

## **Cristina Vargas**

*La quotidianità e la guerra. Violenza statale e para-statale nel conflitto colombiano*

### **Ordine e disordine<sup>1</sup>**

Ordine e disordine sono due categorie chiave quando si cerca di elaborare un discorso intorno al tema della violenza. Stabilire un ordine implica creare delle classificazioni e delle separazioni che lasciano al di fuori del sistema, oppure in una posizione ambigua, un certo numero di individui e di fenomeni. La violenza è stata spesso considerata un evento anomalo, estraneo alle “normali” e ordinate strutture sociali e culturali. Oggi gli studi antropologici sulla violenza tendono a sottolineare il carattere situato delle categorie di ordine e disordine, e a mettere in risalto le loro implicazioni politiche<sup>2</sup>: per le istituzioni del controllo sociale i “discorsi sull’ordine” hanno un ruolo privilegiato nelle dinamiche di conservazione e affermazione del potere.

In una delle tesi più citate, il filosofo Walter Benjamin (1955, p. 79) afferma che “la tradizione degli oppressi ci insegna che lo stato di emergenza in cui viviamo non è l’eccezione, ma la regola”. La violenza è un elemento presente in diversi modi in ogni società, ed è spesso incastonata nella normalità quotidiana. Eppure essa è rappresentata e pensata come qualcosa che avviene altrove, che colpisce qualcun altro. “È una questione di distanza”, afferma Taussig (1987, p. 2); “il tentativo di mantenere la giusta distanza di sicurezza”: così la violenza presente nei contesti a noi più prossimi finisce per diventare invisibile.

Cosa succede in un contesto come quello colombiano, dove la violenza pervade le interazioni quotidiane? O, in altre parole, come viene percepito lo “stato di emergenza permanente” e che significato assumono i “discorsi sull’ordine” in una situazione di protratto conflitto interno? Michael Taussig, riprendendo l’espressione di Brecht, ha evidenziato come in Colombia ci sia una situazione di “ordine disorganizzato” nella quale le misure straordinarie di controllo<sup>3</sup>, che dovrebbero essere adottate in caso di grave minaccia all’ordine sociale, diventano la normalità. La necessità di “ripristinare” o “mantenere” l’ordine pubblico fornisce la giu-

stificazione per istituzionalizzare i meccanismi coercitivi, per restringere le libertà civili e per legittimare numerose forme di violenza.

Anche il caos quotidiano ha un'importanza strategica rilevante. Paradossalmente il mantenimento del "disordine" è uno dei meccanismi usati dallo Stato per garantire la propria permanenza. Se c'è uno "stato di terrore permanente", allora è legittima l'esistenza di "forze dell'ordine" che combattono con ogni mezzo a disposizione gli attori sociali che introducono il disordine. È un "disordine organizzato" quanto un "ordine disorganizzato". Questo "disordine organizzato" si evidenzia nel costante ricorso alla costruzione dell'immagine di un nemico comune, che viene presentato come unico responsabile della violenza, del disagio e della sofferenza: è il "nostro" nemico e, in quanto tale, funge da elemento che connette lo Stato e la società. Ma il "nemico" stesso – mi riferisco in questo caso alle guerriglie –, in certi contesti locali, ha cominciato ad agire come un potere parallelo, più che come un contropotere, e altre forze parastatali – come i paramilitari e gli eserciti dei trafficanti di droga – sono comparse sulla scena del conflitto rendendo il quadro decisamente più complesso; il ruolo del terrore come strumento di potere si è rafforzato.

I massacri, compiuti soprattutto dai gruppi paramilitari, ma di cui si sono rese responsabili anche le forze statali e le guerriglie, sono una delle manifestazioni più frequenti e drammatiche dell'attuale conflitto armato. Essi hanno avuto, in anni recenti, un ruolo di primaria importanza nel generare uno "stato di terrore permanente", ovvero una quotidianità segnata dall'incertezza, dalla paura e dalla frammentazione del tessuto sociale. Questo "stato di terrore permanente" è lo strumento per eccellenza che ha caratterizzato a lungo le modalità di esercizio del potere dei gruppi armati statali e parastatali in Colombia. La mia proposta in questo articolo è quella di integrare una lettura antropologica del conflitto in Colombia con la ricostruzione e l'analisi di un caso specifico: il massacro di Bahia Portete.

Prima di addentrarci nello specifico caso colombiano, tuttavia, vale la pena di soffermarci un momento sul significato del massacro e sugli effetti che questo tipo di violenza può avere sul tessuto sociale. Come notava già Robert Hertz (1907), la morte non può essere considerata come un fenomeno puramente biologico o individuale: è un fenomeno sociale e collettivo, intorno al quale si intrecciano un insieme complesso di credenze e di pratiche, nelle quali il corpo del defunto ha un'importanza centrale e che prendono forma nella ritualità funebre.

Il corpo, come ha dimostrato Mary Douglas (1966; 1970), fornisce uno schema di base per i processi simbolici ed è un serbatoio inesauribile di "simboli naturali", che forniscono un modo per riflettere sul mondo e sull'esperienza e consentono di creare delle analogie capaci di

esprimere un punto di vista generale sull'ordine sociale, sulla fragilità di questo ordine e sulla costante necessità di ricrearlo attraverso azioni e simboli. Il corpo è anche oggetto e soggetto di interventi culturali volti a costruire la “persona”, nel duplice senso biologico e sociale. I significati attribuiti al corpo e il “lavoro” della società sul corpo non si esauriscono con la morte; essi proseguono infatti attraverso le modalità di intervento culturale e rituale sul cadavere: gli interventi di tanatometamorfosi<sup>4</sup>. Le mutilazioni e le aggressioni ai corpi dei vivi e dei morti, che caratterizzano i massacri in Colombia, tendono a distruggere il potenziale simbolico del corpo, annientando l'umanità delle vittime e bloccando – o quanto meno rendendo particolarmente difficile – il processo di ricomposizione sociale che la ritualità funebre dovrebbe contribuire a innescare.

La morte degli individui in una società è fonte di disordine, ma è anche fonte di rinnovamento, poiché costringe a costanti riorganizzazioni della vita collettiva. Questo aspetto rigenerativo della morte si esprime nei simboli associati alla fertilità, che, come hanno dimostrato Bloch e Parry (1982), è possibile trovare in numerosi contesti culturali. Infatti, non tutte le morti hanno un identico significato, né vengono ritualizzate allo stesso modo: la ritualità può, in certi casi, essere ridotta al minimo oppure risultare completamente assente. Quest'ultimo fenomeno è particolarmente pregnante in situazioni di violenza prolungata.

Verso la fine del suo saggio, Hertz (1907) dedica alcune considerazioni alla riflessione sul significato e la rilevanza del *modo di morire*.

Il genere di morte – afferma – determina altre numerose eccezioni al normale rituale. Tutti coloro che muoiono di morte violenta o per un incidente, donne morte di parto, persone annegate o colpite dal fulmine, i suicidi, sono spesso sottoposti a riti speciali (p. 103).

Il tipo di morte può, inoltre, essere particolarmente rilevante nei processi di elaborazione del lutto. Morin (1970, p. 71), nel riprendere un tema classico della psicanalisi freudiana, sostiene che “il trauma della morte non è altro che l'irruzione della morte nel reale”.

