

“In Uruguay non poteva piovere”

Tempi e racconti della dittatura uruguaiana tra il 1973 e il 1985¹

*Non ci saranno mai abbastanza
ore per venire a capo della
memoria*

Edmond Jabès-
La memoire et la main

La piccola Repubblica dell'Uruguay, stretta tra Brasile e Argentina, priva di popolazione indigena e abitata da poco più di tre milioni di abitanti, è stata spesso esclusa dagli itinerari etnografici che hanno attraversato l'America Latina. E tuttavia la *Banda Oriental* presenta peculiarità uniche nel panorama americano. Sin dalle origini il Paese è stato caratterizzato da una radicale secolarizzazione delle istituzioni e della vita pubblica. Nei primi anni del Novecento il presidente Batlle y Ordoñez, forse il più significativo della storia dell'Uruguay, ha garantito una scuola pubblica e gratuita, ha approvato il divorzio per sola volontà della donna, il suffragio universale, laicizzato il calendario, introdotto il salario minimo garantito, l'assistenza sanitaria. La precoce democrazia, il sistema di diritti, la laicità hanno contribuito alla costruzione del mito dell'“eccezionalità” dell'Uruguay. Gli uruguaiani si concepivano (e in parte si concepiscono tutt'ora) un Paese europeo in terra americana (Rita 2010). Un Paese di *culturosos* (ossia, di gente colta), con una classe media raffinata, politicamente attiva e consapevole. L'Uruguay era conosciuto come la *Suiza d'America* (la Svizzera d'America) e Montevideo come la *Atenas del Plata*. Nomignoli volti a mettere in rilievo un insieme di prerogative lentamente venute meno con la congiuntura negativa che ha preceduto la dittatura del 1973 (Achugar, Caetano 1992, Achugar 1994). Il protagonismo delle Forze Armate che ha caratterizzato l'America Latina nel più ampio scenario della Guerra fredda non ha infatti risparmiato l'Uruguay, instaurando nel Paese uno *stato di eccezione permanente* (Benjamin 1921, Agamben 2003) sino allo scioglimento della Giunta Militare nel 1985.

¹ I temi trattati sono parte della tesi di laurea specialistica presso la “Sapienza Università di Roma” (relatore: prof. Alberto Sobrero; correlatore: prof. Carla Maria Rita), sulle poetiche e sulle politiche della memoria della dittatura uruguaiana. Il lavoro sul campo si è svolto da marzo a agosto del 2010 ed è stato realizzato su tre livelli d'analisi: interviste con *ex-presos*, militari e familiari di *desaparecidos*; luoghi di memoria; occasioni di commemorazione. Le interviste sono state realizzate in spagnolo e, al fine di proteggere la *privacy* delle persone intervistate, i nomi riportati sono inventati.

Una sovranità *extra ordinem* che ha reso poroso il confine tra democrazia e autoritarismo proiettando le ombre lunghe della dittatura ben oltre il suo termine.

Se, infatti, negli altri Paesi latinoamericani il ritorno della democrazia è coinciso con commissioni per la verità e processi contro i militari, in Uruguay la *Comisión para la Paz* è stata avviata solo quindici anni dopo la fine della dittatura e fino al 2006 la *Banda Oriental* era l'unico Paese del Sudamerica in cui non erano stati aperti processi. Mentre l'Argentina di Alfonsín ha subito mostrato la volontà di far luce sugli aspetti più repressivi del regime militare, l'Uruguay ha scelto un percorso diverso. I primi governi post-dittatura hanno segnato una forte continuità con le Forze Armate, instaurando una sorta di *democrazia tutelata* (Caetano 2005) e favorendo una politica di *olvido* (oblio) in cui la pacificazione nazionale è coincisa con la rimozione del recente passato. Per utilizzare le parole del primo presidente post-dittatura “non bisognava avere gli occhi dietro la nuca”. Lo Stato ha rinunciato infatti a perseguire i militari coinvolti nel Golpe, e il fallimento di due referendum abrogativi (1989 e 2009) ha garantito all'impunità una legittimazione che non trova eguali in America Latina (AAVV. 2009). Un nodo ancora oggi irrisolto, vissuto dalle vittime come un'ulteriore violenza che «non permette di rimettere le cose al loro posto» (Sebastian 20/07/2010).

I lunghi anni della dittatura hanno frantumato l'idea della nazione civilizzata. Nel processo di ricostruzione si è guardato con occhi diversi al passato e si è dovuto ammettere che insieme al Paese colto e pluralista ne coesisteva un altro dove il ricorso alla violenza non era un'eccezione. Nella grande narrazione mitica delle origini erano stati infatti cancellati tre quarti di secolo di guerra civile, le violenze politiche degli anni Trenta e lo sterminio degli indigeni *Charrúa* (Demasi 1995). Era il pegno da pagare per costruire il mito dell'*Uruguay feliz*. Il conflitto tra questa rappresentazione e quanto accadeva all'inizio degli anni Settanta è ben illustrato dalle parole di un intervistato:

In una notte in cui le cose iniziavano a prendere una brutta piega dissi a un amico: “Ti rendi conto cosa sarebbe qui un Colpo di Stato?” E lui mi ha risposto: “No, certe cose da noi non possono accadere!”. La dittatura ci ha colti del tutto impreparati. Era qualcosa di impensabile per la storia dell'Uruguay: l'Uruguay era colto, era democratico, era liberale, non aveva niente a che fare con la Chiesa, in Uruguay potevi divorziare, in Uruguay la donna aveva gli stessi diritti dell'uomo. No, no: in Uruguay non poteva piovere! (Andrés, 08/07/2010).

Dalle parole di Andrés che danno titolo al presente saggio traspare l'incapacità di immaginare, in un Paese con una lunga tradizione democratica, una feroce deriva autoritaria non dissimile da quanto stava accadendo nelle altre nazioni americane. Forse più che altrove, la dittatura ha

rappresentato una perdita e uno scandalo dei sensi, uno smarrimento di significato, un evento capace di stravolgere l'ordine del pensabile.

Nelle pagine seguenti cercherò, dunque, di mostrare le forme che la dittatura ha assunto nel contesto uruguayano e le successive politiche di riconciliazione, esaminando le peculiarità delle memorie di violenze, i tempi e le divisioni attorno a cui si addensano comunità ricordanti contrapposte, le cui linee di demarcazione travalicano la frattura tra vittime e perpetratori. Mostrerò, inoltre, le forme in cui il ricordo è narrato, rappresentato e abitato, mettendo in luce la possibilità di edificare nuovi significati e il ruolo svolto dalle pratiche di scrittura, la fatica di narrare e l'intricata circolarità tra mente, corpo e emozioni. Cercherò, infine, di riflettere su alcuni aspetti della trasmissione della memoria traumatica e della sua analisi all'interno dell'incontro etnografico.

Come ricorda Roberto Beneduce, si tratta infatti di una «storia che sembra impossibile *pensare* ma che, al tempo stesso, rimane impossibile da dimenticare proprio perché sedimenta in pratiche, in *habitus*, in comportamenti» (Beneduce, 2004: 99). La dittatura civico-militare del 1973 è stata prima di tutto una apocalisse culturale le cui conseguenze sono vive ancora oggi. Uno *strappo nel cielo di carta*, come scriveva Luigi Pirandello.

Forme della dittatura e tempi di memoria

In un Paese dove metà della popolazione risiede nella capitale, la maglia repressiva era riuscita a instaurare un accurato reticolo disciplinare dell'ambito lavorativo, educativo e familiare: era necessaria un'autorizzazione per la festa di un bambino e per uscire da Montevideo e non si poteva camminare in più di tre persone per strada. A partire dal 1976 i cittadini sono stati inoltre suddivisi e classificati in categorie. Per rientrare nei cosiddetti "morti civili", esclusi da qualsiasi incarico pubblico, era sufficiente aver visitato alcuni Paesi o essere stato visto in compagnia di altre persone appartenenti a questo gruppo.

