

La ricerca folklorica | Grafo

Enneffe

46

Contributi
allo studio
della cultura
delle classi
popolari

Genere, sessualità, gestione del corpo

a cura di Giovanni Dore

La grande beffa
Paola Tabet

Rappresentazioni e
politiche del corpo
materno tra età moderna
e contemporanea
Nadia Maria Filippini

La gestione dell'ambiguità
Per una lettura
antropologica della
professione infermieristica
Donatella Cozzi

Le "ragioni culturali" delle
mutilazioni genitali
femminili: note critiche
sulla definizione di Mgf
dell'Oms/Who
Maria Luisa Ciminelli

Saggezza del Dreaming e
visione moderna
La micropolitica del genere
in una comunità indigena
australiana
Franca Tamisari

Le donne indigene Ixil e la
guerriglia guatemalteca:
partecipazione nel
conflitto e vissuto della
malattia
Valentina Bonifacio

Donne del Fronte eritreo
sessualità e gestione del
corpo dalla guerra al
rientro nella società civile
Giovanni Dore

Incontri con donne
combattenti dell'Eritrea
Lorena Pedulli

"Come un fiume che mi
trascina"
Un racconto di vita di una
donna guerrigliera eritrea
Maria Elena Zanocco

Interventi

Sbadilon in Islanda
Il contesto iniziatico di tre
racconti lontani
Giorgia Bottani

Economie minori insulari
La persistenza della caccia-
raccolta ad Alicudi
Toshio Miyake

Rebuilding the Country
La "nuova tradizione" nella
musica pop-rock degli
aborigeni australiani
Alberto Furlan

Rassegne

Palù
Franco Lai

Notizie

Schede libri

Schede riviste

Direttore responsabile

Glauco Sanga
Università di Venezia

Comitato di direzione

Giovanni Dore
Università di Venezia,
Gian Paolo Gri
Università di Udine,
Elisabetta Silvestrini
Museo nazionale delle
arti e tradizioni popolari
di Roma,
Italo Sordi *Milano*

Fondatori

Giulio Angioni,
Guido Bertolotti, Glauco
Sanga, Pietro Sassu,
Italo Sordi

Collaboratori

Lidia Beduschi *Mantova,*
Fabrizio Caltagirone
Sondrio,
Maria Pia di Bella
CNRS di Parigi,
Daniela Perco *Feltre,*
Massimo Pirovano
Galbiate

Redazione scientifica

Glauco Sanga c/o
Dipartimento di studi
storici dell'Università
di Venezia
calle del Piovan o Gritti,
S. Marco 2546
30124 Venezia
tel. 041.2349615
fax 041-5222517
e-mail: sanga@unive.it

Redazione editoriale

Grafo edizioni
via Maiera, 27
25123 Brescia
tel. 030.397062
fax 030.307397
e-mail: rf@grafo.it

**Ufficio abbonamenti
e amministrazione**

Grafo edizioni
via Maiera, 27
25123 Brescia
tel. 030.393221
e-mail: rf@grafo.it

Stampa

Officine grafiche Sta.g.ed.
San Zeno Naviglio (BS)

Registrazione del
Tribunale
di Brescia
n. 18/80 del 5
settembre 1980

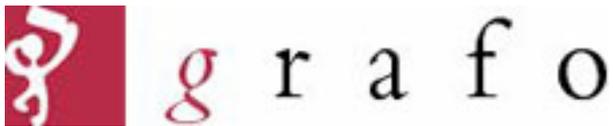
ISSN 0391-9099

© Grafo edizioni

€ 23,24 + spese di
spedizione
arretrati: € 30,98 +
spese di spedizione

Abbonamento annuale
€ 41,31 (estero
€ 51,64)
c.c.p. n. 11017258
intestato a Grafo edizioni
via Maiera, 27
25123 Brescia

**L'abbonamento, se non
espressamente disdetto,
si considera tacitamente
rinnovato**



Le donne indigene Ixil e la guerriglia guatemalteca: partecipazione nel conflitto e vissuto della malattia

Author(s): Valentina Bonifacio

Reviewed work(s):

Source: *La Ricerca Folklorica*, No. 46, Genere, sessualità, gestione del corpo (Oct., 2002), pp. 61-71

Published by: [Grafo s.p.a.](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1479916>

Accessed: 26/04/2012 04:27

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Grafo s.p.a. is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *La Ricerca Folklorica*.

<http://www.jstor.org>

Le donne indigene Ixil e la guerriglia guatemalteca: partecipazione nel conflitto e vissuto della malattia

1. Partecipazione delle donne ixil nella guerriglia Guatemalteca (1974-1996)

Con la firma degli Accordi di Pace tra URNG (Unione Rivoluzionaria Nazionale Guatemalteca) e governo guatemalteco, nel dicembre 1996, si concludono trentasei anni di conflitto armato in Guatemala. Per tutto questo tempo il territorio guatemalteco è stato teatro di una guerriglia di stampo marxista che, a partire dagli anni '70, ha avuto come principale caratteristica il coinvolgimento di settori sempre più ampi della popolazione indigena locale.

I "maya", per usare un termine ampiamente diffuso all'interno del dibattito indigenista in Guatemala, pur rappresentando la maggioranza numerica all'interno del Paese, sono vissuti per secoli in una condizione di sfruttamento ed esclusione dalla vita politica, in uno Stato governato da un'oligarchia *ladina* (così sono chiamati i discendenti meticci degli spagnoli), razzista nei precetti e nella prassi.

Nel 1974 si insedia nell'area *ixil*, così chiamata per l'etnia che la abita, il primo accampamento dell'Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). A questo primo ristretto nucleo di combattenti *ladinos* si aggiungono con gli anni sempre più indigeni originari della zona, attratti dalla prospettiva rivoluzionaria di chi dice di essere venuto a sottrarre ai ricchi per dare ai poveri e dalla possibilità di potersi ribellare ad una condizione di sfruttamento che durava ormai da secoli.

Nella mia analisi farò riferimento all'inserimento nella guerriglia delle donne di questo particolare gruppo etnico, quello *ixil*, ubicato principalmente in una zona montagnosa e di difficile accesso nella parte centrale del Guatemala. È in questa zona, che comprende i municipi di Nebaj, Cotzal e Chajul, che la guerriglia ha resistito più a lungo, finché con i recenti accordi di pace, firmati nel dicembre 1996, si arrivò alla consegna

delle armi e alla conseguente smobilitazione dell'esercito.

L'inserimento delle donne nell'EGP, una delle tre forze guerrigliere presenti all'interno del Paese, risale già all'origine del conflitto, ma avrà un peso numericamente determinante soltanto a partire dalla prima metà degli anni '80, dopo che i primi grandi massacri perpetrati dall'esercito nelle comunità indigene dell'area spingeranno la popolazione a rifugiarsi in massa nelle montagne dove vivrà per quindici anni sotto la protezione della guerriglia.