Se è vero che la morte ha sempre una sfumatura di violenza e di imprevedibilità, ci sono, tuttavia, situazioni in cui “l'irruzione della morte nel reale” avviene con particolare intensità, in modo cruento e drammatico, come succede durante un massacro. Come evidenzia lo storico Giovanni De Luna (2006, p. xv), esiste un nesso indissolubile tra la guerra e la morte: l'esperienza della guerra è quella di uccidere o essere uccisi, è una realtà fatta di morte e di morti. Questa realtà oggi è spesso mascherata da finzioni lessicali, di cui sono esempio espressioni quali “guerra umanitaria”, “lotta contro il terrorismo” o “*Peacekeeping Operation*”,

che mettono in ombra gli aspetti più distruttivi della guerra stessa. Le “nuove guerre” (Janigro 2002, p. 10) sono, in qualche modo, caratterizzate dalla necessità di trovare delle giustificazioni per le azioni violente.

I massacri, tuttavia, sono il rovescio della medaglia dell'apparente distanza che ci separa dalla profonda violenza che segna numerosi luoghi di quello che oggi viene spesso chiamato il “sistema mondo”. Di fronte a questi fenomeni, risulta essenziale comprendere il ruolo politico, economico e culturale del terrore in quanto vettore di potere, di cui troviamo numerosi esempi nella storia. Indagare sulla morte violenta può essere un'altra maniera per avvicinarsi all'analisi della violenza: i suoi effetti, le sue conseguenze, le sue cause e il significato che a essa viene attribuito in un preciso contesto sociale.

Nelle grandi città colombiane la guerra è vissuta da una parte consistente delle persone come qualcosa che avviene in un “altrove” che è necessario evitare. La quotidianità trascorre in un clima di “ordine precario” che ha un certo sapore di artificialità. Questi fenomeni di negazione non possono essere considerati solo come strategie psicologiche individuali, che, in fin dei conti, consentono di continuare a vivere in condizioni di normalità; essi sono anche il prodotto di forme “controllate” di diffusione dell'informazione e di una configurazione sociale e culturale tutto sommato precaria, la quale comporta “uno stato di sdoppiamento del soggetto sociale” che schiaccia l'individuo sotto la necessità di “dare un ordine” alla quotidianità, attribuire un senso a essa e accettarla come normale. Si tratta, però, di una normalità precaria, perché in qualsiasi momento l'individuo può essere “gettato nel panico da un evento, un rumore, uno sguardo, qualcosa di detto o di non detto – qualcosa che, anche se richiede l'ordine per provocare un impatto, ha l'effetto di distruggerlo” (Taussig 1989, p. 11).

La morte violenta delle vittime del conflitto, in questo contesto, reintroduce la fattualità della guerra nel vissuto quotidiano. Ciò che “irrompe nel reale” non è solo la consapevolezza della propria mortalità: è anche la consapevolezza di trovarsi in mezzo al terrore. È significativo che molti fra gli individui che decidono di arruolarsi in una delle forze in lotta identifichino come momento decisivo per la loro scelta l'uccisione di un parente stretto da parte di un altro degli attori armati coinvolti nel conflitto interno.

Come in ogni guerra civile, si combatte contro persone prossime: la violenza coinvolge le comunità dall'interno e si insinua nei rapporti interpersonali quotidiani, generando un radicale senso di insicurezza sociale. Come direbbe Appadurai (2005, p. 93), è “l'incertezza della maschera, la paura che le normali facce normali della vita quotidiana (...) siano in realtà travestimenti dietro cui si celano le vere identità, non di altri etnici, ma di traditori”. Queste considerazioni risultano assai perti-

nenti anche se in Colombia non è in atto un conflitto etnico: anche qui i massacri contribuiscono a delimitare i confini incerti che separano “noi” dai nostri “nemici”.

Nel paese, la prolungata situazione di violenza si inserisce in un contesto sociale caratterizzato da forti disuguaglianze economiche; segnato da una lunga storia di guerre, massacri e terrore e costruito sulla base dell'esclusione di ampie fette della popolazione. Arturo Alape (1985, p. 19), scrittore e giornalista colombiano, sostiene che l'idea del conflitto in Colombia come situazione eccezionale e come momento circoscrivibile in una precisa fase della storia contemporanea occulta il fatto che la violenza è stata “consustanziale” ai meccanismi politici e all'esercizio del potere. Le disuguaglianze economiche e le condizioni di esclusione e miseria in cui versa una parte significativa della popolazione hanno generato una situazione di “violenza strutturale”.

Secondo Paul Farmer (1997) la “violenza strutturale” è quel tipo di violenza, inserito nelle istituzioni e nelle strutture sociali, che ha un ruolo decisivo nella produzione della sofferenza. La violenza strutturale non è separabile dalla violenza esplicita, messa in atto dagli attori armati. Queste due forme di violenza sono strettamente connesse perché le strutture e le istituzioni sociali sono fatte di soggetti, di azioni e di relazioni sociali caratterizzate da forti disuguaglianze. Il ricorso a forme di violenza esplicita può essere percepito come una risorsa da quegli individui che si trovano “nella condizione di non poter negoziare i termini della loro esistenza” (Quaranta 2006, p. XXV), ma anche come uno strumento per preservare o acquisire privilegi economici e potere. I meccanismi di interazione sociale locale, al pari delle scelte individuali, sono dunque inquadrabili in dinamiche più ampie, segnate sia da forme di violenza strutturale, sia da forme di violenza esplicita.

Nel caso colombiano, ci troviamo davanti a uno Stato che fa dell'uso legittimo e illegittimo della violenza il proprio “modo di essere”: il principale meccanismo per garantire la propria permanenza, per risolvere le contraddizioni sociali ed esercitare un controllo sul territorio e la popolazione. Tuttavia, concentrarsi esclusivamente sull'analisi della violenza politica derivata dal processo di costruzione dello Stato in contesti post coloniali, e sul modo in cui il potere statale ha agito sui corpi attraverso pratiche come la tortura, la violenza e le *desapariciones*, non è sufficiente per analizzare la situazione colombiana. È necessario prendere in considerazione il ruolo di tutti gli attori armati e le loro modalità di esercizio del potere, riconoscendo che nel contesto colombiano l'immagine di un conflitto fra gruppi armati nettamente differenziati e completamente “altri” rispetto alla popolazione civile è illusoria.

La violenza, come è stato più volte dimostrato, tende ad autoriprodursi. La violenza prolungata, inoltre, comporta una progressiva distru-

zione dei modi quotidiani di vivere e interagire in una società e favorisce la nascita di altre forme di violenza. È anche necessario analizzare ciò che succede quando la violenza disorganizzata diventa il modo dominante di essere in una società e – come hanno sostenuto Arthur Desjarlais e Robert Kleinman (1994, p. 9) – indagare su ciò che accade quando la violenza “contribuisce sia a costruire, sia a corrodere l’atto stesso di ‘creare il significato’ all’interno della comunità”.

Arendt (1963) ha sottolineato la complessità del nesso fra violenza e potere, sostenendo che, contrariamente a ciò che appare se intendiamo il potere unicamente in termini comando-ubbidienza, il potere e la violenza sono opposti; dove l’una governa in modo assoluto, l’altro è assente. Benché potere e violenza non si presentino mai completamente disgiunti uno dall’altra e ci sia sempre una certa dose di violenza in ogni forma di esercizio del potere, le forme di potere fondate e mantenute attraverso la violenza sono, in ultima analisi, incapaci di generare e mantenere un consenso sociale.