La dittatura della *Banda Oriental* trova però le sue specificità nella figura dei *presos*, i prigionieri politici incarcerati per anni e sistematicamente torturati. Attraverso le prigioni uruguayane sono passati infatti circa cinquemila detenuti a cui si deve sommare chi è stato torturato

senza processo e chi è stato incarcerato prima del Colpo di Stato, per un totale che supera le novemila persone. Con una media di trentuno *presos* ogni diecimila abitanti l'Uruguay risulta dunque il Paese dell'America Latina con il più alto numero di detenuti politici in proporzione alla propria popolazione (SERPAJ 1989). Questa sistematica incarcerazione era potenzialmente indefinita poiché la tortura nei *cuarteles* militari che precedeva e seguiva il carcere dipendeva dalla discrezionalità del regime autoritario. Una volta liberati, si rimaneva inoltre nella condizione di *preso virtual*, sottoposti a controlli quasi quotidiani. Il sogno ricorrente di un intervistato sintetizza questa condizione:

Cammino e arrivo fino a un muro, salgo e c'è un altro muro. Quando arrivo all'altro muro salgo e scendo e c'è un altro muro. E continuo a camminare e scendere, a camminare e scendere fin a quando non salgo su un muro, mi siedo e mi metto a guardare e ci sono solo muri, muri e muri. Quando mi sveglio mi sento stanco. Come se davvero non avessi fatto altro che scalare e scendere (José, 11/05/2010).

Le «tecniche minuziose e modeste» di controllo e vigilanza (Foucault 1975, trad.it 2006: 151) e le sistematiche pratiche di tortura² non devono essere considerate un epifenomeno della repressione ma dispositivi cardine di una più ampia strategia che agendo sul corpo, sulla mente e sul Sé degli individui mirava a colpire le relazioni sociali primarie estendendosi al contesto familiare e al resto della società (Scarry 1985, Robben 2007). La “guerra contro la sovversione” era dunque, in primo luogo, una guerra culturale che mirava a sbriciolare quella ovvietà della realtà sociale che compone le fondamenta della vita comunitaria (Clemente, Dei 2005), sostituendola con un'altra fatta di terrore e sospetto. È questo il caso di una intervistata che ha avuto un fratello torturatore. Un caso limite, ma situazioni intermedie erano molto frequenti. Numerosi intervistati raccontano di un anticomunismo così radicato nei propri genitori da impedire loro di fargli visita in carcere.

La repressione militare può essere dunque considerata un evento fondatore di senso insieme biografico e politico. Il passato recente ha lasciato fratture di memoria ancora aperte e un corpo sociale lacerato tra chi non vuole ricordare e chi non può dimenticare (Viñar 1993). Con il ritorno della democrazia il conflitto si è infatti spostato sul piano della testimonianza, dando vita a una “battaglia per la memoria” che permane ancora oggi. Questa divisione ha ricalcato precise appartenenze politiche: da una parte, i militari e i partiti tradizionali che rivendicano l'oblio del

² Le pratiche di tortura potevano durare per mesi. Tra le più comuni: la *picana electrica* (applicazione di corrente elettrica sui genitali), il *submarino* (immersione del prigioniero fino quasi all'asfissia), il *colgamiento* (l'essere appesi per i capelli) e il *plantón* (l'obbligo di rimanere in piedi e immobili per giorni). A queste bisogna aggiungere le percosse quotidiane, la fame, la sete, i lavori inutili, l'obbligo di ascoltare la tortura di altri *presos* e i luoghi stessi di detenzione, come i celebri *calabozos* (microscopiche celle, a volte semplici buchi scavati nel terreno).

passato come condizione necessaria per costruire il futuro; dall'altra, le forze del *Frente Amplio* e le organizzazioni per i diritti umani che postulano la necessità del ricordo, il riconoscimento delle violenze subite (la *verdad*) e il giudizio di chi le ha compiute (la *justicia*). Una guerra della memoria che mostra la dimensione interpretativa del ricordare, il suo essere *an effort after meaning*³ come sosteneva Frederic Bartlett all'inizio degli anni Trenta, che ha per oggetto il passato ma che è volta a costruire il senso del presente e a immaginare il futuro.

Nell'immediato ritorno della democrazia, il fiorire delle testimonianze si è scontrato con il "muro di silenzio" eretto dalle Forze Armate. La sconfitta referendaria del 1989 contro l'amnistia ha avuto un effetto paralizzante facendo riemergere il terrore, l'isolamento, l'autocensura preventiva e per vedere rinascere una memoria di denuncia dobbiamo aspettare circa venti anni (Allier 2010). Nell'ultimo decennio l'Uruguay è, infatti, andato incontro a una grande trasformazione: le forze di opposizione hanno vinto le elezioni, un ex capo *tupamaro* è stato eletto alla presidenza della Repubblica, l'oblio imposto per via istituzionale è lentamente venuto meno (Rita 2010). Il ritrovamento dei corpi di due *desaparecidos* nel 2005 si è rivelato un detonatore di memorie: la narrazione delle vittime è diventata egemonica e la lotta per il riconoscimento economico, giuridico e simbolico di quanto accaduto si è istituzionalizzata nel *topos* di un racconto di denuncia (Rita, D'Orsi 2011).

Queste fasi di oblio e rinascita non assumono tuttavia in modo meccanico le disposizioni giuridiche e gli accadimenti politici, perché Montevideo ha sempre ricalcato il dibattito della vicina Buenos Aires, centro culturale della regione, dove la giustizia ha seguito un percorso diverso. Il metabolismo e la digestione di eventi traumatici non si esauriscono infatti nella prima interpretazione che ne viene data a caldo, non per un difetto di senso, ma piuttosto per un eccesso (Bodei, 2004). Il loro senso si compone e ricompono in tempi lunghi e a volte interminabili. Scrive Alberto Sobrero che «ci sono storie che non riusciamo a raccontare, di fronte alle quali restiamo senza parole, o con parole svuotate di senso. Si può essere incapaci di narrare per molte ragioni: perché sembra non accadere nulla o perché accade troppo» (Sobrero 2009: 108-9). Il riconoscimento istituzionale, il costante lavoro del lutto e il lento addomesticamento simbolico dell'evento doloroso risultano dunque precondizioni per potersi aprire al futuro.

Se durante il periodo di ricerca sul campo una memoria di denuncia della dittatura occupava uno spazio centrale nell'opinione pubblica, i *presos* non erano tuttavia i protagonisti di questa narrazione collettiva. Sulla scia dell'Argentina il tema della *desaparición* ha assunto una posizione

³ L'espressione inglese presenta un gioco di parole di difficile restituzione. *After* può tradursi con "verso" ma il suo significato principale richiama la successione temporale, mettendo così in luce il doppio processo della memoria: uno sforzo verso, che è anche una ricostruzione selettiva dipendente dagli interessi del presente e volta a ricostruire a posteriori il significato del ricordo.

dominante, relegando nello sfondo i temi dell'esilio, della tortura, della prigione. Alla memoria dei circa duecento *desaparecidos* uruguaiani sono infatti dedicati un memoriale, un piccolo monumento, gran parte del museo della memoria e le commemorazioni pubbliche determinando una inversione simbolica (Rita, D'Orsi 2011). In questa sede mi interessa sottolineare che se il tema della *desaparición* ha permesso di mantenere in vita una costante memoria di denuncia, al tempo stesso non sembra in grado di rappresentare la complessità e le caratteristiche che la violenza (e il suo trauma) ha assunto in Uruguay.