All'origine dell'arruolamento delle combattenti indigene bisogna situare la lotta per la parità di genere portata avanti dalle combattenti *ladinas* di estrazione cittadina, la stessa lotta che si stava portando avanti in quel periodo nelle vicine guerriglie di El Salvador e Nicaragua.

Così scrive Yolanda Colom, una delle prime donne non solo ad entrare a far parte dell'EGP ma anche ad organizzare gli accampamenti dell'area *ixil*, nella sua autobiografia:

Nell'organizzazione era stato pianificato che le donne dovessero partecipare nella società e nella lotta rivoluzionarie in termini di uguaglianza con gli uomini. Tuttavia, in quei primi anni era difficile convincere le basi popolari sull'argomento. Quando gli chiedevamo perché non partecipassero più donne, ci rispondevano che non potevano perché dovevano prendersi cura dei bambini; dovevano occuparsi della casa e degli animali; che erano deboli e non sarebbero riuscite a camminare tra le montagne, né avrebbero sopportato il freddo sulle cime. Dicevano anche che le donne sono pettegole e non custodiscono i segreti. E affermavano che la guerra fosse cosa da uomini [Colom, p.109].

Il ruolo della donna nella cultura indigena tradizionale è infatti quello di cucinare, badare ai bambini ed aiutare il marito nei campi in caso di bisogno. All'uomo compete il lavoro nei campi,

all'esterno della casa, e a lui è riservato lo spazio pubblico e la gestione politico/istituzionale della comunità, nel quadro di una rigida separazione dei compiti.

Che siano gli uomini a fare da mediatori tra la famiglia, la comunità, ed il contesto più ampio della realtà regionale e nazionale, è testimoniato dal fatto che la padronanza dello spagnolo è una loro prerogativa, e pochissime donne riescono a dire nell'idioma ufficiale nazionale più di qualche parola.

Il ruolo della donna come portatrice e custode dell'idioma indigeno originario è esaltato in tutti i libri pubblicati sulla cultura maya, ma questo ruolo difficilmente nasconde il presupposto che ne sta alla radice, e cioè che la donna è relegata allo spazio domestico da cui raramente si allontana. Questa situazione sta cambiando solo recentemente. Grazie alla crescente scolarizzazione sempre più bambine hanno la possibilità di andare a scuola ed imparare lo spagnolo, ma questi cambiamenti risalgono a pochi anni fa.

La guerriglia viene vista da molte future combattenti nei primi anni '80 come una opportunità per poter accedere all'educazione scolastica che era stata fino a quel momento negata. La maggior parte di loro è nell'età dell'adolescenza e non è ancora sposata. Dalle interviste da me raccolte sul campo tra gennaio e giugno del 2000, emerge che uno dei motivi fondamentali che spinsero le donne ad arruolarsi è proprio quello di poter imparare lo spagnolo ed in generale di poter acquisire nuove conoscenze con cui non avrebbero altrimenti avuto modo di confrontarsi:

Ci andai perché avevo ascoltato molti commenti sul fatto che andare nella guerriglia è buono, si impara a leggere e a scrivere e si impara lo spagnolo. [...] Nelle CPR [comunità formate dalla popolazione fuggita dai villaggi e rifugiate nelle montagne] è diverso, lì studiano più uomini che donne perché le donne devono badare ai bambini e preparare da mangiare per i figli e il marito. Sono poche le donne che studiano. [Jacinta]

Avevo solo quindici anni quando ci andai, o quattordici. Non sapevo niente, non avevo studiato. Mio padre non mi mise a scuola ma solo a pascolare capre. Che cavolata sto facendo, che cavolata, meglio che vada lì perché sento che posso fare come gli altri. [Amanda]

Prima ci tenevano bendati. È come se fossimo stati topi e solo adesso i nostri occhi si fossero aperti. [Carmen]

È buono perché ci siamo svegliati, se non fosse incominciata la guerra non avremmo saputo nulla. [Amanda]

Devi imparare. Così come quando prendi un telaio e vuoi usarlo e non lo sai usare. Se vuoi arruolarti prima devi fare un corso di un anno, imparare lo spagnolo e a leggere e scrivere, poi deciderai cosa fare. "Voglio arruolarmi!", dici, ma non sai niente. [Marta]

Quelli che si erano appena arruolati non sapevano niente. Chissà cosa pensavano. Sanno che c'è la guerriglia, però non sanno nient'altro. [Rocio]

Per riuscire a comunicare con i *ladinos* e con le altre etnie presenti negli accampamenti, anche le donne, come gli uomini, sono obbligate ad imparare lo spagnolo, ed è una delle prime necessità che si presenta loro appena arrivate nella montagna. Messe alla prova nelle medesime attività, possono competere con gli uomini sia su un piano intellettuale (studio della matematica, della lingua) che fisico. L'inserimento della donna nella guerriglia sovverte dunque dei ruoli normalmente ben separati e definiti:

Lavoriamo allo stesso modo degli uomini, siamo uguali, non ci escludono né ci maltrattano, siamo uguali. È come se fossimo fratelli. La gente che c'era lì era buona gente. [...] Nella comunità è diverso perché non hanno ricevuto questa formazione, non gli hanno detto che uomini e donne sono uguali. Una donna non può parlare con un uomo, nemmeno ridere con lui, ci sono subito problemi se una donna si mette a ridere con un uomo, anche se non si sono detti niente di male. Nella comunità non è uguale perché non sono preparati, non lasciano libera la donna perché vada a fare qualche commissione, né perché vada a studiare e neppure per una riunione. [Elisa]

Uno degli aspetti fondamentali di questa rivoluzione tra i sessi è che anche le donne possono partecipare attivamente nel conflitto utilizzando le armi. La loro incorporazione come effettive combattenti, anzi, sarà auspicata e necessaria soprattutto a partire dalla metà degli anni '80, quando, ormai superato il momento più intenso dello scontro, ci sarà un calo nel numero degli arruolamenti ed in alcuni momenti più armi disponibili che persone disposte ad usarle (stime approssimative indicano un massimo di non più di quattrocento combattenti presenti contemporaneamente nell'area).

Negli accampamenti della guerriglia, tutte le

attività ruotano attorno al combattente. Il fatto di portare e poter usare un'arma, di esserne il responsabile, è visto come l'attività più gratificante, quella attraverso cui acquisire il maggiore prestigio.

Il ruolo del vero combattente è quello più ambito, e la possibilità di poter usare il fucile un privilegio soprattutto per le donne, che si trovano per la prima volta ad avere la possibilità di accedere ad un'attività svolta fino a quel momento unicamente dagli uomini.