L’intensa paura di essere travolti in prima persona dalla violenza e il costante timore del “nemico” – chiunque esso sia – porta, in molti casi, alla scelta di combattere la violenza con forme maggiori di violenza, innescando “un’azione reciproca che logicamente deve condurre all’estremo” (von Clausewitz 1832, p. 22). La conseguenza è che molti individui si trovano a un certo punto in mezzo alla guerra, e la guerra diventa uno dei principali elementi che condizionano l’interazione quotidiana. Alcuni degli aspetti più distruttivi in termini sociali della violenza protratta si evidenziano nella perdita dei riferimenti collettivi e nella frammentazione del tessuto sociale.

### **Note sulla storia del conflitto**

In anni recenti si è diffusa un’interpretazione del conflitto colombiano come una “guerra contro la società”; lo Stato è visto come democratico e legittimo, ma debole e incapace di far fronte ai due attori armati: la guerriglia e i paramilitari. In molti contesti è possibile, in effetti, trovare un profondo senso di estraneità verso il conflitto da parte delle comunità. Esso è vissuto dai civili come una lotta per il potere, ma un potere dal quale la maggior parte della popolazione è esclusa in partenza; molte persone non capiscono più perché si combatte e da che parte si deve stare in una guerra interminabile: in questo senso l’espressione “guerra contro la società” risulta efficace. Tuttavia è impossibile ignorare che – come segnalavo all’inizio del presente articolo – lo stesso processo di costruzione dello Stato è costellato dall’uso di meccanismi violenti di repressione e che i nessi fra gruppi paramilitari e

Stato sono stati ripetutamente dimostrati. Risulta utile, dunque, collocare la situazione contemporanea in una cornice storica.

Daniel Pécaut (1996, p. 161) sostiene che, negli ultimi cinquanta anni, la Colombia è stata “contemporaneamente teatro di fenomeni di violenza cronica e di due episodi di violenza generalizzata”. Il primo di questi due episodi è il periodo noto come *La Violencia* (1947-57).

Durante *La Violencia*, la crisi sociale assunse inizialmente la forma dell’antagonismo politico fra liberali e conservatori, per sfociare progressivamente in un’atmosfera di terrore che coinvolgeva quasi tutti gli aspetti della quotidianità. Efraín Barón, un contadino della regione andina, descrive così la sua esperienza:

Per quanto mi riguarda credo che la violenza non esplode come esplode la dinamite. *La Violencia* cominciò ad arrivare lentamente, cominciò a fare i suoi nodi, cominciò a legare le persone senza che la gente se ne rendesse conto. Arrivò la notte e la mattina ci svegliammo che era già in mezzo a noi, e controllava le corde (cit. in Molano 2000, p. 54).

In quella fase, l’appartenenza politica era un importante fattore di definizione dell’identità individuale, che inglobava anche l’aspetto religioso, perché il liberalismo venne esplicitamente rifiutato e osteggiato dalla Chiesa cattolica. La forte presa di posizione della Chiesa trasformò la rivalità politica in un problema di fede (Uribe Alarcón 2004, p. 58).

Il periodo de *La Violencia* si chiuse con il raggiungimento di un accordo, il *Frente Nacional*, che stabilì l’alternanza al governo dei due partiti e l’esclusione di ogni altra forza politica. Si trattava di una forma di esercizio del potere che era, in un certo senso, una versione *antelitteram* delle “democrazie ristrette” (Cueva 1998) che avrebbero caratterizzato molti paesi latinoamericani a partire dalla metà degli anni Sessanta.

La storia di violenza e repressione statale si intreccia in primo luogo con la violenza generata dall’opposizione armata e, in seguito, con la nascita di forme di violenza parastatale. Alcuni autori<sup>5</sup> collocano infatti convenzionalmente l’inizio del secondo periodo di violenza generalizzata il 20 luglio del 1964, data in cui vennero proclamati a livello nazionale la conformazione e il progetto rivoluzionario delle FARC (Forze Armate Rivoluzionarie Colombiane). Queste erano allora costituite prevalentemente dai nuclei di guerriglieri liberali insorti durante *La Violencia*<sup>6</sup> che avevano rifiutato l’accordo del *Frente Nacional*. In seguito furono creati altri gruppi guerriglieri, come l’ELN, l’EPL e l’M19. Le due fasi risultano dunque collegate da precise continuità storiche, seppur differenziate una dall’altra.

La nascita degli eserciti paramilitari è legata, da un parte, alla necessità di trovare una risposta armata agli abusi commessi dalle guerriglie, at-

traverso la costituzione di gruppi locali di autodifesa, che, in tempi brevissimi, si trasformarono in vere e proprie macchine da guerra. D'altra parte, è spesso segnalato il legame fra la nascita del paramilitarismo e la comparsa del gruppo MAS (*Muerte a Secuestradores*), che annunciò la sua esistenza il 3 dicembre del 1981. Il detonatore era stato il sequestro di Martha Nieves Ochoa, figlia di uno dei più importanti trafficanti di droga del Cartel de Medellín. L'azione paramilitare ha oscillato da allora fra legalità e illegalità, e i nessi fra paramilitari delle AUC<sup>7</sup> e forze armate statali sono stati dimostrati in numerose occasioni. Negli ultimi anni, però, il presidente Alvaro Uribe ha intrapreso un controverso processo di disarmo degli eserciti paramilitari, ancora in corso.

Con i cartelli della cocaina e gli eserciti paramilitari si diffonde un tipo di violenza che non ha come nucleo la lotta per gli interessi politici, ma la difesa di interessi individuali. Questo non vuol dire che i cartelli non usino alleanze tattiche con alcuni settori dello Stato, né che i soldi del traffico di droga non si inseriscano nei circuiti governativi; ma questo genere di violenza è spinta principalmente dalla volontà di difendere interessi economici e privilegi privati, e non è collegata a programmi politici definiti.

In Colombia il ruolo della cocaina, infatti, è stato decisivo tanto sotto il profilo socio-economico, quanto sotto quello individuale. Come ha acutamente segnalato Taussig (2004), la cocaina, come l'oro, è un "feticcio": sono entrambi oggetti del desiderio, intorno ai quali si intrecciano densamente i significati, e per i quali gli uomini sono disposti a compiere qualsiasi azione. Essi "sfidano tutto quanto il mercato rappresenta: è per questo che sono tanto preziosi" (p. 128).

L'uccisione selettiva – oggi sempre più spesso collettiva – è una strategia di guerra che ha numerosi precedenti.

Verso la metà degli anni Ottanta il presidente Belisario Betancur promosse il dialogo con i gruppi guerriglieri e la ricerca di un accordo negoziato, come alternativa al conflitto armato. Da questi negoziati (1984) con le FARC nacque la UP (*Unión Patriótica*)<sup>8</sup>: un movimento politico di sinistra proposto dai militanti come alternativa alle armi, che, in poco tempo, divenne un'alternativa concreta con buone prospettive elettorali<sup>9</sup>. Il sistematico sterminio dei membri dell'UP cominciò quasi immediatamente: i sindaci, i parlamentari, 2 candidati alla presidenza e oltre 3.000 militanti vennero uccisi, torturati o divennero *desaparecidos*. In questi ultimi anni è stato aperto un processo internazionale di denuncia per genocidio<sup>10</sup>.

Il dibattito sulla definizione del termine "genocidio" è stato riaperto recentemente a causa dell'esistenza di fenomeni di sterminio di massa non inquadrabili in questa categoria da un punto di vista giuridico. Solo nel 1985 venne riconosciuto a livello internazionale che il concetto di ge-

nocidio poteva essere esteso a processi di sterminio con motivazioni sociali, sessuali e politiche, oltre che etniche e religiose. Nel 1998 questo principio venne applicato per la prima volta in America Latina, quando la Audiencia Nacional Española si dichiarò unanimemente competente per giudicare i membri della Junta Militar Argentina.