Vivere il presente

La memoria traumatica⁴, una «memoria di rovine» (Langer 1991), perseguita le sue vittime molto tempo dopo l'accadimento degli eventi e lascia segni ancora visibili nel presente. Il silenzio, l'autocensura, il ripiegamento interiore in una sorta di *insilio* (Perelli 1986), così come la perdita di prospettiva per le nuove generazioni, sono atteggiamenti “catatonici” che si possono riscontrare con frequenza nel contesto uruguaiano. Il trauma di quanto accaduto riappare infatti nella modalità di costruzione del Sé: nella frantumazione dei progetti di vita e nella riorganizzazione del senso della propria esperienza. Un problema che si pongono gli stessi intervistati chiedendosi se è possibile tornare alla “normalità”. Per tutti gli *ex-presos* è stato molto difficile recuperare un equilibrio (termine più adeguato di normalità) e a volte è risultato impossibile, come testimonia l'alto numero di suicidi. Racconta una intervistata:

È una cosa che sta lì, un graffio, una linea che dice da qui indietro e da qui in avanti. La vita è stata prima di questo momento e dopo questo momento. [...]. Sono la stessa persona che ero prima di esser imprigionata? No, non lo sono e a volte penso che il torturato rimanga sempre un torturato. Altri giorni no. È una discussione immaginaria che faccio. Vedi, non torni mai a essere una persona normale perché esci con un bagaglio di conoscenza sulla natura umana che non è quello comune. Ma forse dovremmo prima discutere cosa sia la normalità (Soledad, 23/04/2010).

Molti *ex-presos* sostengono che i familiari hanno vissuto situazioni peggiori di chi era in carcere, rivelando, oltre a una svalutazione di se stessi, anche la richiesta implicita di porre attenzione

⁴ Il discorso etnopsichiatrico (Coppo 2003, Beneduce 2007) mostra la continuità tra psiche e cultura e la funzione patoplastica di quest'ultima, ossia la costruzione di contenitori della sofferenza da parte di gruppi sociali in determinate contingenze storico-culturali. L'uso di un modello universalista del trauma rischia di introdurre l'idea di vittime generiche espulse dalla Storia. Trauma, nevrosi, inconscio, sono tuttavia entrati a far parte del linguaggio comune in una nazione quasi esclusivamente popolata da europei.

all'irrompere della violenza nelle fondamenta dell'ordine culturale, colpendo i luoghi domestici e l'intimità familiare.

Come ha scritto Marcelo Viñar (1993), l'Ulisse e la Penelope dell'Uruguay hanno un finale meno glorioso degli eroi della Odissea omerica. Su diciassette persone da me intervistate che avevano una relazione stabile prima di essere imprigionate, undici si sono separate poco tempo dopo la loro liberazione. Le combinazioni sono state le più svariate: uno solo incarcerato o tutti e due, con e senza figli. Questo sgretolamento dei nuclei familiari testimonia una violazione profonda della domesticità del mondo (Dei 2005):

Sono rarissime le coppie che non sono state spezzate. Ma questo faceva parte della distruzione. Oltre a quello che subivamo noi, i militari avevano ben chiaro che se riuscivano a far pressione sulla persona che resta fuori, se riuscivano a maltrattarla, a umiliarla, arriva il momento in cui associ il familiare incarcerato a un individuo che ti porta disgrazie di tutti i generi. Molti *presos* si sono sentiti dire: "Per colpa tua io ho perso tutto. Per colpa tua mi è caduta una bomba vicino casa. Perché ti sei andato a ficcare in tutto questo?" (Diego, 13/05/2010).

Molti intervistati non si ritengono vittime, non meno di quanto non lo siano i propri familiari. Una delle conseguenze di lunga durata è dunque il senso di colpa per essere sopravvissuti e per non aver saputo far fronte agli eventi abbandonando a se stessi la compagna e i figli. Ci si è sentiti un inutile peso (in primo luogo economico) per la famiglia, obbligata a farsi carico di chi stava in carcere o di chi, una volta uscito, non poteva trovare lavoro. Questo senso di colpa è spesso riproposto in forma invertita nelle accuse che i figli rivolgono ai genitori per aver pensato di salvare il mondo piuttosto che i propri familiari.

Una memoria divisa

Le divisioni del contesto uruguayano non sono riducibili alla contrapposizione tra militari e vittime, tra memoria di elogio e memoria di denuncia, ma caratterizzano anche la complessa realtà dei *presos*. La battaglia per la memoria cui ho accennato in precedenza si è sviluppata anche tra le vittime, seguendo antiche fratture ideologiche. Le loro memorie risultano infatti frastagliate, frammentate, attraversate da conflitti e lacerazioni. Divisioni politiche vecchie di oltre quaranta anni prevalgono sull'aver condiviso il carcere e la tortura, determinando una memoria divisa e lasciando molti intervistati cristallizzati nei dilemmi del passato. Violenza radicale e ricordi traumatici immobilizzano la comunità delle vittime dentro gli stessi episodi, impedendo il normale

fluire degli eventi (Clemente, Dei 2005). È questo il caso delle accese polemiche intorno alla visita del comandante Che Guevara nel 1964: il Che appoggiò la guerriglia, come sostengono i *tupamaros* o invitò a difendere le istituzioni democratiche esistenti come pensano i comunisti? Il trauma (la sua violenza e la sua memoria) sembra dunque ancorare le vittime in una temporalità ripetitiva di un episodio marcatore di senso.

Lavorare nel contesto uruguayano non può allora prescindere dal sapersi muovere dentro la dimensione politica e le sue divisioni. Perché se è vero che dinamiche più profonde sottendono la violenza, la memoria e il perdono, è altrettanto vero che i loro protagonisti agiscono in una realtà divisa in *tupamaros*, comunisti, *seis puntistas*, maoisti, anarchici, socialisti, in un elenco che potrebbe continuare ancora a lungo. Detto altrimenti, la dimensione politica sembra essere la forma patoplastica che la violenza e la memoria hanno assunto nel contesto uruguayano.

In un Paese con una altissima percentuale di atei (in cui persino l'esercito si è privato di quella retorica cristiana che ha caratterizzato la dittatura argentina), la componente ideologica ha sostituito la religione fornendo un appiglio e un supporto:

In quel momento la nostra fede era nel partito comunista. Credevamo nel Partito, nel fatto che l'umanità andasse verso forme di vita migliori. Quello che stavamo passando sarebbe stato passeggero. Anche noi avevamo una mistica. [...]. Senza l'idea della vita eterna che ti attende è difficile accettare che stai perdendo i migliori anni della tua vita in carcere. Non devi pensare che potevi rinunciare alla lotta. Questo pensiero ti indebolisce e ti fa impazzire. Devi invece credere, giorno dopo giorno, in quello che ti ha spinto a essere lì (Ezequiel, 07/05/2010).

Il supporto ideologico è stato tuttavia anche causa di profonde divisioni. La capacità di non parlare sotto tortura è ancora oggi considerata una questione politica: i *delatores*, ossia gli informatori passati al nemico, sono sistematicamente attribuiti ai gruppi politici avversi, con i *tupamaros* che accusano i comunisti e i comunisti che accusano i *tupamaros* in un vortice di polemiche senza fine⁵. Di fronte a queste tormentate divisioni non è stata possibile la formazione di un senso comune di appartenenza. Il libro scritto da un intervistato esemplifica l'intreccio tra la motivazione personale di esorcizzare i fantasmi del passato e la lotta tra comunisti e *tupamaros* per l'appropriazione della memoria:

⁵ È importante sottolineare che gli episodi di vendetta avvengono solo tra *ex-presos* e sono legati all'aver parlato sotto tortura. Al contrario, i carnefici sono considerati meri esecutori materiali: "Il torturatore non poteva fare altro in quella situazione" (Laura, 23/07/2010), "chi torturava era uno strumento di qualcosa più grande: la colpa è nel sistema capitalistico" (Sebastian, 20/07/2010). Se, dunque, da una parte la ferocia della violenza isola la comunità delle vittime, dall'altra sembra disumanizzare i suoi perpetratori, riducendoli a una catastrofe naturale (Clemente, Dei 2005) e privandoli di ciò che li connota come esseri umani: la scelta etica.