La guerra è stata per millenni una prerogativa maschile, così come il monopolio delle armi. Come sostiene Paola Tabet (1979), la supremazia ed il potere maschili si sono fondati fin dalle società di caccia e raccolta sul controllo da parte degli uomini degli strumenti di produzione, delle armi, e del sapere tecnico necessario alla loro fabbricazione. Queste attività sono sempre state, nella maggior parte dei casi, circondate da proibizioni per quanto riguarda il loro accesso alle donne.

L'ipotesi dell'autrice, sostenuta attraverso un'ampia gamma di esempi, è dunque quella di una differenza qualitativa e quantitativa, costante nel tempo, negli utensili utilizzati dai due sessi. Questa differenza fa sì che «l'un des deux sexes détient la possibilité de dépasser ses capacités physiques grâce à des outils qui élargissent son emprise sur le réel et sur la société, et que l'autre, au contraire, se trouve limité à son propre corps, aux opérations à main nue ou aux outils les plus élémentaires dans chaque société».

Anche in questo senso l'arruolamento femminile sovverte degli squilibri di potere fino allora mai messi in discussione. Armate di fucile, le combattenti non sono soltanto in grado di reagire di fronte all'esercito, ma anche di fronte ad ogni tentativo di violenza e sopruso provenienti più in generale dall'altro sesso:

È successo, così raccontano, io non l'ho visto, che un uomo [un combattente dell'EGP] si avvicinò a una donna [una combattente, evidentemente per possederla] mentre faceva la posta e lei gli sparò. [Anabela]

È l'arma a trasformare l'uomo da creatura indifesa in balia della crudeltà dell'esercito (o dell'altro sesso) a soggetto dotato del potere di difendersi, difendere ed attaccare. Il corpo «nudo» è indifeso davanti ad un corpo potenziato da quell'appendice tecnologica che è l'arma. Se il civile è indifeso, costretto alla passività o alla

fuga, il combattente può reagire, cercare di imporre la sua volontà, una sua direzione agli eventi.

L'arma diviene un'appendice del corpo che permette di superarne i limiti fisici e di liberarsi di una condizione di passività e impotenza. In una situazione di incontrollabile violenza, dove la propria vita è costantemente percepita in pericolo, può essere molto difficile separarsene. Essa diventa, anzi, una parte integrante del corpo, altrettanto vitale di un braccio o di una gamba:

«Ero molto triste per aver lasciato il fucile. Non è come un bambino, perché il bambino possiamo lasciarlo un momento, invece l'arma non si può mai lasciare. Diventai molto triste, per questo decisi di ritornare con la mia famiglia, solo perché mi tolsero di mano il fucile [e venne trasferita al settore trasporto carichi]». [Elena]

La possibilità di possedere un'arma marca dunque la differenza tra il ruolo di combattente e tutte le altre attività che, benché necessarie, vengono considerate inferiori. Il ruolo di addetto ai trasporti, ad esempio, riceve in confronto una scarsissima valorizzazione. Ma tra le attività meno valorizzate in assoluto ne troviamo una tipicamente femminile, quella di cuoca fissa negli accampamenti: «Lei è stata solo una cuoca», è una frase tipica nel definire la partecipazione di alcune donne, e la sfumatura è decisamente dispregiativa.

Significativamente, troviamo lo stesso tipo di gerarchizzazione tra le attività portate avanti in un accampamento anche all'interno della guerriglia salvadoregna, contemporanea per molti anni a quella guatemalteca. Come sottolinea un libro di recente pubblicazione che analizza il ruolo femminile all'interno di quel conflitto: «mientras ser radistas [addette alla comunicazione via radio] era menos valorado que ser combatiente, las radistas se sentían más importantes que las sanitarias [infermiere] y las brigadistas, y éstas más que las cocineras [cuoche]» (Vásquez-Ibañez-Murguialday 1996:115).

La guerriglia apre uno spazio dove i ruoli si confondono, dove l'attività maschile non essendo diversa non è più prestigiosa di quella della donna, dove gli uomini compiono attività femminili, ad esempio quella di cucinare, senza sentirsi umiliati. Nel ricordo delle ex-combattenti è un periodo felice, e molte azzardano scherzando che forse si stava meglio.

Si tratta di un cambiamento innanzitutto mentale. L'uguaglianza tra uomo e donna è qual-

cosa che si impara, come si impara a leggere e scrivere. Emerge a livello cosciente come una possibilità mai pensata prima, eppure esercita un forte fascino sulle combattenti che ne sentono parlare per la prima volta. «Derecho de la mujer (diritto della donna)» è la parola d'ordine usata anche oggi dalle ex-combattenti che partecipano ai *taller* sui diritti delle donne portati avanti da ONG locali, benché delimitati a volte un concetto non così chiaramente definito, e venga pronunciata in spagnolo perché in quella lingua è stata imparata.

Ma questa sospensione dalla realtà, dall'insieme di norme e ruoli che sorreggono il sistema sociale tradizionale, rimane confinata al periodo del conflitto e allo spazio dell'accampamento. Reinserirsi nella società significherà per la maggior parte delle combattenti reinserirsi nel tessuto di prescrizioni e valori che all'interno delle comunità non avranno mai cessato di condizionare la struttura sociale, nemmeno in tempo di guerra. E significherà soprattutto ritornare al ruolo tipicamente femminile di madri e custodi del focolare domestico:

Nella guerriglia ci aiutavamo, lavoravamo insieme, però già in casa ognuno per conto suo. Lì ci aiutavamo molto, in cambio qui l'uomo non aiuta nemmeno ad accendere il fuoco e quando chiediamo loro un favore non lo fanno. [Anabela]

Qui gli uomini non aiutano mai in cucina, lì lavoriamo allo stesso modo, gli uomini aiutavano a macinare il mais, a cucinarlo. [Elena]

Il lavoro era condiviso e questo era molto bello, ma non ci rapportammo mai a questo come un problema, non pianificammo mai che così le cose dovevano essere, e che avremmo tutti dovuto cambiare per formare una nuova società dove uomini e donne fossero considerati uguali. Come risultato, quando gli uomini non si trovavano più in quel determinato accampamento, si comportavano come *machos* e smettevano di fare quei lavori perché non li avevano mai assunti coscientemente, quanto piuttosto per eseguire degli ordini [Hooks 1991: 94. Intervista a una combattente ixil].

La maggior parte delle combattenti, di conseguenza, non parteciperà alle attività delle istituzioni e delle ONG nate dalla firma degli Accordi di Pace. Come prima del conflitto, sarà difficile per loro ottenere il permesso dai mariti per potersi assentare dalla casa, soprattutto se da sole. Le uniche a godere di una tale libertà saranno soprattutto le vedove e le nubili (coloro che per

una ragione o per l'altra decideranno di non sposarsi, una scelta comunque difficile ed escludente), ma anche queste per un periodo limitato e per motivi essenzialmente di interesse economico.