Anni prima la Arendt (1963, pp. 260-299) aveva evidenziato che uno sterminio di massa può essere diretto contro qualsiasi gruppo, e che il principio con cui viene effettuata la selezione dipende esclusivamente dalle circostanze. Questa riflessione fornisce alcuni elementi che hanno permesso di espandere il concetto di “genocidio” e di inquadrarlo all’interno dei “crimini contro l’umanità” – quelli, cioè, che colpiscono la possibilità, intrinsecamente umana, di essere diversi.

Un fenomeno di sterminio parallelo che si è verificato in Colombia, e che ebbe il suo apice negli anni Ottanta, fu il fenomeno della “pulizia sociale”. Gli *escuadrones de la muerte* promuovevano e realizzavano l’eliminazione fisica di tutti coloro che potevano essere considerati *desechables*. Questo termine si potrebbe tradurre testualmente come “uomini usa e getta”, oppure come “uomini spazzatura”, ma nessuna di queste due espressioni contiene la carica di orrore che la parola *desechable* è capace di evocare in chi ha vissuto da vicino quel momento storico. L’uccisione di spacciatori, tossicodipendenti, consumatori di *bazuco*<sup>11</sup>, piccoli delinquenti, omosessuali e prostitute divenne parte della quotidianità. Si diffuse allora fra la popolazione l’espressione *guerra sucia*, che è ancora oggi usata per indicare questi meccanismi estremi di repressione.

Il termine *guerra sucia* è stato usato anche in altri paesi latinoamericani, ad esempio in Argentina durante il periodo della Junta Militar. In molti di questi contesti ciò che finisce per generarsi è un paradosso: la dimensione dell’orrore raggiunge un livello di eccesso tale da rendere difficile la distinzione fra irrazionale e razionale. Le *desapariciones*, al pari dell’occultamento dei cadaveri dopo i massacri, fanno diventare la morte violenta qualcosa di incerto e di indimostrabile, qualcosa che può essere negato.

Suarez Orozco (1990, pp. 353-383) ha segnalato la massiccia presenza di strategie collettive di negazione anche da parte della popolazione stessa, strategie che talvolta hanno assunto le caratteristiche di una vera e propria “cecità”. È come se, in qualche modo, fosse avvenuto un “percecidio”<sup>12</sup> – per riprendere l’espressione di Kustnetzoff – e la capacità di percezione stessa fosse stata “uccisa” dal terrore. All’incredulità segue una fase che Suarez Orozco chiama di “razionalizzazione dell’esperienza”, caratterizzata dall’ammissione di ciò che sta avvenendo e dalla ricerca attiva di strategie di sopravvivenza. La terza fase, nella quale si attiva il processo di elaborazione dell’esperienza, può avvenire solo quando la minaccia immediata cessa.

In Colombia, i massacri veri e propri cominciarono a essere documentati a partire dal 1991 (uno dei primi fu il caso di Trujillo); i paramilitari vennero riconosciuti come i principali<sup>13</sup>, ma non gli unici, responsabili di buona parte dei massacri documentati.

Allora come oggi, le vittime sono in genere civili disarmati sospettati di essere dei sostenitori del “nemico”: persino l’uccisione di una donna incinta può essere presentata come necessaria, perché avrebbe paritorito un “futuro nemico”. Il ruolo e i vantaggi della guerra e del terrore nella conservazione e nell’acquisizione di posizioni di potere a livello locale e nazionale vengono, invece, mascherati. Nella maggior parte dei casi la selezione delle vittime viene realizzata a partire da una lista, elaborata in collaborazione con informatori e spie appartenenti alla comunità stessa, chiamati in gergo *sapos* (rospi)<sup>14</sup>. L’esecuzione del massacro è caratterizzata dall’accanimento contro i corpi delle vittime prima e dopo il decesso, in particolare attraverso la mutilazione e la decapitazione con la motosega.

### **Il caso di Portete**

Il caso del massacro di Portete può essere particolarmente utile per chiarire i complessi modi in cui le dinamiche del conflitto a livello nazionale colpiscono i soggetti e i contesti politici e culturali locali. Le vittime di questo massacro, per il quale al momento c’è un processo giuridico in corso, fanno parte di una comunità indigena: i wayuu. Di questa popolazione fanno parte circa 300.000 persone che vivono prevalentemente nella penisola della Guajira, divisa in termini amministrativi fra la Colombia e il Venezuela. Le attività economiche prevalenti sono la pastorizia e il commercio di prodotti artigianali. La società wayuu è divisa in clan matrilineari, che, tuttavia, non hanno un effettivo ruolo nell’organizzazione politica di questa società. Di primaria importanza sono, invece, due unità più ristrette: il *apushi* o matrilineaggio e il gruppo domestico matrilocale, composto da un numero piuttosto variabile di parenti e altre persone non legate da vincoli di parentela. In ogni gruppo domestico c’è un uomo, generalmente il più prestigioso e anziano, che ricopre il ruolo di capo: l’*alaula*<sup>15</sup>.

La mattina del primo febbraio del 2004 Nicolas Ballesteros Epinayú e Segundo Epinayú furono uccisi da un gruppo di uomini armati in uniforme, che molti degli abitanti della zona di Portete riconobbero come paramilitari. Segundo e Nicolas erano andati quella mattina a Uribia a denunciare un delitto del quale, tempo prima, erano stati involontari testimoni. Era già sera quando trovarono i paramilitari

ad aspettarli sulla strada di ritorno. I due giovani furono interrogati e brutalmente assassinati.

I due ragazzi uccisi, uno di loro mio nipote, erano due studenti universitari. Non avevano niente a che fare con nessuno, erano tornati a Portete per passare le vacanze. Quando venni a sapere della loro morte io ero a Maracaibo, la veglia era in corso ed io ci sono andato. Una volta arrivato alla veglia ho detto – “Perché sono stati uccisi i ragazzi? Non riesco a spiegarmi questo fatto! Perché? Non c’è una ragione, i paramilitari uccidono senza alcuna ragione e le cose non devono essere così. Sarà nostro dovere difenderci!”. Quando dissi queste parole c’era un informatore dei paramilitari fra di noi, un *sapo*, e immediatamente riferì a Chema – “Vicente Gutierrez ha detto queste cose durante la veglia: che non intendeva lasciare così la morte dei ragazzi” (intervista sul campo a V. Gutierrez, 2006).

L’antefatto di cui i due ragazzi erano stati testimoni oculari aveva avuto luogo quasi un anno prima: il 26 aprile del 2003. Quel giorno due poliziotti della divisione dogane<sup>16</sup> erano stati assassinati dagli uomini delle AUC. Il rapporto fra i gruppi paramilitari e la polizia doganiera, giunta in questa zona nel 2001, è piuttosto intricato; per molti è abbastanza plausibile che gli stessi poliziotti uccisi fossero coinvolti nel business della coca, e che, a un certo punto, insoddisfatti della distribuzione dei proventi, avessero minacciato di prendere provvedimenti, sfruttando i vantaggi della loro posizione. Il delitto non fu risolto e il caso si chiuse.

L’arrivo dei paramilitari nei territori wayuu era iniziato alcuni anni prima. Già verso la metà degli anni Novanta alcuni gruppi isolati erano giunti nella Bassa Guajira, in particolare nell’area intorno alla Sierra Nevada, che da oltre un decennio era zona d’influenza dei gruppi guerriglieri. La presenza dei paramilitari era fonte di timore: nessuno li conosceva, ma tutti sapevano di che cosa erano capaci e avevano già sentito parlare della loro crudeltà. I *paracos*, come vengono chiamati i paramilitari in tutto il paese, si aggiravano nel territorio sfruttando per i loro spostamenti e per le loro operazioni militari il contatto con alcune famiglie wayuu, coinvolte da tempo nel traffico di droga. La famiglia di José Maria Barros Ipuana, Chemabala, attualmente detenuto come diretto responsabile del massacro, era una di queste.

