



*Cronache della guerra in Perù:
il discorso apocalittico di Sendero attraverso
l'opera di Gorriti*

di Elisa Cairati

Nada reemplaza el conocimiento para entender
y eventualmente controlar
lo aparentemente irracional.

(Gorriti 2008: 15)

Comprendere – l'Apocalisse –, questo è l'imperativo di *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú* (Lima, 2008) di Gustavo Gorriti Ellenbogen (Lima, 1948). Non solamente plasmare una parola che racchiuda memoria, speranza e riconciliazione, ma principalmente indagare a fondo, attraverso quella parola, il periodo d'insorgenza del fenomeno *Sendero Luminoso*, partito comunista del Perù, d'ispirazione maoista e vocazione guerrigliera. L'opera, un eterogeneo composto di elementi mutuati dal romanzo e dal saggio storico, così come dal giornalismo d'inchiesta, nonché dalla letteratura testimoniale, rappresenta un'importante contributo nel panorama della produzione letteraria peruviana durante gli anni della dittatura. Il presente saggio intende per tanto analizzare la cronaca letteraria di Gorriti appoggiandosi, da un lato, agli studi antropologici realizzati sul "fenomeno" *Sendero Luminoso* e sulla popolazione andina, e, dall'altro, alle riletture critiche dell'Apocalisse come paradigma



interpretativo della realtà. Il proposito centrale sarà segnalare, attraverso il testo di Gorriti, quali siano gli elementi della retorica *senderista* plasmata con l'obiettivo di strutturare e diffondere una cosmovisione ideologica di stampo apocalittico. L'analisi si prefigge dunque di riuscire a tratteggiare uno scenario che possa avvicinarsi alla comprensione – qualora sia effettivamente possibile – del devastante impatto che il movimento ha avuto sul tessuto socio-culturale peruviano.

Negli anni del conflitto armato interno peruviano, ancora drammaticamente poco indagato e troppo spesso caricato di considerazioni anacronistiche derivanti da una similarità di avvenimenti con i vicini contesti geo-temporali delle dittature militari di Cile e Argentina, il mondo ha assistito variabilmente in silenzio al bagno di sangue in cui il fuoco incrociato tra *Sendero Luminoso* e le Forze Armate ha causato la morte di circa 70.000 persone, e lo scatenarsi di una brutalità dilagante e spropositata. Dal 2003, attraverso le attività del processo di riconciliazione nazionale, si è cercato di stabilire responsabilità e cause dell'accaduto, proponendo modelli di riparazione simbolica ed economica che potessero ricostruire i vincoli nazionali brutalmente spezzati dalla violenza politica, tanto *senderista* quanto statale, in un Paese in cui la biodiversità di etnie e culture raggiunge percentuali tra le più alte al mondo. Un Paese in cui il concetto stesso di nazione assume necessariamente accezioni altre, in cui la coesione interna o la presunta uniformità di usi – anche linguistici – e costumi si dissolve in un colorato mosaico. Un Paese segnato da una ferocia cronica: sangue sparso sulla terra di cui la *pachamama*¹ si è nutrita, sin dai tempi del mancato 'dialogo di Cajamarca', dalla condanna di *Atawallpa*, il cui paradigma è stato drammaticamente riprodotto nei movimenti rivoluzionari che, a fasi alterne e in determinati momenti nevralgici, hanno rivendicato il diritto all'indipendenza non soltanto dalla potenza conquistatrice, ma anche dagli strascichi di un'oligarchia latifondista opulenta, ferma sostenitrice del giogo servile dei più umili e della discriminazione razziale. Da questo punto di vista, *Sendero Luminoso*, oltre ad essere un partito politico, è un movimento profondamente peruviano: pur inserendosi nella partitica della sovversione comunista, costruisce le strutture del suo immaginario ideologico e del suo discorso politico sugli assi fondanti del mito della rivendicazione preispanica, veicolando una cruenta utopia andina vicina al millenarismo e alla fede religiosa.

