

Társadalmi erőszak, a halál és a gyász ritualizációja Kolumbiában

Kolumbiában az erőszak egy olyan szintet ért el, mikor már lehetetlen pontosan azonosítani a szereplőket, motivációkat és körülményeket. Az egyének számára ily módon az erőszak az egyetlen közös horizont és kitüntetett értelmezési keret, amellyel az eseményeket és a társadalmi élet szereplőit próbálják értelmezni. Ma a halottak eltemetése az ország számos vidékén olyan cselekedetet jelent, amely jövőendő áldozatként jelöli ki azt, aki a temetést végzi. Ebből az újabb veszélyforrásból tovább táplálkozik a terror, miközben delokalizált, csak részeiben létező és szét-szórt holttesteket hoz létre. Ezek a tettek ellehetetlenítik a gyász társadalmi folyamatait, és olyannyira töredékessé, bizonytalanná, végeláthatatlanná és személytelené teszik a tapasztalatát, mint amilyen az erőszak maga. A névtelenné tett holtak ugyanakkor a temetőben a névvel felruházott és helyhez kötött szentekben, akik maguk is emblematizált sorsú élőköltek, alapot találnak, amelyre halotti identitásuk épülhet, és fogódzót, amelybe az emlékezés kapaszkodhat. A tanulmány ennek a jelenségnek a kulturális kontextusát rajzolja meg.

Kolumbia vidékeinek és városainak hétköznapijait az erőszak kézzelfogható élménye határozza meg.¹ Ez olyan dolgokban mutatkozik meg, mint a közlekedés és helyváltoztatás lehetőségeinek beszűkülése, a kitelepítések és üldöztetések, de azokban a családi mendemondákban is, amelyek rendre az eltűnésekről és az erőszakos halálesetekről szólnak. Az egyre nehezebben megfogható okokból elkövetett fegyveres támadások elszaporodása és terjedése, a határ elmosódása a köztörvényes bűnözés és az ideológiai alapokon nyugvó felkelés között, a fegyveres erők felaprózódása folyton változó szövetséges csoportokra és a konfliktusmegoldást célzó mindenfajta intézményi eszközök az – állam gyengeségére visszavezethető – legitimitásvesztése fokozatosan oda vezetett, hogy a korábbi állandósult, azonban csupán részleges és bizonyos szekciókra korlátozódó, beazonosítható és megjelölhető szereplőkhöz köthető, partizán jellegű fegyveres erőszak társadalmi és politikai állapotának helyébe mára a terrornak egy olyan általános állapota lépett, amely minden szokásos területi, etikai és identitásbeli tájékozódási pontot összezavart, korai és erőszakos halállal fenyegetve a társadalom szinte minden tagját. Így az egyének számára az erőszak az egyetlen közös horizont és kitüntetett értelmezési keret, amellyel az eseményeket és a társadalmi élet szereplőit próbálják értelmezni.

A kolumbiai sokarcú erőszak egyedisége a terror sok más kortárs – például Algériában és Afganisztánban tapasztalható – megjelenési formájához képest immár több évtizede abban ragadható meg, hogy hiányoznak azok a diskurzusok, az erőszak azon terei és szereplői, amelyek a konfliktust transznacionális és globális keretbe ágyazzák. A különböző szereplők erőszakos tettei szinte semmilyen kapcsolatban nincsenek sem a szomszédos, sem a távolabbi nemzetekkel, sem más országhoz tartozó áldozatokkal.

Ezenfelül a terrort legitimáló ritka diskurzusok sem állítanak elő olyan transznacionális vallási vagy politikai hivatkozásokat, vagy lázadó identitáskonstrukciókat, mint az iszlám, a kommunista ideológia vagy az Amerika-ellenesség. Ebből adódóan sem a diskurzus, sem a gyakorlat nem teremt ellenségképeket – vagy akár szövetséges figurákat – sem a belső, sem a határon túli idegen képében, és nem írja bele a konfliktust egy, a lokalitáson felül álló politikai vagy vallási kontextusba. Ennek a kolumbiai erőszak állapotára jellemző globális dimenzióknak a hiánya a partikularizmus stigmáját hordozó kollektív magány érzését kelti, amely a kolumbiaikat kirekeszti a nemzetén túl létező világból.

Az országról mostanában megjelenő történelmi és szociológiai tanulmányok gyakran foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy miképpen alakul át az – áldozatokat megválogató és bizonyos szektorokra korlátozódó, beazonosítható szereplők legitimációját és követeléseit hordozó diskurzusokkal alátámasztott – erőszak általános terrorrá. Ennek az átalakulásnak egyik mechanizmusa a *deterritorializáció*, vagyis az a folyamat, amelyben az erőszak elkövetői megfoghatatlanná válnak, beazonosíthatatlan és lokalizálhatatlan mozgó hálózatokba rendeződnek, és amely a sebezhetőség reprezentációját minden természetes és társadalmi térre kiterjeszti, beleértve a családot és a szomszédságot is (Pécaut 1999). A terror ellentmondásos időképeket hoz létre, amelyben az erőszak egyszerre érzékelődik váratlan kitörésként és ismétlődő rutinként, és erős mobilitást hoz létre, menekülést a vidékről a városokba.

Az, hogy a hőhérokat lehetetlen térben elhelyezni és világos identitással felruházni, kizárja, hogy megnevezésüket, és azt, hogy erőszakos tetteik valamilyen kontextuális értelmet nyerjenek. A közbeszéd (Ortiz 1991) erre úgy reagál, hogy mint valamilyen személytelen félistent, az „Erőszakot” magát teszi felelőssé, ezzel ugyanugy megfosztva egyediségüktől a hőhérokat, mint az áldozatokat. Ezért lehetetlenné válik a konfliktusnak egy olyan elbeszélése, amely értelmet adhatna a halálnak: ehelyett kivégzésekről és öldöklésekről való folyamatos beszéddé válik, amely hamar beleilleszkedik az örök visszatérés körforgásának, a mitikus idő időtlenségének logikájába, a kezdet és vég nélküli megszokás keretébe. Mivel nem létezik olyan általánosan elfogadott hatóság, az állam vagy egy politikai párt, nem létezik mint általánosan elfogadott tekintély, amely az erőszakról szóló kollektív és egységes, publikus és legitim történelmi elbeszélést tudna produkálni, a terror nem állhat össze történelemmé: egyéni vagy csoportokhoz kötődő, kaleidoszkópra emlékeztető töredékes emlékezetek árterét öntözi.