Ho scritto questo libro come cosa personale. Scrivere mi serviva per esorcizzare, per tirare fuori le cose. Ho scritto molto di più di quello che sta lì [indica il libro]. E secondo, per dire: “Guardate che anche noi siamo stati qua! Voi non siete gli unici! Non solo i *tupamaros*!”. All’epoca non c’era niente, niente, niente di nostro! Nessuna voce del Partito in libreria. Tutto riguardava i *tupamaros*. Io ero furioso! Ero arrabbiato con il Partito. Com’era possibile che nessuno avesse scritto niente? (José, 04/05/2010).

La verve polemica del libro non è dunque rivolta al mondo militare ma ai *tupamaros*, rei di aver egemonizzato la memoria della dittatura. Una posizione riscontrabile in numerosi intervistati. I *tupamaros* sono riusciti infatti a costruire un vero e proprio culto della memoria: i più importanti libri di testimonianza sono stati scritti da ex guerriglieri quali Mauricio Rosencof e Carlos Liscano. Se la memoria è stata al centro delle attenzioni e delle politiche dei *tupamaros*, il *Partido Comunista* si è invece dimostrato incapace di funzionare come contenitore di questa esperienza. Chi era morto sotto la dittatura aveva semplicemente lottato per la rivoluzione:

Non c’è stata la capacità da parte del Partito di riassumere queste esperienze, di elaborarle. Quando sono uscita, credevo che qualcuno o qualcosa mi dicesse: “Vieni, andiamo a parlare della tua esperienza, di quello che ti è successo”.

D: Non è venuto nessuno?

R: Nessuno. Ognuno si è reintegrato nella sua vita e nella vita di Partito come meglio ha potuto, con i suoi problemi e i suoi limiti. Credo che siano rimaste molte cose chiuse e non dette e che questo non è mai salutare. [...]. Non voglio essere guardata come un eroe ma nessuno ha passato quello che ha passato a titolo personale (Luciana, 30/07/2010).

Seguendo il crinale della divisione di genere bisogna, tuttavia, operare dei distinguo importanti. Le *ex-presas*, anche se numericamente inferiori, hanno elaborato una memoria condivisa. Se José ha scritto il suo libro a titolo personale e in aperta polemica con altri *ex-presas*, la raccolta di testimonianze femminili *Memoria para Armar* (“memoria per costruire”) mostra la capacità di andare oltre la dimensione prettamente politica, costruendo un discorso di genere. I tre volumi che compongono quest’opera collettiva non riportano soltanto la testimonianza delle *ex-presas*, le cui divisioni politiche sono poste in secondo piano, ma cercano di far emergere la memoria di un universo femminile fino a quel momento rimasto nell’ombra:

Ci siamo dette che bisognava scrivere perché un giorno saremmo morte e tutto sarebbe andato perduto e dimenticato. Quando siamo uscite dal carcere le denunce riguardavano soltanto gli uomini e sembrava che non ci fossero state prigioniere. Sentivamo che non eravamo

rappresentate, che le nostre esperienze erano state differenti e che differente era come le avevamo vissute. Le donne in prigione erano però soltanto una parte della popolazione. Abbiamo così deciso di raccogliere anche le esperienze di donne che non erano state in carcere. C'è anche la moglie di un colonnello! [...]. Personalmente è stata un'esperienza molto commovente. È stato un evento che ha avuto forti ripercussioni in famiglia che ci ha permesso di raccontare quello che avevamo vissuto (Marianna, 12/07/2010).

A questa prima opera se ne sono aggiunte numerose altre. Esistono anche lavori individuali ma le memorie femminili tendono ad assumere un carattere corale, trasformando il ricordare in un'attività di gruppo:

Tornata dall'esilio ho incontrato alcune compagne e in poco tempo siamo diventate un gruppo come fossimo ex-compagne di liceo. Quando ci vedevamo, iniziavamo parlando di come andavano le cose ma subito finivamo a parlare di quello che avevamo vissuto assieme, raccontando aneddoti, cose tristi, i momenti difficili, le situazioni della quotidianità e della convivenza. [...]. Non c'era una che raccontava. Una iniziava e un'altra continuava e un'altra ancora terminava. La storia la facevamo tutte insieme! (María Elena, 12/04/2010).

La prigione non è stata solo repressione, c'era anche la solidarietà tra le *presas*. Dividevamo i pacchetti inviati dalle famiglie e quando veniva una nuova le insegnavamo a comunicare attraverso la parete, le raccontavamo come era la vita in carcere, non la facevamo sentire sola. Io non mi sono mai sentita sola, mi sono sentita sempre molto accompagnata, contenuta. La solidarietà è quello che ci ha salvato! Per gli uomini invece la prima cosa era il pensiero politico: la loro resistenza passava per lo studio, per lo scambio ideologico, l'intellettualizzazione e la razionalizzazione delle cose (Begonia, 30/07/2010).

Per spiegare questa differente elaborazione della memoria dobbiamo guardare in primo luogo alla somatizzazione dei codici culturali. Gli uomini hanno spesso aderito a una specifica ideologia del Sé che si richiamava all'Uruguay come *País de culturosos* e al modello del *macho*, eroico, solitario, che non offre momenti di debolezza (Gutman 2003). Tra gli uomini prevalgono infatti tonalità emotive più austere come la fatica, la stanchezza, la perdita di intimità e la battaglia per la conquista degli spazi contro gli altri detenuti. Questo senso di sfiducia verso gli altri *ex-presos* è da attribuire anche alla logica stessa della violenza, dal momento che non era mai possibile individuare con sicurezza i *delatores*, i collaboratori. Gli uomini erano inoltre confinati in piccole celle per due o tre detenuti, mentre le donne in *barracas* collettive che hanno favorito dinamiche di gruppo. Bisogna, infine, riconoscere che i dispositivi di potere messi in atto sul corpo e a partire dal corpo

non sfuggono alla differenza sessuale. Malgrado la condivisione della coscienza politica e degli obiettivi, le proteste di uomini e donne hanno assunto significati diversi:

Mentre gli uomini erano uomini che si contrapponevano a uomini, noi eravamo donne che si contrapponevano a uomini. Tutti i torturatori erano uomini. Questo ha fatto sì che noi ci contrapponessimo come genere creando solidarietà. [...]. Mentre gli uomini hanno risposto individualmente, noi abbiamo risposto collettivamente perché non sentivi solo la persecuzione del tuo credo politico ma anche del tuo essere donna (Matilde, 12/05/2010).

Il Crysol

Il Centro de Relacionamiento y Soluciones laborales, abbreviato in *Crysol*, è l'associazione di *ex-presos* sorta alla fine degli anni Novanta con l'obiettivo di aiutare gli ex-detenuiti in difficoltà. Difficoltà economiche, ma soprattutto esistenziali, poiché in molti non sono riusciti a ricostruire il senso della propria esistenza in accordo alle vicissitudini del mondo esterno. Un malessere che ha determinato perdita di prospettiva, fatica di vivere, chiusura in se stessi, suicidio. Oltre all'aiuto economico si è dunque tentato di costruire uno spazio di accoglienza comune: al *Crysol* si gioca a carte, si insegna tango, si cerca di mantenere viva una rete sociale. L'associazione ha portato avanti anche la rivendicazione di forme di indennizzo cercando quel riconoscimento delle violenze subite, che a oggi è concesso solo ai familiari dei *desaparecidos*.

