

A comensalidade do terror: Uma comparação de práticas sociais entre Argentina e Colômbia¹

Santiago Alvarez

Professor das Universidades de San Andrés, San Martín e Cuyo

Este artigo propõe-se a discutir a construção de laços sociais de pertencimento, amizade e cumplicidade entre grupos perpetradores de violência e geradores de terror. Para isso, baseia-se em dois exemplos dessemelhantes: de um lado, a pesquisa de campo em uma comunidade campesina na Colômbia; de outro, um massacre político durante a ditadura militar na Argentina. Em ambos, considera-se a violência não como algo desagregador ou disruptivo, mas construtor de laços entre os agressores. Certos atos ritualizados de solidariedade e comensalidade ao mesmo tempo reforçam os laços de cumplicidade em um grupo e fazem seus membros descarregar a violência sobre outros.

Palavras-chave: terror, violência, Argentina, Colômbia, laços de amizade

The Commensality of Terror: A Comparison Between Social Practices in Argentina and Colombia

intends 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: a fieldwork in a peasant community in Colombia and a political massacre during the military dictatorship in Argentina. In both cases, we approach violence not as something disintegrator or disruptive, but as something capable of creating bonds between the aggressors. Certain ritualized acts of commensality and solidarity both reinforce the bonds of complicity in a group and make its members turn the violence against others.

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

Minha proposta aqui é analisar certas práticas de comensalidade que, de modo geral, são percebidas positivamente pelas culturas em que se desenvolvem, mas que, nos casos particulares que aqui descrevemos, encontram-se relacionadas com a impunidade e com redes de cumplicidade que servem à realização e/ou dissimulação de crimes violentos. Para isso, faremos uma comparação, embora a ciência antropológica não seja mais capaz de comparar e ao mesmo tempo desenvolver teorias interculturais sobre diferentes fenômenos com padrões subjacentes comuns.

Peter Riviere perguntou-se sobre o que pode ser comparado e disse:

As dificuldades aqui são imensas, mas uma das formas reconhecidas de enfrentá-las é, em vez de permanecer no plano das práticas individuais ou formas institucionais, extrair, mediante a análise desses planos, os princípios que os ordenam. (RIVIERE, 2001, pp. 31-32)

Recebido em: 02/04/2011
Aprovado em: 23/05/2011

1 Agradeço a Victoria Maihos, Ana Guglielmucci e Julio Spota por seus comentários e sugestões.

Lamentavelmente, as interrelações se diluem ainda mais ao tratarmos de violências e comensalidades. O uso do plural elimina ou diminui a possibilidade de se trabalhar sem rubor os elementos comuns estruturantes de uma série de fenômenos sociais com profundas semelhanças. Nesse sentido, concordo com as críticas da disciplina realizadas recentemente por Maurice Bloch em *Where did Anthropology Go?* (2005). Não tenhamos medo, portanto, de comparar nem de procurar elementos estruturantes comuns.

Dou conta aqui de dois casos que fazem referência a momentos históricos e espaços culturais diferentes da América Latina. O primeiro foi desenvolvido em um trabalho realizado com Ana Guglielmucci, “Os rituais de impunidade na Argentina: Comensalidade e cumplicidade” (ALVAREZ e GUGLIELMUCCI, 2006). Volto agora a esse trabalho com o intuito de analisar alguns fatos acontecidos na província do Chaco, na República Argentina, durante a última ditadura militar (1976-1983). O segundo caso é um trabalho de campo na área de Sumapaz, Colômbia, realizado em meados dos anos 1990 (ALVAREZ, 2004). Ambos os exemplos serviram-me de referência aos laços de amizade entre grupos de agressores e para analisar a violência, não considerada como dissociativa ou disruptiva, mas como diretamente relacionada com a construção de laços sociais. Como diz Theophilos Rifiotis, “[a]creditamos que é necessário recolocar a violência onde ela nunca deixou de estar: no círculo das experiências sociais” (RIFIOTIS, 2009, p. 18).

As metodologias utilizadas para reunir as informações necessárias também são diferentes. No primeiro caso, baseamo-nos em testemunhos de parentes das vítimas, posteriormente apresentados em juízo, e em material de arquivos, acima de tudo diários e revistas (GUGLIELMUCCI e ALVAREZ, 2006). No segundo caso, o enfoque é parte de um trabalho de campo clássico, com uma longa permanência – em torno de 15 meses – em uma localidade situada ao pé do Páramo do Sumapaz.

Interpreto a comensalidade como uma instância de construção de laços sociais por meio de atos ritualizados do compartilhar. O termo vem do latim, *comensa*, que quer dizer mesa compartilhada, e implica o consumo coletivo do alimento. De acordo com Peter Farb e George Armelagos (1980, p. 211),

saber o que, onde, como, quando e com quem comem as pessoas é saber o caráter dessa sociedade. Não somos então o que comemos. Somos com quem comemos.² (FARB e ARMELAGOS, 1980, p. 211)

A comensalidade de que falo encontra-se presente junto a uma série de práticas legais e ilegais, jurídicas, militares, burocráticas etc., que considerarei dentro daquilo que Marcel Mauss denominou “fenômenos sociais totais”. Mauss disse que nesses fenômenos expressam-se todos os tipos de instituições: religiosas, jurídicas, morais (que são ao mesmo tempo políticas e familiares) e econômicas (e estas supõem formas particulares de produção e consumo), além de fenômenos estéticos aos quais esses feitos conduzem e fenômenos morfológicos que tais instituições manifestam (MAUSS, 2009. p. 70). Pergunto-me, e tento responder, por que isso que Mauss circunscreve às sociedades por ele chamadas primitivas aparece em duas situações diversas entre si, em dois países latino-americanos diferentes.

Trata-se, nos casos analisados, de uma comensalidade entre uns e de uma agressão exercida contra outros; ou seja, de uma construção de laços sociais diferentes, mas relacionada com a sociabilidade por meio de vínculos religiosos. A relação entre o religioso e a comensalidade é muito estreita: encontramos-na, por exemplo, na ágape, o jantar fraternal dos primeiros cristãos. Compartilhar a mesa nos primeiros tempos da Igreja era, basicamente, um ritual de comensalidade (I Cor. 11, 17-34), que logo se transformou em algo simbólico expresso na eucaristia da missa.

Reconheço a influência neste trabalho das pesquisas realizadas por Maurice Bloch sobre a religião, fundamentalmente seu estudo *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience* (BLOCH, 1991). Nele, considera-se a construção de vínculos sociais comunitários sobretudo pelo ritual, com a violência sendo exercida sobre a natureza e sobre outras comunidades. No principal exemplo oferecido por Bloch, e que dá nome ao livro, no primeiro estágio de um rito de passagem, os adolescentes não iniciados são associados com porcos, animais consumidos habitualmente pela comunidade. No terceiro estágio do ritual, os já iniciados voltam não como presas (os porcos), mas caçadores,

2 “(...) 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.”

dedicando-se a matar os animais, a comê-los comunitariamente e, em muitos casos, a se enfrentar violentamente com outras comunidades (Idem, pp. 8-23). Sua exitosa consolidação como grupo dominador da natureza leva-os a se envolver em atos de belicosidade com seus vizinhos.

