

LA VIOLENCIA COMO CONSTRUCTORA DE RELACIONES SOCIALES: UNA COMPARACIÓN DE PRÁCTICAS DE COMENSALIDAD Y TERROR ENTRE ARGENTINA Y COLOMBIA

Santiago Álvarez*

Resumen

Este artículo se propone discutir la construcción de lazos sociales, pertenencia, amistad y complicidad entre grupos perpetradores de violencias y generadores de terror. Para eso se basa en la comparación de dos ejemplos diferentes: por un lado, un trabajo de campo etnográfico en una comunidad campesina de los Andes colombianos; por el otro, una masacre de presos políticos desarrollada durante la última dictadura militar argentina (1976-1983). En ambos, casos se analiza a la violencia no como un elemento desagregador y disruptivo, sino, más bien, como constructor de lazos sociales entre los agresores. Ciertos actos ritualizados de soli-

* Profesor titular regular en la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ), Hurlingham, provincia de Buenos Aires, Argentina. Doctorado (PhD) en el Departamento de Antropología Social de la London School of Economics and Political Science en donde anteriormente recibió un master (Msc) en la misma disciplina. Realizó un curso de postgrado en políticas para el desarrollo en Italia. Es graduado en abogacía en la UCA. Dicta las materias de Antropología Política, en la Maestría en Antropología Social IDES-IDAES Universidad Nacional de San Martín, y de Antropología de la comunicación en la Universidad de San Andrés. Desarrolló trabajo de campo en Antropología Social en Colombia, Burkina Faso y Argentina. Es autor de libros y numerosas publicaciones en revistas. Áreas de interés: antropología política y jurídica, relaciones entre violencia y poder, masculinidades y violencia. Antropología Visual. alvaresantiago@hotmail.com

daridad y comensalidad, al mismo tiempo que refuerzan la trama de complicidad de un grupo, descargan la violencia sobre los otros.

Palabras clave: comensalidad, terror, violencia, Argentina, Colombia, lazos de amistad.

VIOLENCE AS A BUILDER OF SOCIAL RELATIONS: A COMPARISON OF COMMENSALITY AND TERROR PRACTICES BETWEEN ARGENTINA AND COLOMBIA

Abstract

This article aims to discuss the construction of social belonging, friendship and complicity between groups that perpetrate violence and generate terror. It is based on two dissimilar examples: an ethnographic fieldwork among a peasant community in the Colombian Andes and the analysis of a massacre of political prisoners in Argentina during the dictatorship (1976-1983). In both cases violence is analyzed not as a disaggregating and disruptive element but rather as a builder of social ties between the aggressors. Certain ritualized acts of solidarity and commensality while reinforce the plot of complicity inside the group unload violence on others.

Keywords: commensality, terror, violence, Argentina, Colombia, friendship bonds.

1. Introducción

Me propongo analizar ciertas prácticas de comensalidad, generalmente percibidas de manera positiva por las culturas donde se desarrollan, pero, en los casos particulares que describiré, se encuentran relacionadas con la construcción de impunidad y redes de complicidad que sirven al cometimiento o al ocultamiento de crímenes violentos: es decir, se produce una relación entre lo local y las estructuras nacionales o, en otras palabras, una interacción entre las relaciones micro y macro de la sociedad.

Resulta pertinente aclarar mi objetivo manifiesto de realizar una comparación. El panorama actual de la disciplina antropológica ha abandonado tanto su capacidad de comparar como de desarrollar teorías interculturales sobre fenómenos que poseen patrones comunes. En este sentido, nuestras intercomunicaciones se diluyen al hablar de “violencias” o de “comensalidades”. El uso del plural elimina o debilita hasta la anemia la posibilidad de trabajar sin rubor sobre los elementos comunes y estructurantes de una serie de fenómenos sociales con profundas similitudes. Coincido, en este sentido, con las críticas a la disciplina realizadas recientemente por Bloch (2005), y con la lúcida apertura hacia la comparación que plantea Vernant (1991). No debemos tener miedo, en consecuencia, a comparar.

Mi trabajo se basará en momentos históricos y espacios culturales diferentes de América Latina. El primer caso fue desarrollado durante una investigación que realicé en común junto a la antropóloga Ana Guglielmucci (Álvarez y Guglielmucci, 2006). Tomaré este trabajo para analizar hechos cometidos en la provincia del Chaco, Argentina, durante la última dictadura militar (76-83), bajo el gobierno del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional (PRN): precisamente, un asado entre los militares torturadores y parte de la burocracia estatal y el empresariado. El segundo caso que presentaré se relaciona con mi trabajo de campo en el área de Sumapaz, Colombia, realizado a mediados de los años 90. En ambos escenarios haré referencia al tejido de lazos de amistad entre grupos de agresores y

analizaré a la violencia no como disociativa o disruptiva, sino como un espacio donde se construyen lazos sociales.

Las metodologías utilizadas son también diferentes. En el primer caso trabajamos en base a testimonios de los parientes de las víctimas del terrorismo de Estado. Estos fueron presentados en juicios desarrollados *a posteriori* y material de archivos, principalmente diarios y revistas. El segundo suceso se trata de un trabajo de campo clásico con una extensa permanencia, cercana a quince meses, en una localidad situada al pie del páramo del Sumapaz.

Considero que la comensalidad es una construcción de lazos sociales a través de actos ritualizados de compartir una comida, al mismo tiempo que produce distintos sentidos, como lealtad o pertenencia. En términos generales, este ritual implica una comensalidad entre “unos”, la cual se contrapone a una agresión ejercida hacia “otros”. Una analogía de esta actividad puede hallarse en la construcción de lazos sociales a través de vínculos religiosos, como ocurría en el “ágape”¹ de los primeros cristianos: este consistía en un ritual de comensalidad transformado luego en la comensalidad simbólica de la misa. Acepto las influencias de Bloch (1992) sobre la religión como constructora de vínculos sociales comunitarios, a través, principalmente, del ritual con la violencia ejercida sobre la naturaleza y otras comunidades, es decir, de una violencia que construye sociabilidad y producción de sentidos.

Sin embargo, es importante destacar que no considero estas prácticas de comensalidad como rituales religiosos, si bien en ellas la hermandad y la camaradería pueden, en rigor, analizarse con cierta “estetización” religiosa, y puestas aparte con lo que muchos sociólogos considerarían dentro del campo de “lo sagrado”, debido a una “fetichización” de la hermandad y la camaradería. En síntesis, más allá de sus reminiscencias sagradas, estos rituales son seculares y su fetichismo no se encuentra en el mundo de lo sacro. Otro elemento interesante es que, en ambos casos, esta camaradería, fruto de la comensalidad, es, al menos en los ejemplos presentados, una fraternidad y solidaridad masculina con exclusión de las mujeres.