Verso le 7:00 del mattino del 18 aprile, un gruppo di circa 50 uomini circondò le capanne<sup>17</sup> dell’area fra Portete e Bahía Honda. Dissero di essere paramilitari e cominciarono a percorrere una per una le case. Una donna – la moglie di Chemabala – aveva in mano una lista di nomi. Fra le persone cercate c’erano Vicente, i membri della famiglia Fince e gli Epinayú<sup>18</sup>, tutti ritenuti uomini di grande prestigio all’interno della loro comunità e probabili antagonisti dei paramilitari. Anni prima i loro

nonni avevano concesso alla famiglia Barros Ipuana il diritto di sfruttamento del porto e delle zone circostanti, secondo un'usanza assai diffusa fra la popolazione wayuu.

Dalle capanne più vicine alla strada alcuni videro arrivare i fuoristrada e seppero che stavano venendo per ucciderli. Una delle prime reazioni fu quella di mandare i bambini ad avvertire le altre famiglie dell'arrivo dei paramilitari, che gli abitanti di Portete avevano riconosciuto, perché, anche se forestieri, da qualche mese frequentavano la regione. Sapevano che avrebbero ucciso gli uomini e che era necessario fuggire, ma le donne non se ne andarono: non avevano valutato bene il potenziale rischio, perché non è consuetudine fra i wayuu coinvolgerle nei conflitti ed esse vengono rispettate anche in situazioni di faida fra le famiglie. Questa strategia disperata permise ad alcuni uomini di salvarsi, ma molti dei bambini furono uccisi o risultano oggi scomparsi. Il massacro è descritto dai protagonisti in tutto il suo orrore. In un'impressionante testimonianza raccolta dalla ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia), un uomo narra la sequenza degli avvenimenti:

(...) siamo usciti di corsa per evitare di essere uccisi, Lei non può immaginare che cosa significa dover ascoltare le grida dei bambini: me li hanno bruciati vivi, sul camioncino. Me li hanno uccisi e io non ho potuto farci nulla. Hanno ucciso anche mia mamma e le mie due nipoti, hanno tagliato loro la testa e le hanno fatte a pezzi. Non hanno sparato, le hanno torturate prima di ucciderle in modo che noi ascoltassimo le grida e con una sega elettrica le hanno tagliate vive (Organización Nacional Indígena de Colombia 2004, p. 26).

Dopo il massacro i superstiti abbandonarono Portete in mezzo al panico, lasciando le loro case e i cadaveri mutilati delle vittime insepolti. Ognuno, come meglio poteva, tentò di mettersi in salvo e di raggiungere un luogo sicuro. La maggior parte sono oggi rifugiati in Venezuela. Le immagini dei corpi mutilati ritornano continuamente nei sogni e nelle parole dei profughi.

Hertz (1907, p. 103) notava che "l'ultima immagine della persona, così come la morte l'ha sorpresa, si imprime con maggior forza nella memoria dei vivi; essa difficilmente potrà essere cancellata perché è carica di un'emozione speciale". Nei parenti delle vittime il dolore di aver perso delle persone care è, ancora oggi, intrecciato alla profonda amarezza per non aver potuto dare loro un'adeguata sepoltura:

I corpi furono portati in luoghi lontani, dove noi non potevamo trovarli. Alcuni sono scomparsi, ma noi sappiamo perfettamente che sono morti. Loro sono morti. Quello che non sappiamo è che cosa hanno fatto con i loro cor-

pi, dove sono, se li hanno seppelliti. Quando i resti sono stati raccolti ed identificati, per via della denuncia e del processo, i cadaveri ritrovati sono stati seppelliti in cimiteri diversi da quelli dei loro parenti. Non abbiamo potuto fare nessuna veglia, non abbiamo potuto fare nulla: avevamo paura per via delle minacce. Abbiamo dovuto seppellirli come meglio potevamo, dove capitava (intervista sul campo a Carmen Barros Fince, 2006).

Come nei massacri avvenuti in altri contesti, a Portete si è realizzata una modalità di aggressione al corpo dei vivi e dei morti che oltrepassa ogni limite. Anche in questo caso l'aggressione ai cadaveri è un modo per imporre un "potere di morte" su un territorio e su una popolazione, attraverso l'uso sistematico del terrore. Si tratta di una violenza che distrugge il corpo della vittima e con esso annienta la sua integrità, nega la sua individualità e la sua umanità.

Poco dopo la pubblicazione dei risultati delle prime indagini, gli *alaula* convocarono una riunione nella quale molte possibili strategie vennero esposte e ascoltate; alla fine prevalse la decisione di ricorrere a un tribunale nazionale e, simultaneamente, a uno internazionale. La violenza subita, infatti, non veniva percepiva come generata a causa di una crisi nata all'interno della comunità, ma come derivata da una situazione più ampia di violenza generalizzata, che non poteva essere gestita in modo autonomo e isolato. Le prime indagini ufficiali identificavano come causa del massacro "le faide fra le famiglie e le lotte per il controllo del *business* del contrabbando e, in seguito, per il traffico di benzina, droga e armi"<sup>19</sup>.

Da quel momento, i giornali cominciarono a diffondere una versione della storia secondo la quale il massacro era stato il risultato di una faida fra le famiglie wayuu e i paramilitari che si contendevano il controllo del porto, che è un punto strategico per il traffico di cocaina. Per molti questa spiegazione è abbastanza plausibile e l'informazione, amplificata dai giornali, sembra puntare il dito contro i wayuu stessi, facendo leva sulla loro fama di "gente senza legge" e sui numerosi stereotipi negativi che pesano su di loro, chiamando in causa una specifica istituzione della cultura wayuu: la faida.

Questo modo di presentare la vicenda è indubbiamente una di quelle strategie di negazione che abbiamo menzionato nella prima parte dell'articolo, un modo di circoscrivere il terrore all'alterità, caricando le vittime con il peso di una presunta colpevolezza. Per comprendere meglio le differenze fra il tipo di violenza che caratterizza la faida wayuu e il massacro, risulta essenziale soffermarci sul sistema giuridico wayuu.

Questo sistema giuridico è caratterizzato da una modalità di risoluzione dei conflitti incentrata su meccanismi di compensazione concordati in modo autonomo dagli *apushi* coinvolti, senza l'intervento di nessu-

na autorità al di sopra delle parti. Una figura chiave nello svolgimento dei dialoghi è il *putchipu'u* (“colui che porta la parola”). Il *putchipu'u* o *palabrero* è lo specialista wayuu della mediazione e agisce come intermediario e come mediatore nella soluzione di conflitti fra i gruppi familiari. A differenza di ciò che avviene – almeno da un punto di vista teorico – nello Stato, nel quale l'uso legittimo della violenza è sottratto all'individuo, nella società wayuu questo è ammesso come parte delle interazioni sociali. Guerra Curvelo (2002, p. 156) afferma che:

i *palabrer*os wayuu non considerano l'insorgere di dispute come la manifestazione indesiderata di una patologia sociale, ma come una serie di eventi ciclici, inerenti alla vita sociale, che offrono un'occasione per ricomporre i rapporti fra le parti.

