifestaba su terror de ver a "esos grandotes manejando esos cuchillos enormes cortando carne". La sangre derramada en la carnicería es comparada con la sangre derramada en las venganzas.

El matadero de la comunidad analizada es un edificio de una sola planta de unos veinte metros de largo por unos cinco de ancho. Afuera existen dos corrales en los que el ganado espera su turno para ser sacrificado. En él sería posible carnear al mismo tiempo unas cuatro reses si esto fuese necesario. Los días jueves, las carnicerías preparan la carne para vender durante el viernes y especialmente el sábado, que es el día del mercado. Los encargados de la faena son generalmente los empleados de las carnicerías o los mismos carniceros cuando no poseen personal empleado. En el particular caso de los Casares ellos mismos encargan de faenar el ganado.

El matarife, ayudado por algunos compañeros de faena, debe hacer ingresar el animal al matadero, atar su cabeza y sus patas a unas argollas de hierro colocadas en el piso y haciendo uso de habilidad y fuerza física, dominar al animal y voltearlo para poder luego maniatarlo completamente y proceder a

matarlo. Para matarlo le realiza una incisión en el cuello buscando la yugular de la que inmediatamente brota un gran chorro de sangre que es depositada en un balde y que luego se vende para su consumición. En unos cinco minutos aproximadamente el animal queda desangrado y luego de verificar que este ya no reacciona el carnicero procede a quitarle el cuero para luego trozarlo y eviscerarlo. Algunas mujeres acompañadas de niños se encargan de cortar y lavar las vísceras del animal.

Durante este proceso el matarife queda impregnado de sangre, su relación con el animal es directa, y la violencia ejercida es la necesaria para obtener el fin requerido. El observador queda fuertemente impresionado por una serie de percepciones primarias, la sangre, los pedazos de carne que son cortados y expuestos produciéndonos una cierta sensación de obscenidad (entendida esta como un ultraje a nuestro pudor que no es otra cosa que una resistencia cultural a lo que vemos) ya que formaron parte de un ser que estuvo vivo hace solo unos instantes. Esta obscenidad nos remite a la matanza como espectáculo. En la acción de matar una res estamos en presencia de un espectáculo cuya repetida representación nos hace pensar en una rutinización del horror. Es este acostumbamiento al horror una de las intuiciones claves del texto de Esteban Echeverría (del que se extrajo un párrafo que sirve de encabezamiento a este capítulo) y que este escribiera a mediados del siglo diecinueve. Echeverría (1851) nos presenta un matadero poblado por seres degradados por la insensibilidad, transformados en masa amorfa sin individualidad que terminan matando a un disidente político de la misma manera en que se mata al ganado.

El trabajo de María Victoria Uribe *"Matar, rematar y contramatar"* (María Victoria Uribe 1978) hace referencia a las mutilaciones que se realizaron a los cadáveres de las víctimas de la violencia política que azotó al Tolima durante los años cincuenta. Estos cortes tenían un contenido simbólico, se imprimía un mensaje de terror utilizado para ejercer un control social determinado en un momento de convulsión política. Las mutilaciones presentaban características similares a los cortes que se realizaban sobre el ganado en diversas tareas rurales (castración, descuartizamiento, etc.). Según la citada autora, las personas que mutilaban los cadáveres de sus víctimas eran las mismas que se relacionaban violentamente con el mundo animal. La relación violenta que impera entre el campesino y la naturaleza que debe dominar (mas allá de las consabidas idealizaciones sobre la vida bucólica que se elaboran en las ciudades) se traslada a la relación víctima- victimario; esta traslación no es directa ni automática, obviamente no todas las personas que desarrollan tareas en las que se ejerce violencia sobre animales ejercen la violencia sobre personas. Por otra parte es necesario aclarar que los Casares cometían homicidios contra los Ramallo pero no mutilaban a sus víctimas. En todo caso me propongo afirmar que la forma en que ciertas personas del ámbito rural ejercen violencia contra otros hombres esta impregnada de costumbres y usos que se desarrollan en el dominio violento de los animales.

Las peleas de gallos

"Me parece que lo estuviera viendo cuando salió con el gallo debajo del brazo. Le advertí que no fuera a buscar una mala hora en la gallera y él me mostró los dientes y me dijo: - cállate que esta tarde nos vamos a podrir de plata-"
(Gabriel García Márquez, 1972).

Los Casares tienen un pasatiempo y una pasión, las peleas

de gallos. En ellas participan uniéndose a veces en apuestas con Walter quien también faena reses en el matadero. Walter dedica la mayor parte de su tiempo libre a la cría y preparación de gallos de pelea. "Los gallos para mí son todo, son más importantes que las mujeres". Junto con él esta siempre su compañero inseparable Ricardo, "el tolimense" un amigo de unos cuarenta años quien le ha enseñado varios trucos en el arte de preparar gallos. Ricardo trabaja en una panadería. Los Casares y otros amigos los acompañan en sus aventuras prestándoles sus gallos para que los peleen o apostando por ellos en las peleas.