René Girard (2005, p. 276), em aparente contradição a Bloch, nos fala de rituais religiosos de purgação da violência por parte da comunidade, que a expulsa ao concentrá-la em “um bode expiatório”. Isso, segundo ele, se daria nas sociedades humanas de um modo que poderíamos qualificar de evolutivo, classificando o “bode expiatório” em três tipos: em uma primeira etapa, o sacrifício humano; logo, o de um animal; e, por último, um sacrifício simbólico, exemplar, ou seja, o cordeiro de Deus, a eucaristia.

Considero que essa teoria não seja incompatível com o pensamento de Bloch. Girard fala da purgação da violência dentro da comunidade, mas não diz nada da violência exercida em relação aos “outros”. No entanto, considero importante destacar que não concebo as práticas de comensalidade como rituais religiosos³, mesmo que, com alguma estilização, nelas a irmandade e a camaradagem possam se destacar e, assim, ser interpretadas, por uma sociologia durkheimiana, como parte do âmbito do sagrado.

Outro elemento interessante a sublinhar é que a camaradagem, fruto da comensalidade, é, nos exemplos apresentados aqui, masculina, esmagadoramente masculina. As relações sociais construídas a partir do compartilhar da mesa têm sido objeto de reflexão desde as origens da civilização ocidental (ver GUGLIELMUCCI e ALVAREZ, 2003, p. 69). Mesmo no mundo grego, e no hebreu dos tempos de Cristo, há claros exemplos disso. O *banquete*, de Platão, nos descreve um ato social de camaradagem masculina: o *symposion* grego (PLATÃO, 1989). O texto nos mostra um encontro de amigos em que primeiro come-se, depois bebe-se, ouve-se música e debate-se (nessa noite em particular, sobre o amor). A última cena descrita nos evangelhos sinópticos (Mateus 26, 26-29; Marcos 14, 22-25; Lucas 22, 3-6) e o ágape referido por Paulo de Tarso na primeira carta aos Coríntios nos mostram uma refeição fraternal envolta de um espírito de amor, ainda que, na carta, o apóstolo esteja preocupado com os “excessos” cometidos nesses encontros (Cor. 1, 11-17).

3 Discutir em profundidade se a comensalidade é ou não um fenômeno religioso seria matéria de outro artigo.

Murray, em *Sympotica: A Symposium on the Symposium* (1990), analisou em profundidade os diferentes tipos de rituais de comensalidade entre os gregos a partir das características de seus participantes e das formas de distribuição dos alimentos consumidos (ver GUGLIELMUCCI e ALVAREZ, 2003, p. 69). No caso do *symposion* (que se traduz do grego quase literalmente como “beber juntos”), Murray observou que, ainda que seja um ato privado, pois inclui um número restrito de participantes, não pertencia à esfera privada, já que os que praticavam esse modo de sociabilidade eram membros dos grupos que compreendiam o corpo cívico da cidade arcaica, ou seja, os que tomavam as decisões de caráter público. Por sua vez, Detienne e Vernant, em *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*” (1989), observaram, por um lado, a imolação e a consumição comunitária do animal sacrificado e, por outro, a importância crucial da distribuição das partes do animal como meio de selar as relações sociais da comunidade (GUGLIELMUCCI e ALVAREZ, 2003, p. 69).

Acho impertinente passar conclusões da análise dos banquetes gregos do período clássico para o âmbito das sociedades latino-americanas contemporâneas, mas me interessa muito tomá-las em conta para pensar e repensar a comensalidade.

O ‘asado criollo’

O *asado criollo* não é um sacrifício no sentido estrito do termo. Poderia ser definido como um ato ritualizado⁴ de doação que produz comensalidade entre os participantes. Forma parte de práticas destacadas e apreciadas, especialmente por escritores nacionalistas e, sem dúvida, por grande parte dos argentinos. Está diretamente relacionado com o *asado gauchesco*, que os autores nacionalistas consideram das “tradições mais nobres e essenciais da pátria” (GUGLIELMUCCI e ALVAREZ, 2003, p. 66).

A carne é oferecida para ser consumida por todos os comensais, fortalecendo, desse modo, as relações sociais entre eles. Pois bem, que tipo de relações se fortalecem e de que maneira? No trabalho de Mauricio Boivin e Ana Ma-

4 No presente trabalho referiremo-nos ao termo “ritual” tendo em conta a acepção de Andrew S. Buckser (BARFIELD, Thomas (2000), *Diccionario de Antropología*. Cidade do México, Siglo Veintiuno, pp. 450-451): “Ritual designa, em sentido estrito, a atos prescritos e formais que sucedem no contexto do culto religioso – por exemplo, um sacrifício aos espíritos dos antepassados –, embora seja comum que os antropólogos usem o termo para denotar qualquer atividade com um alto grau de formalidade e um propósito não utilitário”.

ria Rosato, “Crisis, reciprocidad y dominación”, o *asado* é analisado no contexto político marcado por uma profunda crise econômica nacional, em uma localidade da província de Entre Rios. Políticos locais organizaram um *asado* como um “dom”, em troca da manutenção de lealdade política dos setores mais desprotegidos da comunidade. Desse modo, os autores o interpretam dentro de uma longa tradição teórica antropológica da reciprocidade e do intercâmbio de dons em instituições sociais que de Mauss a Malinowski, passando por Levi-Strauss, Sahlins e Bourdieu, vem sendo enfatizada (BOIVIN e ROSATO, 1999, p. 352).

O dom, dizem os autores, requer ou exige o contradom, ainda que o tempo entre um e outro permita perceber como desinteressada a obrigação de devolução do dom (MAUSS, 2009; BOIVIN e ROSATO, 1999, p. 356). Podemos supor que, em nosso exemplo, os militares, ao organizarem o *asado* em circunstâncias posteriores a um massacre, esperavam receber alguma coisa em troca. O contradom esperado era o silêncio, a *omerta*⁵.