Más kortárs munkák azzal foglalkoznak, hogy a gyilkosok milyen rituális eljárásoknak vetik alá a holttesteket (Uribe 1990). Ezek az eljárások bámulatos állandóságot mutatnak a 20. század elejétől a pártokat szembeállító polgárháborúk óta: mára minden jelen lévő, az erőszakban részt vevő csoportban kiterjedtek. Ezek az eljárások a holttestek egyediségének és emberi mivoltának halál utáni felszámolását látszanak színpadra állítani, mintha csak meg akarnák fosztani a halottakat a holttest státusától és formájától. A csonkítások, amputációk és a test részekre szagatása, a testrészek újrendezése, a test darabjainak szétszórása úgy értelmezhető bennük, mint az áldozat állati és természeti létbe taszítására irányuló manipulációk.

Ugyanakkor a terror más gyakorlatainak megjelenése és elterjedése lehetővé teszi a rombolás ritualizációjának egy másik olvasatát. Miközben a folyók, patakok, szakadé-

kok, barlangok és erdők az ötvenes évek óta nemritkán szolgálnak lerakódóhelyül a holttestek számára, ma a halottak eltemetése az ország számos vidékén olyan cselekedetet jelent, amely jövőendő áldozatként jelöli ki azt, aki a temetést végzi. Ebből az újabb veszélyforrásból tovább táplálkozik a terror, miközben delokalizált, csak részben létező és szétszórta holttesteket hoz létre. Ellehetetleníti a helyi, közösségi és egyéni identitás ritualizált kijelölését: a temetést és a sírt, a gyász munka hagyományos eszközeit, amelyek arra szolgálnak, hogy a csoportok genealógiai emlékezetét a térbe ágyazzák.

Ezek a tettek ellehetetlenítik a gyász társadalmi folyamatait, és olyannyira töredékessé, bizonytalanná, végeláthatatlanná és személytelenné teszik a tapasztalatát, mint amilyen az erőszak maga. Az erőszak történelmi és politikai feltételei, a gyilkos aktusok ritualizációja és a konfliktus e mögött meghúzódó társadalmi reprezentációi számos elemzést ihlettek, amelyek egyre nagyobb figyelmet szentelnek a helyi és regionális kontextusoknak, valamint azoknak a tapasztalatoknak és társadalmi változásoknak, amelyek e kontextusokból erednek (lásd Ortiz 1991; Pécaut 2000; Uribe 1990). Néhány közelmúltban született munka (Pelaez 1994; Villa 1993; Losonczy 1998) pedig a kolumbiai városi temetőben körülbelül negyven éve intenzív és folyamatos rituális aktivitást veszi szemügyre, bizonyos szentséggel felruházott halálesetek körül. Ezeknek a munkáknak a párhuzamos olvasatából kibontakozni látszik egy kérdésfeltevés, amely ezeket a spontán rituális cselekedeteket a terror és a gyász tapasztalatának ritualizációjaként értelmezi, és az erőszak kollektív emlékezetének egy új, informális megnyilvánulását látja benne.

A haláltól a szentségig: a néven nevezett csoda

Ezeket a rítusokat – főként hétfőnként, mert a hétfőt a népi katolicizmus a lelkek napjának tartja, és november 2-án, halottak napján – rendszeresen végzik világi személyek, minden intézményes kereten kívül, és anélkül hogy a rítus vezetésére, tanítására, vagy végrehajtására bármilyen specializálódott szerep alakult volna ki. A kultikus gyakorlat arra irányul, hogy egy bizonyos kategóriába tartozó névtelen vagy éppen híres holtakat – akik nemrégiben távoztak el, és nem tartoznak a család kötelékébe – segítők szentekké alakítsanak (Losonczy 1998). Ez a kultusz a városi temetők elsöprő többségére kiterjedt, és olyan méreteket öltött, hogy a tv-híradó manapság hírt ad róla november 2-i adásában. A halottak, akik eljutnak a szentség állapotába, több kategóriába tartoznak. A temető fala mentén, a környező árkádok üres fülkéiben és a tömegsírokon elhelyezett adományok, könyörgések, imák és hálaadások a „rossz halállal haltak” nehezen behatárolható tömegéhez szólnak, olyan holttestekhez, akiket soha nem azonosítottak be, akiket senki sem keresett vagy vállalt magára, túlélők nélküli holtakhoz, akiknek számát megállás nélkül növeli, és akiknek jelenlétét erősíti a sokarcú és állandó erőszak. E holtak, az „Anima Sola” közös név alatt, úgy jelennek meg, mint „magányos lelkek”, akik a hivatalos kereszténység által a „purgatórium lelkeiként” számon tartott névtelen társadalomhoz tartoznak. Minden egyéni identitás feloldódásának és eltűnésének tiszta kifejeződései ők, test és név nélküli alakok, nincs élet-történetük, amely bármilyen egységességgel ruházhatná fel őket.

A felejtés és elhagyatás e megtestesítőjéről, akiről a hagyományos népi katolicizmus feltételezi, hogy hajlamos az élőkkel közösséget vállalni, mivel „penitenciája megkönnyítéséhez” adományokra és imákra van szüksége, úgy tartják, csodára képes azokért, akik tisztelettel fordulnak hozzá, és segítséget kérnek tőle. Erre a spanyol gyarmatosítás óta élő hitkeretre támaszkodva bontakozhatott ki úgy negyven évvel ezelőtt a Bogotai központi temető által behatárolt kultikus térben az elfelejtett holtak kollektív anonimitásából „egy személyesített csodatevő lélek”, a csodálatos Salomé története is. Egy névtelen síron időről időre megjelenő virágok, gyertyák és írott hálaadások, valamint egy férfi tanúságtétele, amely egy bizonyos halott lelkének csodatevő képességét támasztja alá, egyre több könyörgőt vonzanak a sírhoz. Néhány évvel később felbukkan egy nő, aki azt állítja, hogy a „Csodatevőként” ismert halott lánya, és hogy anyját Salomének hívták. Elkezdí árúsítani a halott fotóját, azután „imájának” szövegét. Ilyen módon most már névvel és egy meghatározott ikonográfiával felruházva, a neki szóló rituális szövegekkel és néhány életrajzi elemmel megtámogatva formálódik lassan egy kezdetleges hagiográfia, és egy névtelen halott névtelen lelke máris megnevezett szentté változott.

