Conocimiento i Política | Revista Boliviana Internacional en Ciencia Política
Número 7, 2026 | ISSN electrónico: *3106-4736*
Artículo de investigación | DOI: 10.64480/cip.2026.n7.07

¿Cultura y venganza? Los usos de la retaliación en la vida social de una comunidad campesina de los Andes colombianos

Culture and Revenge? The Uses of Retaliation in the Social Life of a Peasant Community in the Colombian Andes

Santiago Álvarez [1]
[1] *Filiación institucional pendiente de confirmación.*
salvarez@udesa.edu.ar (Autor de correspondencia)

Resumen. En este artículo intentamos reflejar, a través de la observación de un grupo familiar y 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. De esta manera, más allá del hecho en sí, se explorará el significado social de este tipo de prácticas. En esta comunidad, situada al pie del Páramo de Sumapaz, desarrollamos una investigación antropológica de quince meses, desde 1994 a 1996, con un regreso al campo durante veinte días en el año 2002, principalmente mediante el uso de la observación participante.

Palabras clave: *Antropología de la violencia, Colombia, venganzas, parentesco*

Abstract. This article seeks to reflect, through the observation of a family group and the description of its main activities, on the particular relevance of internal violence among people from the same peasant social stratum in a rural community of the Cundiboyacense Altiplano. In this way, beyond the event itself, it explores the social meaning of this type of practice. In this community, located at the foot of the Sumapaz páramo, we conducted a fifteen-month anthropological investigation from 1994 to 1996, with a twenty-day return to the field in 2002, mainly through participant observation.

Keywords: *anthropology of violence; Colombia; revenge; kinship*

Historial: Recibido: 21 de marzo de 2026 | Aceptado: 31 de mayo de 2026
Ética/Financiamiento: El autor declara no tener conflictos de interés. El artículo fue autofinanciado y no recibió financiamiento externo.

Este documento está bajo una licencia CC BY-NC-ND 4.0.

Cómo citar (APA): Álvarez, S. (2026). ¿Cultura y venganza? Los usos de la retaliación en la vida social de una comunidad campesina de los Andes colombianos. *Conocimiento i Política*, *7*(1), 224-243. DOI: 10.64480/cip.2026.n7.07.

1. Introducción

Al comenzar nuestro trabajo de campo en los Andes colombianos esperábamos 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, un concepto que, si bien postula una dicotomía entre campo y ciudad, es útil a fines analíticos (Fafchamps, 1992). Nada de esto presagiaba encontrar venganzas de sangre entre familias campesinas, un vacío en la literatura especializada, al menos en el área que estudiamos.

En este artículo intentamos reflejar, a través de la observación de un grupo familiar y 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. De esta manera, más allá del hecho en sí, se explorará el significado social de este tipo de prácticas. En esta comunidad, situada al pie del Páramo de Sumapaz, desarrollamos una investigación antropológica de quince meses, desde 1994 a 1996, con un regreso al campo durante veinte días en el año 2002, principalmente mediante el uso de la observación participante.

Existen dificultades objetivas para arribar a una satisfactoria definición intercultural del concepto de violencia tal cual lo puntualiza David Riches en Anthropology of power (1986: 28). El concepto de violencia es polisémico y ambiguo (Álvarez, 2017). "Esto probablemente se relacione con la tendencia a calificar como "violentos" una serie cada vez más amplia de fenómenos, como las desigualdades sociales, políticas y económicas" (Álvarez, 2017: 27). Por todo esto preferimos, a los efectos de este trabajo, definir a la violencia en un sentido amplio como: "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 descripta, entre otros, por Marulanda (1990: 74) y Londoño (1994: 58-59), una de las alternativas que se nos presentaban era centrar el análisis en los conflictos del campesinado con otras clases sociales y 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 (Bejarano, 1983). 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"(Stern, 1990: 15) y su relación con los movimientos políticos locales y nacionales.

Si bien consideramos que el momento de la llamada "rebelión campesina", objeto clásico de los estudios sobre el campesinado de los años sesenta, había finalizado o estaba latente, pensábamos que el centro de nuestra investigación podía ser otro: el de la resistencia campesina", de "las armas de los débiles"(Scott, 1985) y su relación con un movimiento guerrillero inserto en la comunidad campesina con el objetivo de brindar protección a sus habitantes.

Siguiendo los planteos de Scott (1985:29) y otros académicos (Adas, 2012; Hobsbawm, 1969; Isaacman, 1980) ciertas formas diarias de resistencia tienen la capacidad de horadar las relaciones de poder existentes. Entre ellas, pueden considerarse la disminución del ritmo de trabajo, el sabotaje, y el robo. De alguna manera, constituyen formas de una lucha de clase campesina que no tenía por objetivo la rebelión o la revolución pero que implicaban acciones de resistencia.

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 pudimos dejar de registrar la enorme relevancia del fenómeno que Isaacman denomina "disenso interno"(1980: 15-56), es decir, 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 nos centraremos 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.