Os fatos do massacre de Margarita Belén

O vínculo entre violência e comensalidade emerge na análise do massacre como parte inerente à maquinaria de repressão da ditadura militar de 1976 a 1983. Com Ana Guglielmucci (2003, p. 61-65), escrevi:

Na noite de 12 de dezembro de 1976, o guarda da Unidade Penitenciária nº 7, da cidade de Resistência (Província do Chaco) chamou alguns dos detidos políticos aposentados ali e avisou-os para se prepararem para uma transferência. Um a um, foram torturados na sala de jantar da sede de governo da província. Testemunhos de ex-detidos e familiares que puderam visitá-los coincidem em afirmar que todos os presos haviam sido torturados no dia anterior à transferência. Um deputado do partido radical, que também estava preso, declarou no julgamento às ex-Juntas Militares: Um dos detidos foi crucificado por 48 horas (...). Depois das torturas, o colocaram entre uma fila dupla de policiais que o golpearam até que perdesse os sentidos.⁶

5 Palavra italiana que se refere à solidariedade da gente do submundo, segundo o *Diccionario de Lengua Italiana Zingarelli* (1991).

6 *Clarín*, 5 de agosto de 1985, p. 21.

Terminada a sessão de tortura, na madrugada de 13 de dezembro, uma comissão do Exército, juntamente com o pessoal da polícia provincial, transportou o grupo de presos políticos das dependências da prefeitura, com suposto destino à Unidade Penitenciária nº 10, na cidade de Formosa. Tendo percorrido cerca de 30 quilômetros, nas proximidades da localidade de Margarita Belén, na rota 11, foram mortos por “ferimento de bala”. Os únicos que ali pereceram foram os detidos transportados.⁷

Em seu testemunho, Mirta Clara (viúva de um dos homens assassinados), relata o que lhe foi possível reconstituir dos fatos acontecidos:

Em 12 de dezembro de 1976, à hora da sesta da tarde de domingo, um membro do Serviço Penitenciário Geral lhes disse para preparar suas coisas para uma transferência. A burocracia penitenciária tem suas próprias leis e aos fins de semana não se fazem transferências. Na prefeitura, reuniram-nos com outro grupo de detidos e desaparecidos recentes que incluía quatro mulheres provenientes dos regimentos de província do II corpo do Exército. Essa noite foi de terror na prisão: fizeram-nos “bailar”⁸ e bateram neles até ficarem ensanguentados. Colocaram-nos em um calabouço do qual saíram sem força física. Não falavam, já não podiam responder aos sinais verbais de solidariedade de outro detido, que da cela contígua podia ver o que lhes faziam. Carregaram-nos como se fossem embalagens em uma caravana de caminhões militares, levaram-nos pela Rota 11 em direção a um lugar deserto próximo a Margarita Belén. O comboio era comandado pelo então major do Exército René Athos. Primeiro tiraram o “fraco” (o marido de Mirta) e o colocaram algemado em um carro e, a menos de cem metros, o primeiro-tenente Luis Pateta apontou a arma em sua cabeça e o executou com um disparo de Itaka que lhe destroçou o crânio. Atrás, ouviram-se 60 disparos de fuzil FAL (fuzil automático leve) a menos de quarenta metros, contra outro grupo de companheiros que tinham as mãos atadas em carros diferentes. Vinte e um detidos (17 homens e quatro mulheres), amarrados e com marcas de tortura física, foram executados antes de chegar à prisão de Formosa. O Exército alegou em seus comunicados que o sucedido respondia a uma “tentativa de fuga”.⁹

7 informações, ver Conadep (1984).

8 Por “bailar”, na gíria do Exército, compreende-se ordenar os soldados a fazer uma série de exercícios físicos contínuos com o propósito de castigá-los.

9 “Sendo aproximadamente 4h45 do dia 13 de dezembro, uma coluna que transportava detidos subversivos em direção a Formosa foi atacada por um bando armado na Rota 11, próximo à localidade chaquenha de Margarita Belén. Três delinquentes subversivos foram abatidos no enfrentamento produzido, logrando fugir as pessoas restantes, aproveitando a confusão e a escuridão. Os integrantes da custódia saíram feridos. Forças combinadas do Exército, da Guarda Nacional e da Polícia Federal operam intensamente na zona para lograr a detenção dos prófugos. Solicita-se à população colaborar com as forças da ordem, proporcionando qualquer informação que facilite a localização dos delinquentes subversivos” (*Clarín*, 14/12/1976, p. 9). O periódico do dia posterior adicionava: “O comando da Zona II comunica que, como consequência da prossecução da operação iniciada em 13 de dezembro à raiz do ataque a uma coluna militar (...), forças em conjunto dependentes da Subzona 23, sendo às 15h40 do dia mencionado e aproximadamente a três quilômetros do lugar onde foi atacada a coluna que transportava detidos, foram abatidos em outro enfrentamento dois delinquentes subversivos. Não se registraram baixas das forças em conjunto” (*Clarín*, 15/12/1976, p. 11). A mesma versão dos fatos apareceu nos jornais *La Opinión* e *La Prensa* de 14/12/1976.

Nas palavras de Mirta: “Foi um rito iniciático, um pacto de sangue no qual cada um dispararia para evitar arrependimentos futuros. Depois do feito, partiram com uma caminhonete cheia de carne e bebidas para comer um *asado criollo* com todos os envolvidos”.

O fato de que, dentro da “economia da morte” implementada pela ditadura, o “massacre” representou um modo de execução extraordinária, sendo o “desaparecimento” forçado de pessoas o *modus operandi* mais utilizado, nos leva a considerar que provavelmente também foram necessários procedimentos extraordinários para disfarçar os fatos e poder assim legitimá-los.¹⁰ Por outro lado, a abrupta passagem do “massacre” à celebração, com a organização de uma refeição coletiva, nos faz pensar analogicamente na relação presente em diversas culturas entre a caça e a consumição comunitária posterior.¹¹

Nesse contexto, que tipo de relações essas celebrações geraram e manifestaram e, mais especificamente, que tipo de relação social o *asado* crioulo posterior ao assassinato coletivo veio a consolidar?

O ‘asado criollo’ de Margarita Belén

Considerando que o governo negava a existência da “guerra suja”¹², os militares necessitavam do poder legitimador que lhes daria uma justiça que aparentasse certa independência das forças de segurança, mais precisamente porque durante o autodenominado Processo de Reorganização Nacional (PRN), o poder judicial estava subordinado ao Poder Executivo. Ao mesmo tempo, necessitavam da cumplicidade da prefeitura para enterrar os cadáveres como N. N. e evitar perguntas.

O *asado criollo* realizado logo após o massacre de Margarita Belén foi organizado por membros das Forças Armadas, mas nele estiveram também presentes autoridades civis. Como mostra Mirta Clara em seu testemunho:

A operação foi organizada pelas forças militares, mas teve compromisso doloso do Poder Judicial. Um juiz da província do Chaco, um fiscal, um secretário e um subsecretário da Justiça local

10 Os “massacres” realizados pelas forças de segurança eram entendidos como represálias de caráter pedagógico orientadas diretamente contra a guerrilha (pelas ações ou apoio aos guerrilheiros). Nesse sentido é notória a diferença de metodologia com o “desaparecimento”. Um dos casos mais conhecidos é o dos 29 presos políticos fuzilados entre março e outubro de 1976 na Unidade Penitenciária nº 1 de Córdoba, onde se alegou a aplicação da chamada Lei de fuga ou supostos enfrentamentos com veículos cíveis nunca identificados.