Ez a névtelen és szegény figura, akihez a női és anyai élet minden emblematikus megpróbáltatását kötik, és akinek fájdalmas halált tulajdonítanak, hidat teremt a megszentelt halottak egy másik kategóriájához. Ez a társadalmilag névtelen gyermekek és serdülők kategóriája, akik hirtelen, véletlen és erőszakos halállal haltak, de saját sírral rendelkeznek, vagy legalább egy fülkével a többemeletes árkádsorban. Így a bucaramangai temetőben Niña Maria (a kis Maria), a Pereirában Niño Salem (a kis Salem), Barrancabermejában Niña Milagrosa (Kis Csodatevő) és Bogotában a Dos Hermanas (a két nővér) a leglátogatottabb holtak. A testet befogadó sír és a megnevezés egyediséggel ruhazza fel identitásukat, és alapul szolgál a halálukról szóló történetekhez. A haláluk az, és nem az életük, az, ami láthatóvá teszi őket, és biztosítja rituális hatékonyságukat, amellyel óvni képesek a szerencsétlenségtől, és amely indokolja, hogy kultikus imádat tárgyává váljanak. Ehhez a halálban megőrzött testi mivoltuk is hozzájárul. Tudniillik szokás, hogy öt év elteltével kiássák, és urnákban helyezik el azoknak a testi maradványait, akik nem engedhetik meg maguknak, hogy sírt vásároljanak. Gyakran híre jár, hogy bizonyos, az exhumálás által láthatóvá tett holttestek érintetlenek maradtak. Úgy tűnik, mintha ezek az ártatlanság jegyét hordozó gyermeki alakok, akik paradox módon nem állták ki az emberi létezés végső próbáját, ahogy testük változatlan és romlatlan állapota is bizonyítja, képesek lennének életet oltani a halálba. Úgy tudják róluk, hogy életet tudnak fakasztani és védeni, a leghatásosabb védekezést nyújtják a meddőség és a gyermekbetegségek ellen.

Ahogy telik-múlik az idő, úgy sokasodnak a kultusznak örvendő segítő figurák. és a sokasodásban új típusú népi szentek keletkeznek; ők az erőszakos halálban osztoznak Salomé kulcsfigurájával, miközben közösségi létük, társadalmi érzékenységük és a nemzeti tér konfliktusaiban betöltött szerepük biztosítja, hogy az igazságtalanságot visszabillentő, újraelosztó személyként jelenjenek meg. Jaime Pardo Leal, egy baloldali mozgalom vezetője, aki 1987-ben lett a félkatonai csoportok áldozata, Luis Carlos Galán, a köztársasági elnöki cím fiatal várományosa, akit 1989-ben gyilkoltak meg drokkereskedők, Carlos Pizarro, egy magas rangú katonákat felsorakoztató dinasztia leszármazottja, baloldali gerillavezér, akit katonai jellegű csapatok öltek meg, miután

az állam amnesztiát adott neki, mind a temető tekintélyes, „nacionalizált” szektorában nyugszanak, és fokozatosan váltak szentekké, hasonló rituális gyakorlatok által, amelyek fontos részei azok a tanúságtételek, legendák, amelyek a könyörgők kéréseinek *post mortem* meghallgatásáról számolnak be. Az ilyenfajta népi szentek egyre-másra bukkannak fel az ország városi temetőiben. Ez a hímnemű panteon – amelyben éppúgy megtaláljuk a katonák által megölt gerillákat, mint azokat a félkatonai csoportokhoz tartozó harcosokat, akikkel a gerillák végeztek, vagy a szegényekkel szemben nagylelkű banditákat – néhány év óta egy volt kultuszminiszter-asszonyt is magáénak mondhat, aki vidéke zenéjének és népművészetének fontos mecénása volt. Consuelo Araujonoguera képviselőasszony kemény, de társadalmi érzékenységgel megáldott politikus volt, akit 2000-ben egy gerillacsoport előbb fogságba ejtett, majd meggyilkolt. Sírja Valledupar városában hamarosan zarándokhellyé vált: gyertyák és zenei adományok, kedvenc virágai és parfümjei nyomatékosítják a könyörgéseket a betegek gyógyulásáért, a közeli hozzátartozók börtönből való szabadulásáért, a vizsgák sikeréért, egy állás vagy egy lakás megszerzéséért.

Mi a közös ezekben a szentekben, akiknek az élete oly kevésbé hasonlít egymásra, akik szemben álló táborokban és ellentétes célok érdekében harcoltak, akik közül egyesek az erőszak elkövetői, mások áldozatai voltak, egyesek egyszerre mindkettő? Mindannyiuk életét értelmezhetjük úgy, hogy egy intézményrendszer súlyát, korlátait és meghurcolását szenvedték el, és az általuk elszenvedett gyilkos erőszak ennek az intézményrendszernek a terméke. Mindnyájukat láthatjuk úgy, mint akik megpróbálták ellenszegülni ennek a rendnek, vagy megdönteni azt, akár pénzügyi, akár intézményi módszerekkel, a fegyverek szavával vagy – mint Salomé esetében – a család intézményének megtagadásával, amelyhez az út a prostitúción keresztül vezetett – mindnyájan szenvedéssel fizettek azért, hogy kívül kerültek az uralkodó normán. Úgy tűnik, ez a városok társadalmi olvasztótégelyéből felszínre bukkanó kultikus alak egy politikai rezsim nem megalkuvó áldozata, aki életében hiába győzetett le, halálában megdicsőül azáltal, hogy az élők segítségére siet, egyesíti magában a keresztény mártír és a világi hős logikáját. Ebben a fúzióban a nemzeti – és regionális – történet népi kisajátítása – az, ahogyan a hős beépül a nemzet emlékezetrendszerébe, miközben részben felforgatja azt – egy újraértelmezett vallásos keresztény mintát követ.

E szentek valóságos és potenciális rituális hatékonyságának kulcsa az erőszakos halál és az elkövetett erőszak e kultuszokból kivehető reprezentációjában keresendő. Egy elmosódó hiedelem szerint, amelynek elfelejtett gyökerei a gyarmati kor kreol és mesztic hagyományaiig nyúlnak vissza, a hirtelen vagy erőszakos halállal haltaknak nem marad elég idejük a bűnbánatra, amely pedig szükséges ahhoz, hogy az életükben általuk okozott vagy elszenvedett konfliktusok a közeli halál tudtával békés nyugvópontra érjenek.

A „saját halálnak” ez a gyász munkája, az „öngyász” (Losonczy 1990) – amelyről úgy tartják, hogy a „jó halál” sajátja – a feltétele a halál utáni sors pozitív beteljesítésének, azaz a földi világtól való könnyű elszakadásnak és a gyors megérkezésnek a halottak világába. E nélkül azok, akik hirtelen vagy erőszakos halállal haltak, egy köztes szférában rekednek a földi világ és a halottak birodalma között, nem tudnak elszakadni az előbbtől, mivel rászorulnak az élők imáira és arra, hogy elég jótéteményt halmozzanak fel ahhoz, hogy bejuthassanak az elhunytak birodalmába. Rituális haté-

konyságuk motorja ez a két világ közti lét, ez a kettős kötöttség, amely kiszolgáltatottá teszi őket az embereknek. Az életben elkövetett erőszak így csak akkor válik jótétemények forrásává a halál után, ha az erőszak elkövetője saját halála után maga is megtapasztalja, hogy az erőszak mennyire sebezhetővé teszi a holtakat is. Így a közönséges társadalmi szabályok áthágásának népi értelmezése szerint az erőszak identitástöbbletet jelent, a potencia jele, amely várhatóan túléli a földi létet. Ez az élet és a halál közötti határt átlépő, tette kész erő betölti az erőszakos halállal együtt járó limináris állapotot, és e holtak függése az élők rituális tevékenységétől, ezen erőt mozgositva teszi őket különösen hatékony védő-segítő alakokká.