I meccanismi di compensazione sono strettamente relazionati con l'organizzazione della parentela. Il clan viene chiamato *etruku*: la parola significa anche carne e questo nesso semantico ci permette di tracciare un collegamento con la teoria del concepimento e della procreazione fra i wayuu. La donna fornisce al nascituro la carne, che, insieme al sangue mestruale, costituisce l'elemento che accomuna tutti i membri dell'*apushi*. Il padre fornisce il seme o sangue attivo che, interagendo con la carne fornita dalla madre, genera il nuovo nato. I parenti uterini di Ego conformano l'*apushi*, i “parenti di carne”; i parenti paterni e il padre conformano l'*o'upayuu*, essi sono per Ego dei “parenti di sangue”, ma non di carne. Una terza categoria di parenti è composta dagli *asanua*: si tratta dei figli del padre di Ego avuti nelle sue altre unioni matrimoniali; con loro Ego condivide il seme e il sangue attivo, ma non la carne.

In caso di omicidio la compensazione richiesta è articolata in tre pagamenti diversi, nei quali devono essere inseriti tutti gli elementi, biologici e sociali, che costituiscono la persona. Il primo pagamento corrisponde al valore del sangue versato e viene distribuito fra i “parenti di sangue” che conformano l'*o'upayuu*. Il secondo pagamento corrisponde al dolore causato ai parenti e al “prezzo” della persona: è il più rilevante in termini quantitativi e viene distribuito fra i “parenti di carne” che conformano l'*apushi*. Il terzo e ultimo pagamento permette di “incontrarsi di nuovo nei cammini e di guardarsi in volto” e viene distribuito fra tutti i membri del gruppo domestico.

È frequente che, una volta corrisposti i tre pagamenti, venga organizzata una festa in cui i membri dei due *apushi* si incontrano. Questa festa sancisce la fine delle ostilità e la ricomposizione dei rapporti fra i due segmenti; l'unico che non dovrebbe essere presente è il diretto responsabile dell'omicidio. Solo quando le trattative falliscono si ricorre alla faida. In

questo caso è particolarmente importante che la vittima appartenga all'*apushi* del colpevole, e non venga coinvolto nessuno al di fuori dei due *apushi*. Per questa ragione il padre e i fratelli *asanua* di un uomo ucciso verranno incoraggiati o costretti a rimanere estranei a qualsiasi faida. Se partecipassero, allora anche il loro *apushi* verrebbe coinvolto nella guerra e questa finirebbe per estendersi indefinitamente.

La possibilità che la negoziazione fallisca e che si inneschi un conflitto armato fra le famiglie è sempre presente e viene frequentemente menzionata nei discorsi di entrambe le parti; inoltre i dialoghi possono essere aperti anche quando già è in corso una situazione di aperta ostilità fra i gruppi. Fra gli argomenti usati dal *putchipu'u* possono comparire riferimenti a dispute risolte con successo attraverso il pagamento di un compenso o, viceversa, racconti di famiglie dilaniate in reciproche vendette. Il *putchipu'u* non solo “porta” la parola, ma anche “lavora” con la parola: egli usa la sua abilità per persuadere il gruppo che l'alternativa migliore è quella di pagare il compenso richiesto.

Una frase particolarmente forte, che viene usata soprattutto dalle donne per incoraggiare gli uomini ad accettare i negoziati o aprire un dialogo con un altro gruppo in una situazione di conflitto, è: “vorremmo piangere i nostri figli”. Questa affermazione risulta comprensibile chiaramente se guardiamo il ciclo della ritualità funebre fra i wayuu. Il primo funerale è un avvenimento di primaria importanza. Quando un individuo muore vengono convocati tutti i suoi parenti, amici e conoscenti in ogni angolo della regione. La veglia dura nove giorni, durante i quali si piange, si beve in abbondanza e vengono sacrificati un numero considerevole di animali. Al termine delle notti di veglia, il gruppo si sposta nel cimitero più vicino e lì, per un giornata intera, si tiene compagnia al defunto nelle prime fasi del suo viaggio verso Jepirra, “la terra dei morti”.

Il pianto femminile è fortemente codificato: è un lamento cadenzato e rumoroso, molto intenso, che si esprime ininterrotto intorno al cadavere. Anche gli uomini possono piangere, ma in modo più discreto e silenzioso. Il pianto è un modo socialmente riconosciuto per esprimere le proprie condoglianze e c'è in esso un'intensa partecipazione emotiva anche di chi non conosceva direttamente il defunto, attraverso l'evocazione delle proprie esperienze di lutto e di sofferenza:

A volte gli *arijuna* (i bianchi) chiedono – Ma, se non lo conosceva nemmeno, forse non lo aveva mai visto, allora perché piange? Se lei fosse la sorella o la moglie allora sì che avrebbe un senso il suo pianto (...).

Il fatto, però, è che si piange perché in quel defunto uno vede i propri genitori e fratelli, o i propri figli morti, ed è per questo ricordo che si piange. Se è un parente è per lui che si piange, ma se non lo è, allora è per la

morte che si piange, per la morte e per il ricordo (intervista sul campo a M. Apushana, 2006).

A partire dal giorno del primo funerale, lo spirito diventa *yoluja*. Una volta giunto a Jepirra, ritroverà gli animali che sono stati sacrificati durante la veglia e potrà stabilire una comunicazione con i vivi attraverso i sogni. Se da un lato i *yoluja* interagiscono con i vivi fornendo avvertimenti e consigli, dall'altro sono temuti e vendicativi: presenze inquietanti che non è sempre piacevole incontrare.

In caso di morte violenta la cerimonia cambia radicalmente. Il sangue viene seppellito nel luogo stesso in cui è stato versato e il cadavere viene manipolato con grande attenzione e trasportato nel luogo in cui deve essere realizzata la veglia. Solo le donne possono avere un contatto con il cadavere: gli uomini rischierebbero di perdere il loro coraggio e la loro forza. La veglia è breve e non viene eseguito nessun pianto. L'atmosfera è carica di tensione e le conversazioni girano intorno all'accaduto. Vengono pronunciate ripetutamente frasi che incitano all'azione e che alimentano la rabbia contro il gruppo degli aggressori. Sono delle veglie senza pianto. Si ritiene che piangere potrebbe lenire la rabbia e attenuare il dolore: al pianto rituale e collettivo viene esplicitamente attribuito un valore catartico, terapeutico. Esso è una vera e propria "valvola di sfogo" per i dolenti che, in questo caso, non può e non deve essere utilizzata. Una volta che il defunto è stato sepolto, gli uomini si sottopongono a un rituale di purificazione eseguito dalle guaritrici, che è lo stesso nel caso si stiano preparando per un'aggressione o per un dialogo.

Normalmente, dopo circa tre anni, quando si sono conclusi i processi di decomposizione e sono stati radunati i soldi per la seconda cerimonia, viene realizzato il secondo funerale. Si tratta di una cerimonia importante, ma che ha un carattere più privato e riguarda soprattutto i membri dell'*apushi*. Le ossa vengono accuratamente pulite e trasportate verso il loro destino definitivo: l'ossario collettivo dell'*apushi*. Si ritiene che, più o meno in corrispondenza di questo evento, avvenga una seconda morte: il *yoluja* muore a Jepirra e comincia una trasformazione progressiva legata all'oblio al quale ogni individuo va incontro dopo la morte. Quando ogni traccia della memoria di quell'individuo svanisce, il defunto smette di essere un *yoluja*. Gli spiriti dei defunti anonimi dei wayuu morti da tanto tempo vengono associati a esseri molto più potenti: i *wanulu*. Essi rappresentano, nelle loro molte manifestazioni, il terrore che causa la morte istantanea, il bianco, il giaguaro. Tuttavia sono anche gli spiriti ausiliari delle guaritrici, le uniche capaci di gestire un contatto con loro durante le pratiche sciamanistiche (Perrin 1976).