L'opera di Gorriti mira a ricostruire, sin dal principio, l'aggregarsi e lo strutturarsi di *Sendero*, al fine di restituire l'essenza della realtà peruviana della decade compresa tra gli anni '80 e '90, tratteggiando, allo stesso tempo, la storia di una nazione frantumata. Peculiare è l'uso che l'autore fa delle parole e dei messaggi di *Sendero*: i documenti interni del partito sono inseriti direttamente nel testo, tasselli che concorrono al tratteggio concreto di un ritratto definitivamente vivido, quasi

¹ Termine *quechua* utilizzato per indicare la Madre Terra. Per i termini in lingua *quechua* si è fatto riferimento alle norme di trascrizione approvate durante i più recenti convegni internazionali di lingua, tra i quali ricordiamo il *VI Congreso Mundial de la Lengua Quechua Pachakutip K'anchaynin*, svoltosi dal 18 al 20 novembre 2010 a Cochabamba, Bolivia.



tridimensionale, del fondatore del movimento, Abimaél Guzmán. Il prodotto finale è una cronaca estesa, frutto di anni di indagini, in cui caratteristiche letterarie e giornalistiche si fondono in un genere ibrido, proprio della contemporaneità eterogenea: il giornalismo narrativo.

I primi capitoli dell'opera danno voce al discorso *senderista* attraverso l'esplorazione delle tappe di insorgenza del movimento, e sin dal principio l'autore pone l'accento sulle modalità con cui *Sendero*, tramite una retorica ben calibrata, struttura una visione apocalittica della storia, basata sulla riproposizione di elementi simbolici propri della tradizione escatologica cattolica, rivisitati in chiave ideologica e uniti a chiavi interpretative sincretiche, d'ascendenza preispanica. Gorriti accosta questi tre elementi – la storia, l'analisi della retorica ideologica, ed i suoi echi sincretici – rendendoli parte integrante di un genere a cavallo tra il romanzo storico e il *reportage*. Personaggi e situazioni acquistano dunque una vivacità palpitante grazie all'utilizzo di dialoghi, ritratti e descrizioni introspettive, in un procedere difforme dallo stile giornalistico, eppure sconosciuto anche al genere romanzesco, proprio per la capacità di modellare i contenuti di un'indagine giornalistica iper-documentata, dalla durata decennale, attraverso risorse letterarie che riescono a far emergere riflessioni, considerazioni ed interpretazioni trascendenti la contingenza della realtà trattata.

Sin dal titolo si denota l'intenzione dell'autore di sottolineare la portata *millenaria* del conflitto, astraendo quindi la trattazione del confronto armato interno degli anni '80 e '90 e riferendosi ad un inquadramento meno semplicistico, che porta in primo piano l'attitudine millenaristica del *senderismo*, facendo al tempo stesso riferimento ad una genealogia vasta di rivolte e moti insurrezionali di cui il Perù è stato teatro nel corso degli anni. Alberto Flores Galindo, in *Buscando un Inca*, elabora il concetto di *utopía andina* per interpretare le ripetute insorgenze rivoluzionarie scaturite dall'area peruviana della *sierra*, intese come "creazione collettiva elaborata a partire dal XVI secolo" (1991: 27) di reazione alla sovrapposizione o imposizione di poteri esterni, sin dai tempi della conquista. Distinta dalla tensione utopica tradizionale, che propone la visione di un mondo futuro perfetto, l'utopia andina, spesso erroneamente considerata prolungamento inalterato del pensiero andino preispanico, si fonda sulla dialettica storica di contrapposizione di forze del bene e del male, ponendo come momento centrale il sovvertimento catastrofico dell'ordine. E' quindi una forma di interpretare, o meglio di reificare il passato glorioso dell'impero incaico del *Tawantinsuyu*, attraverso la proposta di un'alternativa al presente, e al tempo stesso di una possibile visione del futuro, come soluzione a problemi identitari: "per gli andini, soggetti alla dominazione, la memoria è stato un meccanismo per conservare (o edificare) un'identità" (Flores Galindo 1991: 24). In questo senso, *Sendero Luminoso*, come movimento rivoluzionario, si inserisce nella scia delle utopie andine che impugnano il sovvertimento dell'ordine costituito come unica via di riappropriazione della realtà, in cui il misticismo retorico agisce come antidoto alla comprensione del panorama politico. *Sendero*, che pur si definisce partito comunista, per diversi aspetti