A gyilkos erőszak által támasztott rettegés részben pontosan a gyilkosok azonosíthatatlanságából és mobilitásából táplálkozik, amely a féltőknek úgy jelenik meg, mint egy örökös jelenlét: megfoghatatlanok, váratlanul csapnak le, mindig büntetlenül: „életükben mindenhol és sehol sem voltak – mondják róluk a könnyörgők. Erőszakos haláluk és temetésük véget vet” a bolyongásuknak, és rituálisan röghöz köti őket a temetőben. Gyilkos erejük így csodatévő erővé válik, amelyből az élők a könnyörgések és az adományok révén részesülnek, ezzel csikarva ki tőlük a jótéteményeket.

A segítségért folyamodás és a csoda egy folyamatos rituális csere két egymást kiegészítő pólusát képviseli az élők és bizonyos, emblematikussá vált holtak között; ez a csere az alap, amelyre a megemlékezés kulturális munkája épül. Ez utóbbi veszi át a helyét a holtakra való családi és közösségi emlékezésnek, amelyet szüntelenül fenyeget a holttestek feldarabolása és a testrészek véletlenszerű és lealacsonyító szétszórása (Pabon é. n.) – csakúgy, mint a megmenekültek és a túlélők áramlása a városok felé. A darabokra szaggatott, saját terükből kivetett, névtelenné tett holtak ezekben a temetőkben a névvel felruházott és helyhez kötött szentekben, akik maguk is emblematizált sorsú élőkben lettek, alapot találnak, amelyre halotti identitásuk épülhet, és fogódzót, amelybe az emlékezés kapaszkodhat. A szentté válás, ami ennek a – könnyörgés és csoda közötti – körforgásnak az eredménye, azáltal hogy jótéteményekkel telítődött posztumusz élettörténettel ruházza fel a szenteket, megmenti az erőszakos halállal halt névtelen holtak határtalan közösségét a nyomasztó feledéstől, és átsegíti őket egy ritualizált halál utáni életbe.

A temető, a halottak területhez kötésének rituális helye az, amely a temetésben újra egyediséggel ruházza fel a rossz halállal haltak névtelen és szétszórt tömegét, és rítusokkal domesztikálja a gyilkosoktól eredő erőszakot, jótettek forrásává változtatva azt. Ennek a területnek a legitimitása és vallásos légköre teszi lehetővé a távol lévő holttestek adományokkal való helyettesítését, és a jelen lévő, ám névtelen holttestek névvel való felruházását, akárcsak a nemzet életének részét képező, jól ismert személyek biográfiájának posztumusz újrendezését vagy meghosszabbítását.

Úgy látszik tehát, mintha a szentté avatott segítő alakoknak ez a folyamatos teremtése túlmutatna az erőszakon, mintha egy félig egyéni, félig kollektív próbálkozás lenne arra, hogy a terror társadalmi következményeit jóvátegye azáltal, hogy területiséggel és területhez kötött identitással ruházza fel a holtakat, rituális cserekapcsolatot hozva létre bizonyos emblematikus holtakkal. Ez a rituális munka egy paradox, alulról jövő nemzeti ellenemlékezet-rendszer kialakulásához vezet. Ennek a paradoxonnak az a lényege, hogy a holtakat kiragadja az időből és az időbeliségből. Ha a rituális eljárásoknak köszönhetően ki tudják vonni magukat a felejtés és a kimondatlanság átka alól,

ezzel minden közös és rendezett kollektív időbeliség, amely beleágyazhatná őket a történelembe, elveszik számukra. Ez az újraemlékezési rendszer időtlenné és történetlenné teszi mind az elkövetett, mind az elszenvedett erőszakot, azzal hogy a jótekingony erő, az ajándék és a védelem posztumusz forrásaként ritualizálja azt. A rituális munka, amely bizonyos halálokat emblematikussá és szentté avat, megteremti az újraemlékezés lehetőségét azáltal, hogy eltávolít a közvetlenül megélt tapasztalattól. Azonban ez az eltávolodás, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy az erőszak rituális hatékonyság forrásává és a családon felül álló emlékezet tartópillérévé váljon, ugyanakkor lehetetlenné teszi a gyász ritualizált megélését fájdalomként és a közeli hozzátartozók elvesztése feletti bánatként.

Erőszaktól sújtott erőszaktevők: a *sicarios*, avagy oda-vissza a halál útján

Medellin városa nagyjából huszonöt éve különleges helyet tölt be a kolumbiai erőszak topográfiájában. A kilencvenes években a gyilkosságok évi átlaga itt kiemelkedően magas, 381/100 000 volt, míg a nemzeti átlag ugyenekkor 77. Az erőszakos halálesetek számának brutális emelkedése egy „Medellini Kartellnek” nevezett kábítószer-kereskedelmi hálózat gazdasági és politikai megerősödésére vezethető vissza, amelynek hatására a peremkerületekben és a nyomortelepeken élő fiatalok bandái a drogkereskedőket kiszolgáló, fegyveres szolgáltatásokat nyújtó csapatokká alakultak. Ettől kezdve folyamatosan területi vendettaháborúk állították egymással szembe a fiatalok bandáit, aminek hatására megjelentek a milicista csapatok. Ezek a gerillasejtek és a kerületi bandák között átmenetet képző formációk, nekiláttak „a társadalmi tisztogatásnak” – a gyilkosság által. Ezekben az években kezdtek kialakulni a kerületi önvédelmi csoportok és a vidéki félkatonai csapatok is (Jaramillo et al. 1998). A sokféle és mindenütt jelen lévő városi fegyveres csoportok tevékenysége, amelytől sokszor lehetetlen volt megkülönböztetni a közönséges bűnözést, a „*sicariato*” intézményének terjedésével járt: a fiatal bérgyilkosok (*sicarios*) megszorodásával, akiket minden szemben álló erő használt és toborzott, és akiket a legtöbbször az a sors várt, hogy a gyakori szerződészegés nyomán őket is rövid úton kivégezzék.

A gyilkos erőszak gyakorlata és az attól való félelem nyomja rá a bélyegét Medellin sok negyedének utcáira és tereire, megszabja az egész városi lakosság lehetséges útvonalait, és nagyban befolyásolja képzeletvilágát, valamint a köztéren lehetséges viselkedési formáit.