L'associazione non gode tuttavia di grande seguito e il nucleo militante è composto da non più di sessanta persone con una marcata prevalenza maschile, in parte spiegabile con la più alta percentuale nella popolazione carceraria, ma anche perché le donne hanno già saputo e potuto pensarsi come gruppo contenitore. Quelli che vi partecipano sono soprattutto gli ex-detenuiti con un livello socio-culturale più basso, come Laura e Gerardo, rispettivamente ex-coltivatrice e imbianchino, che più di altri mostrano l'esigenza di appoggiarsi a una struttura collettiva quale il *Crysol*. L'associazione è riuscita a dare loro nuova linfa e un nuovo senso allo stare in società attraverso il discorso dei diritti umani.

La maggior parte dei miei intervistati, invece, non frequenta l'associazione. Il mancato successo del *Crysol* nel presentarsi come gruppo rappresentante tutti gli *ex-presos* è dovuto alle dinamiche elencate in precedenza. Bisogna inoltre aggiungere che pur dichiarandosi apartitica, l'associazione presenta un forte connotato politico che ha finito per allontanare molti associati. Al *Crysol* aleggia infine una atmosfera di profonda malinconia. L'ambiente è squallido, vuoto e freddo: all'ingresso

troneggia un angoscioso quadro rappresentante la condizione del *preso* mentre uno degli slogan affissi recita *Abajo el bajón*, “abbasso la tristezza”. Raccontano alcuni intervistati:

A me non piace stare in una casa sudicia e abbandonata con due sedie dentro! Sono stato al *Crysol* fin quando questo ha significato un baluardo di resistenza, ma soprattutto perché significava cercare una soluzione per molti compagni che morivano di fame. Questo compito era dello Stato che però non lo ha mai assunto (Sebastian, 21/05/2010).

Julio: Anche mia moglie sente questa forte atmosfera di morte e non le piace andarci.

Ana: Il *Crysol* mi lascia una sensazione di tristezza che non so descriverti.

D: Ma perché c'è questa atmosfera secondo te?

Ana: Sono proprio gli *ex-presos*, come si vestono, che non si curano, sono sporchi, trasandati, mal curati. [...]. È un luogo molto lugubre...un luogo privo di alcuna allegria (Julio & Ana, 23/04/2010).

Molti *ex-presos* del *Crysol* sembrano cristallizzati e isolati rispetto al continuo rinnovarsi della vita, come se non si fossero mai spogliati del *mameluco*, la tunica del carcerato:

Nella loro mente non sono mai usciti dalla *celda* [cella] perché non ti parlano d'altro che non sia la prigione o la pensione che deve dargli il governo. Sono persone recalcitranti, rimaste agli anni Sessanta e che non si sono allontanate da lì. [...]. Non sono usciti dal carcere e lo rivivono costantemente. Un po' d'aria farebbe bene alla gente del *Crysol*, un poco d'aria! (Alejandra, 14/07/2010).

Prima andavo molto più spesso al *Crysol*, adesso meno perché è un po' come un covo e poi sembra che l'unica cosa che esiste è la questione del carcere. [...]. Non si può vivere con il cartello di *ex presos* davanti a tutto! Vivere al *Crysol* significa vivere nella nostalgia. Sono tornato al *Crysol* solo un paio di volte perché lì mi sento impantanato nel passato. Dobbiamo invece poter anche guardare al futuro e non vivere solo di ricordi. Di nostalgia si può anche morire (Andrés, 15/07/2010).

Numerose sono le interviste nelle quali emerge il tema della solitudine e della nostalgia. Una nostalgia dalle mura invalicabili, che rinchioda in un passato irrimediabilmente perduto (Beneduce 2007) e che intrappola in una temporalità liminare, sospesa, in un “non più e un non ancora”, dimenticando forse che poter ricordare significa anche essere liberi di dimenticare. Nel caso degli intervistati del *Crysol* questa nostalgia si è trasformata in cronotopo, centro organizzatore di tutti gli

eventi. Per gli *ex-presos* del *Crysol* il carcere e la tortura sono infatti l'esperienza fondante della propria vita e il centro organizzatore della risignificazione di se stessi. È questo il caso di Gerardo, per il quale i diritti umani sono un linguaggio per trasmettere la memoria e per ritrovare il senso della propria esperienza. «L'obiettivo di una vita» è un'occasione per sentirsi «un monumento vivente e una memoria che cammina» (Gerardo, 19/07/2010).

Sembrano dunque delinearsi due estremi. Da una parte chi nega il peso e l'influenza di quest'esperienza, non considerandosi vittima di quanto accaduto poiché i propri familiari, e quelli dei *desaparecidos* in particolare, hanno vissuto situazioni peggiori. Dall'altra vi sono coloro che reputano l'essere stati *presos* il punto fondante della propria esistenza fino a divenire testimoni viventi della storia. Entrambi i comportamenti sembrano, tuttavia, una riproposizione in forme diverse della negazione della propria *visibilità*. Il non riconoscersi come vittime richiama il tema caro alla Arendt (1978) del negare se stessi, del nascondersi e del non avere un volto. È vero però anche il contrario: un monumento vivente, una memoria che cammina è in fondo anche una persona senza volto, una non-persona. E l'invisibilità (per riduzione di senso o per surplus di significato) è una riproposizione di quei dispositivi di non riconoscimento e di trasformazione degli altri -o di se stessi, poiché il riconoscersi è sempre relazionale- allo status di cose, di simboli, fosse anche monumenti, di non-persone.

Tra queste due estremità scorre tuttavia un continuum di posizioni intermedie. Molti intervistati sono riusciti a trovare un nuovo orizzonte di opportunità sociali, affettive ed esistenziali e in definitiva un equilibrio più vitale, a partire da quei piccoli "oggetti domesticati", come scriveva de Martino, che compongono la nostra ritualità quotidiana, che racchiudono e conservano frammenti biografici, che ci fanno sentire a casa:

C'è gente che dice che non ne è valsa la pena. Per me ne è valsa la pena. In qualche maniera mi sento costruttrice di un Uruguay migliore. Un piccolo granello di sabbia. [...]. Non ti nego che sono felice di essere tornata alla mia vita borghese di professoressa universitaria. Non ti nego di fare una vita borghese: mi piace avere il riscaldamento, andare in giro in macchina, andare al teatro *Solís* tutte le settimane e mi piace un certo tipo di cibo e sto attenta a versarti il caffè in due tazzine uguali. Mi piacciono i dettagli.

D: Walter Benjamin diceva che la borghesia si costruisce dai piccoli dettagli.

R: Sì, nonostante le torture non sono stata espropriata delle piccole gioie della vita: le due tazzine, i dettagli, il mio piacere di vivere la vita (Marianna, 09/07/2010).

Le forme del discorso

Le aspre diatribe politiche si sono spesso trasformate in un labirinto senza uscita dove sembra perdersi il senso di cosa si stava inizialmente cercando: una ricerca ossessiva del perché, che si riduce all'aspetto tecnico e politico, con il risultato di produrre non un incremento ma una perdita del senso. Molte interviste sono state infatti caratterizzate da una soffocante dimensione politica e da un razionalismo riduzionista che divora la possibilità di pensare altrimenti e di seguire altre logiche. La dimensione politica ha a tal punto invaso e costruito le forme attuali del discorso che l'atto del raccontare, soprattutto per gli uomini, significa fare politica.