¹ El ágape fue la comida de caridad que hacían entre sí los primeros cristianos en sus reuniones para cimentar la concordia y la unión entre los miembros del mismo cuerpo

Las relaciones sociales construidas a partir de compartir la mesa fueron objeto de reflexión desde los orígenes de la civilización occidental. En *El banquete*, Platón nos permite ver en el *symposion* griego un acto social de camaradería masculina (Platón, 1989). Murray (1999) analizó en profundidad los distintos tipos de rituales de comensalidad entre los griegos a partir de las características de sus participantes y las formas de distribución de los alimentos consumidos. En el caso del *symposion*² observó que, a pesar de ser este un acto privado, pues incluía a un grupo restringido de participantes, no pertenecía a la esfera privada, ya que quienes participaban en este tipo de sociabilidad eran los grupos que comprendían el cuerpo cívico de la ciudad arcaica, es decir, los que tomaban las decisiones de carácter público. A su vez, Detienne y Vernant (1989) observaron, por un lado, en la Grecia Antigua la inmolación y consumición comunitaria del animal sacrificado y, por el otro, la importancia crucial de la distribución de las partes del animal como medio para objetivar las relaciones sociales de la comunidad. Si bien peca de anacronismo el hecho de extrapolar las conclusiones del análisis de un caso de comensalidad entre los griegos al ámbito de las sociedades latinoamericanas contemporáneas, nos interesa tomarlas en cuenta para repensar la comensalidad.

2. El “asado criollo”

Esta actividad no constituye un sacrificio en el sentido estricto del término, más bien, se erige como un acto ritualizado³ de dar que produce una comensalidad⁴. Forma parte de prácticas destacadas y apreciadas, especialmente por escrito-

² Banquete

³ En el presente trabajo nos referiremos al término “ritual” teniendo en cuenta la siguiente acepción: “*Ritual se refiere, en sentido estricto, a actos prescritos y formales que tienen lugar en el contexto del culto religioso, por ejemplo un sacrificio a los espíritus de los antepasados. No obstante es común que los antropólogos usen el término ritual para denotar cualquier actividad con un alto grado de formalidad y un propósito no utilitario*” (Buckser A en Barfield, T., 2000).

⁴ El término “comensalidad”, del Latín mensa, mesa, implica el consumo colectivo de alimento. La Antropología generalmente utiliza la palabra para referirse a las reglas de la mesa y el comer como un mapa del orden y organización social. Este acto constituye la comida, con quién la compartimos, y la conexión sistemática entre comensalidad y organización social, económica y política varía de acuerdo a las diferentes culturas. De acuerdo a los antropólogos Farb y Armelagos (1980):

res nacionalistas (Tobin, 2005), además de estar arraigada en el sentido común de gran parte de los argentinos (Navarro, 2013). En consecuencia, otorga un sentido de pertenencia, simbólico y material, para quienes se involucran en ella. Por otra parte, se relaciona directamente con lo “gauchesco”, es decir, un universo de significantes que estos autores consideran las “tradiciones más nobles y esenciales de la patria”, explícito en *El Matadero* (1871) de Esteban Echeverría (Navascués, 2006) y aún con más énfasis en Leopoldo Lugones y sus exploraciones sobre el género “gauchesco” (Franco, 1990).

La carne es ofrecida para ser consumida por todos los comensales afianzando, de este modo, las relaciones sociales entre ellos. Ahora bien, ¿cómo y qué tipo de relaciones se afianzan?

Boivin y Rosato (1999) analizan al asado como ritual en un contexto político marcado por una profunda crisis económica nacional, precisamente en una localidad de Entre Ríos, Argentina. En este contexto, los políticos locales organizaron un asado como un don dado a los sectores más desprotegidos de la comunidad a cambio del mantenimiento de lealtades políticas. De este modo, los autores interpretan esta comida ritualizada insertándola en una larga tradición teórica antropológica que, desde Mauss y Malinowski, pasando por Lévi-Strauss, Sahlins y Bourdieu, ha trabajado largamente instituciones sociales como la reciprocidad y el intercambio de dones (Boivin y Rosato, 1999: 352)

El don, afirman estos autores citando a Bourdieu, requiere o exige el *contra don*, aunque el tiempo entre don y *contra don* permita percibir como desinteresada la obligación de devolución del mismo (Boivin y Rosato, 1999: 356). Podemos suponer que los militares, al organizar el asado en esas circunstancias, esperaban recibir algo a cambio. El *contra don esperado* era el silencio, la *omertá*⁵.

3. Los hechos de la masacre de Margarita Belén

To know what, where, how, when, and with whom people eat is to know the character of their society. So we are not, after all, what we eat. We are with whom we eat”.

5 Palabra italiana que se refiere a la solidaridad de la gente del hampa. Omertá:

Solidale intesa che vincola i membri della malavita alla protezione vicendevoles, tacendo o mascherando ogni indizio o prova utile per l'individuazione del o dei colpevoli de uno o più reati. (*Diccionario de Lengua Italiana*, Zingarelli 1991).

El vínculo entre violencia y comensalidad emerge en el análisis de la “masacre” como parte inherente a la maquinaria de represión estatal durante la dictadura militar de 1976 a 1983. En la noche del 12 de diciembre de 1976 la guardia de la Unidad Penitenciaria N° 7 de Resistencia, Provincia del Chaco, llamó a algunos de los detenidos políticos allí alojados y les indicó que se prepararan para un futuro traslado. Uno por uno fueron convocados para ser torturados en el comedor de la Alcaldía de la Policía provincial. Testimonios de exdetenidos y familiares que pudieron visitarlos en la Alcaldía coinciden en que todos ellos fueron torturados el día anterior al traslado. El diputado radical, Víctor Marchesini, que estaba preso junto con ellos, declaró en el Juicio a las ex Juntas Militares:

“A uno de los detenidos lo crucificaron durante 48 horas [...] Luego de las torturas los colocaron entre una doble fila de policías que los apaleó hasta dejarlos sin conocimiento”⁶.

Terminada la sesión de tortura, en horas de la madrugada del día siguiente, una comisión del Ejército, con apoyatura del personal de la Policía Provincial, trasladó al grupo de presos políticos desde dependencias de la Alcaldía, con destino presunto al penal N° 10 de la ciudad de Formosa. Habiendo recorrido, aproximadamente, 30 km., en proximidades de la localidad de Margarita Belén y sobre la Ruta N° 11, se produjo la muerte por “herida de bala” de casi todos los presos. Nunca se conocieron en su totalidad los nombres de estos fallecidos, pero sí se sabe que los únicos que allí perecieron fueron los detenidos en pleno traslado⁷. En su testimonio, Mirta Clara (viuda de uno de los hombres allí asesinados), relata lo que pudo reconstruir de los hechos:

El 12 de diciembre de 1976, a la hora de la siesta del domingo, un miembro del Servicio Penitenciario General les dice que tienen que preparar sus cosas para traslado. La burocracia penitenciaria tenía sus leyes, los fines de semana no se efectuaban traslados. En la Al-

⁶ Ver Diario Clarín 5 de Agosto de 1985, pp. 21.