11 Existe um profuso material bibliográfico referente ao sacrifício, à violência no sacrifício e, em particular, a um aspecto deste último: o assassinato (GIRARD, 1977; HAMERTON-KELLY, 1988). A partir de nossa investigação, consideraremos que os trabalhos mencionados deveriam ser relacionados com outras análises com referência a outros aspectos do sacrifício, em particular, os estudos sobre a refeição comunitária que se realiza posteriormente à morte (VERNANT, 1989).

12 Aqui utilizamos o termo “guerra suja” não na acepção dada pelos militares argentinos, referindo-se à utilização de técnicas não convencionais pelo inimigo, mas em referência a um conflito sujo do ponto de vista ético.

foram reconhecer o lugar para avaliar o massacre e dar a aparência de legalidade, participando em seguida do churrasco a poucos metros dos cadáveres.

Outra testemunha declarou que no dia dos acontecimentos esteve no local do suposto enfrentamento para prestar serviço, pois o comunicado dado pelo Exército mencionava haver feridos. O chefe de polícia e um coronel do Exército lhe disseram que já estava tudo terminado e que ele podia se retirar. De longe, pôde ver Cayo Alegre (que viria a ser, posteriormente, chefe de polícia) e um numeroso grupo de pessoas, entre as quais muitos civis, que “estavam fazendo fogo como que para preparar um churrasco, enquanto esperavam que chegasse o pão, pois, segundo disseram, o pessoal estava sem jantar”.¹³

Para compreender a realização do churrasco no contexto do “massacre de Margarita Belén”, devemos entender que o *asado* é um dom que produz comensalidade, solidariedade e cumplicidade. A solidariedade e a cooperação construídas a partir do compartilhamento da comida têm sido estudadas em vários trabalhos no campo da antropologia, abarcando as mais diversas culturas (SALLNOW, 1989, p. 298-211; CARSTEN, 1989, p. 127).

Queremos afirmar, nesse sentido, que o *asado* como ato ritualizado de comer produz, em si mesmo, solidariedade. No caso aqui analisado, é necessário enfatizar, igualmente, que no ato ritualizado de dar são construídos laços de camaradagem entre os participantes. Nele, os comensais passam de meros “receptores de ordens” a um papel de maior importância, o de “receptores de segredos” (ARENDDT, 2000, p. 130). Um segredo que, em sua conservação, constitui uma denominação-chave, representando, assim, o que em linguagem ordinária se denomina mentira.¹⁴

Já nos referimos à necessidade de legitimação do poder militar em mascarar os fatos criminosos acontecidos, fazendo-os parecer consequência de uma tentativa de fuga e posterior enfrentamento. Para isso, era necessário um poder judicial que respondesse, pelo menos aparentemente, a uma divisão de tarefas nas quais atuasse como aparato autônomo legitimador. Mas a dita aparência devia se corresponder com instâncias informais em que a suposta independência se in-

13 Para mais informações, ver as declarações de DE-RECHOS HUMANOS (2000): Informe final 1985, Poder Legislativo de la Provincia del Chaco. Editorial Parlamentaria.

14 Hannah Arendt, em *Verdade e política* (1996), distingue a mentira tradicional da moderna em dois aspectos: para que a mentira moderna seja eficaz, necessita, por um lado, de um aparato manipulador que a programe para que chegue a todos os rincões da sociedade; por outro, que o enganador se engane a si mesmo. Enquanto a mentira tradicional tem sua origem, segundo Arendt, nas relações interestatais, e mantém a proteção de verdade no círculo diplomático do qual faz parte, uma mentira moderna não procura ocultar segredos ou mentir intenções, mas mudar o contexto, a história, o mundo compartilhado, porque se refere a assuntos internos, que concernem a todos. Com esse fim (para manter a coerência e sustentar a credibilidade), os próprios mentirosos se autoenganam, anulando qualquer resquício de verdade. Aqui a ideologia se liberta da realidade e da arbitrariedade com que aparecem os fatos para manter a coerência lógica da ideia que promove. Elimina a distinção entre a ficção e os fatos e entre o verdadeiro e o falso.

terconectasse. Poderíamos dizer, utilizando a tradicional classificação durkheimiana, que o *asado* (como ato ritualizado) funcionou nesse caso como nexos de determinadas relações interpessoais e produziu “solidariedade mecânica”, estabelecendo laços pessoais de cumplicidade que permitiram permeiar a objetividade da “solidariedade orgânica”, própria das relações de cooperação entre funções e estamentos diferentes do estado, inclusive de um estado repressor.

Quando analisamos processos ditatoriais, em particular quando os catalogamos (não sempre com precisão) como “totalitários”¹⁵, tendemos a considerá-los como donos de uma racionalidade interna acabada, como possuidores de um aparato repressivo completamente unificado e articulado entre suas partes. No entanto, ao nos determos detalhadamente nesses processos, encontramos notáveis conflitos e desarticulações entre os componentes do estado. Isso é particularmente relevante quando há não somente a presença estatal, mas também a “paraestatal”, composta por funcionários policiais e militares e as forças parapoliciais que atuam com um enorme grau de independência. Evidentemente, o PRN tentou não só monopolizar a violência como legitimá-la. Para isso, o aparato jurídico cumpriu um papel fundamental¹⁶. Mas como se articularam essas forças com o aparato judicial legitimador do Estado? Uma forma de superar o conflito entre diversas racionalidades burocráticas implicou seguramente a construção de laços pessoais que as permearam.

Considero que, com o fim de articular essas diversas racionalidades, algumas instâncias de interação social favoreceram a gênese e o fortalecimento de vínculos pessoais já existentes entre os integrantes de diversos órgãos oficiais. Uma dessas instâncias foi o *asado criollo*, realizado imediatamente depois do massacre. Nele estiveram presentes a comensalidade e o dom. Mais que dar e receber, ele consistiu em compartilhar a mesa, comer e beber juntos. Essa comensalidade se deu dentro de uma ideologia de solidariedade e camaradagem masculina que acentuava uma suposta igualdade entre os participantes e, ao mesmo tempo, não punha em risco as diferenças de hierarquia social que foram, paradoxalmente, mantidas e objetivadas. Nesse sentido, churrascos entre membros das Forças Armadas ou entre integrantes de uma empresa, ao mesmo tempo em que fortalecem a camaradagem entre os participantes, mantêm as diferenças de status e de gênero.

15 Em *As origens do totalitarismo*, Hannah Arendt distingue ditadura de totalitarismo. Nem todas as ditaduras são totalitárias; nem todos os totalitarismos são ditatoriais. Para a autora, um dos elementos que distinguem os movimentos totalitários é a força do número e a pretensão de organizar massas para lograr uma dominação total.