esula dalla strutturazione ideologica tipica del comunismo internazionale, configurandosi invece come movimento sincretico a cavallo tra rivendicazione popolare e setta millenaristica, e complicando dunque ulteriormente lo scenario della ricerca di una possibile via di riconciliazione. Considerando *Sendero* come movimento terrorista sul piano politico e partitico del comunismo, si effettua infatti un'operazione di riduzione della complessità del reale, economia della mente che favorisce lo stereotipo, e che inevitabilmente porta ad una risposta violenta, non adeguata e non efficace, come è stata quella dello Stato Peruviano durante il conflitto armato interno. Al fine di caratterizzare *Sendero* nello specifico, arrivando a conoscerne e quindi comprenderne principi fondanti e rivendicazioni, è necessario andare oltre la considerazione politica, riconoscendo la sua ascrizione alla categoria di movimento messianico, o chialistico, in quanto espressione di malessere di un gruppo emarginato e al tempo stesso speranza avventista di una trasformazione radicale delle condizioni future. Portocarrero segnala, infatti:

Sendero Luminoso aparece como un movimiento político moderno y, también, como una potente reformulación de la tradición andina, católico-colonial y prehispánica. Lo nuevo y lo antiguo se confunden. (2012: 11)

Gorriti mette al centro dell'opera la fruizione delle fonti dirette, accostate allo sviluppo dell'intreccio di una drammatica realtà, armonizzate in modo che il lettore, complice di un ascolto attivo, costruisca una sua coscienza critica. Il testo oltrepassa infatti i confini labili della narrazione per farsi prova, testimonianza, chiave per l'interpretazione sotterranea del discorso *senderista*. È un'esegesi capace di individuare gli elementi che richiamano ad un sincretico sovvertimento dell'ordine, tra Apocalisse – drammatica rapsodia di eventi catastrofici dell'universo cattolico – e *Pachacuti* – sovvertimento ultimo dell'universo nella cosmovisione andina, inversione dei due mondi opposti e necessari di *hananpacha*, mondo superiore, e *hurinpacha*, inframondo –. Il leader massimo dell'organizzazione, Abimaél Guzmán, conosciuto come *Presidente Gonzalo*, viene presentato da Gorriti come "rey-filosofo" (1990/2008: 107), un gradino sopra la figura del demagogo tradizionale, assunto a profeta: della novella rivoluzionaria, questo cavaliere dell'Apocalisse preannuncia ed enfatizza la venuta di un tempo nuovo, pronto a dare la propria vita per la realizzazione del progetto rivoluzionario. Se già De Gregori (1993: 35-39) tratteggia Guzmán come un Mosé rivoluzionario che attraversa un fiume di sangue in cerca della terra promessa per il popolo comunista insorto, Gorriti svela un Guzmán dai sinistri tratti preconizzatori: un "profeta dell'odio" (Portocarrero 2012: 11) che radicalizza l'ancestrale opzione per il terrore e la glorificazione della violenza come paradossale modalità di dialogo. Contestualmente, l'autore sottolinea in diversi capitoli l'infondatezza ideologica della dottrina proposta dal *Presidente Gonzalo*, considerato un arbitrario accostamento di impostazioni filosofiche, tesi letterarie e riletture intertestuali.