⁷ Para mayor información ver: Conadep. (2011). *Nunca más, Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Eudeba.

caldía los reunieron con otro grupo de detenidos-desaparecidos recientes que incluía a cuatro mujeres provenientes de los Regimientos de Provincia del II Cuerpo del Ejército. Esa noche fue de terror en la cárcel: los bailaron, les pegaron, los ensangrentaron. Los metieron en un calabozo del cual salieron desvanecidos, no hablaban, ya no podían responder a los llamados de solidaridad de otro exdetenido, que desde la celda contigua pudo ver lo que les hacían. Los cargaron como bolsas en una larga patrulla de camiones militares, los llevaron por la ruta 11 hacia un descampado cercano a Margarita Belén. El convoy era comandado por el entonces Mayor Athos René. En primer lugar lo bajaron al Flaco [su marido] y lo colocaron en un auto, atado, esposado y, a menos de cien metros, el Teniente Primero Luis Pateta apuntó a la cabeza y lo ejecutó con un disparo de Ítaca que le destrozó la cabeza. Atrás se escucharon sesenta disparos de FAL, a menos de cuarenta metros, contra otro grupo de compañeros que tenían maniatados en distintos autos. 21 detenidos (17 hombres y 4 mujeres), maniatados y físicamente debilitados a raíz de las torturas, fueron ejecutados antes de llegar a la cárcel de Formosa. El Ejército alegó en sus comunicados que se trató de un “intento de fuga”⁸. En

⁸ “Siendo aproximadamente las 4.45 horas del día 13 de diciembre, una columna que transportaba detenidos subversivos hacia Formosa fue atacada por una banda armada en la Ruta 11, próximo a la localidad chaqueña de Margarita Belén. Tres delincuentes subversivos fueron abatidos en el enfrentamiento producido, logrando huir los restantes, aprovechando la confusión y la oscuridad. Los integrantes de la custodia resultaron heridos. Fuerzas combinadas del Ejército, Gendarmería Nacional y Policía Federal, operan intensamente en la zona para lograr la detención de los prófugos. Se solicita a la población colaborar con las fuerzas del orden, proporcionando cualquier información que facilite la localización de los delincuentes subversivos” (En: Clarín, 14 de diciembre de 1976, Pág. 9) El periódico del día posterior agregaba: “El Comando de la Zona II comunica que como consecuencia de la prosecución de la operación iniciada el día 13 de diciembre a raíz del ataque a una columna militar [...], fuerzas conjuntas dependientes de la subzona 23, siendo las 15.40 horas del día mencionado y aproximadamente a 3 Km. del lugar donde fue atacada la columna que transportaba detenidos, fueron abatidos en otro enfrentamiento dos delincuentes subversivos. No se registraron bajas de las fuerzas conjuntas” (En: Clarín, 15 de diciembre de 1976, pp. 11).

palabras de Mirta: “Fue un rito iniciático, un pacto de sangre en el que cada uno dispararía para evitar arrepentimientos futuros. A partir del conjuro, se fueron con una camioneta llena de carne y bebidas para comer un asado criollo con todo el personal interviniente” (Testimonio de Mirta Clara).

El hecho de que dentro de la “economía de la muerte” implementada por la Dictadura, la “masacre” haya representado una forma de ejecución extraordinaria, siendo la “desaparición” forzada de personas el *modus operandi* más extendido, nos lleva a pensar que, probablemente, también se hayan necesitado procedimientos extraordinarios para ocultar los hechos y poder legitimarlos⁹. Por otra parte, el abrupto pasaje de la “masacre” a la celebración, a través de la organización de una comida colectiva, nos hace pensar analógicamente en la relación presente en diversas culturas entre la caza y la consumición comunitaria posterior¹⁰. En este contexto, ¿qué tipo de relaciones generaron y manifestaron estas celebraciones y, más

El mismo comunicado apareció en *La Opinión* y *La Prensa* del día 14 de diciembre de 1976.

⁹ Las “masacres” realizadas por las fuerzas de seguridad eran entendidas como represalias de carácter pedagógico orientadas directamente hacia la guerrilla (por las acciones militares emprendidas contra las fuerzas de seguridad) e, indirectamente, hacia la población en general (para evitar el apoyo a los guerrilleros). Lo anterior implicaba la particularidad de que para ser eficaces necesitaban de cierta visibilidad más allá de la ilegalidad inherente al hecho delictivo. En este sentido es notoria la diferencia con la metodología de la “desaparición”. Uno de los casos más conocidos fue el de 29 reconocidos presos políticos fusilados entre marzo y octubre de 1976 en la Unidad Penitenciaria N°1 de Córdoba donde se aplicó la llamada “ley de fuga” o supuestos enfrentamientos con vehículos civiles nunca identificados.

¹⁰ Existe un profuso material bibliográfico referente al sacrificio, a la violencia en el sacrificio y, en particular, a un aspecto de éste último: el de matar (Girard, 1977). A partir de nuestra investigación, consideramos que dichos trabajos deberían ser relacionados con otros análisis referidos a otros aspectos del sacrificio, en particular, los estudios sobre la comida comunitaria que se realiza posteriormente a la muerte (Vernant, 1989).

específicamente, qué tipo de relación social vino a consolidar el “asado criollo” posterior al asesinato colectivo?

4. El “asado criollo” de Margarita Belén

Dado que el gobierno militar negaba la existencia de la “guerra sucia”¹¹, los militares necesitaban del poder legitimador que les proveería una justicia que aparentara una cierta independencia de las fuerzas de seguridad, precisamente porque durante el PRN el aparato judicial se subordinó al Ejecutivo. En simultáneo, necesitaban la colaboración del municipio para enterrar los cadáveres como NN¹² y evitar preguntas.

El “asado criollo” realizado luego de la masacre de Margarita Belén fue organizado por miembros de las fuerzas armadas, pero en él estuvieron presentes tanto autoridades militares como civiles. Como señala Mirta Clara en su testimonio:

El operativo fue organizado por las fuerzas militares pero hubo compromiso doloso del Poder Judicial. El juez de la provincia del Chaco, Luis Ángel Córdoba, el fiscal Roberto Massoni, el secretario Dr. Carlos Flores Leyes y el pro-secretario Domingo Reska, fueron al lugar para avalar la masacre y darle mascarada de legalidad participando luego del asado general que se hizo a pocos metros de los cadáveres”. Raúl Omar Perano, declaró que el día de los acontecimientos se acercó al lugar del supuesto “enfrentamiento” para prestar sus servicios, pues, el comunicado dado por Ejército mencionaba que había personal herido. El jefe de policía Ceniquel y el coronel Larrateguy le dijeron que ya estaba todo terminado y que se podía retirar. De lejos vio a Cayo Alegre (que tiempo después fue jefe de policía) y a un numeroso grupo de personas, entre el que se encon-

¹¹ Aquí utilizamos el término “guerra sucia” no en la acepción que le daban los militares argentinos, haciendo referencia al uso de técnicas no convencionales por las características inherentes a su “enemigo”, sino como un conflicto “sucio” desde el punto de vista ético.