A Medellinben tapasztalható erőszak nemcsak abban kirívó, hogy mindent behálóz, de az áldozatok profiljában is sajátos. Ezek többségében szegénynegyedekben vagy peremkerületekben élő fiatal fiúk közül kerülnek ki – ők a *sicariók* (többes számban: *sicarios*) –; a legtöbbször egyszerre gyilkosok és áldozatok, drogfogyasztók és -terjesztők, mindig ők a családfenntartók, általában az anya központi figurája köré szerveződő családokban.

A segítő szentek rituális teremtése a város temetőiben több központi hely köré szerveződött. A Medellin szélén található Jardines de Montesacro temető a halottak

területi elrendezésének új mintáját mutatja; ez a minta az Egyesült Államokból származik, és vagy tizenöt éve hódít a kolumbiai városokban. Nyitott, zöld, ligetes terek jellemzik, ahol a sírokat a pusztára helyezett diszkrét sírtáblák jelzik. E temetők, amelyeket „a béke kertjeinek” neveznek, a halál természetivé tételét jelenítik meg: a halál ebben a reprezentációban az identitás békés feloldódásának tűnik a megszelídített növényi környezet szeretetre méltó névtelenségében. A család és a hatóságok akarata mutatkozik meg abban, hogy Pablo Escobart, a Medellín-kartell félelmetes főnökét is e helyre temették. Escobart a rendőrség ölte meg, miután megszökött a börtönből 1993-ban. Temetésének módja – a városközponttól távoli sírhely és a természettel egybeolvadó névtelenség – mintha azt a törekvést fejezné ki, hogy megakadályozza a halott halál utáni szentté avatását. Ennek ellenére a sírt ma sok ezer, különböző korcsoporthoz tartozó könnyörgő zárandokhelyként látogatja. Pablo Escobar egyszerű családból származott; félelmetes vadsága, gazdagsága, találékonysága, szertelen és harcias nagyvonalúsága már életében népszerű történetek hőségévé tette, sokak atyai jótevőjükként tisztelték, kalandjaitól és politikai ambícióitól volt hangos a nemzeti és nemzetközi sajtó. Személyében jeleníti meg a gyilkos erő azon képességét, hogy a halálban védő és jótevő erővé alakuljon át. Őt – aki egyszerre gyilkos és meggyilkolt, aki végül kihívta maga ellen a halálos erőszakot – a temetés rituális módon lecövekelte, erejét ezzel hozzáférhetővé, és őt magát kiszolgáltatottá tette a könnyörgőknek. A hívők – mindig ünneplőbe öltözve – imákat, könnyörgőleveleket, gyertyákat, virágokat, pálinkát és szivarokat helyeznek el a síron, amelyet rendszeresen takarítanak. Felvételről a kedvenc számai mennek, köszönőlevelek és hálaadó táblák, miniatűr házak, autók és telefonok tanúskodnak számtalan véghezvitt jótéteményéről. A legkitartóbb látogatók között találunk számos *sicariót*, akik egy tervezett „akció” (azaz gyilkosság) előtt imádkozni jönnek Pablo Escobar „védőszenhez”, arra kérve, hogy vigyázzon a családjukra, ha el találnának pusztulni. Az a mód, ahogy az életében egyszerre erőszakos és jótevő alak halálában ritualizálódik, tipikus példája annak, ahogy a kolumbiai városi temetők többségében a halottakkal bánnak; ez az eljárás fedezhető fel a legtöbb rituális és szentteremtő gyakorlat mögött.

Más a helyzet San Pedro gyönyörű központi temetőjében, amely mauzóleumaival és csupa márvány-, bronz- és faragott kő kápolnáival hagyományosan a gazdag családok és környékbeli politikusok sírhelyének ad otthont, miközben a szélén körbefutó árkádsor fülkéiben szerény koporsókat és kolumbáriumokat rejt. Három éve a temető egy egyedülálló, a Kulturális Minisztérium által irányított muzeológiai projekt színtere. A minisztérium a temetőt védett építészeti emlékként sorolta be (*bien de interes cultural de caracter nacional*). Havonta egyszer, teliholdkor *lunadasnak* nevezett alkalmakat – vezetett sétákat – szerveznek benne, amelyeket helyi művészek interpretációjában költészeti, zenei és színházi előadások tesznek színesebbé. A temetőnek ez a szimbolikus újrahaznosítása azonban nem vetett véget a temetéseknek és a családok látogatásainak a félreeső árkádsoroknál. Ám úgy tűnik, az hogy a nemzeti kulturális rend ilyen módon kisajátította a temetőt, az élők és halottak viszonyának egyfajta világi, esztétizáló változatát víve színre, aláasta a hely rituális hatékonyságát. Ehhez hozzájárult az is, hogy a katolikus egyház elszántan üldözi a népszerű kultuszokat, amelyeket a sírok „megszentségtelenítésével” vádol. A hívek ezért inkább az olyan külvárosi temetőket keresik fel, mint a hullaház melletti Candelaria vagy az Universal.

E helyeken a halál ritualizációjának eredeti módja alakult ki: a rítusok főszereplői itt a halottak egy másik emblematizált csoportjából kerülnek ki: ezek az életükben erőszakos cselekedetekben részt vevő, erőszakos halállal halt fiatal családtagok és hozzátartozók.

A Candelariát több sokemeletes árkád alkotja, ezek ajtóval ellátott zárt fülkék rejtenek, körülöttük szerény, egyszerű földhányásból álló sírok. Az Universalnak nincsenek árkádos épületei, itt a sírok összevissza sorjáznak, közöttük fut egy ösvény és egy gazzal benőtt terület, ami a tömegsír helyét jelzi.