Se tuttavia esiste una via uruguaiana nell'elaborazione della memoria, questa è riscontrabile nel carattere privato del ricordo. La memoria pubblica ha subito infatti un peculiare processo di intimizzazione che contrasta con la visibilità argentina. Le cause sono molteplici: l'*habitus* dell'*insilio* acquisito negli anni bui della repressione, ma anche la secolarizzazione radicale che ha cambiato la linea di demarcazione tra lo spazio pubblico e privato e ha sistematicamente relegato le espressioni culturali nel secondo (in difesa di uno spazio laico e neutrale lo Stato ha ad esempio imposto a ogni edificio uno stesso colore grigio). Un processo che si inserisce in una più ampia cornice di privatizzazione del ricordo come caratteristica della tarda modernità, in cui i grandi rituali cedono il passo a pratiche di memoria più intime e personali (Gillis 1994). Una delle conseguenze di questo spostamento è rintracciabile nel basso grado di ritualità pubblica di un Paese che da sempre valorizza altri aspetti, come l'intellettualità (Guigou 2003). Non è un caso se nel paragrafo precedente ho scelto di ricorrere a due opere letterarie per spiegare la divisione di genere. Il mito nazionale del *País de culturosos* è infatti ancora molto radicato e si ripropone nella costruzione della memoria della dittatura.

Sono pertanto i libri a svolgere un ruolo fondamentale nelle dinamiche di elaborazione del ricordo. *Trinchera de papel*, ossia "trincea di carta", è infatti l'efficace espressione coniata dall'*ex-preso* e critico letterario Alfredo Alzugarat per definire l'imponente letteratura carceraria. In un Paese dove è stata rimossa ogni traccia dei luoghi di reclusione e di tortura e dove è difficile trovare spazi per pensare il dolore (Rita, D'Orsi 2011), l'insieme di questi libri può essere considerato un monumento collettivo per non dimenticare: un muro di carta eretto contro l'oblio. Questa sorta di intellettualizzazione è in parte dovuta al numero elevato di individui colti tra la popolazione degli *ex-presos*. Tra i miei intervistati compaiono professori, avvocati, architetti, attori di teatro. Bisogna, inoltre, sottolineare che il grande *Penal de Libertad* vantava una nutrita biblioteca e durante il periodo di reclusione la lettura è stata la principale attività dei *presos*. Si è creata in questo modo una sorta di "fusione uomo-libro" che travalica la dimensione meramente metaforica:

Io ho letto circa duemila volumi in cella. Leggere e studiare mi ha aiutato a sopportare. Leggevo letteratura americana, francese e tedesca. Leggere era una forma per sopravvivere, una forma per resistere. Non so se hai mai letto *Fahrenheit 451* di Ray Bradbury. Lì i libri erano proibiti ma c'era una zona franca dove le persone imparavano a memoria i libri e finivano per diventare loro stessi dei libri. Anche noi eravamo così. Io ero diventato *Stato e Rivoluzione* di Lenin (Alberto, 17/04/2010).

Quasi ogni intervistato mi ha fatto dono di un libro sulla dittatura o mostrato il suo archivio privato di anni di ritagli, come se non si potesse parlare e cercare il senso di quest'esperienza senza prima leggere e scrivere. Leggere in carcere e scrivere sul carcere sono dunque diventati una via privilegiata per ricordare, ma anche un modo per tornare ad affermare il *País de culturosos*.

La fatica di narrare

«La mia coscienza ha mille lingue diverse,
e ogni lingua narra diversa storia»
William Shakespeare - *Riccardo III*

E, tuttavia, il linguaggio della parola risulta spesso inadeguato. Narrare una violenza così radicale, per chi l'ha vissuta in prima persona, ma anche per chi ne ha fatto un oggetto di studio, si rivela quanto mai difficile. Questa indicibilità è ben colta dalle parole della *ex-presa* e poetessa uruguayana Lucía Fabbri: «voglio sintetizzartelo in una frase, ma per spiegartelo cerco linguaggi e linguaggi» (Fabbri, 1989: 36). Con il termine narrare non intendo soltanto la capacità di rendere in parole l'esperienza ma anche la possibilità di contenerla, dandole una forma, un limite, un senso. Pensare e dire la tortura implica dunque la possibilità di attraversare il non senso edificando un nuovo significato. Raccontare significa socializzare la propria esperienza:

C'è un periodo della prigionia in cui è necessario raccontare. Quella che tornava dalla tortura aveva un periodo in cui raccontava, raccontava, raccontava. [...]. È come un meccanismo, capito? Tutte facevamo questa cosa del ri-raccontare. È come una liberazione. È come se ti liberassi attraverso il racconto e, al tempo stesso, costruissi anche qualche cosa.

D: E voi altre che facevate?

R: Ascoltavamo perché questo è quello che dovevi fare: ascoltare (Matilde, 06/08/2010).

Per la maggior parte degli intervistati è però risultato difficile, se non impossibile, raccontare quanto accaduto ai familiari che spesso hanno lasciato l'argomento in disparte, intoccato, non detto:

A me con i figli è successo quello che successo a molti della mia generazione: che non hanno trasmesso, che non hanno parlato di ciò che ci è toccato vivere.

D: E come avete fatto?

R: Non lo abbiamo trasmesso, no, non ci siamo riusciti [...]. Non abbiamo raccontato e non abbiamo trasmesso a volte per proteggerli. Non lo so. Non è un argomento discusso perché vedi...è una cosa pesante, stancante. [...]. Anche i figli è una cosa che domandano molto poco. C'è come un silenzio (Julio, 07/06/2010).

I tempi di memoria possono essere lunghissimi e a volte senza fine: nel caso di Julio, trentadue anni non sono stati sufficienti per riuscire a trovare le parole adatte. Ma è proprio il rapporto con i figli l'aspetto più sentito dagli intervistati:

D: Ho letto che nella tua testimonianza di *Memoria para Armar* ti rivolgi ai tuoi figli.

R: Sentivo che era importante che sapessero cosa era successo o come avevamo vissuto quegli anni, perché siamo fuggiti in Belgio e perché sono nati lì, ma la contraddizione è che tutto questo non usciva fuori. [...]. Così ho scritto. Mi sembra che sia stata una buona cosa per loro, per la famiglia, per mio marito. A lui costava molta più fatica raccontare e così è stato più facile incominciare a parlare di quanto gli era successo (María Elena, 03/06/2010).

Io ho sempre pensato che la peggiore sconfitta per loro [i militari] è stata che fossero usciti liberi, che avesse vinto questo governo, che la mia generazione fosse nata e che i nostri padri ci avessero raccontato tutto quello che è successo (Figlia di Alberto, 17/04/2010).

Le parole della figlia di Alberto sono importanti perché mostrano la possibilità di una narrazione libera dalle dinamiche del segreto che ripropongono l'orrore della violenza e l'indicibilità del trauma. La vera sconfitta per i militari è la possibilità di non tacere perché l'atto del narrare permette di ricominciare a vivere e di scrivere altre storie. Se il mondo continua a esistere, infatti, è perché c'è ancora qualcuno che può raccontarlo. Ciò che ci rende pienamente umani è proprio la possibilità di narrare, di dare un nome alle cose, di «fare quello che gli altri animali non sanno fare: produrre metafore, costruire storie» (Sobrero 2009: 41).

Per numerosi intervistati, tuttavia, ogni qual volta ci si avvicina al tema della tortura, il discorso si fa vago e nebuloso, la memoria diventa opaca e si instaura un'atmosfera che spinge

all'autocensura preventiva. La memoria traumatica di violenze estreme trova allora maggiore possibilità d'espressione al di fuori delle narrazioni esplicite, in una *trasmissione radioattiva*, come scrive Yolanda Gampel (2000), attraverso forme emotive e corporee:

Ma come lo trasmetti?! Io non racconto mai ciò che è successo nella tortura. È un'esperienza talmente orribile che è difficile crederci. Se non lo vivi è molto difficile spiegarlo e impossibile trasmetterlo, almeno a parole. Anche con mio fratello, non c'è stato un momento specifico in cui ho parlato con lui. È la quotidianità degli anni: con i segni, i gesti, gli sguardi, i silenzi, in qualche modo abbiamo raccontato (Sebastian, 20/07/2010).