Existen diversos trabajos que abordan la venganza de sangre. Standish (2014) explora los dolorosos caminos que la violencia de género puede recorrer en una comunidad y el significado que el cuerpo, como objeto de honor, es capaz de tener. Dado que las culturas son heterogéneas, resulta interesante la exploración de Barmash (2004) respecto a la ley Mesopotámica en el segundo y primer milenio A.D, donde los familiares de la víctima se resistían a hacer una venganza de sangre, aunque si llegara a ocurrir el homicida se resguardaría en un santuario. Black-Michaud (1980) establece una distinción terminológica entre la feud y la venganza: esta última sería indiscriminada y no admitiría compensación mientras que la feud sí. No obstante, ambas están interconectadas y sus diferencias desaparecen en las prácticas de los actores (Black-Michaud, 1980: 19-20). En este artículo nos referiremos a la venganza de sangre o vendetta. En otros casos estudiados se observa un intento de la guerrilla por 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 (Black-Michaud, 1980: 17). Estos intentos no fueron particularmente efectivos ni fueron incapaces de controlar las vendettas o de reglamentarlas (Álvarez, 1999).

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 debemos señalar que esta solidaridad en el caso de las vendettas se limitaba a hermanos, medio hermanos y, más excepcionalmente, a primos hermanos. Las redes sociales locales son bastante laxas y poca importancia se le da a la institución del compadrazgo como creadora de vínculos perdurables, de hecho en algunas vendettas 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: de cualquier manera, es pertinente aclarar que durante el 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 ineficacia del sistema legal.

No es la vendetta 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.

2. 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 roncos, vaciló y cayó el soberbio animal entre los gritos de la chusma que proclamaba a Matasiete vencedor y le adjudicaba en premio el matambre. 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. En este grupo no es extraño que el hombre, semanalmente al menos, vuelva borracho al hogar a altas horas de la noche y golpee a su mujer: se trata de una norma con pocas excepciones.

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 de este rol. 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 desarrollaremos luego. Su situación económica es bastante precaria: alquilan el local que hace las veces de negocio 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 aún a los dieciocho. Ninguno de ellos cursó más allá de los estudios primarios.

Mi conocimiento y relación con la familia Ramallo fue diametralmente opuesto. 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 la casa en donde vivían antes de que el conflicto se desatara. 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 antes 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 él 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 .[es]os 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 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 se 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 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 situar una rutinización del horror. Es este acostumbramiento al horror una de las intuiciones claves del texto de Esteban Echeverría - del que se extrajo un párrafo que sirve de encabezamiento a este capitulo - y que este escribiera a mediados del siglo XIX, convirtiéndose en canónico para la literatura argentina. 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 (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, como la castración o el descuartizamiento. 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 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 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, nuestra afirmación recorre la hipótesis de que la forma en que ciertas personas del ámbito rural ejercen violencia contra otros hombres está impregnada de costumbres y usos que se desarrollan en el dominio violento de los animales.

3. 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 tolimenseün 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, más 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 más 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 descripta 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. Alrededor de los gallos se va formando un grupo de sostenedores que 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.

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 m?s 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 donde 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 descripta 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 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 hacia 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 perdidas fuesen equivalentes, la sumatoria final ser?a 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.

4. 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 más 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 sí mantener dentro de unos límites tolerables"(René 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? Ün enemigo es alguien que está siempre buscándolo a uno, que uno no puede quedar tranquilo porque sabe que en algún momento le va a hacer el mal".

¿Cómo se construye un enemigo? Çuando 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 más 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 mató de varios disparos a los dos mayores, una vez que verificó que ambos estaban muertos guardó su pistola debajo de su cinturón y se alejó caminando. En esta ocasión una mujer resultó víctima 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.

5. 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 realizó 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 participó el sacerdote y la liturgia se ciñó 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 (Álvarez, 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 mundoz "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, esta 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 última acción podría ser considerada de acuerdo con la clásica opinión de Durkheim (1982) 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 (1982) 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.

6. 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 todoz 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 cómo 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.^en^tre 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 René Girard definiría como de çrisis sacrificial.^o de violencia generalizada.

Para René 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, por ejemplo, el cordero y finalmente se transformaba en un sacrificio meramente simbólico, por ejemplo, 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 (incluirá 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 çrisis 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 çrisis sacrificialçonvive con la celebración constante del sacrificio de la misa. Girard dice que el sacrificio no elimina completamente la violencia pero la reduce a límites "tolerablesün adjetivo que, más que iluminar una solución al problema, no hace más 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 çrisis 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 se desarrolla en Colombia y 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 çultura de la muerteçomo 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 María Victoria Uribe oportunamente citado (María Victoria Uribe 1978). Ambos casos no tratan tanto de la .animalización"del victimario sino 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 período 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 çomo 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 está 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 cotidianeidad. 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 çrisis sacrificial". La violencia está presente en la cultura de la familia y de la comunidad analizada tanto en la agresiva relación con la naturaleza como en la cotidianeidad del homicidio, como dijo un campesino: "Y si no ¿para qué lleva pistola la gente?"