Ezt a két temetőt, mint sok hasonlót, köztük például a bellói temetőt, Medellin félreeső szegénynegyedének temetőjét, nagyjából tíz éve megszállva tartják a város északi részén magasodó óriási lakónegyedekből és nyomortelepekről kiözönlő 15 és 24 év közötti fiatalok: szemben álló fegyveres bandák tagjai – bérgyilkosok és hozzátartozóik, barátok és szeretők. Ezeknek már a temetésén is megjelenik néhány olyan ritualizált nyelvi formula, amely újra feltűnik a halál utáni rítusokban. A holttesteket vagy ismerősök találják meg az utcán, vagy a rendőrség. Megmosdatják és felöltöztetik őket, és otthon vagy a hullaházban a kilenc éjszaka áhítatosságával, imákkal, énekekkel virrasztanak felettük. Érkezésüket a temetőbe úgy rendezik meg, mint egy színházi előadást. A koporsót egy hatalmas, virágoktól roskadozó, bérelt fehér limuzin szállítja; előtte és körülötte a barátok a búgó motorokon vagy a nyitott ajtókkal közlekedő taxikban közszelemlére teszik a pisztolyaikat és revolvereiket; az autókból fülsüketítő zene hallatszik ki: *rancherast* játszanak, népszerű mexikói dallamokat, amelyek a drogkereskedő bandavezérek ízlését idézik, ilyenek az *Amor eterno* Rocio Durcaltól, Ismail Ribeira salsái és halálról szóló dalai, hard rock és *vallentano* dalok (népszerű tánczene Kolumbia karibi vidékéről), dalok az elválásról, elhagyatásról és a veszélyről, ugyanaz a zene, mint amelyik mindennapi életüket is kíséri. A temető kapujában a bérelt buszokból számszámra tódulnak ki a gyászolók, azok, akik egy környéken laktak az áldozattal. A barátok vállukra veszik a koporsót, és a fülkéhez viszik, majd leteszik elébe. Az anya, a (gyakran terhes) barátnő és a nővérek ekkor rávetik magukat a koporsóra, simogatják, imádkoznak, és elmondják a halottnak, mennyire szerették, és mennyire fáj nekik az elválás. A barátok bosszúért kiáltanak, majd a halott tiszteletére a levegőbe lőnek. Ezután egyenként a koporsó fölé hajolnak, kogatnak a tetején, vagy simogatják, csendesen beszélnek hozzá, és olykor rumot vagy whiskyt locsolnak rá. Mások az elhunytakról szóló levelet vagy neki szánt virágot tesznek a sírra. A ceremónia – melyhez nincs szükség papra, sem bármilyen beszédre, amely mederbe terelhetné az egyéni gyász gesztusait és szavait – azzal ér véget, hogy a koporsót egy fülkébe helyezik, és táblával jelölik meg, amelyen gyakran nem áll több, mint a kereszt- és családnév, amit az elhalálozás napja követ.

A gyászolók – anyák, nővérek, szeretők, és közös néven „*parceros*” (azaz bűnrészes barátok) – későbbi rituális munkája is az emléktábla körül zajlik. Ahogy kijárnak a sírhoz (az első hónapban különösen gyakran), úgy válik egyre színesebbé, személyesebbé a tábla, lassan elborítják a tárgyak: a halott kék, sárga és vörös nemzeti szalaggal átkötött fotói szerelmes üzenetekkel, gyertyák, papírból hajtogatott csillagok, a sabanetai Szűz és a Kiszjézus képei, sportklubok jelvényei, valódi és művirágokból hozzáértéssel összeállított virágkompozíciók, levelek, amelyekben a hozzátartozók és barátok segítséget és védelmet kérnek, a halott aláírásának másolatai és a barátok monogram-

jai. Ahogy telik-múlik az idő, úgy lesz az emléktáblából egyfajta oltár, amely egyrészt a halott egyediséget fejez ki, másrészt materiális alapot nyújt a hozzátartozók könyörgéseinek, amelyek – ha meghallgatásra találnak – hozzáadódnak majd a halott temetés után is tovább íródó és szóban terjedő posztumusz élettörténetéhez.

Azonban e rituális munka nem teljesedhet be, valódi természetete és tétje nem mutatkozhat meg a látogatók szavai és gesztusai nélkül, akik számára a rendszeres temetői látogatások az élet fontos részei. Amíg az anyák, a szeretők és a nővérek hangtalanul imádkoznak, csendben takarítják és virágozzák fel a táblát, a barátok, a fivérek és az unokaöcsök gyakran órákat töltenek a sír körül, hangosan beszélnek a halotthoz, énekelnek neki, szölongatják, hívják, mesélnek neki, és valóságos párbeszédet folytatnak vele. Sokuk számára az emléktábla fedí fel először egy régi barát családi és keresztnévét. A külvárosi fiatalok ugyanis nem használják a családneveket, egymást legtöbbször csak becenévről ismerik. Ezek a nevek – mint a Negro, Gato (macska), Bombillo (villanykörte), Pepino (uborka) – megjelennek az árkádok falára írt üzeneteken is, de a sír körül gyülekező barátok leginkább a családi nevet ismételtetik, és felidézik a rokoni viszonyt, amely a halotthoz fűzte őket, mint fivér, unokatestvér, unokaöcs, bandatag vagy barát. Ugyanígy, fáradhatatlanul mesélik egymásnak újra és újra a halál és a holttest felfedezésének körülményeit, a virrasztást és a temetést, miközben testi érzetekkel (hidegérzet, bénulás, remegés, izzadás, elnémulás) írják le érzelmi állapotukat. Az emléktábla előtt elmondott szavak, a csoport e körbe érő beszédfolyama hozzájárul ahhoz, hogy a halálban a halott egyéni identitásra leljen, amely az egész életen át tartó névtelenség állapotának helyébe lép, és felváltja az addigi bizonytalan identitást, mintha csak a halál és a temetés szimbolikusan leválasztották volna az elhunyat a fiatalok mozgásban lévő tömegéről, azzal hogy hovatartozással és egyéni névvel ajándékozták meg. Az a tény, hogy a táblán nem olvasható a születés, csak a halál időpontja, azt sugallja, hogy az utóbbi momentum fontosabb összetevője identitásának, mint a születési dátum.

A barátok sírja az egyik olyan hely, ahol váratlan éjszakai találkozásokról esik szó olyan képzeletbeli lényekkel, mint a halottak szelleme, holttestek, boszorkányok és különböző jelenések. Ez utóbbiak egy része, mint a fekete ló vagy a fej nélküli pap (Riano 2001), a gyarmati idők vidéki történeteit idézi. Más alakokról nyíltan úgy beszélnek, mint az ördög megjelenési formáiról. Megjelenésük módja olykor az amerikai horrorfilmek képeire emlékeztet, amelyek a nyomasztó kábítószeres víziókon átszűrve rémlenek fel. Ezek a jelenések újratereztik az éjszakai rettegés városi geográfiáját, amit a leszámolások nagyon is valóságos helyei ellenpontoznak, és a jelent uraló valóságos erőszakot a városi lakosság képzeletét mai napig benépesítő, gyarmati eredetű természetfölötti mintába beleírva egy olyan kommunikációs csatornát hoznak létre, amely a félelmet és a rossz közérzetet elmesélhető és megosztható kulturális formává alakítja (Riano 2001).

Az ezekről a találkozásokról szóló történetek, amelyeket nevetés és borzadás közepette mesélnek, homályos büntudatról árulkodnak, amely abban az elhessegethetetlen érzésben kristályosodik ki, hogy „azért jelent meg nekem, mert rossz vagyok, nagyképű”. Ugyanakkor úgy tűnik, az ördög egy megjelenési formájával elhamarkodottan létesített kapcsolat sikeresen viszi át az erőszak felelősségét az előbbire: ezen túl az ördögi figura vezetí útján, bujtogatja a történet mesélőjét az erőszakos csele-

kedetekre. A temető és az elhalt barát sírja által komponált rituális keretben ezek a történetek megteremtik a halott és az élők közötti azonosulás lehetőségét azáltal, hogy a két fél osztozik az erőszak elkövetője és áldozata közötti különbségtétel értelmetlenségéből eredő ambivalenciában. A történetek e közös identitást az ördög sokféle természetfölötti alakjához kötik, akinek figurája rendszeresen felbukkan a gyarmati eredetre visszavezethető kollektív reprezentációkban.