¹² Por NN se entiende la referencia a alguien de quien se desconoce su identidad.

traba mucha gente de civil, que “estaban haciendo fuego como para preparar un asado, mientras esperaban que llegue la carne y el pan, pues, según dijeron, el personal estaba sin alimentarse¹³.”

Para comprender la realización del asado en el contexto de la “masacre de Margarita Belén” debemos entender que esta comida no es solamente un don, sino, además, un ritual que produce comensalidad, solidaridad y complicidad. La solidaridad y cooperación construidas a partir de compartir la comida han sido objeto de numerosos trabajos en el campo de la antropología que abarcan a las más diversas culturas (Sallnow, 1989: 209-211; Carsten, 1989: 127). Quisiéramos afirmar, en este sentido, que el asado como acto ritualizado de comer produce, en sí mismo, solidaridad. Esto se observa en el caso aquí analizado, donde se construyeron lazos de camaradería entre los participantes, transformando a los comensales de meros “receptores de órdenes” a una jerarquía superior, la de “receptores de secretos” (Arendt, 2000: 130). El secreto, cuya observancia constituía una denominación en clave, puesto que representaba lo que en el lenguaje ordinario se denomina mentira¹⁴.

¹³ Para mayor información ver las declaraciones adjuntadas en: “Derechos Humanos. Informe Final 1985”, Poder Legislativo de la Provincia del Chaco. Editorial Parlamentaria, Marzo 2000.

¹⁴ Hannah Arendt en “Verdad y política” (1996) distingue la mentira tradicional de la moderna. Esta última se diferencia de la primera en dos aspectos: por un lado, para que sea eficaz, necesita un aparato manipulador que la implemente para que llegue a todos los rincones de la sociedad; por otro, que el mismo engañador se engañe a sí mismo. Mientras que la mentira tradicional tiene su origen, según Arendt, en las relaciones interestatales y mantiene un resguardo de verdad en el círculo diplomático del cual parte, la mentira moderna no busca ocultar verdaderos secretos o mentir intenciones sino cambiar todo el contexto, la historia, el mundo compartido, porque refiere a cuestiones internas, que conciernen a todos. Para ello (para salvar la coherencia y sostener la credibilidad) los propios mentirosos se autoengañan anulando todo nicho de verdad. Aquí la ideología se emancipa de la realidad y de la arbitrariedad con que aparecen los hechos para mantener la coherencia lógica de la idea que promueve. Elimina la distinción entre la ficción y los hechos y entre lo verdadero y lo falso.

Ya nos hemos referido a la necesidad de legitimación que el poder militar necesitaba presentar, aunque en rigor travestía los hechos criminales acaecidos, haciéndolos pasar como consecuencias de un “intento de fuga” y posterior “enfrentamiento”. Para ello necesitaba de un poder judicial que respondiera, al menos en apariencia, a una división de tareas en la que actuara como aparato autónomo legitimador. Pero dicha apariencia debía corresponderse con instancias informales donde la supuesta independencia se interconectase. Podríamos decir, utilizando la tradicional clasificación durkheimiana, que el asado, como acto ritualizado, fue el nexo de determinadas relaciones interpersonales y produjo *solidaridad mecánica*, estableciendo lazos personales de complicidad que permitieron permear la objetividad de la *solidaridad orgánica* propia de las relaciones de cooperación entre funciones y estamentos diferentes del Estado, incluso de un Estado represor.

Al analizar los procesos dictatoriales, en particular cuando los catalogamos, no siempre con precisión, como “totalitarios”¹⁵, tendemos a considerarlos como dueños de una racionalidad interna acabada, como poseedores de un aparato represivo completamente unificado y articulado entre sí. Sin embargo, cuando hacemos un análisis *capilar* de estos procesos encontramos notables conflictos y desarticulaciones entre las partes componentes del Estado. Esto es particularmente relevante cuando no solamente está presente lo estatal, sino lo definido vagamente como “paraestatal”, compuesto de funcionarios policiales y militares, sumado al agregado de fuerzas parapoliciales, que actúan con un enorme grado de independencia. Evidentemente, el PRN intentó no sólo monopolizar la violencia sino legitimarla, en lo cual el aparato jurídico cumplía un rol fundamental¹⁶. Pero, ¿cómo se articularon estas fuerzas con el aparato judicial legitimador del Estado? Una forma de

¹⁵ Hannah Arendt (2004) diferencia dictadura de totalitarismo. No todas las dictaduras son totalitarias ni todos los totalitarismos son dictaduras. Para la autora uno de los elementos que distingue a los movimientos totalitarios es la fuerza del número y la pretensión de organizar a las masas para lograr una dominación total.

¹⁶ Para Weber la creencia en la legitimidad es uno de los fundamentos de la dominación. Toda dominación procura despertar y fomentar la creencia en su propia legitimidad (Weber, 1964: 170).

superar el conflicto entre diversas racionalidades burocráticas implicó seguramente la construcción de lazos personales que las permearan.

Desde nuestro punto de vista, para poder articular estas diversas racionalidades se dieron diversas instancias de interacción social que favorecieron la génesis y el afianzamiento de vínculos personales ya existentes entre los integrantes de diversos órganos oficiales. Una de ellas fue el “asado criollo”. Realizado inmediatamente después de la “masacre”, aquí estuvieron presentes, simultáneamente, la comensalidad y el *don*. No se trataba nada más que de dar y recibir, sino además, de compartir la mesa, comer y beber juntos. Esta comensalidad se produjo dentro de una ideología de solidaridad y camaradería masculina que acentuaba una supuesta igualdad entre los presentes, al mismo tiempo que no ponía en riesgo diferencias de jerarquía social, las que fueron, por el contrario, mantenidas y objetivadas. En este sentido, se pueden hacer asados entre miembros de las Fuerzas Armadas o entre integrantes de una empresa y, al mismo tiempo, se afianza la camaradería entre los presentes, mientras que las diferencias de status y género se mantienen.

La mentira sobre lo ocurrido se selló a partir de “agradables reuniones sociales” en las cuales intervinieron desde oficiales de poca monta hasta miembros de la justicia. Como señala Hannah Arendt, haciendo referencia a la política de exterminio del Tercer Reich:

“a partir de allí cada uno podría sentirse como Poncio Pilatos, libre de toda culpa, amparándose en que otros hombres prominentes luchaban entre sí por el honor de destacarse en el sangriento asunto” (2000: 174).