Il Guzmán ritratto da Gorriti, tra le righe dei documenti finali delle sessioni plenarie del partito, invoca la venuta di un tempo nuovo, di un *nuevo mundo*, forgiato dalle mani armate del popolo, la cui venuta è quindi subordinata ad un necessario bagno di sangue purificatore:

La proclama, escrita por Guzmán, tenía su característica prosa, frecuentemente vibrante, ocasionalmente hiperbólica. Se dirigía a un pueblo que desde el punto de vista de cualquier encuesta posible no quería otra cosa que paz, para convencerlo que sus intereses trascendentales estarían bien servidos a través de la sangre, la destrucción, el padecimiento, el horror convertido en hecho cotidiano. Como otros dotados atizadores de la violencia a lo largo de la historia, el llamado al combate resonaba con la cadencias propias para ensordecir la razón. (...) Era el lenguaje profético, abundante en taumaturgias conceptuales al proclamar inicio de la guerra, insinuando nuevos mitos de origen y concepción. (2008: 153-154)

Il discorso di Guzmán si riveste di un'apparenza scientifica che nutre il pensiero degli ascoltatori, desiderosi di trovare certezze assolute in grado di ispirare decisioni e azioni immediate. Non è il lacaniano discorso universitario, aperto alla discussione e alle opinioni divergenti, bensì un'arringa autoritaria effettuata da una posizione ritenuta inopinabilmente superiore, un insieme di affermazioni con variabili pretese di consequenzialità logica, elargite in tono paternalistico e persuasivo. È ciò che Gonzalo Portcarrero definisce "conferenza sermone":

En la conferencia-sermón se pone en escena un espectáculo que enmascara un adoctrinamiento como si fuera una aceptación libre de afirmaciones que son evidentes por sí mismas. Entonces, no es que el receptor piense que está siendo conminado a creer algo como una certeza definitiva. Más bien agradece que se le haya dicho la verdad. (Portocarrero 2012: 34)

Gorriti vuole quindi mostrare questa peculiare forma di relazionarsi con il testo che proviene dalla tradizione religiosa: la presunta scienza alla base della riflessione *senderista* non è altro che teologia o mitologia della rivoluzione, una teologia, che Walter Benjamin (1940: 75-86) definisce mascherata da materialismo storico.

Risulta essere particolarmente significativo, a questo proposito, il terzo capitolo dell'opera, intitolato *Mahoma, Mao, Macbeth*, nel quale Gorriti enfatizza l'intertestualità dogmatica su cui poggia la dottrina *senderista*, successivamente denominata *Pensamiento Gonzalo*, ovvero la sistematica prassi di lettura, o meglio, rilettura di opere proprie del patrimonio culturale e filosofico comune, come le opere di Shakespeare e Washington Irving, proposte come pietre miliari da accompagnare ai pensieri di Mao nella conformazione dell'ideologia comunista peruviana. Ed è proprio in questo capitolo che esplode con forza la retorica del partito, attraverso alcuni frammenti di discorsi pubblici pronunciati da Guzmán, i quali, accostati allo sviluppo delle attività di



organizzazione ideologica e strategica del movimento, ne sottolineano gli iperbolici rimandi a concezioni millenaristiche. Da uno di questi frammenti, intitolato *Somos los Iniciadores* (2008: 68) emerge la tensione verso il tempo nuovo, verso ciò che Parkinson Zamora chiama “futuro profético” (1996: 12), attraverso molteplici espressioni esplicite come “un período ha terminado”, “aperturamos el futuro”, “derrumbar el viejo orden”, “ofensiva estratégica de la Revolución Mundial” o “el mundo está entrando en una nueva situación”, accompagnate da verbi che sottolineano il passaggio, attraverso la ribellione, da un ciclo esausto ad una nuova epoca, come “crecer”, “armarse”, “atenazar”, “comenzar”, “iniciar”, “abrir”, “incendiar”. Lo stesso Gorriti segnala nel testo che “la estructura profética y milenaria del discurso es evidente” (2008: 70).

Nell’Apocalisse di Giovanni (10,6) si delinea l’ideale culminante del tempo che cesserà sottolineando l’inesauribile potenziale trasformativo del processo storico innescato dal disastro, dal caos entropico che sconvolgerà la precaria tranquillità con un “vórtice” che per *Sendero* si trasforma in delirio di onnipotenza: “(...) y así se habrá la gran ruptura y seremos hacedores del amanecer definitivo” (2008: 70). Guzmán si propone dunque come apostolo apocalista, e al tempo stesso incita l’intero movimento *senderista* a comportarsi come Dio (Degregori 2011). E se da un lato attinge al repertorio apocalittico cattolico, dall’altro lato dipinge un’inversione del mondo conforme alla struttura andina del pensiero, saldamente ancorata al concetto di *Pachacuti*. Il *Pachacuti* è il principio trasformatore del mondo, un sovvertimento “violento, accompagnato da altre sofferenze, doloroso, come qualsiasi parto” (Flores Galindo 1991: 111) che chiude un’epoca della durata simbolica di mille anni, provocato dalle forze divine dell’inframondo, quindi del mondo terreno, identificate come forze telluriche o toniche, in questo caso assimilabili alla spinta *senderista* (Rowe 1946: 183-185).