Existen dos galleras en la comunidad analizada. Una se encuentra en el barrio más pobre llamado "Simón Bolívar", barrio obrero o, mas informalmente, *"barrio chino"*. Se trata de la mejor construida, consta de un recinto circular con tribunas que pueden alcanzar a contener hasta a ochenta espectadores. Posee reloj para definir mas exactamente el tiempo de las peleas y hasta el juez que se hace presente posee un aspecto casi profesional. Son también mayores las apuestas así como la cantidad y calidad de los gallos que se presentan. La otra gallera se encuentra asimismo en un área marginal de la población en un grupo de casas que sigue el recorrido de uno de los arroyos que pasan por el pueblo. Esta gallera posee aproximadamente la mitad de la capacidad de la anteriormente descrita y es menos concurrida. Las peleas se realizan generalmente los domingos alternándose entre las dos de manera que cada una tiene actividad cada quince días.

Antes de que empiecen las peleas se van pesando los distintos gallos y de acuerdo al peso del animal se van acordando las peleas. Al rededor de los gallos se va formando un grupo de sostenedores que entre todos juntan el dinero suficiente para apostar contra la otra parte (en la gallera del arroyo se apostaba cien mil pesos entre los dos gallos, en la del barrio Simón Bolívar hasta doscientos mil pesos). Para lograr llegar a esa suma es necesario muchas veces apelar a las relaciones de amistad. En efecto, si bien estas asociaciones son muy flexibles y nadie tiene en principio la obligación de apostar por un gallo en la práctica se imponen ciertas solidaridades. En primer lugar las personas que crían a los gallos, los preparan para pelear o los lanzan a la arena son contadas. Es muy común que una persona haya criado un gallo pero que llegado el momento de hacerlo pelear haya debido acudir a manos más expertas, o que una vez que listo el animal solicite a otros con mas experiencia prepararlo para la pelea colocándole los espolones (delicada tarea de la que puede depender la suerte del animal) o para que lo lance a la arena. Por eso Walter en varias ocasiones ha presentado con fortuna gallos de su propiedad pero luego sus ganancias han disminuido o han desaparecido por haberse sentido obligado a apostar a favor de gallos de amigos aunque de dudosa fortuna. Es este uno de los momentos en que se percibe una mayor agregación social en una comunidad que posee pocas ocasiones en las que se expresa su solidaridad. Sin embargo esa solidaridad es, como intentamos explicar sumamente flexible y, lamentablemente, se expresa frente a otros, en contradicción con otros grupos de apostadores. Estas formas de apostar, en donde las relaciones personales y la lealtad entre grupos tienen más importancia que la ganancia poseen obvias similitudes con la apuesta central descrita en el clásico trabajo de Clifford Geertz sobre las riñas de gallos en Bali (Geertz, 1997: 349). Geertz nos habla de dos tipos de apuestas, la apuesta central, entre las personas principales que es colectiva y comprende a coaliciones de apostadores alrededor del dueño del gallo (y en donde se hace necesario

apostar por el gallo de este cuando la red de relaciones sociales en la que una persona está inmersa así lo indique aún sabiendo que perderá) y las apuestas periféricas que se realizan separadamente entre espectadores que buscan básicamente el lucro (Geertz, 1997: 349).

Los Casares junto a Walter y Ricardo se asociaban constantemente para jugar gallos juntos. Ricardo arreglaba los gallos de los Casares y era quien los lanzaba al ruedo. Esto sucedía cada vez que los Casares llevaban un gallo a pelear. Si no presentaban gallos generalmente alguno de ellos se hacía presente y apostaba junto a Ricardo. En las últimas peleas esta relación había terminado y cada grupo apostaba por su lado.

Teniendo en cuenta que no se recibe ninguna gratificación especial por presentar los gallos en el ruedo y que al costo de criar y preparar los gallos se debe sumar el pago a los servicios del juez si las peleas ganadas y las pérdidas fuesen equivalentes la sumatoria final es cero. Si bien los gallistas siempre creen que sus gallos son mejores que los otros y si bien existen quienes ganan mucho más de lo que pierden se comprende a simple vista que la actividad a la que se dedican con pasión no se trata del más rentable de los negocios.

Durante la pelea los apostadores gritan y se mueven apasionadamente al ritmo de sus gallos, las apuestas continúan entre aquellos que no participaron de los grupos iniciales. En este caso estaríamos frente a un modo de apostar similar al de las apuestas periféricas descriptas por Geertz (Geertz, 1997: 349). La catarsis, producida por esta descarga de energías, se hace visible especialmente si se tiene en cuenta la escasez de actividades recreativas en la comunidad. Pese a todo, las peleas de gallos han sido en más de una ocasión escenarios de peleas que en algunos casos han llevado a las personas involucradas a agredirse físicamente con cuchillo o pistola. Hace unos dos años una gallera que se encontraba en la entrada del pueblo fue cerrada luego de que una persona fuese muerta de bala después de una discusión.