La impunidad, sin embargo, dependería de no quebrar el compromiso logrado a partir de las relaciones personales entre los circunstantes.

5. La construcción de una masculinidad agresiva a través de dones y redes de comensalidad

El segundo ejemplo en el que comensalidad y violencia se entrelazan se encuentra en el trabajo de campo realizado en la zona del Sumapaz, ubicada en los Andes sudorientales colombianos (Álvarez, 2004). Llegué a Colombia a fines de

1994 y me fui de ese país en marzo de 1996. Permanecí catorce meses en una comunidad campesina al pie del páramo de Sumapaz, a menos de cien kilómetros de Bogotá. He vuelto al campo en el año 2004 (Álvarez, 2008), en este caso, por un breve período de apenas dos semanas. En mi tesis exploro la construcción social de un hombre agresivo basado en un ideal de masculinidad violenta que, simultáneamente, construye lazos de solidaridad jerárquica a través, principalmente, de círculos de bebida y la financiación de fiestas locales (Álvarez, 2000, 2001, 2004).

En esta comunidad campesina, que para los fines de este artículo denominaremos Nómeque, la violencia es idealizada y utilizada para construir un yo masculino, una personalidad, así como también para crear diferenciación social entre supuestos iguales¹⁷. La comunidad de Nómeque, situada al pie del páramo del Sumapaz, se ve afectada por diferentes expresiones de violencia interna y externa. Varias familias campesinas están enfrentadas en venganzas de sangre donde ideales agresivos de masculinidad encuentran su trágica expresión. Por otra parte, una palpable violencia doméstica revela un conflicto por el control del hogar y prueba la existencia de tensiones que son, a menudo, expresadas en abusos físicos o verbales dirigidos contra las mujeres y los niños (ver Álvarez, 1999).

Sumado a esta situación, diversos actores sociales, la guerrilla, los narcotraficantes, las fuerzas armadas, luchan violentamente por el control de la región. Durante el trabajo de campo en Nómeque varios miembros de la comunidad situados, por voluntad o por azar, en el medio de estos conflictos, fueron asesinados.

En mi trabajo sobre el poder masculino (Álvarez, 2000) partí de la descripción de una narrativa sobre la Conquista Española que muestra una continuidad, al menos socialmente construida, entre el ideal masculino representado por el conquistador y las sucesivas figuras que representarán el ideal masculino de la comunidad. Se describía brevemente la particular historia de la región para detenerse en la posesión de la tierra y en las luchas agrarias. Se analizaba sintéticamente la figura del patrón o hacendado como modelo deseado e imitado por la comunidad. Básicamente,

¹⁷ En estos trabajos se analizaba el aspecto performativo de la violencia centrándose en quienes la practican. Desde este punto de vista se trataba de entender este fenómeno no desde la perspectiva de la víctima sino desde la del perpetrador (Kron-Hansen, 1994: 367.)

camente, la zona del Sumapaz fue un área de grandes latifundios en donde la imagen del hacendado poderoso, que encarnaba a su vez la figura mítica del conquistador (Álvarez, 2000), constituía el ideal masculino. A partir de los años treinta del siglo XX, el Sumapaz se convirtió en un área de fuerte conflictividad debido a la lucha de los campesinos por la tierra. Luego de “La Violencia”¹⁸ los campesinos consiguen la tierra: esta no es objeto de una división ecuánime. Podríamos decir que es dividida “a los tiros” teniendo en cuenta, principalmente, el lugar en donde los campesinos habían sido arrendatarios. Los conflictos entre familias campesinas, expresados en venganzas de sangre, se mantienen hasta nuestros días más allá de los intentos de la guerrilla y del Estado nacional por evitarlos. En mi trabajo argumenté que la solidaridad campesina estaba relacionada con la lucha por la obtención de la tierra; a partir de allí, había una competencia en una sociedad de supuestos iguales por alcanzar una posición dominante. Más tarde se procuraba describir el imaginario campesino con el que estas figuras del conquistador y el patrón se entrelazan para, finalmente, ver emerger a una nueva imagen portadora del ideal masculino: el narcotraficante.

6. Los Narcos

Me propongo afirmar que los barones de la droga tratan de encarnar y actuar el sistema de prácticas y representaciones propias de una masculinidad agresiva. ¿Por qué los narcos en vez de ser condenados socialmente encarnan un ideal para la mayoría de los campesinos de la región? Una respuesta a esta pregunta estaría dada mostrando la forma en que, a través de sus actividades sociales y económicas, especialmente mediante su consumo conspicuo, los narcos reconstruyen exitosamente un sistema jerárquico en una comunidad que había derrotado a los hacendados.

Los narcos de la comunidad analizada fueron campesinos pobres que, a través de la violencia, obtuvieron su poder y riqueza. Los definiremos, tomando en cuenta a Blok (1974: 33) como violentos empresarios campesinos. Es interesante

¹⁸ “La Violencia” es la denominación de un período de Colombia que se dio durante el siglo XX, en que hubo confrontaciones entre prosélitos del Partido Liberal y el Partido Conservador.

notar que el poder y respeto obtenido por los narcos proviene de sus propios méritos y no de su herencia. Es a través de la violencia y la construcción de lazos de comensalidad que el narco diseña un negocio y una red de relaciones sociales, en definitiva, su poder.

El ideal masculino hace referencia a hombres agresivos y violentos que arriesgan su vida constantemente, conquistan mujeres, beben, son generosos y leales con sus amigos¹⁹. Estos comportamientos constituyen una forma de vida para los narcotraficantes. Ellos invierten su dinero comprando tierras, construyendo carísimas mansiones y criando caballos. Lo gastan en mujeres y fiestas para sus amigos en donde las bandas de mariachis son indispensables. ¿Cuál es la racionalidad de estos actos? Un narco expresa con estas acciones una representación campesina del mundo. Estas ideas relacionan poder y riqueza con la propiedad de la tierra y dan una gran importancia a los caballos como símbolo de status. Además, establecen la necesidad de un consumo conspicuo para construir redes de solidaridad, jerarquía y complicidad entre hombres.

Por un lado, un narco, al menos en el área analizada, realiza el ideal masculino y se transforma en un ejemplo para campesinos menos exitosos. Por otro lado, un narco, proviniendo de los estratos más bajos de la sociedad rural tiene una representación campesina del mundo y actúa de acuerdo con ésta. Pero, ¿cómo logran constituir las bases de su poder?