16 Para Max Weber, a crença na legitimidade é um dos fundamentos da dominação. Toda dominação procura despertar e fomentar a crença em sua própria legitimidade (WEBER, 1964, p. 170).

A mentira sobre o acontecido se consolidou em “agradáveis reuniões sociais”, nas quais entrevistaram desde oficiais de escalões inferiores até membros da justiça. Como assinala Hannah Arendt, fazendo referência à política de extermínio do Terceiro Reich,

a partir dali, cada um poderia sentir-se como Pôncio Pilatos, livre de toda culpa, se abrigando à sombra de homens proeminentes que lutavam entre si pela honra de se destacar no sangrento assunto (2000, p. 174).

A impunidade, ainda, dependeria de não quebrar o compromisso logrado a partir das relações pessoais entre os circunstâncias (GUGLIELMUCCI e ALVAREZ, 2003, p. 69-70).

A construção de uma masculinidade agressiva através de dons e de redes de comensalidade

O segundo exemplo em que comensalidade e violência se entrelaçam é encontrado no trabalho de campo realizado na zona do Sumapaz, no sudeste da região andina colombiana (ALVAREZ, 2004). Cheguei à Colômbia no final de 1994 e lá permaneci por 14 meses, até março de 1996, em uma comunidade camponesa no Páramo de Sumapaz, a menos de cem quilômetros de Bogotá. Voltei à região em 2004, desta vez por um breve período de duas semanas (ALVAREZ, 2008). Em minha tese, falo da constituição social de um homem agressivo com base em um ideal de masculinidade violenta que constrói ao mesmo tempo laços de solidariedade hierárquica por meio de, principalmente, círculos de bebida e financiamento de festas locais (ALVAREZ, 2000, 2001, 2004).

Na comunidade camponesa, que, para os fins deste artigo, denominaremos Nómeque, a violência é idealizada e utilizada para construir um eu masculino, uma pessoalidade, assim como também para criar diferenciação social entre supostos iguais¹⁷. A comunidade de Nómeque, localizada ao pé do Páramo de Sumapaz, é afetada por diferentes expressões de violência interna e externa. Várias famílias camponesas se enfrentam em vinganças de sangue nas quais ideais agressivos de masculinidade encontram sua

17 Nesses trabalhos se analisava o aspecto performativo da violência, centrando-se em quem a pratica. Esse ponto de vista consistia em entender o fenômeno não pela perspectiva da vítima, mas do perpetrador (KRON-HANSEN, 1994, p. 367).

trágica expressão. Por outro lado, uma palpável violência doméstica revela um conflito pelo controle do lar e prova a existência de tensões que são frequentemente expressadas em abusos físicos ou verbais dirigidos contra mulheres e crianças (ver ALVAREZ, 1999).

Além disso, diversos atores sociais – a guerrilha, os narcotraficantes, as Forças Armadas – lutam violentamente pelo controle da região. Durante minha pesquisa, vários membros da comunidade envolvidos (voluntariamente ou não) nesses conflitos, foram assassinados. O Estado colombiano não possuía o monopólio legítimo da força, disputado, no momento de meu primeiro trabalho de campo, pelas guerrilhas e pelos narcotraficantes. Em minha segunda visita, os paramilitares surgem como uma força ligada ao aparato repressivo estatal dentro de uma “área gris” (LEVI, 2006, p. 497-498). Então, o estado colombiano, governado por Alvaro Uribe, tenta recuperar o monopólio da violência, ainda que o faça apoiando-se nos paramilitares. Esse segundo momento se parece mais com o caso argentino descrito anteriormente.

“El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos” (ALVAREZ, 2000) começa com uma narrativa sobre a conquista que mostra a continuidade, ao menos socialmente construída, entre o ideal masculino representado pelo conquistador e as sucessivas figuras que representaram esse ideal na comunidade. Descrevo brevemente a singular história da região para me deter na posse da terra e nas lutas agrárias. Analiso sinteticamente a figura do patrão ou fazendeiro como modelo desejado e imitado pela população.

A zona do Sumapaz foi uma área de grandes latifúndios, onde a figura do fazendeiro poderoso, que encarnava por sua vez a figura mítica do conquistador (ALVAREZ, 2000), constituía o ideal masculino. A partir dos anos 1930, com a luta dos camponeses pelas terras, o Sumapaz converteu-se em uma área de forte agitação. Depois do período conhecido como “a violência”, os camponeses conseguem terras, mas elas não são divididas de modo equânime. Poderíamos dizer que é dividida “aos tiros”, tendo em conta, principalmente, o lugar onde os camponeses haviam sido arrendatários. Os conflitos entre famílias camponesas expressados em vinganças de sangue se mantêm até hoje, apesar das tentativas da guerrilha e do Estado nacional em evitá-los.

Naquele momento, eu postulava que a solidariedade camponesa estava relacionada com a luta pela obtenção das terras. A partir de então, houve uma competição em uma sociedade de supostos iguais para alcançar uma posição dominante. Mais tarde, procurei descrever o imaginário camponês no qual as figuras do conquistador e do fazendeiro se entrelaçavam para, finalmente, fazer emergir uma nova figura portadora do ideal masculino: o narcotraficante.

Os ‘narcos’

Minha proposta é afirmar que os “barões” da droga tratam de encarnar e atuar no sistema de práticas e representações próprias de uma masculinidade agressiva e que parte de seu poder é construída por um sistema de dons e contradons no qual a comensalidade tem um papel central. Por que os narcotraficantes, em vez de serem condenados socialmente, encarnam um ideal para a maioria dos camponeses da região? Uma resposta a essa pergunta seria a forma pela qual, por meio de suas atividades sociais e econômicas, especialmente de seu consumo conspícuo, eles reconstróem com muito êxito um sistema hierárquico em uma comunidade que tinha derrotado os fazendeiros.

Os narcotraficantes da comunidade analisada foram camponeses pobres que obtiveram poder e riqueza por meio da violência. Nós os definiremos, como Anton Blok (1974, p. 33), como violentos empresários camponeses. Em uma comunidade instável e não estratificada, com relações de poder fluidas, a violência e a distribuição de um consumo conspícuo são modos de estabelecer domínio e poder entre pessoas anteriormente consideradas iguais. É interessante assinalar que o poder e o respeito obtidos pelos narcotraficantes provêm de seus próprios méritos e não de sua herança. É através da violência e da construção de laços de comensalidade que o narcotraficante constrói um negócio, uma rede de relações sociais e, definitivamente, seu poder.