Referencias

Adams, R. N. y Adams (Eds.). (1977). The anthropology of power: Ethnographic studies from Asia, Oceania, and the New World. New York: Academic Press.

Adas, M. (2012). Prophets of rebellion: Millenarian protest movements against the European colonial order. UNC Press Books.

Álvarez, S. (2020). Leviatã e seus lobos. Violência e poder numa comunidade dos Andes colombianos, Editoria Unijuí, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí.

Álvarez, S. (2017). Reconceptualizando la violencia y la criminalidad: la tensión entre conceptos locales y universales. Ensambles en sociedad, política y cultura 1 (7).

Álvarez, S. (2004).. Entre galos e matadouros: violência, vida social e família em uma comunidade camponesa do Sumapaz. Mana, 10, 7-24.

Álvarez, S. (2001).. Enterrando heróis, patriarcas, suicidas e traidores: solidariedade e ostracismo nos Andes colombianos. Mana, 7, 35-55.

Álvarez, S. (2010). El "gallinazo" en la escuela. Violencia doméstica y construcción social de la masculinidad al pie del Páramo de Sumapaz. Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, (10), 141-155.

Barmash, P. (2004). Blood feud and state control: Differing legal institutions for the remedy of homicide during the second and first millennia BCE. Journal of Near Eastern Studies, 63(3), 183-199.

Bejarano, J. A. (1983). Campesinado, luchas agrarias e historia social: notas para un balance historiográfico. Anuario colombiano de historia social y de la cultura, (11), 251-304.

Black-Michaud, J. (1975). Feuding societies. Basil Blackwell, Oxford, 1975.

Bloch, M., & Parry, J. (Eds.). (1982). Death and the Regeneration of Life. Cambridge University Press.

Durkheim, É. (1982). Las formas elementales de la vida religiosa (Vol. 38). Ediciones Akal.

Echeverría, E. (1993). El Matadero [1871]. Madrid: Alianza.

Fafchamps, M. (1992). Solidarity networks in preindustrial societies: Rational peasants with a moral economy. Economic development and cultural change, 41(1), 147-174.

García Márquez, G. (1972) El Coronel no tiene quien le escriba. Losada: Buenos Aires.

Geertz, C. (1997). Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali. La interpretación de las culturas, 339-372.

Girard, R. (1983). La violencia y lo sagrado (1972). Editorial Anagrama, Barcelona, 152-153.

Girard, R. (1982). El misterio de nuestro mundo: Clave para una interpretación antropológica: Diálogos con Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort. Hermeneia, 1925.

Hobbes, T. (1975). Leviathan. Everyman's Library. New York: Dutton,[1651].

Hobsbawm, E. (1983). Rebeldes primitivos. Barcelona: Ariel.

Isaacman, A. (1985). Chiefs, rural differentiation and peasant protest: the Mozambican forced cotton regime 1938-1961. African Economic History, (14), 15-56.

Jaramillo, J. E. (1988). Estado, sociedad y campesinos.

Londoño, R. (1993). Los nuevos hacendados del Sumapaz.

Marulanda, E. (1991). Colonización y conflicto: las lecciones del Sumapaz. Tercer Mundo.

Maullin, R. L. (1971). Soldiers, Guerrillas and Politics in Colombia. Rand Corp: Santa Monica, CA.

Marvin, G. (1986). Honour, integrity and the problem of violence in the Spanish bullfight. The anthropology of violence, 118-35.

Robertson Smith, W. (1889). Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The fundamental institutions. NY: D. Appleton & Co.

Riches, D. (1986). The Phenomenon of Violence (David Riches Ed. The Anthropology of Violence, New York, Basil Blackwell).

Scott, J. C. (1985). Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. Yale University Press.

Standish, K. (2014). Understanding cultural violence and gender: honour killings; dowry murder; the zina ordinance and blood-feuds. Journal of Gender Studies, 23(2), 111-124.

Steiner, C. (1993). Urabá: de región de frontera a región de conflicto. Conflicto social y violencia: notas para una discusión, 63-71.

Stern, S. J. (1990). Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Instituto de Estudios Peruanos.

Uribe, C. A. (1988). Nuestra cultura de la muerte. Texto y contexto, 13, 53-67.

Uribe, M. V. (1990). Matar, rematar y contramatar: las masacres de la violencia en el Tolima, 1948-1964 (No. 159-160). Cinep.

Uribe, M. V. (1992). Limpiar la tierra: Guerra y poder entre esmeralderos. Cinep.

Wolf, E. R. (1966). Peasants. Foundations of Modern Anthropology Series. New York: Prentice-Hall, 3(0000), 056.

Wolf, E. R. (1994). Facing power: Old insights, new questions. I Borofsky, R.(Red.) Assessing cultural anthropology.

Wolf, E. R. (1999). Peasant wars of the twentieth century. University of Oklahoma Press.