7. Los narcos de Nómeque: mujeres y fiestas

La familia Artaza, compuesta por tío y sobrino, estaba envuelta en el negocio de la droga y lavado de dinero. Ellos fueron, hace unos años, lugartenientes del “mexicano”, Apuleyo Artaza, quien debía ya tres muertes antes de volverse “rico de la nada”, como un trabajador municipal me comentó, no sin cierta envidia. Los Artaza eran además fervientes sostenedores del partido Liberal. Se habían instalado en una amplia finca en el valle, si bien dentro del municipio más cerca de la ciudad.

¹⁹ Me he referido en Álvarez (2001) a la influencia de representaciones mejicanas que llegaron a partir de films y canciones especialmente durante los años cuarenta y cincuenta a la región.

Organizar fiestas para sus amigos en sus propiedades y tomar alcohol con otros hombres fueron las principales actividades sociales de los Artaza. Las bandas de mariachis fueron siempre una presencia obligada en sus reuniones. Podría decirse que un narco, como un señor feudal medieval, posee su propia corte de trovadores. Muchas mujeres jóvenes estaban presentes en estas fiestas donde los narcos actuaban a completa voluntad. Sus mujeres legítimas no estaban, por lo general, presentes en estas fiestas y asumían, la mayoría de las veces, un rol más recatado y subordinado. Muchas mujeres en Nómeque hablaban en voz baja acerca de estas reuniones expresando su desaprobación y la convicción de que un elemento sórdido estaba siempre presente en ellas. Los hombres, en cambio, estaban orgullosos de comentar que habían sido invitados. Además se les veía en el pueblo acompañados siempre de un numeroso grupo de amigos bebiendo juntos, especialmente, cuando había fiestas o ceremonias públicas.

8. Tierra y caballos

Los Artaza poseían en su finca, tal vez de lo que se sentían más orgullosos: formidables caballos de paso fino colombiano²⁰. Estos animales son comprados y vendidos por los narcos en incontables operaciones, como también exhibidos simbolizando un trofeo social que debe ser admirado. Estas transacciones son, por un lado, una forma de lavar dinero, mientras que, en simultáneo, hacen referencia a la adquisición y exhibición de status.

Los caballos fueron siempre muy apreciados por la clase alta tradicional de Colombia; en parte por esto, como también por poseer una representación campesina de la riqueza, los narcos los desearon. Inundaron de dólares el negocio de venta de caballos y obtuvieron los mejores en el mercado. Cuando el dinero del narco-

²⁰ En Colombia, existe una raza especial de caballos: *el caballo de paso fino colombiano*. Este es el resultado de la introducción española del caballo andaluz y de su adaptación a la difícil topografía del país. Esta combinación produjo un caballo elegante y flexible con un paso especial. El caballo de paso fino es pequeño y muy confortable para cabalgar, aunque su flexibilidad depende principalmente de la habilidad de su jinete. Un jinete experto es aquel que ejercita un control completo sobre el animal sin forzarlo y sin mostrar esfuerzo alguno en su accionar.

tráfico inundó el circuito ecuestre, la clase tradicional no pudo competir. Las asociaciones encargadas de criar equinos de paso fino fueron gradualmente dominadas por la presencia de los narcos.

La adquisición de caballos es análoga a la adquisición de tierras. En algunos lugares de Colombia, como en los templados valles debajo de Nόμεque, los terratenientes tradicionales se vieron obligados a vender sus tierras a los narcos, quienes se muestran obsesionados por adquirirlas y poseerlas. Incluso, considerando que hay una evidente presión para que vendan, una actitud poco cooperativa del dueño bien puede costarle la vida. Los narcos pagan usualmente muy buen dinero por las tierras que compran (Camacho Guizado, 1994: 212; Reyes Posada, 1994: 120.)

Miembros de una familia tradicional contaron cómo se vieron obligados a realizar una de estas transacciones con *el Mexicano* en Pacho, Cundinamarca. *El Mexicano* fue un famoso y temido miembro del cartel de Medellín y controlaba una extensa área entre Cundinamarca y Boyacá antes de ser asesinado por la policía.

El Mexicano envió primero a uno de sus lugartenientes, el cual le comentó a la familia de marras el interés que su jefe tenía en su propiedad, y así arregló un encuentro entre los representantes de la familia y *el Mexicano* a realizarse en un café. A partir de ese momento la familia se dio cuenta que no había otra opción más que la de vender la hacienda. El padre de la familia, acompañado por dos de sus hijos, fue a la entrevista con el narco. Recuerdan a un hombre grande y gordo mascando *bazuco* (una elaboración primaria de pasta de coca) y tomando aguardiente. *El Mexicano* respetuosamente llamó al jefe de familia *Don*. Lo conocía desde el tiempo en que, muy joven aún, trabajó temporalmente en su hacienda como peón. *El Mexicano* quería la hacienda con todos sus muebles y cuanto estuviese allí, así que ofreció un precio excelente por ello. No había lugar para discusiones. Más tarde, la mujer del dueño preguntó si no era posible quedarse con una cómoda que tenía para ella un valor sentimental. *El Mexicano* se rehusó a satisfacer este deseo. No estaba adquiriendo solamente un pedazo de tierra. Comprando todos los objetos de los anteriores dueños, estaba también apropiándose de un pasado y adquiriendo simbólicamente su status de hacendado.

9. La feria de Nόμεque

Santiago Álvarez

LA VIOLENCIA COMO CONSTRUCTORA DE RELACIONES SOCIALES: UNA COMPARACIÓN DE PRÁCTICAS DE COMENSALIDAD Y TERROR ENTRE ARGENTINA Y COLOMBIA

Revista *Dikaiosyne* N°35

Las ferias agrarias son fiestas muy populares en Cundinamarca y en todo Colombia; en ellas son exhibidos productos y animales agrícolas. Durante el trabajo de campo realizado la municipalidad de Nόμεque organizaba su feria por primera vez en cinco años. Con tres meses de anticipación se creó una comisión especial encargada de la organización. La familia Artaza mantuvo un bajo perfil durante este período, no obstante, influyeron notablemente en las decisiones más importantes, especialmente, que su gente ocupase cargos clave en la Junta de Ferias.

La fiesta comenzó temprano por la mañana cuando una banda de mariachis despertó al pueblo con su ruidosa música. Ese día el público llenó la plaza de toros en donde los caballos de paso fino fueron expuestos. La gente comentaba acerca de la belleza de los equinos, la habilidad de los jinetes y, particularmente, la propiedad de cada uno de los animales.

Los Artaza presentaron sus caballos y ayudaron a introducir a los que provenían del rancho *La Estirpe*, cuyo dueño fuera, en el pasado, un conocido narco. Algunos de estos caballos tenían aún la marca “R.G”, que refería a Rodríguez Gacha. En la competición los jinetes demostraron sus habilidades en diferentes disciplinas: paso, trote y galope. Los caballos pasaron uno por uno en la arena diseñando círculos prefijados. Después se debían subir a una plataforma para mostrar el sonoro golpe de los cascos y su armonía. Los caballos de los Artaza y los del rancho *La Estirpe* se quedaron con todos los premios.