E kollektív beszédmódokat az emléktábla körül időről időre megszakítja egy másik, egyéni beszédmód. Minden barát beszél a halotthoz, írásban, suttogva, vagy hangos szóval szól hozzá, miután megsimogatta vagy megkopogtatta a táblát, ahogy az ember egy ajtón kopogtat. Elmondja neki, mennyire hiányzik, elpanaszolja félelmeit és szorongásait, arra kéri, „kísérje el” az úton, és óvja meg a rettegéstől, amelyet a golyó, a kés és a sebesülés réme kelt benne, könyörög azért, hogy „tegye könnyűvé” a biztos halál felé vezető utat, segítsen hamar meghalni, vagy éppen azért, hogy irányítsa a lövést, amely megbosszulja a barát halálát.

Ezt a beszédmódot mindig adományok kísérik. Színes gyertyák, a halott kedvenc számai, a táblára fújt szivar- vagy marihuánafüst, rálocsolts alkoholos italok, a síron vagy a körül elhelyezett írott imádságok, zenekazetták támasztják alá ezt a beszédet, melynek modalitásai éles ellentétben állnak e fiatalok hétköznapi életével. Hiszen a kolumbiai városok peremkerületeinek férfitársadalmában máshol nem engedélyezett sem a négy szemközti beszélgetés, sem a panasz, még kevésbé a kérés vagy az olyan érzelmek kifejezése, mint a gyengédség vagy a félelem.

Nem úgy, mint az ismeretlen holtakból lett segítők szenteknél, itt a közeli hozzátartozók rituális munkája, adományai és szavai olyan posztumusz identitást hoznak létre, amely egyenrangú félként tételezi a halottat. Több ő, mint segítők szent, egy síron túli *alter ego*, hatalmasabb, mint az élők, mert felderítőként megelőzi őket a mindnyájuk biztos sorsát jelentő hirtelen és erőszakos halálban. Hatalma azonban mégsem akkora, mint az emblematikussá emelt holtaké: ha az utóbbiak ereje képes jóvátenni az emberi létezés minden elképzelhető szerencsétlenségét, és kiegyenlítő az esélykülönbségeket segíteni a túlélést, az ő hatalma az azonnali veszély és a félelem elleni pillanatnyi védelemre korlátozódik. Inkább útítárs ő, aki a hirtelen, agónia nélküli halálba kísér, amely a jó halál ideálja a fiatal bűnözők szemében, szöges ellentétben a hagyományos többségi elképzeléssel.

E ritualizált halott *alter egók* és a barátok-hívők közötti viszony számtalan ellentmondással terhes. A sír körüli adományokból az utóbbiak mindig kiveszik a részüket. Ezenkívül szombatonként „rumbákat” ajánlanak fel az elhunytaknak, vagyis összejövetelt rendeznek a sír körül, amelyen rendszeren ott vannak a barátok is: a sír és az élők között beszéd, kábítószer és alkohol cserélődik, a tánc bevonja a halottat, és a szeretkezést a sír lábánál neki „dedikálják”. Ezek a gyakorlatok, ahelyett hogy halál utáni útján támogatnák, inkább ahhoz segítik hozzá, hogy testet öltson az élők világában, a *parcerók* között. Úgy tűnik, a halott e valóságos „reanimációjának” az a célja, hogy megszüntesse a határt az élők és a holtak között, azzal hogy a temetés rítusa és a halál elbeszélése által új formába önti az egyéni identitást, és azzal, hogy visszaállítja a hasonlóság dimenzióját, amely a halottat egyenlővé teszi a többiekkel.

Ezzel szemben a segítségért és „jó halálért” könyörgő rituális beszédmód és gesztusvilág, ugyanúgy mint a rettegést és a reménytelenséget megjelenítő panaszok és

vallomások, a másságában alkotják újra és szólítják meg a holtat. Csakis az ő közbenjárásával és csakis abban a rituális térben, amely új identitását a temetőhöz kapcsolja, tud a fájdalom kulturális alakba öltözni, és a gyászt közölhető tapasztalattá alakítani. A gyász kettős arcát mutatja itt: a másik gyásza ugyanakkor öngyász is (Losonczy 1990), a saját halál közeli horizontjának megelőlegezett formába öntése. Saját magunkat halottként megélni, és életként ritualizálni a halált: ez a paradox tétje ennek a dupla gyászt megjelenítő, oda-vissza ható rituális játéknak. E paradox rituális gyakorlat olyan teret rajzol ki, ahol a gyász, a félelem és a fájdalom formát ölthetnek, amely elválk az itt és most azonnalóságától, és határt szab az abszolút erőszak kimondhatatlan tapasztalatának. Tehát a túlélés egyfajta kulturális stratégiájáról van szó. Ugyanakkor azonban ez a stratégia azokba a reprezentációkba és értékekbe kapaszkodik bele, amelyek az erőszakot ültetik a trónra, mint egy mindig jelenvaló, személytelen és megkerülhetetlen félistent, amely süket marad minden közbenjárással és a segítő szentekhez való minden könyörgéssel szemben. Az individualizálás, a halott sorsában való osztozás, a narratív formába öntés és a könyörgés e rituáli, melyeket a Medellin városának fiatal *sicario*it gyászoló közeli hozzátartozók végeznek, és amelyek e halottakat beszélgetőtársakká és *alter egó*ká, védőszentekké és útítársakká teszik, formát és kifejezőeszközt kölcsönöznek a kettős gyásznak, de az emlékezet, amelyet létrehoznak, csak rövid távú. A sokarcú erőszak ugyanis folyamatosan újratermeli a fiatal *sicario*-holttesteket, olykor az elveszett fivérüket, barátjukat vagy unokatestvérüket sirató gyászoló soraiban. A kis, elszigetelt csoportokhoz tartozó *alter egó*k e csaknem egyforma halálának az ismétlődéséből nem emelkedik ki egyetlen olyan emblemikus alak sem, akinek jelentősége túlmutatna a helyi szinten. E halottak közül senki sem alkalmas arra, hogy a könyörgések szilárd pillérévé váljon, és egy nagyobb közösséget megvédjen a szerencsétlenségtől, ami által egy hosszabb távú, leülepedett emlékezet hordozójává válhatna. Az erőszak e névtelen és rövid életű, a város néhány peremkerületéhez kötődő „katonáinak” profilja ellentétben áll Pablo Escobar védőszentével, ezzel az érett korú férfival, a „generálissal”, akinek az életére és cselekedeteire a különböző hálózatok, nemzeti és nemzetközi célállomások közötti megállíthatatlan mozgás volt jellemző. A fiatal halottak egyéni arca hamarosan a feledés homályába merül, nyomában csak a *parcero* általános sziluettje marad fenn, aki egyszerre az erőszak gyermeke, elkövetője és áldozata.