Il Foro de la Mujer ad esempio, un'assemblea di donne diffusa a livello nazionale e nata da accordi governativi, all'epoca del mio soggiorno a Nebaj stava perdendo il supporto locale per ragioni appunto economiche. Il fatto che lo sforzo di essere presenti alle riunioni ed alle attività non fosse retribuito se non per qualche rimborso spese aveva lentamente fatto da deterrente ed allontanato molte delle partecipanti. La sopravvivenza era diventato un problema più urgente. Quando si diffuse poi la voce che alcune delle organizzatrici ricevessero invece uno stipendio, ci fu un tale subbuglio che venne sospeso il comitato direttivo.

La situazione posteriore al conflitto ha ricreato quella differenza di ruolo e quello squilibrio di potere che la guerra aveva sospeso. Il fatto che le combattenti si siano disperse vivendo in comunità spesso molto lontane tra loro, e che la loro presenza rappresentasse comunque una percentuale molto bassa nelle comunità in cui si erano reinsediate, può avere contribuito al soffocamento di quell'autonomia che apparentemente avevano conquistato negli accampamenti della guerriglia.

Reinserendosi in comunità dove la maggioranza degli abitanti avevano vissuto il conflitto da semplici spettatori, non schierandosi apertamente né con l'esercito né con la guerriglia, la strategia di inserimento sarà quella di apparire meno diversi possibili. Ma mentre gli uomini possono continuare a portare avanti la lotta politica, anche se in modo pacifico, attraverso la gestione politica della comunità e la partecipazione alle attività del partito della ex-guerriglia, la URNG, le donne, reinseritesi nel ruolo di madri, sono costrette a chiudere violentemente con il loro passato senza la possibilità di rivendicare il ruolo di attive protagoniste della vita politica del paese che attraverso la partecipazione nella guerriglia avevano assunto. La direzione politica, soprattutto a livello locale, rimane una prerogativa maschile.

Per le donne, l'orgoglio della propria partecipazione diventa un fatto privato o segretamente condiviso, anche perché il giudizio morale della maggior parte della popolazione, già all'epoca del conflitto, non era per niente benevolo nei confronti

ti delle combattenti, che venivano considerate donne di facili costumi (il problema dell'alto tasso di gravidanze tra le ragazzine appena arruolate è effettivamente esistito ed ha creato molti problemi all'interno delle comunità a cui queste erano costrette poco dopo a ritornare).

Essere nuovamente accettate all'interno della comunità indigena significò dunque innanzi tutto limitarsi al ruolo di madri e donne di casa, lasciando alle spalle un passato in cui si partecipava alla vita politica e militare in una condizione di parità con gli uomini. Questa rimozione sarà a volte estrema. In un caso ad esempio non ho potuto intervistare una ex-combattente perché suo marito non si insospettisse, dal momento che non sapeva che lei avesse partecipato alla guerriglia.

Possiamo concludere, dunque, che nonostante l'esperienza guerrigliera nell'area ixil abbia posto le basi e contribuito al raggiungimento di un'effettiva parità di genere, si tratta di un processo che il ritorno alla vita civile ha quasi interrotto, e che non ha lasciato che una fragile partecipazione femminile alle Istituzioni ed alle Associazioni di donne nate durante e dopo il conflitto armato. Si tratta comunque di un momento, quello immediatamente successivo a un conflitto, di grandi cambiamenti, di cui non sempre è facile prevedere la direzione.

2. Guerra e malattia

La guerra è un evento destrutturante, pensarla significa innanzi tutto definirla in contrapposizione ad un altro stato: quello della pace, della normalità. I valori e le pratiche che guidano le azioni quotidiane dell'individuo vengono sovvertiti, non sono più strumenti validi per interpretare quello che accade, si rivelano inadatti a rendere conto della violenza e della sofferenza. Diventa necessario assegnare un nuovo senso all'esistenza.

Questo carattere di interruzione della quotidianità e di irruzione improvvisa della sofferenza nell'esistenza avvicina la guerra alla malattia.

In un'intervista raccolta dalla Hooks, così si esprime una vedova k'ichè:

«Quando venne la malattia uccisero mio marito [...], con la malattia intendo *la violencia* (così veniva chiamata la guerra)» [Hooks 1991:41].

A differenza della malattia, però, la guerra non sempre trova nella società dei meccanismi già

consolidati il cui scopo sia quello di interpretare la sofferenza per restituire al sé la capacità di dominare il proprio agire nel mondo. A Nebaj, una delle aree guatemalteche più a lungo colpite dal conflitto, le persone si riferiscono al periodo del conflitto armato, usando il termine *la bulla*, una parola che serve per definire situazioni di confusione e rumore, come ad esempio dei bambini che giocano urlando e correndo in una stanza. In altre parti del Guatemala si usavano termini quali *la violencia* o *la situacìon*. Questa proliferazione di denominazioni è sintomo di una difficoltà nel riuscire a definire esattamente cosa stesse succedendo, come se ciò che stava accadendo nel Paese in realtà sfuggisse alla semplice definizione di guerra.

Per coloro che rimasero a Nebaj sotto il controllo dell'esercito e non si arruolarono direttamente in nessuna delle due fazioni (guerriglia o esercito), la violenza che vivevano quotidianamente attraverso le perquisizioni a sorpresa, le sparizioni forzate, gli assassinii ingiustificati, non aveva alcuna spiegazione apparente. Mentre a coloro che decidevano di arruolarsi nella guerriglia veniva fornita una giustificazione di tipo ideologico alle sofferenze che stavano affrontando, chi non si era schierato non riusciva a trovare una spiegazione valida e definitiva agli stravolgimenti che stava vivendo. Se una guerra prevede dei nemici, *la bulla* non è altro che una situazione di caos in cui tutto potrebbe succedere senza alcun ordine o ragione apparente.

Un primo tentativo di dare un senso a quello che stava accadendo venne dalla religione.

Come evidenziato da Todorov nel caso degli aztechi, presso alcune culture gli accadimenti vengono giustificati in quanto ripetizione ciclica di un evento già accaduto nel passato o semplicemente attraverso la loro anticipazione nei presagi, come se quest'ultima servisse di per sé a giustificare l'esistenza. Così gli evangelici sostenevano a Nebaj che i bambini venissero massacrati perché così fece Erode per riuscire ad uccidere Gesù, mentre i sacerdoti maya ricordavano come appena prima della guerra i coyote (in qualità di messaggeri divini) avessero cercato di avvisare gli uomini di quello che stava per accadere attraversando di giorno i villaggi con un'aria spaventata e zoppicante (mimando cioè il comportamento degli uomini allo scoppio del conflitto).