O ideal masculino faz referência a homens agressivos e violentos que constantemente arriscam suas vidas, conquistam mulheres, bebem e são generosos e leais com seus amigos¹⁸. Tais comportamentos são uma forma de vida para os

18 Referi-me, em outro texto, “El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos” (2000), à influência de representações mexicanas que chegaram à região com filmes e canções, especialmente durante os anos 40 e 50.

narcotraficantes. Eles investem seu dinheiro em terras, em caríssimas mansões e na criação de cavalos. Gastam com mulheres e festas para seus amigos e com a indispensável presença de bandas de *mariachis* (cantores que interpretam canções mexicanas). Com essas ações, um narcotraficante expressa uma representação camponesa de mundo que relaciona poder e riqueza com posse das terras e atribui grande importância a cavalos como símbolo de status. Além disso, estabelece a necessidade de um consumo conspicuo para construir redes de solidariedade, hierarquia e cumplicidade entre os homens.

Um narcotraficante (ao menos na área analisada) realiza o ideal masculino e se transforma em um exemplo para camponeses menos exitosos. Contudo, vindo da mesma sociedade rural, atua de acordo com sua representação camponesa de mundo. Mas como logram constituir as bases de seu poder?

Os narcotraficantes de Nómeque: mulheres e festas

A família Artaza, composta por tio e sobrinho, estava envolvida com a venda de drogas e lavagem de dinheiro. Haviam sido, anos antes, lugares-tenentes do “Mexicano”, um famoso e temido membro do Cartel de Medellín que controlava uma extensa área entre os departamentos de Cundinamarca e Boyacá antes de ser assassinado pela polícia. Apuleyo Artaza, o sobrinho, devia três assassinatos antes de se tornar rico rapidamente, conforme comentou um trabalhador municipal, não sem certa inveja. Os Artaza eram, além disso, fervorosos adeptos do Partido Liberal. Moravam em uma ampla chácara no vale, embora não longe da cidade.

Organizar festas para seus amigos em suas propriedades e tomar álcool com outros homens eram suas principais ocupações. As bandas de *mariachis* sempre foram uma presença obrigatória em suas reuniões. Quase se poderia dizer que um narcotraficante, como senhor feudal medieval, possui sua própria corte de trovadores. Muitas mulheres jovens frequentavam as festas. Suas mulheres legítimas não costumavam estar presentes e tinham um papel mais recatado e submisso. Muitas mulheres em Nómeque falavam em voz baixa sobre esses eventos, expressando sua reprovação

e a convicção de que havia nelas elementos sórdidos. Os homens, pelo contrário, tinham orgulho de comentar que tinham sido convidados. Estavam sempre acompanhados de um numeroso grupo de amigos, bebendo juntos especialmente em festas ou cerimônias públicas.

Terra e cavalos

Os Artaza possuíam em sua chácara formidáveis cavalos de passo fino colombiano¹⁹, talvez seu maior motivo de orgulho. Esses animais são comprados e vendidos pelos narcotraficantes, e exibidos como troféu social que deve ser admirado. Essas transações, por um lado, são uma forma de lavar dinheiro e, por outro, representam elevado status social.

Os cavalos sempre foram muito apreciados pela classe alta tradicional da Colômbia. Em parte por serem um símbolo camponês de riqueza, foram convertidos em objetos de desejo pelos traficantes, que inundaram de dólares o mercado e obtiveram os melhores exemplares. Quando o dinheiro do narcotráfico tomou o circuito equestre, a classe tradicional não pôde competir. Gradualmente, as associações de criadores de cavalos de passo fino foram dominadas por narcotraficantes.

A aquisição de cavalos é análoga à de terras. Em alguns lugares da Colômbia, como ocorre nos vales temperados de Nómeque, os proprietários tradicionais se viram na obrigação de vender suas terras aos “narcos”, obcecados por adquirir e possuir mais e maiores propriedades. Além da evidente pressão pela venda (uma atitude pouco cooperativa do dono poderia custar-lhe a vida), os narcotraficantes em geral pagam muito bem pelas terras pelas quais se interessam (CAMACHO GUIZADO, 1994, p. 212; REYES POSADA, 1994, p. 120).

Membros de uma família tradicional me contaram como se viram obrigados a realizar uma dessas transações em Pacho, Cundinamarca, com o “Mexicano”. O criminoso mandou um lugar-tenente, que avisou à família do interesse de seu chefe na propriedade e combinou um encontro entre eles em um café. A família sabia que não tinha outra opção se não vender a fazenda. O pai, acompanhado por dois de seus filhos, foi ao encontro.

19 A raça de cavalos de passo fino colombiano resulta da introdução do cavalo andaluz e de sua difícil adaptação à complicada topografia do país. A mistura consiste em um cavalo elegante e flexível, com um passo especial. O cavalo de passo fino é pequeno e muito confortável para cavalgar, ainda que sua flexibilidade dependa principalmente da habilidade de seu cavaleiro.

Eles se lembram de um homem grande e gordo mascando *bazuco* (uma elaboração primária de pasta de coca) e tomando aguardente. O “Mexicano” se dirigiu respeitosamente ao chefe da família, chamando-o de Don. Ele o conhecia desde o tempo em que, ainda muito jovem, trabalhara temporariamente como peão. O “Mexicano” desejava a fazenda com todo seu mobiliário, e ofereceu um preço excelente por ela. Não havia alternativa. Mais tarde, a mulher do dono perguntou se poderia ficar com uma cômoda de valor sentimental, mas o narcotraficante não acatou seu desejo. Afinal, não estava só adquirindo um pedaço de terra, mas, ao comprar todos seus objetos, também se apropriava de um passado e adquiria simbolicamente o status do fazendeiro.

A feira de Nómeque

As feiras de produtos e animais agrícolas são festas muito populares em Cundinamarca e em toda a Colômbia. Durante o período de meu trabalho de campo, o governo municipal de Nómeque organizou a primeira feira da cidade em cinco anos. Com três meses de antecedência, criou-se uma comissão especial para a organização. Nesse período, os Artaza não estavam diretamente envolvidos, embora tenham influído notavelmente nas decisões mais importantes e apesar de ter gente sua em cargos-chave na junta coordenadora das feiras.

A festa começou logo pela manhã, quando uma banda de *mariachis* despertou o povo com sua música estrondosa. Nesse dia, o público lotou a praça de touros, onde cavalos de passo fino ficaram expostos. As pessoas comentavam a beleza dos cavalos, a habilidade dos cavaleiros e, especialmente, a propriedade dos animais, indicando a quem pertencia cada um deles.

Os Artaza apresentaram seus cavalos e ajudaram a expor os cavalos que vinham da chácara La Estirpe, cujo dono havia sido um conhecido narcotraficante. Alguns desses cavalos tinham ainda a marca RG, que se referia a Rodriguez Gacha. Na competição, os cavaleiros demonstraram suas habilidades em três categorias: passo, trote e galope.

Os cavalos passaram um por um pela areia, descrevendo círculos prefixados. Depois subiam a uma plataforma para mostrar o sonoro golpe dos cascos e sua harmonia. Os cavalos dos Artaza e os do Rancho La Estirpe levaram todos os prêmios.