I resti, al pari degli spiriti, perdono ogni individualità e assumono un valore collettivo e sociale, perché la loro presenza nell'ossario sancisce il legame fra l'*apushi* e il territorio. Sono il simbolo che stabilisce la proprietà della terra. Se i resti corrispondono a un individuo morto in modo violento, allora le sue ossa vengono deposte vicino ma non insieme agli altri resti, per evitare che quel destino si propaghi.

Torniamo alla faida; possiamo analizzare le situazioni di guerra fra i segmenti nella società wayuu seguendo il ragionamento che Clastres (1997) proponeva nella sua *Archeologia della violenza*: la guerra nella società senza Stato agisce come una forza centrifuga, capace di impedire l'accumulazione di potere e di "preservare" l'autonomia dei segmenti. La tendenza alla disgregazione è controbilanciata dal costante ricorso a forme organizzate di scambio e reciprocità, capaci di "tenere insieme" il gruppo sociale.

Il massacro, tuttavia, non rientra in questo modo di intendere e agire la violenza; per la comunità di Portete è stata dunque una priorità quella di chiarire che, seppure vi erano stati coinvolti individui appartenenti alla comunità, il massacro stesso non poteva essere considerato come una conseguenza delle faide fra le famiglie, come inizialmente si era lasciato intendere. Alla base di questa seconda interpretazione del massacro c'è la tendenza a mascherare una forma di violenza basata sul tentativo di controllare un territorio e un insieme di risorse con altre forme di violenza generate all'interno di un sistema culturale ritenuto "altro". Per i superstiti, il massacro di Portete non fu il risultato di dinamiche interne, e neppure di conflitti di tipo etnico o politico. Secondo le vittime, lo scopo dei paramilitari fu quello di "mandarli via" o di "fare piazza pulita" per ottenere, in questo modo, un controllo assoluto del territorio e delle sue risorse.

Le differenze fra la violenza che si verifica nelle situazioni di guerra fra segmenti della popolazione e la violenza che è stata messa in atto durante il massacro emergono in modo chiaro osservando la ritualità funebre. Una morte che avviene a causa di una faida fra due *apushi* è un evento doloroso e drammatico, ma rientra negli orizzonti del pensabile. Esiste, come abbiamo visto, un tipo di ritualità specifico collegato a questo tipo di morte, che consente di preparare una risposta collettiva, sia di dialogo sia di vendetta.

Subito dopo il massacro, invece, non fu possibile neanche raccogliere o sistemare i resti: la paura era troppo intensa e la priorità era fuggire. Il contatto con i cadaveri avvenne in seguito, dopo alcuni giorni, quando i rappresentanti delle autorità nazionali ritornarono a Portete per realizzare il riconoscimento dei cadaveri. Fu un contatto eccessivo e deritualizzato che i parenti delle vittime descrivono come "un incubo." Questa maniera di definire l'esperienza è significativa soprattutto se consideriamo

che il sogno è fondamentale nella cultura wayuu, perché è proprio attraverso il sogno che si stabilisce una comunicazione con i *yoluja*, gli spiriti dei morti. Possiamo affermare che dopo il massacro si è innescata una situazione di “lutto culturale” (Beneduce 2004), nella quale la perdita dei riferimenti sociali e culturali ha reso estremamente difficile dare un senso alla morte.

Analizzando i fatti, risulta chiaro che il sistema giuridico wayuu non risulta adeguato a far fronte al massacro. Da un lato, non c'è un interlocutore con il quale sarebbe possibile stabilire un dialogo o tentare una negoziazione: i capi paramilitari sono troppo lontani e non hanno alcun interesse ad ammettere le loro responsabilità. Dall'altro, l'oltraggio oltrepassa di gran lunga qualsiasi possibile “prezzo” e i rischi di aprire le ostilità contro i paramilitari, un esercito allenato e armato di tutto punto, sarebbero troppo elevati anche per uomini forti e abituati alle guerre come i wayuu.

È significativo che le parti del corpo che, con maggiore frequenza, vengono mutilate siano quelle associate in modo più diretto all'individualità: la testa e le mani. L'obiettivo non è tanto quello di impedire il riconoscimento dei cadaveri, perché in molti casi i resti mutilati vengono lasciati intorno ai corpi. La mutilazione, in questo caso, può essere letta come un meccanismo per trasformare un individuo con un ruolo sociale definito, spesso rilevante all'interno del proprio gruppo sociale, in un nemico anonimo, un “pezzo di carne” al quale si nega ogni significato sociale. Queste pratiche sono pervase da una volontà di negazione e annientamento dell'altro che si evidenzia in modo drammatico nell'accanimento estremo contro i corpi e i cadaveri. Attraverso queste azioni i carnefici colpiscono le costruzioni simboliche e culturali intorno al corpo, all'identità individuale e ai legami sociali. Si crea così quello “stato permanente di terrore” che ha segnato indelebilmente la vita quotidiana di molti uomini e donne in Colombia.

Il conflitto armato, caratterizzato a livello nazionale dalla lotta per il potere fra i diversi attori armati e dall'uso strategico del terrore, che in diversi modi caratterizza il loro operato, si affianca così alla violenza strutturale che è, almeno in parte, collegata alla diffusione di un'economia fondata sull'arricchimento privato, a partire dallo sfruttamento indiscriminato delle risorse ambientali e strategiche e dal controllo dei traffici più redditizi, come quello di armi e cocaina.

Come affermavo all'inizio del presente articolo, i meccanismi di interazione sociale locale sono segnati tanto dalla violenza strutturale derivata dalla povertà, l'esclusione e la disuguaglianza, quanto dalla violenza esplicita messa in atto dagli attori armati. La violenza non arriva solo dall'esterno, ma si insinua anche nei rapporti fra i membri di una comu-

nità. Il caso di Portete è, in questo senso, molto eloquente: nel modo di agire di Chemabala si evidenzia la profonda e dolorosa rottura che si è creata all'interno della società wayuu.

## Note

<sup>1</sup> Il presente articolo e la ricostruzione degli avvenimenti di Portete, di cui parlerò in seguito, sono il risultato di una ricerca sul campo condotta nei mesi di febbraio e marzo 2005 e da aprile a ottobre 2006.

<sup>2</sup> Per un'introduzione ai più recenti contributi sull'antropologia della violenza si veda Dei 2005.

<sup>3</sup> L'autore si riferisce all'*estado de sitio*; questa figura giuridica è stata sostituita, a partire dalla Costituzione del 1991, dall'*estado de conmoción interna*, attualmente non in vigore. Si farà riferimento quasi sempre ai termini in lingua spagnola in rapporto ai testi consultati, senza tradurli (così, ad esempio, *estado de sitio* in luogo di "stadio di assedio").

<sup>4</sup> Per una definizione più ampia del concetto di "tanatometamorfosi" si veda Remotti 2006; Favole 2006.

<sup>5</sup> Cfr Alape 1985; Pécaut 2001; Oquist 1978.

<sup>6</sup> Cfr. Sánchez 1991.

<sup>7</sup> *Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC).

<sup>8</sup> Per il Partito comunista la nascita della UP fu un momento decisivo: il partito decise di appoggiare il movimento popolare, che si proponeva come ampio e democratico, e nei movimenti sociali e in molti settori di sinistra del paese si diffuse un'atmosfera di grande ottimismo. Per una trattazione sistematica, si veda Pizarro 1991.