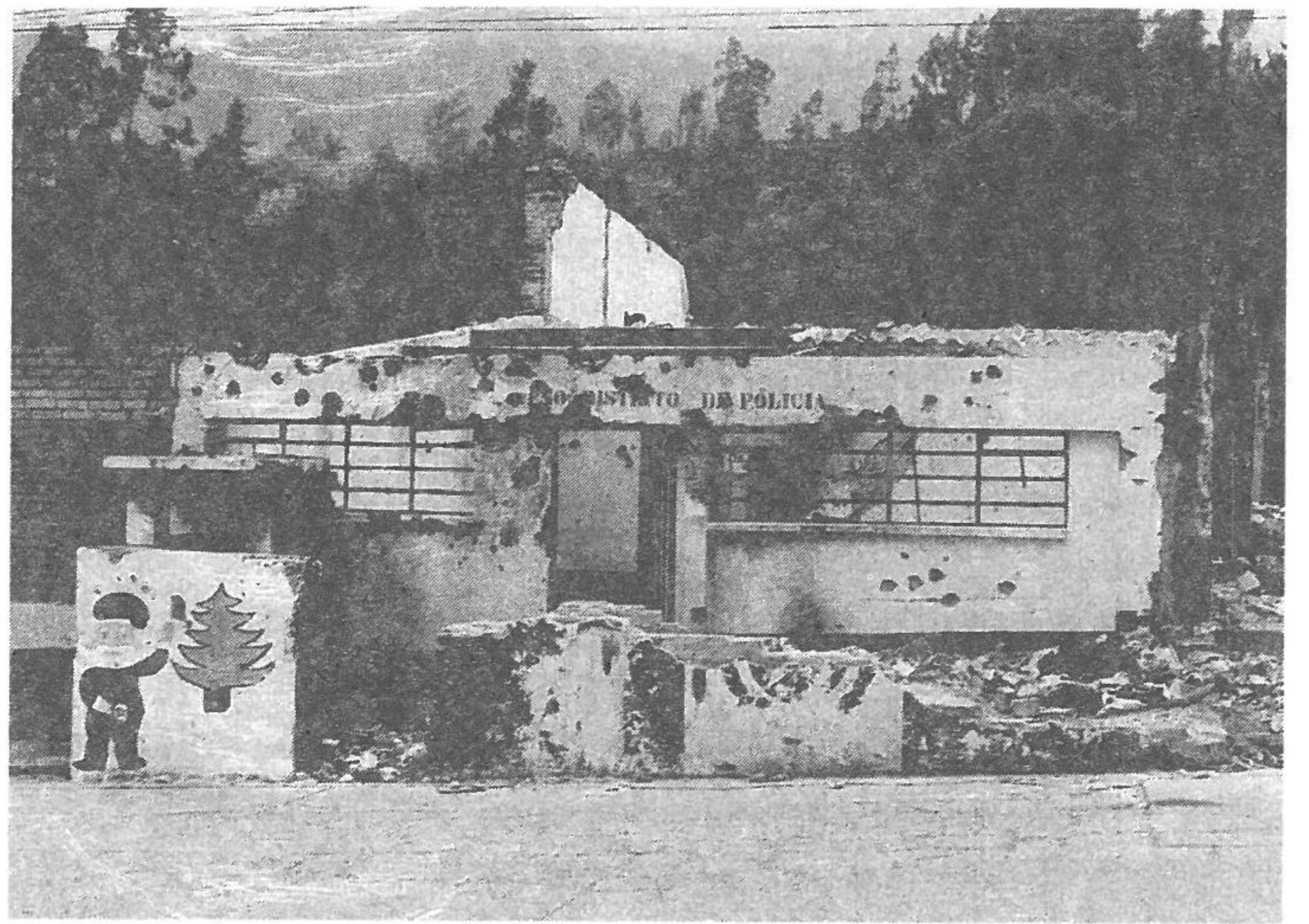
Los Casares y la venganza de sangre

"A partir del momento en que la violencia intestina rechazada por el sacrificio revela ligeramente su naturaleza, se presenta, como acabamos de ver, bajo la forma de venganza de sangre o 'blood feud', que no desempeña en nuestro mundo mas que un papel insignificante o incluso nulo. Tal vez sea por ahí por donde convenga buscar la diferencia de las sociedades primitivas, la fatalidad específica de que nos hemos librado y que el sacrificio no puede, evidentemente, apartar pero si mantener dentro de unos límites tolerables"

(Rene Girard, 1983: 14).

En el pueblo, los Casares son personas clasificadas como aquellas con las que es mejor no enfrentarse. En un entredicho pueden apelar a un último recurso "no se metan conmigo que yo estoy dispuesto a todo". El contrincante corre el riesgo de ganarse a un enemigo de por vida, a una persona que puede llevar el enfrentamiento hasta las últimas consecuencias (esto es a la utilización de la violencia física contra él o su familia) y que no olvidará la afrenta.

No es extraño entonces que una de las afirmaciones encontrada varias veces en diversas conversaciones con distintas personas sea que "este es un pueblo tranquilo, aquí no pasa nada siempre que uno no tenga un enemigo". ¿Quién es un enemigo? "Un enemigo es



alguien que está siempre buscándolo a uno, que uno no puede quedar tranquilo por que sabe que en algún momento le va a hacer el mal".