Le parole di Sebastian mostrano la centralità che il corpo può assumere nel processo di narrazione e trasmissione fino a divenire il campo di costruzione del ricordo. Il processo di incorporazione non ci parla allora soltanto del corpo in sé ma chiama in causa una condizione esistenziale. I segni del corpo, i micro gesti, l'abitare possono così raccontare la fatica del narrare più della parola: come per Ezequiel che aveva trasformato la sua stanza in una piccola cella, descrivendo un modo di vivere il mondo più efficacemente di quanto avesse fatto la nostra intervista. Queste narrazioni implicite hanno assunto spesso il carattere "patologico" della claustrofobia: come per Andrés che mi ha obbligato a fare l'intervista con la finestra aperta in pieno inverno o Luciana che non può prendere l'ascensore o Alejandra che tornando dal bagno è riapparsa sconvolta e tremante poiché aveva avuto difficoltà ad aprire la porta. Questi aspetti "patologici" sono forme altre di espressione e trasmissione di quello che Heidegger definiva un *essere-nel-mondo*, altrimenti indicibile. "Forme somatiche di attenzione", come scrive Thomas Csordas (1993), in cui il corpo diviene il segno di una memoria smembrata ma anche un modo culturalmente elaborato di narrare là dove la semplice espressione verbale ha fallito. È questa la storia di Diego che non è mai riuscito a trovare le parole per raccontare ai figli, ma che al termine dei nostri incontri mi mostra le riprese di uno spettacolo di tango nel teatro *Solís* di Montevideo. L'ultimo brano era dedicato alla solitaria condizione del *preso* ed era cantato da una giovane solista: la figlia.

Corpo, emozioni, seduzione

C'è un'ultima istanza che credo sia necessario toccare. In contesti contrassegnati da violenze estreme e memorie traumatiche quell'oscillazione tra distacco e partecipazione che caratterizza l'incontro etnografico assume toni più radicali. Antonius Robben (1995, 1996) ha suggerito in proposito il concetto di *seduzione etnografica* per descrivere «il complesso dinamico di mosse

coscienti e difese incoscienti che possono insorgere in un'intervista con vittime e perpetratori di violenza» (Robben 1996: 72). Quando vittime e carnefici sono coinvolti in una battaglia per la memoria tentano infatti di portare il ricercatore a condividere la propria posizione e il proprio punto di vista. Attraverso l'emozione e più di rado la persuasione razionale, essi cercano di far assumere il proprio resoconto e la propria interpretazione in modo acritico. Secondo Robben, la seduzione etnografica ci illude di aver raggiunto una profonda empatia e una verità oltre il discorso manifesto, dispiegando invece un mantello seduttivo che indebolisce il rigore analitico.

Dal punto di vista dell'antropologo olandese, i ricercatori sono spesso ignari del dispiegarsi di queste dinamiche di occultamento e rimozione correndo il rischio di venire inglobati nel discorso del proprio informatore, incapaci di superare la cortina emozionale che annebbia lo sguardo. Quando si ha a che fare con racconti dall'alto coinvolgimento emotivo la soggettività si intreccia infatti con il posizionamento politico e i rapporti di potere che sottendono l'incontro etnografico. Bisogna dunque essere consapevoli di produrre un cambiamento nelle persone che si incontrano e che queste ultime, a loro volta coscienti dell'impatto emotivo e retorico che producono, possono proiettare richieste implicite, spesso di aiuto, sul ricercatore. Emblematico il caso di un intervistato che mi ha fornito l'indirizzo dello psicologo torturatore per poterlo cercare al posto suo. Intervista dopo intervista, si spostava il focus della ricerca: non più un'etnografia del ricordo, ma la soluzione dei problemi esistenziali delle persone incontrate. L'esposizione della propria vulnerabilità può risultare dunque una forma di sottile seduzione, in cui l'esibizione della sofferenza e il racconto delle parti più crude delle violenze sembrerebbero comporne il meccanismo principale:

Ti mettono di *plantón* immobile, con le ginocchia aperte. Un giorno, due, tre, una settimana. Immobile, sempre immobile! Poi vengono e ti danno un sacco di bastonate [l'intervistata mi fa sentire, prima sul suo corpo e poi sul mio, i punti dove veniva colpita e per tutta la durata del racconto mi fa assumere le diverse posizioni di tortura]. D'improvviso vengono e ti fanno salire una scaletta a chiocciola e ti portano al luogo dove stava il *submarino*, un cassone con acqua, urina e escrementi. Ti mettono una busta di nylon nella testa, te la legano da qui [indicando il punto], e ti mettono in questo cassone fino a quando non stai per asfissiare...ecco, così, in questo modo, lo senti? [toccando il punto sul mio collo]. Arriva poi un momento in cui non senti quasi più dolore ma loro se ne accorgono e ricominciano a picchiarti in altri punti [segnandoli sul mio corpo] in modo diverso per rattivarti la sensazione (Luisina, 21/04/2010).

La storia di Luisina, una anziana signora che fu incappucciata e torturata per nove mesi consecutivi, è stato il primo episodio di violenza raccontatomi. In quell'occasione il disagio provato era talmente forte che ho dovuto chiedere di interrompere la narrazione. Luisina mi aveva inglobato

(anche fisicamente) nel suo discorso e nel suo tormento. Mi sentivo incapace di porre domande e continuare ad ascoltare perché avvolto in una «incorporazione emozionale» (*ibid.*, 93). E, tuttavia, piuttosto che una forma di seduzione come proposto da Robben, sembra delinarsi quel meccanismo di trasmissione radioattiva descritto in precedenza, che attraverso forme implicite e corporee comunica l'indigeribilità del trauma. Le reazioni di stanchezza, fatica e torpore che avvengono nell'intervistatore non sono, infatti, soltanto un sonno della ragione, ma anche una forma di ricezione di un trauma che fatica a trovare una forma esplicita. Il racconto di Luisina appare allora un modo per aprirsi a quelle parti della storia che non possono essere dette e pensate altrimenti, permettendo così di essere accolte e costruite in una narrazione condivisa, in cui il corpo del ricercatore si rivela una possibile mappa cognitiva e un luogo di incontro. Come ha osservato Piasere (2002) si è spesso prestata poca attenzione all'esperienza incorporata dell'etnografo e al fatto che questo utilizzi il proprio corpo come strumento di indagine. Non si tratta di una scorciatoia irrazionalista ma della necessità di prestare attenzione a quei processi corporei attraverso i quali ci accostiamo e conosciamo le realtà che studiamo (Csordas 1993).

Chiedere di raccontare la tortura significa tuttavia toccare ferite ancora aperte, rievocare immagini terribili e provocare reazioni emotive che inevitabilmente mettono in crisi il distacco scientifico. Il racconto di Luisina sembrerebbe infatti sommergere la possibilità di fare ricerca condizionando la capacità di porre domande (Robben 1995) e mostrando la solidarietà come una condizione antitetica all'impresa conoscitiva. Ciò nonostante, la condivisione silenziosa del dolore, se non è comprensione scientifica, ne è quanto meno la premessa necessaria (Dei 2007). Se è opportuno gestire quegli aspetti della relazione etnografica che Robben individua come seduttivi, è allo stesso tempo impossibile fare a meno di passare attraverso le persone che studiamo. La narrazione consente infatti di mettersi a contatto con esperienze dirette e di stabilire relazioni empatiche, necessarie (anche con i loro eccessi) per poter entrare, sul piano emotivo quanto conoscitivo, nello spazio di chi racconta e nel tempo del racconto. Una temporalità ancora declinata al presente, come mostra lo stralcio d'intervista riportato.