Los Artaza pagaron también una banda de Mariachis que tocó durante los cinco días que duró la fiesta. Pagaron también por los premios del concurso de belleza que eligió a la Reina de la Papa y por la mismísima corona de la reina que sería electa en la última noche de la fiesta. Los narcos ofrecieron además galones de cerveza y aguardiente a sus amigos y conocidos.

La elección de la reina tuvo lugar la última noche en el auditorio de la Escuela Normal. El lugar había sido colmado por una multitud de ochocientas personas. Entre ellas se encontraban los Artaza y su corte de seguidores (unas cincuenta personas compuestas por narcos de Bogotá, algunos amigos locales y unas cuantas mujeres exuberantes, teñidas, más o menos exitosamente, de rubio). Para ellos se reservaron unos asientos enfrente del escenario que nadie se atrevió a tocar y ocuparon solo cuando la ceremonia dio comienzo.

Después de presenciar algunas danzas folklóricas a cargo de niños de una escuela de Bogotá, la banda de mariachis comenzó a tocar su consabido repertorio de rancheras y corridos mejicanos.

Ya habían tocado tres canciones cuando el líder de la banda tomó el micrófono y se dirigió a la multitud, efusivamente, que una persona que amaba a Nómeque con todo su corazón y que a través de sus acciones había hecho una importante contribución a la feria (hizo una enumeración detallada de las mismas) iba a decir unas palabras. Apuleyo Artaza, ante los aplausos de los presentes, subió al estrado para dar un discurso en el que explicó cómo y de qué manera había ayudado a la comunidad y cuánto amaba a su pueblo. Al finalizar, sus amigos y gran parte del público aplaudieron a rabiar. Luego, Artaza tomó el micrófono en sus manos y empezó a cantar. Entonó varias rancheras mientras los músicos lo acompañaban con sus instrumentos. Su segunda canción fue una ranchera muy popular, “El hijo del pueblo”, que dice: *Es mi orgullo haber nacido en el barrio más humilde, alejado del bullicio y de la falsa sociedad*. Cuando pronunció “falsa sociedad” acentuó las palabras mirando con sorna y resentimiento al lugar en donde el alcalde y otra gente *respetable* estaban sentados.

Luego de cantar dos canciones, Apuleyo Artaza llamó a su tío al estrado quien también nos deleitó cantando una canción. Cuando terminaron, todos los amigos de los Artaza y la mayoría del público se puso de pie y aplaudió. Luego el presidente de la Junta de Ferias hizo un discurso en el que manifestó su simpatía y agradecimiento por el joven Apuleyo Artaza. Después de estos discursos el alcalde se dispuso a hablar. Había en el público cierta expectativa, ya que su posición había sido menoscabada por la actitud de los dos narcos. Agradeció a la gente por haber tenido una feria pacífica en la que “no había habido ni un muerto” (sic) y terminó exclamando “*Viva Nómeque*”.

Posteriormente se eligió a la reina. Las participantes caminaron por la improvisada pasarela mostrándose en caros y pesados vestidos que fueron prestados desde Bogotá para la ocasión. Después, tuvieron que responder una serie de preguntas. Algunas chicas se vieron en dificultades y, en más de una ocasión, hicieron reír a la audiencia con sus extrañas respuestas. El público empezó a gritar demostrando sus preferencias por las diversas candidatas. Los Artaza tenían la suya, la

hija de un campesino rico, conectado económicamente con ellos. Al expresar públicamente su simpatía por su candidata, los seguidores de los narcos gritaron su nombre y, poco a poco, la mayoría de la audiencia fue volcando sus simpatías hacia ella. Inevitablemente, la Reina de la Papa fue la candidata promovida por los narcotraficantes.

Los narcos libran una batalla simbólica en el campo del status: caballos, tierras y mujeres son obtenidos, ofrecidos y consumidos como una forma de exhibir su recién obtenido lugar en la sociedad. Adquiriendo tierras y caballos los narcotraficantes siguen el ejemplo de los antiguos hacendados asumiendo su posición social. Estos símbolos sólo pueden conseguirse con una excesiva cantidad de dinero haciendo necesario buscar medios ilegales para procurarlo.

Ellos necesitan lavar dinero. Una de las formas de hacerlo es dárselo a otra gente para empezar un negocio legal o destinándolo a comprar un poco de tierra. De esta manera no solamente se lava dinero, sino que se distribuye en la comunidad construyéndose relaciones de complicidad y solidaridad. Esta estrategia social permite a los narcos crear jerarquía en un modo comparable a la manera en que el señor feudal imponía su poder sobre los campesinos medievales, a través de contratos y acuerdos feudales. De este modo, construyen relaciones de subordinación y dependencia con los campesinos.

10. De las FARC a las AUC

En el período en el que realicé mi trabajo de campo (2004-2006) la zona estaba aún controlada por las FARC y había tensión entre estos, instalados montañas arriba, y los narcos, nuevos actores sociales ubicados en el valle. De hecho, había ciertos acuerdos especiales, los narcos pagaban una “vacuna” o impuesto revolucionario para ser dejados en paz.

Ahora bien, con mi retorno al campo, en el año 2004, la situación había cambiado dramáticamente. Cuando me encontraba llegando al pueblo vi con sorpresa pintadas en aerosol que rezaban: “Matemos a todos los guerrilleros: fuera con toda esa chusma. AUC”. Se trataba de pintadas paramilitares que hubieran sido impensables diez años atrás, cuando ni siquiera había policía en Nómeque, dado que la guerrilla había destruido su estación matando a varios oficiales. Los parami-

litares habían tomado el poder del pueblo, circulaban listas negras y varias personas que había conocido como simpatizantes, más o menos ocultos de la guerrilla, habían debido abandonar el lugar (Álvarez, 2008). La mayoría se desplazó hacia las ciudades cercanas o hacia Bogotá. Algunos lograron exiliarse en el exterior, especialmente en Canadá. Los menos afortunados, que estaban en las listas negras, habían sido asesinados. Al mismo tiempo, los Artaza habían abandonado repentinamente el pueblo. Según me comentaron, se produjeron investigaciones judiciales en su contra y la policía estaba tras sus huellas.

¿De dónde provinieron los paramilitares? De acuerdo a mis registros, surgieron de los círculos cercanos a los Artaza: fue en estas solidaridades creadas por la comensalidad en las que se desarrollaron sus actividades y silencios. Los lazos contruidos por una comensalidad jerárquica son utilizados para actuar en las zonas grises del poder estatal. Me impresionó cómo la Feria de Nόμεque se había transformado dramáticamente. Diez años atrás era una de las más pequeñas de la región. A mi regreso, todo el mundo hablaba o quería comentarme de la feria que se había celebrado unos meses antes de mi llegada: más de mil jinetes habían participado en una gran cabalgata en la que hubo caballos de paso fino de toda la región. La feria fue una gran demostración de poder, la celebración de un triunfo que veían como definitivo sobre la guerrilla.