¿Cómo se construye un enemigo? "Cuando uno está tomando o durante un trabajo uno puede decir cosas que a otro no le gustan y hay personas muy rencoristas (sic) que no olvidan y no perdonan", otras veces "se pelea por dinero o por tierra o por mujeres". Un enemigo rompe las reglas del juego social asumiendo todas las consecuencias negativas que puedan recaer sobre su persona pero, al mismo tiempo, obligando al otro a vivir en la incertidumbre y el peligro. Él decide por él y por sus enemigos vivir una vida basada en la inseguridad. Por ejemplo, en un pleito por tierras el enemigo abandonará la discusión jurídica y tratará de decidir el pleito amedrentando o agrediendo físicamente al adversario o a su familia.

El siguiente relato, que narra la serie de venganzas de sangre producidas en el año 1995 entre las familias Casares y Ramallo, no constituye el único caso de violencia en el que la familia analizada se viera envuelta. Hace unos cuatro años un hermano del padre de los Casares fue muerto a balazos en una tienda sin que nadie pudiese informarme de los motivos del caso.

La familia Casares desde hacía un poco menos de un año, alquilaba una casa a la familia Ramallo. En ese entonces, su relación con la familia Ramallo era considerada buena y frecuentemente se los veía bebiendo juntos, que es una de las formas en las que en la comunidad analizada se expresa la amistad. Parece ser que los Casares se retrasaron unos meses en el pago del alquiler. La madre de los Ramallo les exigió el pago en una fuerte discusión que terminó en amenazas e insultos. En ese momento, la madre de los Ramallo entregó a uno de sus hijos un cuchillo de carnicero y lo incitó a matar al padre de los Casares (las mujeres en este y otros casos analizados de venganzas de sangre en la comunidad excepcionalmente actúan directamente en las acciones violentas aunque sí están presentes incitando a los hombres a la acción y avivando las llamas del conflicto). En vez de morir el padre de los Casares su hijo menor, que estaba presente en la discusión, se interpuso y murió acuchillado.

Como en ese entonces estaba presente el ejército unos soldados pusieron presos al asesino y a su madre aunque esta fue liberada poco tiempo después. Un Ramallo, que se encontraba preso al momento del hecho y que era, además, muy temido en el pueblo, fue liberado, volvió a su casa y se encontró con esta situación. Acusó a los Casares por lo sucedido y a los quince días, una noche, unos enmascarados entraron a la casa de los Casares y asesinaron al padre a balazos.

Unos seis meses después el padre de los Ramallo debió

hacerse presente en el pueblo para pagar ciertos impuestos, lo acompañaba su hija de mas de treinta años, una nieta de seis y su mujer. Mientras su mujer se quedaba esperando en la tesorería su marido, junto a su hija y su nieta iban a buscar unas boletas de impuestos que habían quedado en la casa que antes alquilaban los Casares. Para buscar esas boletas debían necesariamente pasar por el frente de la carnicería de sus enemigos. Al pasar por allí los Casares se trenzaron en una feroz discusión en la que se intercambiaron todo tipo de insultos (interesante el hecho de que junto a insultos que se referían a la deshonestidad de sus madres el epíteto “perros” haya sido recordado por las personas que presenciaron el inicio de la discusión). Cuando volvieron a pasar un Casares los esperaba con una pistola con la que mato de varios disparos a los dos mayores, una vez que verifíco que ambos estaban muertos guardo su pistola debajo de su cinturón y se alejo caminando. En esta ocasión una mujer resultó victima de la agresión, no es lo común pero se trataría de la aplicación estricta de la ley del talión. Varios entrevistados piensan que si los Ramallo no hubiesen asesinado al hijo menor de los Casares esto no hubiese sucedido. En todo caso al agresor no se le ocurrió matar a la nieta de seis años.

Los ritos fúnebres

“The final ceremony, however, involves the reassertion of society manifested by the end of mourning and by the belief that the soul has been incorporated into the society of the dead and has settled down in the same way as the collective consciousness of the living has been resettled by the funerary rituals” (Maurice Bloch y Jonathan Parry, 1989 : 4).

En el entierro de don Narciso Casares se pueden descubrir elementos propios de la muerte de un “pater familiae” asesinado como consecuencia de una serie de venganzas entre la familia Casares y los Ramallo. En la iglesia parroquial se realizo una misa por el difunto a la que asistieron unas doscientas- doscientos cincuenta personas, muchas más esperaron afuera. Fue esta la ceremonia católica propiamente dicha ya que solo aquí participo el sacerdote y la liturgia se ciño a la ortodoxia. El sacerdote bendijo los restos a la salida del templo y con esto dio por finalizada su participación en el ritual. Luego de la misa y la bendición una multitud de unas ochocientas personas acompañó el paso del féretro hasta el cementerio. Porque la expresión de solidaridad fue tan masiva? He desarrollado en otro artículo para esta misma revista la descripción de los entierros masivos de aquellos hombres muertos violentamente asociados al culto heroico para la comunidad (Alvarez, 2001:40-43) . Debemos tener en cuenta además que en este caso Nómeque consideró a los Ramallo como culpables, debiendo sus parientes más lejanos justificar defensivamente sus opiniones. Por otra parte hubo una profunda expresión de solidaridad entre los matarifes y carniceros del área quienes solventaron parte de los gastos del entierro y especialmente pagaron a los músicos.