Questa difficoltà nel riuscire a trovare cause e attribuire responsabilità ha diverse radici. L'ambi-

guità era una tattica usata dai soldati, che uccidevano le persone travestiti da guerriglieri per farli apparire i veri colpevoli dei massacri, ma anche per creare volutamente un clima di incertezza e confusione. Ed è proprio il carattere a volte indiscriminato delle uccisioni a fare dubitare le persone che l'esercito stesse combattendo semplicemente contro i guerriglieri, dal momento che la violenza si scatenava contro tanti innocenti:

Chi incontrano uccidono. Per questo la gente ha paura. Anche se si mette a piangere, anche se chiede perdono all'esercito non importa. Che sia bambino o anziano lo uccidono lo stesso. È che l'esercito ha in mente di distruggere, per esempio, come si dice, di radere al suolo la popolazione perché non possano vivere, (?) hanno bruciato le loro case, ucciso i loro animali, estirpato le coltivazioni, le hanno lasciate a pezzi, hanno bruciato, perché la gente muoia. Per questo l'esercito non pensa che siano persone ma animali. Non pensano che la gente dia la vita e per questo li perdonano, ma pensa di uccidere, questo pensa l'esercito. Per questo la gente fugge nelle montagne, non c'era altra soluzione. Povera gente che ha sofferto tanto, hanno molto *susto*. La maggior parte della gente che è nella resistenza sembra in carne, sembra sana, ma sono molto provati [Pablo, ex-combattente].

L'unica spiegazione a tanta brutalità, pianificata e autorizzata da parte dell'esercito, venne trovata dagli studiosi che si occuparono del conflitto armato guatemalteco nel razzismo contro gli indigeni di cui erano portatrici le classi dirigenti dell'esercito. Gli stessi soldati, provenienti anche loro dalla parte indigena della popolazione, venivano addestrati nelle caserme ad assumere atteggiamenti e pratiche subumane per essere poi indotti ad eseguire ordini altrettanto inumani.

Come analizza Linda Green in un libro sulle vedove del conflitto armato a Xecatz (un villaggio situato nell'area ixil), il perdurare della guerra e l'ambiguità nel comportamento dell'esercito, da quest'ultimo consapevolmente costruita, causarono una cronicizzazione della paura che destabilizzò la capacità delle persone di vivere in uno stato di piena, attiva coscienza e conseguentemente di interpretare il mondo nel modo in cui lo avevano fatto fino a quel momento.

One cannot live in a constant state of alertness, and so the chaos one feels becomes diffused throughout the body. It surfaces frequently in dreams and chronic illnesses [Green 1999:60].

Molte delle donne da lei conosciute durante la ricerca soffrivano di malattie croniche quali ulcera, gastrite, debolezza, insonnia, anemia, diarrea, irritabilità, sintomi spesso classificati come sindromi da stress post-traumatico. Altre soffrivano di malattie che l'antropologia medica definisce come "culture-bound", malattie cioè non ufficialmente riconosciute dalla medicina scientifica occidentale, che si riscontrano solo in determinate culture. Nel caso da lei citato si tratta di malattie diffuse in gran parte dell'America latina quali *nervios*, *susto* e *pena*.

La malattia diventa qui un modo per esprimere una sofferenza le cui radici risalgono alla violenza psicologica e non soltanto fisica che le donne hanno sperimentato. Non a caso, nel racconto della malattia, più che i sintomi ne vengono sottolineate le cause, che risalgono a volte a molti anni prima e che spesso non hanno alcuna relazione apparente con i sintomi effettivamente descritti.

Dona Elena was thirty eight. Her husband was disappeared and killed in another village seven years before. She had constant headaches, gastritis and heart pain [Green 1999:116].

In una condizione di repressione in cui non solo non è legittimo ma è anche rischioso parlare apertamente della guerra e del dolore da questa causato, il corpo diviene il depositario della memoria, il testimone della violenza, uno spazio di resistenza. Se la malattia è il linguaggio attraverso cui il corpo continua a parlare di un evento non risolto, la cura riporta in gioco questo evento, permette di parlarne in pubblico e di ricostruire la propria appartenenza alla comunità.

In un articolo sugli effetti della guerra in Somalia, Francesca Declich paragona la possibilità di poter narrare le proprie esperienze traumatiche negli uomini e nelle donne. Mentre i primi, infatti, possono raccontare liberamente le torture subite e la loro esperienza si trasforma in atto eroico di cui è possibile ed anzi fonte di orgoglio parlare in pubblico, la violenza carnale subita dalle donne è un fatto di cui vergognarsi, che non può a nessun titolo rientrare in una narrazione eroica delle proprie gesta militari. Per questa ragione è estremamente raro che qualcuna ammetta di essere stata violentata.

In un caso, ad esempio, l'autrice riporta il racconto di una donna che era stata inseguita di notte da un gruppo di soldati e sosteneva di essere riuscita a sfuggire alla violenza perché le urla

del bambino che portava sulle spalle avrebbero spaventato e allontanato i violentatori. Benché la dinamica degli eventi rimanesse poco chiara, la donna sosteneva di soffrire da quella terribile notte di un forte dolore al petto che le impediva di lavorare nei campi. Qualunque cosa fosse successa, il ricordo di quanto accaduto rimase come qualcosa che le aveva irreparabilmente danneggiato la salute.

Per spiegare meglio la funzione dell'interpretazione a posteriori nello stabilire le cause che hanno portato ad una determinata malattia riporterò in seguito due esempi tratti dalla mia ricerca sul campo.

Il primo riguarda Maria, una ex-combattente ixil che attualmente, essendo rimasta vedova, si mantiene vendendo verdura al mercato. Da anni soffre periodicamente di forti dolori alle mani. Un giorno mi racconta che la vera causa del suo male risale a quando ancora viveva con la famiglia nelle CPR (Comunità di Popolazione in Resistenza). Aveva da pochi giorni partorito e la regola impone che per quaranta giorni la donna non possa toccare cose fredde, trovandosi già in uno stato particolarmente freddo. Improvvisamente arriva un avviso alla comunità di scappare a rifugiarsi nelle montagne perché l'esercito si trovava nei dintorni (a volte le persone erano costrette a restare nascoste anche per una settimana). Il marito le disse di raccogliere in fretta le cose e lei fu obbligata a toccare il mais macinato ed avvolgerlo in un panno umido e freddo: «Sentii il male che mi entrava per le mani e risaliva lungo tutto il braccio». Il fatto risale a circa quindici anni fa, ma Maria ne risente ancora le conseguenze. L'atto di trasgressione forzata alle norme che regolano il parto a causa di un'incursione dell'esercito, e il fatto che il marito l'abbia obbligata ad infrangere quelle regole, sono rimaste come cause di una menomazione fisica che ancora oggi le rende difficile il lavoro.