Ebben az univerzumban a gyarmati kori társadalomig visszanyúló közös és átadható emlékezetnek a szóbeli történetek narratív figurái a hordozói: bolyongó szellemek víziói és a velük való találkozás, boszorkányok, kísértetek, átkot szóró fantomok – ezek a figurák egy sokarcú és mindenütt jelen lévő, a teljhatalmú erőszakot megtestesítő ördög különböző töredékes megjelenési formái. Ezek az ijesztő éjszakai jelenések, amelyekhez a drogfogyasztás teremti meg a kommunikációs csatornát és főleg az alkalmat, néha arra ösztönzik a fiatal bűnözőket, hogy „paktumot” kössenek, azaz lelküket a halál után az ördögnek ígérjék, cserébe az erőszak teljhatalmáért, amit életükben élveznek.

Ennek az alaknak a helyi reprezentációja a Gonosz visszatérő szimbólumából merít a keresztény hagyomány szerint, megfoghatatlan, mivel könnyedén ölt magára bármilyen arcot. A valódi arc (*vera figura*) hiányából következik, hogy lehetetlen lakhelyet

és territóriumot tulajdonítani neki, identitását helyhez kötni, ami hozzáférhetővé tenné a rituális alku számára.

Így hát a kolumbiai városi temetőkből kialakulóban lévő urbánus rítusokban nem találkozhat a gyász kulturális megformálása és a halottakra vonatkozó elmosódó kollektív emlékezet létrehozása az emblematikus szentté avatás által. Ez az áthághatatlan szakadék a gyász és az emlékezet között, az előbbi megduplázódása és szétválása egyrészt öngyászra, másrészt a másik gyászolására, az utóbbi fragmentációja és időtlensége, amely újraemlékezéssé teszi, talán egy körkörös és bevégezetlen gyázmunka legáltalánosabb formája, és ellehetetleníti az emlékezés egységes rezsimjének kialakulását, az olyan társadalmakra jellemző módon, amelyeket túszul ejtett az elszabadult, mindent beborító erőszak.

Szántó Diana fordítása

JEGYZET

1. A tanulmány eredetileg *Violence sociale et ritualisation de la mort et du deuil en Colombie* címen jelent meg az *Autrepart* 2003 (26) számában.

IRODALOM

JARAMILLO, ANA M. – CEBALLOS, RAMIRO – VILLA, MARTA

1998 *En la Encrucijada. Conflicto y Cultura Política en el Medellín de los Noventa*. Medellín: Corporación Región.

JIMENO, MIRIAM

1998 *Corrección y respeto, amor y miedo en las experiencias de violencia*. In *Las Violencias: inclusión creciente*. J. Arrocha – F. Cubides – M. Jimeno, ed. 69-81. Bogotá: Centro de Estudios Sociales.

LAMBEK, MICHAEL

1996 *The past imperfect, remembering as a moral practice*. In *Tense past: Cultural essays in trauma and memory*. Paul Antze – Michael Lambek, eds. 235-254. New York: Routledge.

LOSONCZY, ANNE-MARIE

1990 *Le deuil de soi. Corps, ombre et mort chez les Négro-colombiens du Choco*. *Chanter la Mort. Cahiers de Littérature Orale* 27: 142-164.

1998 *Le saint et le citoyen au bord des tombes. Sanctification populaire de morts dans les cimetières urbains colombiens*. *Religiologiques* 18: 126-148.

MEERTENS, DONNY

1998 *Víctimas y sobrevivientes de la guerra*. *Revista Foro* 34:92-111.

NORDSTROM, CAROLYN – MARTIN, JOANN

1993 The culture of conflict: field reality and theory. *In* The path to domination, resistance and terror. C. Nordstrom – J. Martin, eds. 109–132. Berkeley: University of California Press.

OROZCO, ABAD I.

1992 Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia. Bogota: Temis.

ORTIZ, CARLOS M.

1991 El sicariato en Medellín: entre la violencia política y el crimen organizado. *Análisis político* 14:39–60.

PABON, WILSON Q.

é. n. La mort et les morts. Rites mortuaires et violence politique en Colombie. Mémoire de DEA. EPHE-Sciences Religieuses, París, 2002. octubre.

PÉCAUT, DANIEL

1997 De la banalité de la violence á la terreur: le cas colombien. *In* Survivre: réflexions sur l'action en situation de Chaos. G. Bataillon, ed. 56–82 Paris: L'Harmattan.

1999 Las configuraciones del espacio, el tiempo y la subjetividad en un contexto de terror: el caso colombiano. *Revista Colombiana de Antropología* 35:121–147.

PELAEZ, GLORIA I.

1994 Magia, religion y mito en el Cementerio central de Santafe de Bogota. *In* Pobladores urbanos. J. Arturo, ed. 89–106. Bogota: TM.

RIANO, ALACALA P.

2001 Las rutas narrativas de los miedos: sujetos, cuerpos y memorias. (Kézirat.)

SALAZAR, ALONSO

1990 No Nacimos pa' Semilla: la cultura de las bandas juveniles de Medellín. Bogota: Cinep.

URIBE, MARIA-VICTORIA

1990 Matar, Rematar y Contramatar. Las masacres de la Violencia en el Tolima, 1948–1964. Bogota: Cinep. /Controversia./

URIBE, MARIA-VICTORIA – VASQUEZ, T.

1995 Enterar y Callar. I. Bogota: Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos.

VILLA, EUGENIA

1993 Muerte. Cultos y Cementerios. Las masacres en Colombia, 1980–1993. Bogota: Disloque.

ANNE-MARIE LOSONCZY

Social violence and death and mourning rituals in Colombia

Today, violence has reached a point in Colombia of not being able to identify actors, reasons, and circumstances. It is a general war that imposes on society the horizon of violent death. While many families mourn their loved ones whose bodies were mutilated, scattered and made anonymous, urban cemeteries are experiencing a growing popular interest and see the emergence of folk cults. Exchanges between the living and the dead persons are particularly dense in Medellin, where the tombs of sicarios, young killers, but also of victims have become the site of popular rituals. In a context of extreme violence, socialisation, collective memory and mourning for others and themselves revolve around the brutal death as the ultimate value.

2010 13 (2):157-171.
Tabula

171