Durante el trayecto hacia el cementerio una banda de mariachis interpretó diversas canciones, entre ellas “Nadie es eterno en el mundo” y “La cruz de madera”, canciones que hacen referencia a la muerte, a la separación que conlleva y a la necesidad de mantener vivos el recuerdo y el culto del ser querido desaparecido.

La costumbre de llevar mariachis a los funerales no es considerada tradicional. La introducción de estos músicos (que en esta comunidad se da solo en los entierros de varones) es de

reciente data, para la mayoría esta introducción es de claro origen “narco” (narcotraficante) y reservado, de acuerdo con mis informantes, a hombres que se destacaron en la comunidad o que murieron trágicamente. Los mariachis han sido prohibidos recientemente por la Iglesia Católica en las ceremonias fúnebres de la región. Según se rumorea, está prohibición se debería a expresa disposición del obispo que consideraría como “*propia de paganos*” a esta costumbre.

Al llegar hasta la tumba y mientras el sepulturero y algunos parientes que colaboraban trataban de terminar de cavar la fosa, los mariachis volvieron a entonar las mismas canciones. Luego el trompetista tocó la diana y se hizo un minuto de silencio que fue interrumpido por un alud de sollozos mayoritariamente femeninos que acompañaron, ruidosamente, la colocación del féretro en la fosa.

Posteriormente, a la salida del cementerio, los familiares entregaron a los presentes cervezas y gaseosas que fueron bebidas por todos los participantes. Esta ultima acción podría ser considerada de acuerdo con la clásica opinión de Durkheim (1993) y de Robertson Smith (1889) como de un acto de comensalidad, de una forma de comunión, de una manera simbólica de beberse al muerto.

En ese preciso momento los parientes varones cercanos del muerto se reúnen y cuchichean en voz baja. Uno de ellos dice: “Esto no puede quedar así, es la segunda muerte en un mes”.

El momento de mayor solidaridad social coincide también con el momento utilizado para planear la posible vendetta. Dos de los momentos en los que la unidad familiar, en los que la existencia misma de la familia como tal se expresa son la venganza de sangre y los ritos fúnebres. Para Durkheim (1993) la vendetta y los ritos de duelo están directamente relacionados. El sentimiento de dolor colectivo llevado en algunos casos al paroxismo produce la necesidad de expulsar externamente estos sentimientos a través de la venganza. Ambos formarían parte del mismo mecanismo social, una desgracia común reaviva los sentimientos colectivos. La venganza expresa estos sentimientos hacia afuera, en ambos casos los lazos sociales se refuerzan. La observación detenida de la familia Casares parecería estar de acuerdo con esta última afirmación. Las series de vendettas aunaron a la familia que prácticamente se mueve sólo colectivamente ante el temor de una nueva revancha, por otra parte se mira afuera del circulo familiar con recelo y desconfianza. Jamás se ve a un Casares que no vaya acompañado por otro. Generalmente van de a tres, dos adelante y uno atrás, todos armados. Esta situación que es la lógica consecuencia de la posible vendetta que pende sobre sus cabezas los lleva objetivamente a la unión familiar y a su separación del resto de la comunidad.

Discusiones y conclusiones

El análisis de la conflictividad interna nos obliga a acentuar los aspectos culturales de la violencia que subyacen detrás de condiciones estructurales. Un análisis de la violencia que impera en la comunidad basado únicamente en la perspectiva de un conflicto de clases sería insuficiente para producir una explicación razonable sobre la existencia de la violencia interna. Si tomamos en cuenta la ya referida actitud de los Casares de “*estar dispuestos a todo*” y no temer en llevar un conflicto hasta sus últimas consecuencias, desde una perspectiva de análisis estructural podríamos definir a esta actitud como de un mecanismo defensivo de clase. Este mecanismo estaría producido por aquellos que, siguiendo las reglas sociales y legales, serían