Il secondo esempio riguarda Isabel, una giovane ragazza ixil che vive ancora in una delle comunità che appartengono alle CPR. Qualche anno fa, cioè a ridosso della conclusione del conflitto, si trovava nel villaggio quando morì una donna per cause incerte, anche se giravano voci che fosse stata picchiata dal marito. Isabel vede passare un corteo che sta portando la bara al cimitero e lo segue. Arrivati al cimitero, la bara viene scopercata per assicurarsi che il corpo non si sia mosso, e Isabel vede la testa rovesciata ed il sangue che esce dalla bocca. Realizza che la donna è stata davvero uccisa dal marito e inizia a sentire un mal di testa fortis-

simo. È mezzogiorno. Da quel giorno, a quella stessa ora, sentirà sempre lo stesso dolore intenso alla testa. La ricostruzione mi viene fatta da lei mentre è in cura con un sacerdote maya che finalmente, dopo anni, le diagnostica un *susto* e ne scopre la causa (cioè la vista del cadavere) e la cura attraverso preghiere ed altre pratiche per «cacciare dal suo corpo il male che è entrato in lei». Quasi immediatamente guarisce. Anche in questo caso l'ennesimo atto di violenza, anche se subito da un'altra donna, proprio quando, con la firma degli accordi di pace, dovrebbe essere garantita la pace all'interno della comunità, viene considerato (non ci importa qui sapere se a torto o a ragione) come la causa scatenante di un malessere fisico che andrà avanti per anni. Quando l'ho conosciuta, Isabel continuava a sognare incursioni dell'esercito nelle case e persone che improvvisamente si riempivano di sangue.

In entrambi i casi una violenza psicologica vissuta durante il conflitto viene interpretata e legittimata come la causa di un malessere fisico effettivamente sperimentato.

In alcune delle interviste raccolte alle ex-combattenti, la malattia rimane come sintomo della sofferenza provata durante il conflitto e come testimonianza della propria partecipazione in esso. Soprattutto nelle più amareggiate e disilluse, parlare della propria malattia è un modo per rimettere in gioco una situazione non risolta, in questo caso il difficile ritorno alla normalità della vita civile e la apparente discontinuità con l'esperienza vissuta.

Con tutte le sofferenze che abbiamo passato, questo [la malattia] è il risultato che lasciarono. [...] Mi ha lasciato grandi problemi, perché ho tre malattie. I miei polmoni sono ammalati, la testa, e alla caviglia chissà che cos'ho. [Domanda: E i dottori non lo sanno?] Bene, a volte, a volte non mi capiscono [Cecilia].

Molte cose ci sono successe, e molte sofferenze, ma non ci presero in considerazione [durante la smobilitazione]. Io sono rimasta più di tre anni [nella guerriglia], e ancora adesso ho dolori, ho febbre [Maria Victoria].

2.1 Il *susto*

Come rileva la stessa Linda Green nel suo studio sulle vedove di Xecatz, una causa ricorrente di malattia tra le persone che hanno subito la violenza del conflitto armato è il *susto* (spavento).

Il *susto* viene normalmente identificato come una malattia «culture-bound», e si riscontra non

solo in quasi tutta l'America Latina ma anche nell'Italia centro meridionale e in Turchia.

Nel tentativo di dare una definizione del *susto* che fosse valida per aree geografiche molto eterogenee tra loro, alcuni antropologi hanno individuato un insieme di sintomi universalmente diffusi che avevano in comune il fatto di essere emicammente interpretati come il risultato di uno spavento e/o perdita dell'anima. La categoria dei sintomi è piuttosto ampia ma viene circoscritta ai seguenti: insonnia, apatia, perdita dell'appetito, disinteresse nel vestirsi e nell'igiene personale, perdita di forza, depressione, introversione (Rubel, 1964).

A questa definizione si oppone tuttavia Signorini (Signorini, 1988) che evidenziando come lo stesso insieme di sintomi possa venire attribuito, all'interno della stessa cultura, a malattie estremamente diverse tra loro, mette in dubbio che in realtà si possa parlare di un'unica sindrome. Ciò invaliderebbe infatti la definizione del *susto* come sindrome nel momento in cui questa viene definita come «insieme coerente di sintomi che hanno una risposta uniformemente condivisa all'interno di una determinata comunità» (Rubel, 1964).

Nel tentativo di trovare una giustificazione del *susto* che andasse al di là di quella emicammente riconosciuta (cioè come conseguenza di uno spavento), sono state elaborate varie teorie che prendono in considerazione fattori molto diversi tra loro.

Cause fisiologiche. È stato infatti dimostrato che gli *asustados* sono particolarmente soggetti ad uno stato di malessere fisico, con una media di 5,7 patologie diagnosticate per persona (Rubel-O'Neil and Collado-Aragon, 1984). Troviamo inoltre lo spavento frequentemente associato alla presenza di parassiti nell'intestino (Guggino; Signorini, 1982), o all'ipoglicemia (Bolton, 1981).

Cause psicologiche. Il *susto* viene identificato con disturbi psicologici propri della cultura occidentale quali isteria e ansietà (Gillin, 1945). O con l'elaborazione mancata di un lutto, dunque come risorsa alternativa per esprimere il proprio dolore nei confronti di una perdita (Houghton-Boersma, 1988).

Cause psico-sociali. È l'ipotesi classica di Rubel, che interpreta il *susto* come risposta ad una situazione che viene percepita dal soggetto come stressante. Questa risposta scaturirebbe dall'incapacità dell'individuo di soddisfare le aspettative della società di cui è parte, aspetta-

tive che fanno specifico riferimento al ruolo che l'individuo naturalmente ricopre.

Cause socio-economiche. È stata notata la relazione tra una situazione di marginalità sociale, povertà e mancanza di prospettive di miglioramento economico ed un maggiore ricorso al *susto* come fattore eziologico (Mysyc, 1998; Crandon, 1983).

Una prospettiva molto interessante, che chiama in gioco gran parte di questi fattori, è quella di Castro ed Eroza, che partendo dalla considerazione che ogni malattia è una costruzione sociale, cercano di comprendere il *susto* mettendolo in relazione con la struttura sociale da un lato e con il vissuto soggettivo di questa stessa struttura da parte degli individui dall'altro (Castro-Eroza, 1998).

Gli elementi che individuano come caratterizzanti questi due aspetti sono tanto più interessanti in quanto possono essere applicati a gran parte della realtà indigena in Guatemala come anche alla situazione di Nebaj in particolare.

Per quanto riguarda la struttura sociale, individuano come elementi essenziali nel comprendere l'incidenza del *susto* la povertà, la medicalizzazione (intesa come presenza della medicina moderna nel contesto locale) ed il "patriarcato". Queste condizioni a loro volta sono vissute soggettivamente dagli individui in termini di oppressione (percezione dell'essere sfruttati), senso di incertezza e casualità degli eventi (in questo senso il *susto* serve per rendere conto degli effetti fisici ed emotivi di una vasta gamma di eventi inaspettati di cui gli individui fanno esperienza), percezione della forza come valore centrale (a causa dello sforzo che richiede la sopravvivenza: avere il sangue forte è un attributo considerato indispensabile perché un individuo possa resistere alle malattie e il *susto* comporta un indebolimento del sangue) e della propria società come in cambiamento.