Os Artaza também pagaram uma banda de *mariachis*, que tocou durante os cinco dias que durou a festa. Pagaram também pelos prêmios do concurso de beleza que elegeu a rainha da batata na última noite e por sua coroa. Os narcotraficantes ofereceram, além disso, galões de cerveja e aguardente a seus amigos e conhecidos. Percorriam com eles muitos bares.

A eleição da rainha aconteceu no auditório da escola básica, que ficou lotado por uma multidão de 800 pessoas. Entre elas, se encontravam os Artaza e sua corte de adeptos (composta por cerca de 50 pessoas: traficantes de Bogotá, alguns amigos locais e umas quantas mulheres exuberantes com os cabelos tingidos de loiro). Para eles, foram reservadas cadeiras em frente ao palco, que ninguém se atreveu a ocupar.

Quando a cerimônia começou, eles se acomodaram e assistiram a algumas danças folclóricas realizadas por crianças da cidade e ao conhecido repertório de canções rancheiras e corridos mexicanos de uma banda de *mariachis*. Depois de três músicas, o líder da banda tomou o microfone e disse a toda a multidão que uma pessoa que amava Nόμεque e que havia feito uma importante contribuição à feira (enumerando detalhadamente a lista de ações) falaria em seguida.

Após os aplausos do público, Apuleyo Artaza subiu ao palco para um discurso com que explicou de que maneira ajudou Nόμεque e o quanto amava seu povo. Ao finalizar, seus amigos e grande parte do público o ovacionaram. Em seguida, Apuleyo Artaza começou a cantar. Cantou várias canções rancheiras, com os músicos o acompanhando. Sua segunda canção foi uma rancheira muito popular que fala do “orgulho de ter nascido no bairro mais humilde, longe do barulho e da sociedade falsa”. Quando cantou *Falsa sociedade*, enfatizou as palavras, olhando com sarcasmo e ressentimento na direção em que estavam sentados o prefeito e outros cidadãos “respeitáveis”.

Depois de cantar duas canções, Apuleyo Artaza chamou seu tio ao palco, que também deleitou a todos com sua voz em uma canção. Quando terminaram, todos os amigos dos Artaza e a maioria do público se puseram de pé e aplaudiram. Em seguida, o presidente da junta coordenadora de feiras fez um pronunciamento no qual manifestou sua simpatia e gratidão ao “jovem” Apuleyo Artaza. Depois dos discursos, o prefeito se preparou para falar. O público tinha certa expectativa, já que, por sua posição, deveria ter sido o primeiro a falar. Agradeceu a toda a gente pela feira pacífica, “sem nenhum morto” (*sic*), e acabou exclamando “Viva Nómeque!”.

Então, finalmente, foi eleita a rainha. As participantes caminharam pela passarela improvisada ostentando caros e pesados vestidos vindos emprestados de Bogotá especialmente para a ocasião. Depois, tiveram que responder a algumas perguntas. Algumas candidatas tiveram dificuldades, fazendo o público rir em mais de uma ocasião, com suas estranhas respostas. A plateia gritava o nome de sua candidata preferida. Os Artaza também tinham a sua: a filha de um campesino rico com o qual tinham relações comerciais. Por ser uma preferência expressa publicamente, era também e a de seus seguidores. Pouco a pouco, a maioria das pessoas passou a demonstrar simpatia pela moça, que acabou coroada rainha da batata.

Os narcotraficantes travam uma batalha simbólica por status: cavalos, terras e mulheres são comprados, oferecidos e consumidos como forma de exibição de seu recém-conquistado lugar na sociedade. Agindo assim, seguem o exemplo dos antigos fazendeiros e assumem sua posição social.

Mas esses símbolos exigem uma grande quantidade de dinheiro, o que torna necessário procurar meios para obtê-la. Para isso, precisam lavar dinheiro. E uma das formas de fazê-lo é entregá-lo a outras pessoas para que elas comecem um negócio legalmente ou para que comprem um pedaço de terra. Desse modo, não só o dinheiro é lavado, mas também distribuído na sociedade, construindo relações de cumplicidade e solidariedade. Essa estratégia social permite aos narcotraficantes criar hierarquias de uma maneira comparável à do senhor feudal, que impunha seu poder aos camponeses através de contratos e acordos. Assim, se instauram relações de subordinação e dependência.

A participação de amigos nos círculos de bebida e de festas fora do seu nível hierárquico é também um modo de subordinação em que, de uma forma ou de outra, termina-se aceitando o nível de hierarquia mais alto dos narcotraficantes. Por essa razão, a situação do prefeito não podia ser mais complicada e, como se observou, ao final da feira, sua subordinação ficou evidente.

Das Farc às AUC

No momento em que realizei meu primeiro trabalho de campo (2004-2006), a zona estava ainda sob o controle das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (Farc), instaladas nas montanhas e em aberta tensão com os narcotraficantes, os novos atores que moravam no vale. Os narcos tinham alguns acordos com os guerrilheiros. Pagavam a eles uma “vacina”, uma espécie de imposto revolucionário para serem deixados em paz.

Da vez seguinte, quando voltei ao campo (2004), a situação havia mudado dramaticamente. Logo ao chegar, vejo, com surpresa, um muro pintado em aerossol: “Matemos todos os guerrilheiros. Chega dessa rale. AUC”. Os grafites eram impensáveis dez anos antes, quando nem sequer existia polícia em Nómeque, pois a guerrilha havia destruído o posto policial e matado vários agentes. Os paramilitares tomaram o poder. Circulavam listas negras e várias pessoas que eu havia conhecido como simpatizantes mais ou menos ocultos da guerrilha deixaram a região (ALVAREZ, 2008). A maioria se mudou para Bogotá ou cidades próximas. Alguns conseguiram exílio no exterior, especialmente no Canadá. Os menos afortunados foram assassinados. Os Artaza abandonaram repentinamente o povoado. Disseram-me que houve investigações judiciais contra eles e a polícia os perseguia.

De onde vieram esses paramilitares? De acordo com meus registros, eles surgem dos círculos sociais ao redor dos Artaza, nos quais a solidariedade criada pela comensalidade permitiu o desenvolvimento de suas atividades e segredos. Os laços construídos por uma comensalidade hierárquica são utilizados para atuar nas zonas vazias de poder estatal.

Fiquei impressionado com a dramática transformação da feira de Nόμεque. Dez anos antes, o lugar era um dos menores povoados da região. À minha volta, todo mundo queria me contar o acontecido na feira realizada meses antes de minha chegada: mais de mil cavaleiros participaram de uma grande cavalgada com muitos cavalos de passo fino da região. Tendo a interpretar essa feira como uma grande demonstração de poder, a celebração do triunfo definitivo sobre a guerrilha.