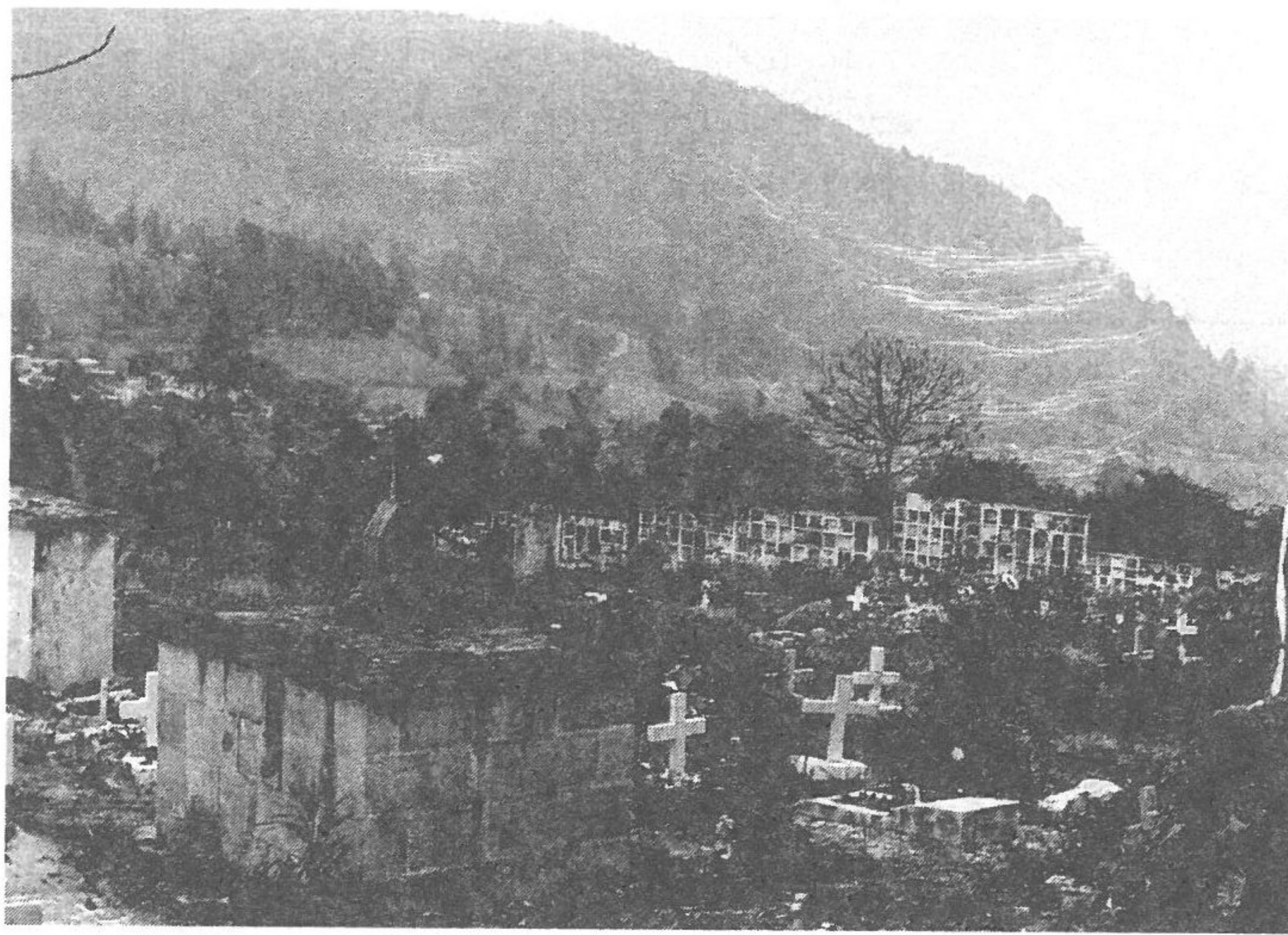
perdedores en cualquier entredicho en el que se vieran enfrentados con personas con mayores influencias, mayores relaciones o simplemente mayor educación formal quienes terminarían imponiendo su parecer. Ante esta inferioridad de condiciones el “*estar dispuestos a todo*” les permitiría romper el juego social y amenazar a sus contrincantes con la arriesgándolo todo incluso sus vidas y las de sus familias. Su actitud sería análoga a lo que James Scott llama las “*armas de los débiles*”. Para Scott (1985) las armas de los débiles constituyen formas veladas de lucha de clases mediante la cual un sector social en inferioridad de condiciones frente a los demás (especialmente en su relación con el poder económico y con el poder político) apela como forma de resistencia. Pero curiosamente, en la comunidad analizada, este mecanismo termina imponiéndose en enfrentamientos entre personas de las mismas o muy parecidas condiciones socio- económicas como es el caso arriba mencionado entre las familias Casares y Ramallo. Es decir que si la actitud referida fuese un mecanismo defensivo de clase, porque las principales víctimas terminan encontrándose en el mismo sector social? A mi entender una explicación que tome en cuenta un análisis detenido de la agregación y desagregación social de la comunidad analizada y que al mismo tiempo prevea la autonomía de los elementos culturales es necesaria para explicar como un mecanismo social defensivo pueda convertirse en un factor de conflictos internos.

El análisis de la cultura del lugar me hace pensar en la existencia de un sentido de pertenencia familiar que se identifica a sí mismo “frente al mundo”. Al interior de la familia Casares se ha percibido un fuerte sentido de pertenencia y solidaridad que contrasta con una red de relaciones externas débil manejada con una profunda desconfianza. En este sentido la relación ya referida que Durkheim establece en “Las formas elementales de la vida religiosa” entre muerte- ritos fúnebres y vendetta, como un ciclo que acentúa la solidaridad del grupo social y marca sus diferencias con el exterior parece ser adecuada para describir la agregación social de la familia Casares. Sin embargo, muestras de solidaridad colectiva de toda la comunidad, como la masiva participación en los funerales del jefe de la familia hablan de la complejidad del tema. Es evidente que para que exista una comunidad deben existir lazos de solidaridad que aseguren la relación entre sus miembros. Ahora bien, es también evidente que nos encontramos con una comunidad dividida y enfrentada internamente en una situación que Rene Girard definiría como de “crisis sacrificial” o de violencia generalizada.