<sup>9</sup> Nel 1986 la UP partecipò per la prima volta alle elezioni e ottenne dei risultati importanti, che suscitavano grandi dibattiti. Una parte significativa della storia, raccontata dal punto di vista delle vittime, è raccolta in Corporación Reiniciar 2006.

<sup>10</sup> Comisión Interamericana de Derechos Humanos, caso 11.227.

<sup>11</sup> Una droga che mescola gli scarti della produzione della cocaina con il tabacco e la marijuana, a questi si aggiungono prodotti chimici come la calce, la polvere di mattone e altre sostanze. Una droga fatta "di scarti" per individui "di scarto".

<sup>12</sup> L'espressione, proposta dallo psicanalista Juan Carlos Kustnetzoff, viene ripresa da Suarez Orozco 1990, p. 367.

<sup>13</sup> Le cifre sono contraddittorie. Il CIP (Center for International Policy) attribuisce all'esercito nazionale il 7,71% (152 vittime) delle violazioni dei diritti umani ai danni della popolazione civile avvenute al di fuori dei combattimenti, il 30,43% (600 vittime) alle guerriglie, e ai paramilitari il 61,87% (1.220 vittime) fra il 1 luglio 2002 e il 30 giugno 2003.

<sup>14</sup> Taussig (1987; 1989) ha messo in risalto come il termine sia collegato tanto al significato assunto dal rospo nelle pratiche di stregoneria, quanto all'ambiguità del suo habitat (a metà fra acqua, aria e terra).

<sup>15</sup> Zio materno, capofamiglia.

<sup>16</sup> POLFA (Policía Fiscal y Aduanera).

<sup>17</sup> L'insediamento wayuu è costituito da un gruppo di capanne, una per ciascun nucleo familiare e di uno spazio comune che comprende la cucina, il luogo di riunione, la distilleria, il pozzo o *jagüey* e altri spazi aperti. Ogni insediamento è lontano dagli altri di oltre 1-2 chilometri.

<sup>18</sup> Quando si parla di famiglia, essa è da intendersi in riferimento all'*apushi*.

<sup>19</sup> *Informe de la visita de verificación a la situación de derechos humanos y desplazamiento forzado de los indígenas wayuu de la Alta Guajira*. Firmano il documento Gabriel Muyuy Jacanamejoy e Maria Camila Moreno (22-24 maggio 2004).

**Bibliografia**

- Alape, A., 1985, *La paz, la violencia: testigos de excepción*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial.
- Appadurai, A., 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma, Meltemi.
- Arendt, H., 1963, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, London, Penguin; trad. it. 2005, *La banalità del male*, Milano, Feltrinelli.
- Bello, M. N., Martín Cardinal, E., Arias, F. J., 2002, *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Fundación Dos Mundos-Corporación Avre.
- Beneduce, R., 2004, *Politiche ed etnografie della morte in Africa Subsahariana*, «La Ricerca Folklorica», vol. 49, pp. 89-102.
- Benjamin, W., 1955, *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it. 1995, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi.
- Bloch, M., Parry, J., 1982, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Corporación Reiniciar, 2006, *Historia de un genocidio*, Bogotá, Gente Nueva Editorial.
- Cueva, A., 1998, *Las democracias restringidas de America Latina*, Quito, Editorial Planeta de la Torre.
- Clastres, P., 1997, *Archéologie de la violence*, Paris, L'Aube; trad. it. 1998, *Archeologia della violenza*, Roma, Meltemi.
- De Luna, G., 2006, *Il corpo del nemico ucciso. Violenza e morte nella guerra contemporanea*, Torino, Einaudi.
- Dei, F., a cura, 2005, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi.
- Desjarlais, R., Kleinman, A., 1994, *Violence and Demoralization in the New World Disorder*, «Anthropology Today», vol. 10, n. 5, pp. 9-12.
- Douglas, M., 1966, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge; trad. it. 2003, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, il Mulino.
- Douglas, M., 1970, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, London, Barrie & Rockliff; trad. it. 1979, *I simboli naturali. Esplorazioni in cosmologia*, Torino, Einaudi.
- Farmer, P., 1997, "On Suffering and Structural Violence: A View from Below", in A. Kleinman, V. Das, M. Lock, a cura di, 1997, *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press.
- Favole, A., 2006, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Bari, Laterza.
- Gomez, L., 1970, *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*, Bogotá, Editorial Revista Colombiana.
- Green, L., 1999, *Fear as a Way of Life: Mayan Widows in Rural Guatemala*, New York, Columbia University Press.
- Guerra Curvelo, W., 2002, *La disputa y la palabra. La ley en la sociedad wayuu*, Bogotá, Mincultura.
- Hertz, R., 1907, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*; trad. it. 1994, "Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte", in *La preminenza della destra e altri saggi*, Torino, Einaudi.

- Janigro, N., 2002, *La guerra moderna come malattia della civiltà*, Milano, Bruno Mondadori.
- Molano, A., 2000, *Los años del tropel*, Bogotá, El Ancora Editores.
- Morin, E., 1970, *L'homme et la mort*, Paris, Édition Seuil; trad. it. 2002, *L'uomo e la morte*, Roma, Meltemi.
- Oquist, P., 1978, *Violencia, conflicto y política en Colombia*, Bogotá, Instituto de Estudios Colombianos.
- Organización Nacional Indígena de Colombia, 2004, *Las verdades Ocultas: Que hay detrás de la masacre contra el pueblo Wayuu*, «Boletín del Área de Derechos Humanos y Consejo Nacional Indígena de Paz», n. 12, diciembre, Bogotá, INPU.
- Pécaut, D., 1996, «*Réflexions sur la violence en Colombie*», in F. Héritier, a cura di, 1996, *De la violence*, Éditions Odile Jacob; trad. it. 2005, in F. Héritier, a cura di, *Sulla violenza*, Roma, Meltemi, pp. 158-189.
- Pécaut, D., 2001, *Orden y violencia*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Perrin, M., 1976, *Le Chemin des Indiens morts*, Paris, Payot; trad. it. 1986, *Il sentiero degli indiani morti. Miti e simboli goajiro*, Milano, Franco Angeli.
- Pizarro, E., 1991, *Las FARC 1949-1966: De la autodefensa a la combinación de todas las formas de lucha*, Bogotá, Tercer Mundo.
- Quaranta, I., 2006, *Antropología médica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina.
- Remotti, F., 2006, *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Milano, Bruno Mondadori.
- Sánchez, G., 1991, *Guerra y política en al sociedad colombiana*, Bogotá, El Ancora Editores.
- Suarez Orozco, M., 1990, *Speaking of the Unspeakable. Toward a Psychosocial Understanding of Responses to Terror*, «Ethos», vol. 13, n. 3, pp. 353-383.
- Taussig, M., 1987, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press; trad. sp. 2002, *Chamanismo colonialismo y el hombre salvaje. Uno estudio sobre el terror y la curación*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Taussig, M., 1989, *Terror as Usual: Walter Benjamin's Theory of History as a State of Siege*, «Social Text», n. 23, autunno-inverno, pp. 3-20.
- Taussig, M., 2004, *My Cocaine Museum*, Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. 2005, *Cocaina. Per un'antropologia della polvere bianca*, Milano, Bruno Mondadori.
- Uribe Alarcón, M. V., 2004, *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- von Clausewitz, K., 1832, *Vom Kriege*; trad. it. 1970, *Della guerra*, Roma, Mondadori, vol. I.