Il senso delle violenze e delle loro memorie non si annida, infatti, soltanto nella trasmissione di informazioni oggettive ma anche in quei saperi incorporati a fronte dei quali, la valorizzazione di una dimensione affettiva è *pre-condizione* di quella conoscitiva (Cappelletto, Calamandrei 2004). È questo il caso della figlia di uno degli intervistati, il cui racconto sembra toccarla in prima persona fino a divenire lei stessa protagonista della storia. È la figlia a suggerire gli episodi da raccontare, a dettare i tempi della narrazione, a correggere le imprecisioni, a scoppiare in lacrime. Quella violazione profonda della domesticità del mondo e quell'impossibilità di rimettere le cose al loro

posto si rivelano così racchiuse in quegli *habitus* emotivi e corporei che dovremmo indagare e non rifuggire.

Il concetto di seduzione etnografica sembra, invece, riprodurre lo iato radicale ragione-emozione che per lungo tempo ha escluso le emozioni dalla sfera di studio delle scienze sociali non considerandole manufatti culturali dal valore cognitivo. Le emozioni non dovrebbero dunque più essere considerate come qualcosa che si contrappone al pensiero, ma come un tono del pensiero, come *embodied thinkings* (Rosaldo 1984) e, circolarmente, i pensieri non più come dis-incarnati, «come se il dire non fosse anche un fare e il fare non fosse anche in altro modo un dire quel che si sta facendo» (Sobrero 2009: 105). Non è qui in discussione un ritorno all'eguaglianza empatica né la rinuncia a quel lavoro di traduzione, ovvero di comprensione, dei concetti “vicini” nei concetti “distanti”, del linguaggio privato in quello pubblico e specializzato (Malighetti 2010) e, aggiungerei, delle emozioni implicite in pensieri espliciti. Il problema sembra piuttosto riguardare il *come* si comprende, ossia raffinare gli strumenti attraverso cui sbrogliare quella intricata circolarità tra la mente, le emozioni e il corpo (Lutz 1986). Un corpo che diviene il punto di raccordo di metafore e di esperienze complesse, affettive e cognitive.

È dunque sulla possibilità di estendere la nozione del narrare oltre il paradigma della testualità che dovremmo forse continuare a riflettere, e sulla nozione stessa di narrare, come modo di esserci, come capacità di ritualizzare gli eventi e dividerne il senso. Sulla necessità di raccontare, per ricordare ma anche per dimenticare, per cercare di capire, per tornare a abitare il mondo. Per cogliere, come scriveva Clifford Geertz, il senso delle vite degli altri.

Bibliografía

- AA.VV. (1989), *Uruguay: Nunca Más: Informe sobre las violación de los Derechos Humanos (1972-1985)*, SERPAJ, Montevideo.
- AA.VV. (2001-03), *Memoria para Armar* (vol. I II III), Senda, Montevideo.
- AA.VV. (2009), *La dictadura Cívico-Militar*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- ACHUGAR H., CAETANO G. (1992), (ed), *Identidad uruguaya: ¿Mito, crisis, o afirmación?*, Trilce Montevideo.
- ACHUGAR H. (1994), *La Balsa de la Medusa*, Trilce, Montevideo.
- AGAMBEN G. (2003), *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ALLIER MONTAÑO E. (2010), *Batallas por la memoria*, Trilce, Montevideo.
- ALZUGARAT A. (2007), *Trincheras de papel. Dictadura y literatura carcelaria en Uruguay*, Trilce, Montevideo.
- ARENDT H. (1978), *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace (trad.it *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987).
- BENEDUCE R. (2004), *Politiche ed etnografie della morte in Africa sub sahariana*, «La ricerca folklorica», n.º 49.
- BENEDUCE R. (2007), *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma.
- BENJAMIN W. (1921), *Zür Jritik der Gewalt*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Frankfurt A.M. 1972-1989, vol. 2.I. (trad. it. Benjamin W., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1961).
- BODEI R. (1995), *Libro della memoria e della speranza*, Mulino, Bologna.
- CAETANO C. (2005), (ed.) *20 años de democracia*, Taurus, Montevideo.
- CAPPELLETTO F., CALAMANDREI P. (2004), *Coscienza del ricordo e memoria narrativa dell'eccidio*, «La ricerca folklorica», n.º 49.
- CLEMENTE P., DEI F. (2005), (a cura di), *Poetiche e politiche del ricordo*, Carocci, Regione Toscana.
- COPPO P. (2003), *Tra psiche e culture*, Bollati Boringhieri, Torino.
- CSORDAS T. (1993), *Somatic Modes of Attention*, «Cultural Anthropology», 8, pp. 135-156.
- DE MARTINO E. (1964), *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, «Nuovi Argomenti», n.º 69-71, pp. 105-141.
- DEI F. (2005), *Antropologia e memoria. Prospettive di un nuovo rapporto con la storia*, «Novecento», 10, 2004 [2005], pp. 27-46.
- DEI F. (2007), *La storia non si tocca! Memoria pubblica, violenza ed etica*, in A. De Lauri, L. Achilli (a cura di), *Politiche e pratiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma, pp. 143-60.
- DEMASI C. (1995), “La dictadura militar: un tema pendiente”, in A. Rico (ed.), *Uruguay: Cuentas pendientes. Dictadura, memoria y desmemoria*, Trilce, Montevideo, pp. 29-41.
- FABBRI L. (1989), *Qué diré de la cárcel*, Centro de Integración Cultural, Montevideo.
- FOUCAULT M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris (trad.it. *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976).
- GAMPEL Y. (2000), “Reflections on the Prevalence of the Uncanny in Social Violence”, in A. Robben, M. Suárez-Orozco (eds.) *Cultures Under Siege, Collective Violence and Trauma*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 48-69.
- GILLIS J.R. (1994), *Memory and Identity: The History of a relationship*, Id. (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton
- GUIGOU L. N. (2003), *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*, Ediciones La Gotera, Montevideo.

- GUTMAN M. (2003), *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Duke University Press.
- LANGER L. (1991), *Holocaust testimonies. The ruins of memory*, Yale University Press, New Haven and London.
- LUTZ C. (1986), *Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category*, «Cultural Anthropology», n. 1, 3, pp. 287-309.
- MALIGHETTI R., LAURINO R. (2010), *Violenza e limite. Conversazione sul lavoro di ricerca in una favela carioca*, «I quaderni del CREAM», 2010 X, PP. 27-57.
- PERELLI C., RIAL J. (1986), *Demitos y memorias politicas*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- PIASERE L. (2002), *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma-Bari.
- RITA C. M. (2010), (a cura di) *Un paese che cambia. Saggi antropologici sull'Uruguay tra memoria e attualità*, CISU, Roma.
- RITA C. M., D'ORSI L. (2011), "Luoghi per ricordare: la memoria della tragedia a Montevideo", in *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 2010-2011.
- ROBBEN A. C. G. M. (1995), *The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence* in C. Nordstrom, A. C. G. M. Robben (eds.) *Fieldwork under Fire*, University of California press, Berkeley and Los Angeles, pp. 81-103.
- ROBBEN A. C. G. M. (1996), "Ethnographic Seduction, Transference and Resistance in Dialogue about Terror and Violence in Argentina", *Ethos*, vol. 24 n.° 1, pp. 71-106.
- ROBBEN A. C. G. M. (2007), *Political Violence and Trauma in Argentina*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- ROBBEN A. C. G. M., SUÁREZ-OROZCO M. M. (2000), (eds.) *Cultures Under Siege, Collective Violence and Trauma*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROSALDO M. (1984), "Toward an Anthropology of Self and Feeling", in R. Shweder, R. LeVine (eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157.
- SCARRY R., (1985), *The Body in pain: the Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York.
- SOBRERO A. (2009), *Il cristallo e la fiamma*, Carocci, Roma.
- VIÑAR M., *Fracturas de memoria*, Trilce, Montevideo 1993.