Para Rene Girard el sacrificio, fundamento para él de todo sistema religioso, consistiría en una violencia en principio real para luego convertirse en simbólica. Primero el sacrificio consistía en entregar en holocausto a un ser humano, luego este fue reemplazado por un animal al que se le atribuían características de humanidad, Ej. El cordero y finalmente se transformaba en un sacrificio meramente simbólico, Ej. La Misa.

Este sacrificio consistía en un acto que canalizaba los impulsos violentos de la comunidad hacia una víctima determinada (chivo expiatorio). La religión entonces a través del sacrificio estaría exorcizando a la comunidad de la violencia. La venganza de sangre, que para Girard sería un acto propio de pueblos llamados primitivos (incluirla en esta categoría al sur de Italia?) Es evitada al concentrarse la violencia en una víctima determinada. Cuando una comunidad no puede canalizar esos impulsos violentos nos encontraríamos en una “*crisis sacrificial*”. Sería este el caso de la comunidad analizada? Veamos, en primer lugar que la separación que Girard realiza entre primitivos y modernos le permite obviar la existencia de sociedades campesinas bajo el impacto de la modernización (Calabria, Sicilia, el altiplano Cundiboyacense) en las que la violencia interna es característica y, lo que es más grave aún, obviar la discusión sobre la función de la religión en estas sociedades. En efecto, en las citadas sociedades la “crisis sacrificial” convive con la celebración constante del sacrificio de la misa. Girard dice que el sacrificio no elimina completamente la violencia pero la reduce

a límites “tolerables” un adjetivo que más que iluminar una solución al problema no hace mas que oscurecerlo. Necesitaríamos tal vez diseñar un índice de tolerabilidad? Por lo tanto si bien nos encontramos con una comunidad “*enferma*” en su agregación social creemos que la “*crisis sacrificial*” no es una explicación plausible para comprender los fenómenos mencionados en la particular realidad analizada. Sería necesario analizar con más detenimiento la profunda



complejidad de los fenómenos religiosos que no se agotan en el sacrificio y, en particular, las formas populares de religiosidad presentes en la religión católica tal cual esta se desarrolla en Colombia y en donde es posible “*rezar para matar*”, es decir orar solicitando a la divinidad las fuerzas necesarias para la destrucción del enemigo (tal cual me fue puntualmente referido). El material analizado nos sugiere que la solidaridad de la comunidad está seriamente amenazada por la existencia de agregaciones sociales internas que se identifican en contraste y oposición con otros grupos sociales. La religión católica (ahora en competencia con una miríada de grupos protestantes) fue y es incapaz de producir una religiosidad que canalice socialmente los impulsos violentos de la comunidad.

Existe o no una “cultura de la muerte” como elemento autónomo que incida directamente en el comportamiento de la comunidad? (como lo plantea para Colombia Carlos Uribe en su artículo “Nuestra cultura de la muerte”). La exposición a imágenes sumamente violentas en el contacto con los animales a las que habría que agregar imágenes de muerte y violencia entre personas a las que desde pequeñas se ven expuestas, la realización de ciertas labores que implican un constante ejercicio de la violencia sobre los animales, influyen en el comportamiento embruteciendo o animalizando a las personas? Estas actitudes se reflejan en las intuiciones de Echeverría y en el trabajo de Maria Victoria Uribe oportunamente citado (Maria Victoria

Uribe 1978). Ambos casos no tratan tanto de la “animalización” del victimario si no de la animalización de la víctima, de un proceso de “naturalización” mediante el cual la víctima es deshumanizada integrándola a la naturaleza. Sin haber encontrado elementos de animalización tan contundentes como los cortes realizados a las víctimas durante el periodo de “la violencia” nos encontramos con que los miembros varones de la familia analizada trabajan en un ambiente de contacto agresivo con el mundo animal, la carnicería y especialmente el matadero del pueblo, y que tenían como principal diversión la asistencia a peleas de gallos. Como hemos visto los Casares consideraban que los Ramallo debían morir “como perros”.

Si bien estos elementos, por sí solos son insuficientes para establecer algún tipo de causación directa entre la violencia ejercida sobre animales y el asesinato de seres humanos sí me atrevería a afirmar que el ambiente cultural de las personas estudiadas tanto en sus actividades laborales como recreativas esta impregnado de una cultura violenta y tanática (la presencia de los mariachis, más el tipo de canciones interpretadas, canciones, por otra parte, que no son escuchadas solamente en el cementerio sino que forman parte del repertorio local y cuyo

análisis pormenorizado implicaría otro artículo, serían otros elementos para tener en cuenta). Otro aspecto no menos importante de esta cultura es terminar considerando a la muerte violenta en el campo de la cotidianidad. Al fin y al cabo matar o morir asesinado es algo que siempre sucedió y posiblemente sucederá en este pueblo.