Il fatto che le donne soffrano di *susto* più degli uomini dipenderebbe secondo questa interpretazione dalla condizione di duplice oppressione in cui sono costrette a vivere, in quanto alla povertà si aggiunge il controllo che esercitano gli uomini su di loro¹.

L'esistenza del *susto* come categoria interpretativa sarebbe dunque da mettere in relazione con determinate caratteristiche della società di appartenenza.

Innanzitutto, la precarietà della situazione socioeconomica in cui gli individui vivono fa sì che

¹ Le organizzazioni indigene di donne proclamano di lottare in Guatemala contro una triplice discriminazione: in quanto povere, in quanto indigene e in quanto donne.

la propria sopravvivenza quotidiana sia vissuta come una conquista continuamente rimessa in gioco, che un incidente qualsiasi potrebbe stravolgere da un momento all'altro. Per quanto riguarda il Guatemala, inoltre, la condizione di sfruttamento di cui da secoli sono oggetto gli indigeni fa sì che la propria miseria non venga considerata come una situazione interamente dipendente dalle azioni del singolo ma come causata da un fattore esterno a cui l'individuo non può realmente opporsi (idea dell'essere agito da). Questa assenza di prospettive porta ad una paralisi dell'azione che può portare ad esempio all'alcolismo.

A queste condizioni di ordine strutturale si aggiungono le credenze collegate con la teoria umorale (divisione degli alimenti e delle persone in caldo e freddo), l'idea che l'anima possa lasciare temporaneamente l'individuo senza causarne necessariamente la morte e l'idea che la vita e la morte siano due mondi separati che possono però in circostanze particolari entrare in contatto portando disordine nel mondo. Un individuo *asustado* entra infatti in uno stato particolarmente freddo, il suo sangue diventa più debole e può venire a contatto con gli *espantos*, anime di defunti che per diverse ragioni ancora si trovano sulla terra (anche se questo succede soltanto nei casi più gravi).

Occorre qui sottolineare che il fatto che un malessere fisico sia o no identificato come sintomo di un *susto* dipende comunque da un contesto più ampio di quello del singolo individuo, viene negoziato dal soggetto all'interno della comunità a cui appartiene. Diagnosticare come *susto* la propria sofferenza significa anche cercare di assegnarle una giustificazione e dunque un senso collettivamente condiviso, ribadendo così il proprio legame con la società di appartenenza e ricercandone la solidarietà e il riconoscimento.

Allo scoppio del conflitto il *susto* è una categoria diagnostica già presente a Nebaj.

Nel paragrafo che segue ne analizzerò le principali caratteristiche servendomi dell'intervista a Maria L., una levatrice (*comadrona*) di Nebaj che in virtù del suo ruolo è in grado non solo di assistere ai parti ma anche di guarire il *susto* ed altre malattie, in particolare quelle non causate da atti di stregoneria. Benché Maria sia ixil, l'intervista è raccolta in spagnolo, lingua che parlava abbastanza fluentemente a causa del matrimonio durato quindici anni con un ladino povero di Nebaj (che era già il suo secondo matrimonio).

Possibili cause del "susto": Vedere per esempio un cane (questo è valido soprattutto nel caso

dei bambini), un morto o incontrare un *espanto* (spirito cattivo, anima di un defunto che continua a vagare sulla terra). Gli *espantos* possono anche essere inviati attraverso una cerimonia di stregoneria.

Insieme dei sintomi possibili: La persona ha paura di camminare, se esce la notte ha paura perché sente che ci sono persone intorno a lei che potrebbero afferrarla, si guarda sempre intorno. Si gonfia perché il sangue è annacquato ed è così debole che non ha la forza per camminare. È apatica, non ha voglia di uscire, rimane in casa seduta ed ha un atteggiamento inquieto, per esempio chiede qualcosa da mangiare ma non lo mangia. Le fa male tutto: i piedi e la testa. Gli occhi diventano bianchi. La persona è fredda.

Due idee si intrecciano nella descrizione della malattia: una è quella della perdita di sangue, forza o spirito (per questo le persone il cui sangue è più forte si ammaliano più difficilmente), l'altra è l'idea che "il male" (è probabile che parlando del male si faccia riferimento agli spiriti malvagi, ma le interviste non sono chiare su questo punto) entri dall'esterno nella persona.

Le donne che hanno appena partorito, che sono particolarmente deboli e che hanno perduto sangue, sono più soggette ad incontrare *espantos* e per questo non devono uscire da casa. Il sangue infatti "chiama" gli spiriti cattivi, che Maria definisce anche con il nome di diavolo.

Ci sono inoltre due tipi di *susto*: uno che viene perché la persona ha visto qualcosa che l'ha spaventata (più frequente nei bambini), e l'altro che viene perché qualcuno le ha fatto un *malhecho* (un atto di stregoneria). Quest'ultimo tipo può essere curato solo dal sacerdote maya (che è anche l'unico che può curare nel caso si venga toccati dagli *espantos*). A differenza delle levatrici, infatti, i sacerdoti possono entrare in contatto con la divinità e con le anime dei defunti attraverso le cerimonie, e dunque cacciare il male (inteso come spirito malvagio) che si è insinuato nella persona.

Identificare esattamente la causa del *susto* è necessario per riuscire a curarlo.

Sintomi del "susto" da "malhecho": Al contrario del primo tipo di *susto*, questo stimola un comportamento iperattivo ed aggressivo. Le persone che ne sono affette rimangono sempre per strada, raccolgono qualunque cosa trovino e la mangiano. Se ne vanno di casa e non tornano, non pensano più di avere una casa. Gridano, aggrediscono verbalmente le persone e dicono "cose brut-

te". Come fa notare la Guggino in un libro sullo *scantu* in Sicilia, quando la malattia è causata da fattura, le conseguenze, che comportano una perdita delle facoltà mentali, sono molto più gravi e difficili da curare. Questo indica che, da parte della società, è considerato molto più pericoloso che il caos irrompa attraverso l'ordine sociale (la fattura implica la volontà da parte di un individuo di introdurre il disordine, il male, nel mondo) che attraverso l'ordine naturale delle cose.

Come per altri tipi di malattia *culture-bound*, i sintomi del *susto* non appaiono come immediata conseguenza dell'evento traumatico che l'ha causato. L'attribuzione infatti può avvenire molti anni più tardi, quando i sintomi si manifestano e si cerca di risalire all'origine dell'evento che li ha provocati.