11. Conclusiones

En estos dos ejemplos, la comensalidad y la construcción de lazos sociales jerárquicos, pero al mismo tiempo de camaradería, fueron utilizados para producir complicidad, silencio e impunidad. En las zonas grises existentes entre los diversos aparatos del Estado y lo paraestatal, las desarticulaciones son superadas mediante la construcción de relaciones interpersonales que permean las diferencias produciendo ocultamiento.

La comensalidad construida a partir de los actos de comer, beber y estar juntos genera vínculos de complicidad entre los participantes. Los actos ritualizados de complicidad son importantes y necesarios mecanismos para la construcción de la solidaridad grupal. Durante ese tiempo se producen conversaciones donde las experiencias individuales son compartidas, y así los variados intereses y perspecti-

vas de los participantes pueden ser coordinados o, al menos, intercambiados y mutuamente conocidos. Esto no implica que en esos momentos no puedan expresarse diferencias y hostilidades, pero las mismas se dan en el marco de estas relaciones grupales. Historias comunes alrededor de la mesa o compartiendo bebidas forman el “esprit de corps” del grupo que provee la base de una común y distintiva identificación de sus miembros.

Hurlingham, 6 de febrero 2020.

Bibliografía

Álvarez, Santiago: *Avá-Revista de Antropología*. El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos. Buenos Aires, Argentina. 2001.

Álvarez, Santiago: *Antropofagia. Leviatán y sus lobos: violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Buenos Aires, Argentina. 2004.

Álvarez, Santiago. *Estudios en Antropología Social*, 1(1). No te bañarás nunca en el mismo río etnográfico. Notas sobre las dificultades del regreso al campo en un pueblo de los Andes colombianos. Buenos Aires, Argentina. 2008.

Arendt, Hannah: Taurus. Los orígenes del totalitarismo. Ciudad de México. 2004.

Arendt, Hannah: Península. *Verdad y política*. En: Entre el pasado y el futuro. Barcelona, España. 1996.

Barfield, Thomas. (Ed.): Siglo XXI. *Diccionario de antropología*. Buenos Aires, Argentina. 2000.

Blok, Anton: HarperCollins Publishers. *The Mafia of a Sicilian village, 1860-1960: a study of violent peasant entrepreneurs*. New York, United States. 1975.

Bloch, Maurice: *Prey into hunter: The politics of religious experience* (Vol. 1987). Cambridge, UK. 1992.

Bloch, Maurice: Cambridge University Press. *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina* (No. 61). Cambridge, England Cambridge University Press. 1986.

Bloch, Maurice: Berg Publishers. LSE monographs on social anthropology. Where did anthropology go? Or the need for 'human nature'. In: Bloch, Maurice, (ed.) *Essays on cultural transmission*. LSE monographs on social anthropology. Oxford, UK, pp. 1-20, 2005.

Boivin, Mauricio & Rosato, Ana María: Eudeba. *Crisis, reciprocidad y dominación*. En: Constructores de Otriedad. Buenos Aires, Argentina. 1999.

Camacho Guizado, Álvaro. Notas apresuradas para discutir algunas relaciones entre narcotráfico y cultura en Colombia. *Conflicto social y violencia, notas para una discusión*, 49-53. 1993.

Carsten, Janet *et al.*: Cambridge University press. *Cooking money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community*, En *Money and the morality of exchange*, edited by Jonathan Parry and Maurice Bloch. Cambridge, UK. 1989.

CONADEP: Eudeba. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas *Nunca Más*. Buenos Aires, Argentina. 1984.

Editorial Parlamentaria: Derechos Humanos. Informe Final, Poder Legislativo Provincia del Chaco. Chaco, Argentina. 2000.

Detienne, Marcel. & Vernant, JP. (Comps): University of Chicago press. *The cuisine of sacrifice among the greeks*, Chicago, United States. 1989.

Farb, Peter & Armelagos, George: Houghton Mifflin Co. *Cosuming passions: The anthropology of eating*. Boston. USA. 1980.

Franco, Rafael Olea. (1990). Lugones y el mito gauchesco. Un capítulo de historia cultural argentina. *Nueva revista de filología Hispánica*, 38(1), 307-331. Ciudad de México, México. 1990.

Girard, René., González, Joaquín, & Vuillemain, Michelle: Anagrama. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, España. 1995.

Guglielmucci, Ana., Álvarez, Santiago: Universidade Federal de Santa Catarina. (2006). Los rituales de la impunidad en Argentina: comensalidad y complicidad. *Etnografías da participação*, 36-58. Florianópolis, Brasil. 2006.

Krohn-Hansen, Christian: Journal of Anthropological Research. The anthropology of violent interaction. New Mexico, USA. 1994.

Murray, Oswyn: Oxford University Press. Symptotic history. In *Symptotica: a Symposium on the Symposion* (pp. 3-13). Oxford, UK. 1990.

Navarro, Alexandra Ximena Carolina: Nuevas arenas de disputa por el sentido: discursos antagónicos en relación al habitus alimentario. 2013.

Navascués, Javier: Menú y nacionalismo: un repaso a la gastronomía literaria argentina (Marechal, Aira, Borges). 2005.

Platón. *El banquete*: Alianza. Madrid, España. 1989.

Reyes Posada, Alejandro: CEREB. Territorios de la Violencia en Colombia, en Territorios, Regiones, Sociedades, editado por Renán Silva. Bogotá, Colombia. 1994.

Sallnow, M. J: Cambridge University Press. *Precious metals in the Andean moral economy*. En Money and the morality of exchange, edited by Jonathan Parry and Maurice Bloch. Cambridge, UK. 1989.

Tobin, Jeffrey: Beatriz Viterbo. Todo mito gauchesco que camina va a parar al asador porteño: El asado y la identidad nacional argentina. *Delirios de grandeza: Los mitos argentinos: memoria, identidad, cultura*. Rosario, Argentina. 2005.

Vernant, Jean-Pierre: Fondo de Cultura Económica. A 'beautiful death 'and the disfigured corpse in Homeric epic. *Mortals and immortals: Collected essays*, 50, 74. Weber, Max, *Economía y sociedad*. Ciudad de México, México (1964). 1991

Periódicos consultados:

- Clarín
- La Nación
- La Opinión
- La Prensa
- Página 12

Páginas web consultadas:

- <http://www.derechos.org/nizcor/arg>
- <http://www.desaparecidos.org.ar>
- <http://www.elnorte.com.ve/2001>
- <http://www.intervoz.com.ar/2001>
- <http://www.nuncamas.org.ar>