Esta investigación considera entonces que en el grupo familiar analizado el estudio de los elementos culturales es útil y necesario para intentar comprender un mecanismo social, la venganza de sangre, que se desarrolla entre personas de la misma clase social y que puede llegar a la aniquilación de las familias enfrentadas. La familia en la cultura local constituye una agregación social que puede estar en contraste violento con la solidaridad comunitaria. La religión es incapaz de canalizar la violencia de la comunidad aunque, como ya fue expresado, no parece correcto definir esta situación como de “crisis sacrificial”. La violencia esta presente en la cultura de la familia y de la comunidad analizada tanto en la agresiva relación con la naturaleza como en la cotidianidad del homicidio, como dijo un campesino: “Y si no para que lleva pistola la gente?”♦

Bibliografía

- Adams Richard y Folgeson, Raymond, “The Anthropology of Power”, Academic Press, New York, San Francisco, London, 1977.
- Adas, Michael, “Prophets of rebellion: Millenarian protest movements against the European Colonial Order”, Chaper Hill: University of North Carolina Press, 1979.
- Alvarez, Santiago, “The relationship between internally and externally generated violence in an Andean Mestizo Colombian community, Tesis de PhD, London School of economics, Londres, 1999.
- Alvarez, Santiago, “Enterrando heróis, patriarcas, suicidas e traidores: solidariedade e ostracismo nos andes colombianos”. Mana 7 (2): 35-55, 2001.
- Alvarez, Santiago “Leviatán y sus lobos, violencia y poder en una comunidad campesina de los andes colombianos” Editorial Antropofagia-IDES Centro de Antropología Social, Buenos Aires, 2004.
- Black-Michaud, Jacob, “Feuding Societies”, Basil Blackwell, Oxford, 1975.
- Bloch, Maurice y Parry, Jonathan (ed.), “Death and the regeneration of life”, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Durkheim, Emile, “Las formas elementales de la vida religiosa”, Alianza editorial, Madrid, 1993.
- Echeverría, Esteban, “El Matadero”, Panamericana editorial, 1993.
- García Marquez, Gabriel, “El Coronel no tiene quien le escriba”, editorial Losada, Buenos Aires, 1972.
- Geertz, Clifford, “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali” en “La interpretación de las culturas” Gedisa, Barcelona, 1997.
- Girard, Rene, “La violencia y lo sagrado”, editorial Anagrama, Barcelona, 1983.
- Girard, Rene, “El misterio de nuestro mundo”, “Claves para una interpretación antropologica”, Dialogos con J.M. Oughourlian y G. Lefort, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1982.
- Hobbes, Thomas, “Leviathan”, Everyman s Library, London, (1651), 1975.
- Hobsbawn, Eric, “Rebeldes Primitivos”, Ariel, Barcelona, 1983.
- Isaacman, Allen, “Chiefs, rural differentiation and peasant protest: The Mozambican Forced Cotton Regime, 1938- 1961. African Economic History 1,4: 15- 56.
- Jaramillo, Jaime Eduardo, “Estado, Sociedad y Campesinos”, Tercer Mundo editores, Colombia, 1988.
- Kapferer, Bruce, “Legends of the people myths of the state, violence, intolerance and political culture in Sri Lanka and Australia”, 1988.
- Londoño, Rocío, “Los nuevos hacendados del Sumapaz”, Bogotá, 1993.
- Malinowski, Bronislaw, “Crimen y costumbre en la sociedad salvaje”, Ariel, Barcelona, 1991.
- Marulanda, Elsy, “Colonización y Conflicto, las lecciones del Sumapaz”, Tercer Mundo ediciones, Bogotá, 1991.
- Maullin, Richard, “Soldiers, Guerrillas and Politics in Colombia”, Advanced Research Projects Agency, Santa Monica, California, 1971.
- Marvin, Garry, “Honour, integrity and the problem of violence in the Spanish bullfight” en “The Anthropology of Violence” recopilada por David Riches, Basil Blackwell, New York, 1986.
- Robertson Smith, W., “Lectures on the religion of the semites”, A and C Black, Edimburgo, 1889.
- Riches, David, compilador, “The Anthropology of Violence”, Basil Blackwell, New York, 1986.
- Scott, James, “The weapons of the weak”, “The everyday form of peasant resistance”, Yale University Press, New Haven and London, 1985.
- Steiner, Claudia, “Urabá: de región de frontera a región de conflicto” en “Conflicto social y violencia”, Myriam Jimeno compiladora, Bogotá, 1993.
- Stern, Steve, Compilador, “Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes”, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1990.
- Uribe, Carlos Alberto, “Nuestra cultura de la muerte”, Texto y contexto, vol. 13, pag. 53-67, Bogotá, 1988.
- Uribe, Maria Victoria , “Matar, rematar y contramatar”, CINEP, Bogotá, 1978.
- Uribe, Maria Victoria, “Limpiar la tierra, guerra y poder entre esmeralderos”, CINEP, Bogota, 1992.
- Wolf, Eric, “The peasants”, Foundation of modern anthropology series, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1966.
- Wolf, Eric, “Facing power: old insights, new questions, intelectual roots”, en la pagina 228 de “Assesing Cultural Anthropology” editado por Roberto Borofsky, 1993.
- Wolf, Eric, “Peasants wars of the twentieth century”, Harper and Row, New York, 1969.