È questo salto temporale che permette l'organizzazione dello spazio del racconto. Il fatto di assegnare un'origine precisa al proprio disagio psicologico, alla propria sofferenza, è una condizione essenziale per incamminarsi verso la cura e la guarigione. Narrare, collegare immaginativamente esperienze ed eventi in un racconto denso di significato, è un processo per opporsi alla dissoluzione e ricostruire il mondo.

Uno degli obiettivi centrali nella guarigione è simbolizzare la fonte della sofferenza, trovare un'immagine intorno a cui possa prendere forma una narrazione [Good 1999:197].

Accettare la diagnosi di *susto* significa inoltre aver ribadito la propria appartenenza alla comunità attraverso il ricorso alle sue guide spirituali: levatrici-guaritrici e sacerdoti maya.

La malattia è un fatto sociale anche perché l'infermità del singolo rappresenta una frattura nell'insieme di norme e valori condivisi dal gruppo. L'intera comunità, e non il singolo individuo, è in pericolo, ed è suo compito fornire al singolo i mezzi per arginare il disordine, per scacciare il male che si è insinuato dentro di lui.

Il termine *bulla*, che si è imposto a Nebaj per definire la guerra, ne illustra bene il carattere di evento improvviso e confuso, che irrompe nell'ordine naturale delle cose per stravolgerlo e portare al suo posto il caos. Un tale evento, che rappresenta un pericolo per l'intera comunità, ha bisogno per essere affrontato di meccanismi e

valori socialmente riconosciuti e condivisi.

Il contesto della guerra, pur essendo una situazione che si presenta nella comunità per la prima volta, crea una condizione in cui il *susto* possa essere utilizzato come categoria interpretativa per affrontare il proprio disagio ed una possibile perdita di presenza.

La guerra, la paura dei soldati e dei bombardamenti, non rientrano tra le cause tradizionalmente considerate alla base del *susto*. Non si tratta inoltre di uno spavento improvviso e subitaneo, circoscritto ad un momento ben delimitato nello spazio e nel tempo, quanto piuttosto di un logoramento continuo, il timore costante di perdere la vita, che si insinua lentamente nell'individuo paralizzandone le capacità di reagire. Questo non toglie però che il *susto* abbia potuto rappresentare una strategia efficace nell'affrontare ed assegnare un significato alla sofferenza ed alla violenza sperimentata dai singoli. Soprattutto da chi, come le donne, è per la sua condizione di oppressione più spesso costretto al silenzio.

In una investigazione di Cabanas sulle conseguenze della persecuzione dell'esercito alla popolazione delle CPR dell'area ixil compaiono i seguenti dati: 1210 persone morte assassinate (sono compresi i massacri iniziali nei villaggi), 71 morti per fame e 15 morti per *susto*. Se pensiamo che solo in pochi casi particolarmente gravi i sacerdoti non riescono a guarire il *susto* e quest'ultimo dunque si protrae fino alla morte, la cifra è particolarmente significativa sull'incidenza della sindrome nella popolazione.

[Domanda: Lei quando si ammalò di *susto*?] Bene, sono spaventato per le bombe e gli spari dell'esercito, perché molte volte l'esercito arriva vicino a uno sparando con armi e con bombe, così ci entrò il *susto*, e anche per i morti che ha fatto l'esercito. Perché nell'anno ottantacinque l'esercito fece una grande offensiva e massacrarono ventisette contadini, uomini, donne, bambini, donne incinte... in Xeucalvitz. Così l'esercito ci mise paura perché massacrò la gente e sentimmo dolore e tristezza, e un altro giorno quando l'esercito continua a bombardare, ma non solo questo, ha anche massacrato persone, così ci mise questa paura, *susto*. [...] Come dicono loro [i sacerdoti maya] che voi avete il *susto*, io penso che sia vero perché ci sono volte che l'esercito inizia a bombardare giorno e notte, giorno e notte [Pablo, ex-combattente].

Riferimenti bibliografici

- BOLTON, 1981. *Susto, hostility and hypoglycemia*, "Ethnology", vol. 20.
- CABANAS, A. 1999. *Los Sueños perseguidos. Memoria de las Comunidades de Población en Resistencia de la sierra*. Ciudad de Guatemala, Magna Terra editores.
- CASTRO Y EROZA 1998. *Research notes on social order and subjectivity: individuals experience of susto and fallen fontanelle in a rural community in central México*, "Medicine and Psychiatry", vol. 22.
- COLOM, Y. 1998. *Mujeres en la alborada*, Ciudad de Guatemala, Artemis & Edinter.
- CRANDON, L. 1983. *Why susto*, "Ethnology", vol. 22.
- DECLICH, F. 2001. *Gender and memories of war violence from Somalia*, in B.E. SCHMIDT AND I.W. SCHRODER, *Anthropology of violence and conflict*, London, Routledge.
- FOSTER, G. M. 1974. *The validating role of humoral theory in traditional spanish-american therapeutics*, "American Ethnologist", vol. 1.
- GILLEN. 1948. *Magical fright*, "Psychiatry", vol. 11.
- GOOD, B. J. 1999. *Narrare la malattia*, Torino, Edizioni di comunità.
- GREEN, L. 1999. *Fear as a way of life*, New York, Columbia University Press.
- GUGGINO, E. 1986. *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*, Palermo, Sellerio.
- HOOKE, M. 1991. *Guatemalan women speak*, Washington, D.C., EPICA.
- HOUGHTON-BOERSMA. 1988. *The loss-grief connection in susto*, "Ethnology", vol. 27.
- LOGAN, M.H. 1993. *New lines of inquiry on the illness of susto*, "Medical anthropology", vol. 15.
- MYSYC, A. 1998. *Susto: an illness of the poor*, "Dialectical Anthropology", vol. 23.
- RUBEL, O'NELL 1964. *The epidemiology of a folk illness: susto in Hispanic America*, "Ethnology", vol. 7.
- RUBEL, O'NELL-COLLADO ARDON. 1984. *Susto: a folk illness*, Berkeley, University of California Press.
- SIGNORINI, I. 1982. *Patterns of fright: multiple concepts of susto in a Nahua-Ladino community of the Sierra de Pueblo*, "Ethnology", vol. 22.
1988. *Spavento e sindromi culture-bound. Sindrome?*, "L'uomo".
- TABET, P. 1979. *Le mains, les outils, les armes*, "L'Homme", vol. XIX.
- UZZEL, 1974. *Susto revisited: illness as a strategic role*, "American Ethnologist", vol. 1.
- VAZQUEZ, NORMA Y IBAÑEZ, CRISTINA Y MURGUIALDAY, C. 1996. *Mujeres montaña. Vivencias de guerrilleras y colaboradoras del FMLN*, Madrid, horas y HORAS La Editorial.