Conclusões

Nesses dois exemplos, a comensalidade foi utilizada para produzir cumplicidade, silêncio e impunidade. Ela permite a construção de laços sociais hierárquicos personalizados através de relações horizontais com a camaradagem. Nas zonas vazias entre os diversos aparatos estatal e paraestatal, as desarticulações são superadas pela construção de relações interpessoais que atenuam as diferenças, produzindo, entretanto, dissimulação de crimes.

Que distinções que podemos observar nos casos argentino e colombiano? No primeiro, o Estado detém o monopólio legítimo da força e procura, através de relações personalizadas, ocultar o caráter ilegítimo da repressão. Já o caso colombiano apresenta dois momentos. Em um primeiro, o poder estatal era disputado por diversos atores sociais, que lutavam pelo controle da região. Aqui os atores sociais usam os laços personalizados perante o Estado colombiano para a construção social de um homem agressivo baseado em um ideal de masculinidade violenta. Já no segundo momento, quando de meu retorno a campo, os paramilitares, juntamente com os militares, controlam a região, assemelhando-se ao caso vivido na ditadura militar argentina. Em ambos, as relações entre militares e paramilitares são tensas e contraditórias. É evidente que o paramilitar deve esconder-se na *omerta*, que permite as relações sociais de cumplicidade para ocultar e resguardar essas contradições.

Os atos de comer, beber e permanecer juntos geram óbvios vínculos de fraternidade e cumplicidade. Existe ainda, do meu ponto de vista, uma estruturação de relações sociais através da comensalidade que definem e distinguem “nós” de

“os outros” e é canalizada por atos ritualizados de cumplicidade, mecanismos importantes e necessários para a construção da solidariedade grupal. Durante esses atos, dão-se conversações nas quais as experiências individuais são compartilhadas e os múltiplos interesses e perspectivas dos participantes podem coordenar-se ou ao menos comunicar-se entre si (GUGLIELMUCCI e ALVAREZ, p. 2003, p. 71-72). Isso não implica dizer que não possam se expressar diferenças e hostilidades. Elas existem dentro das mesmas relações grupais. Histórias comuns ao redor da mesa e o compartilhamento de bebidas formam o *esprit de corps* do grupo que fornece a base comum e a distintiva identificação de seus membros, e que lhes permitem se dedicar a exercer a violência fora desses vínculos. A reciprocidade dentro desse grupo se transforma na predação dos “outros” (ver BLOCH, 1992, p. 8-23; RIVIERE, 2001, p. 49-50).

Referências

ALVAREZ, Santiago. (2000), “El poder masculino de la violencia en los Andes colombianos”. Revista *Avá*. Universidad Nacional de Misiones, pp. 49-60.

_____. (2004), *Leviatán y sus lobos, violencia y poder en una comunidad campesina de los Andes colombianos*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

_____. (2008), “No te bañarás nunca en el mismo río etnográfico: Notas sobre las dificultades del regreso al campo en un pueblo de los Andes colombianos”. *Estudios en Antropología Social*, Vol. 1, nº 1, Centro de Antropología Social.

ARENDDT, Hanna. (1996), “Verdad y política”. Em: *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península.

_____. (1999), *Los orígenes del totalitarismo*. Buenos Aires, Taurus.

_____. (2000), *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen.

BARFIELD, Thomas. (2000), *Diccionario de Antropología*. México, Siglo Veintiuno.

BLOCH, Maurice. (1986), *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____. (1991), *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____. (2005), “Where did Anthropology Go? Or the need for ‘human nature’”. Em: BLOCH, Maurice (org). *Essays on Cultural Transmission*. LSE Monographs

- on Social Anthropology. Oxford (Reino Unido), Berg Publishers, pp. 1-20.
- BLOK, Anton. (1975), *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960: A study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Londres e Nova York, Harper and Row.
- BOIVIN, Maurício [e] ROSATO, Ana. (2007), “Crisis, reciprocidad y dominación”. Em: *Constructores de Otridad*. Buenos Aires, Antropofagia.
- CAMACHO GUIZADO, Alvaro. (1993), “Notas apresuradas para discutir algunas relaciones entre narcotráfico y cultura en Colombia”. Em: SANTOYO, Myriam Jimeno. *Conflicto social y violencia: Notas para una discusión*. Bogotá, Sociedad Antropológica de Colombia/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- CARSTEN, Janet. (1989), *Cooking Money: Gender and the Symbolic Transformation of Means of Exchange in a Malay Fishing Community*. Em: BLOCH, Maurice [e] PARRY, Johny. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CONADEP. (1984), *Nunca más: Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep)*. Buenos Aires, Eudeba.
- DERECHOS HUMANOS. (2000), *Informe final 1985. Poder Legislativo de la Provincia del Chaco, Editorial Parlamentaria*.
- DETIENNE, Marcel [e] VERNANT, Jean Pierre (orgs). (1989), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chicago, University of Chicago Press.
- FARB, Peter [e] ARMELAGOS, George. (1980), *Consuming Passions: The Anthropology of Eating*. Boston, Houghton Mifflin.

- GIRARD, René. (2005), *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.
- GUGLIELMUCCI, Ana [e] ALVAREZ, Santiago. (2006), “Los rituales de la impunidad en Argentina: Comensalidad y complicidad”. Em: FONSECA, Claudia [e] BRITES, Jurema. *Etnografias da participação*. Universidade de Santa Cruz do Sul, Edunisc.
- HAMERTON-KELLY, Robert (org). (1988), *Violent Origins: Walter Burkett, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford University Press.
- KRON-HANSEN, Christian. (1994), “The Anthropology of violent interaction”. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 50.
- LEVI, Primo. (2006), “Los hundidos y los salvados”. Em: *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona, Oceano-El Aleph.
- MAUSS, Marcel. (2009), *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires, Katz Editores.
- MURRAY, Oswyn. (1990), *Sympotica: A Symposium on the Symposion*. Oxford, Oxford University Press.
- PLATÃO. (1989), *El banquete o del amor*. Madrid, Alianza.
- REYES POSADA, Alejandro. (1994), “Territorios de la violencia en Colombia”. Em: SILVA, Renán. *Territorios, regiones, sociedades*. Bogotá, Cerec.
- RIFIOTIS, Theophilos. (1996), “Violência e cultura no projeto de René Girard”. Texto apresentado na XX Reunião Anual de Anpocs.
- RIVIERE, Peter. (2001), “A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas”. *Mana, Estudos de Antropologia Social*, Vol. 7, nº 1.

SALLNOW, Mike. (1989), "Precious Metals in the Andean Moral Economy". Em: BLOCH, Maurice [e] PARRY, Jonathan. Money and the Morality of exchange. Cambridge, Cambridge University Press.

WEBER, Max. (1964), Economía y sociedad. México, Fondo de Cultura Económica.