Volendo proporre una breve riflessione sul nome della formazione politica in oggetto, *Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso*, si osserva uno stretto vincolo con l’ascendenza andina: il *Sendero Luminoso* è il sentiero delle stelle della costellazione delle Pleiadi che, secondo la credenza popolare, originò i popoli delle Ande. Lo stesso immaginario mitico è alla base dell’antico movimento millenarista andino (1560 circa) conosciuto come *Taq’e On’joy* o *Taki On’goy*, letteralmente dal *quechua* “danza malattia”, nome dovuto al principio degli strani movimenti provocati nel corpo degli indigeni posseduti dalle *huacas* – divinità tradizionali, solitamente incarnate in elementi naturali, come pietre, colline, acque -. Il *Taki On’goy* offriva un’alternativa al periodo di crisi del mondo nativo, sottomesso al dominio spagnolo, opponendo, alla conversione forzata a valori e credenze religiose occidentali, la cosmovisione autoctona. Il rifiuto totale del mondo spagnolo cattolico veniva supportato dalla visione di un’alleanza panandina delle *huacas* principali, unite contro le divinità cristiane, che avrebbero riportato in vita il *Tawantinsuyu*. Si evidenzia quindi con maggior forza la configurazione di *Sendero Luminoso* come “ideologia mesiánica



que aunque no se exprese en un idioma andino, se construye alrededor de profundas dinámicas y tendencias andinas" (Ossio 1990: 92).

Nello stesso frammento, che ritengo particolarmente denso ed esemplare, emergono ulteriori immagini sincretiche. Da un lato troviamo il suono delle "trompetas" che iniziano a suonare, unendosi al rumore tumultuoso e crescente delle folle, rimando chiaro alla simbologia apocalittica in cui le sette trombe segnalano l'approssimarsi della distruzione.

Una seconda icona apocalittica predominante nel testo di Gorriti è il fuoco visto da un lato come elemento inarrestabile, "fuego inextinguible", "llamas invencibles", che non resta solo nella retorica, ma si configura come elemento iniziatico posto concretamente a segnalare l'"Inicio de la Lucha Armada"(2008: 55) anche nella realtà: la prima manifestazione dimostrativa di *Sendero* è, infatti, l'incendio del registro elettorale e delle urne destinate a raccogliere i voti alla vigilia delle elezioni nel *pueblo* di Chuschi, esattamente il 17 maggio 1980. Come segnala Granados (1987: 180), il fuoco è un elemento centrale della tradizione andina, considerato mezzo di purificazione, sacrificio gradito alla *pachamama*, alla terra resa fertile dal sangue sparso. Il sangue, appunto, richiamato tanto dal colore rosso del fuoco quanto dalla sfera semantica della guerra, non è mai un elemento statico, bensì in movimento, "sangre corriendo", che va a formare lo *yawar mayu*, o fiume di sangue, che ritroviamo anche in Arguedas (1988). E proprio questo sangue, inteso come sacrificio, rappresenta la "cuota" dovuta dal partito alla rivoluzione, offerta della propria vita per la riuscita del cambiamento storico. La "cuota", presentata ed esaltata attraverso i cui discorsi di Guzmán, è al centro dell'ottavo capitolo dell'opera di Gorriti, in cui l'autore inquadra maggiormente la violenza come asse portante della struttura ideologica *senderista*, addirittura come premessa inevitabile per il raggiungimento del sovvertimento dell'ordine:

(...) era indispensable convencer de dos cosas a los militares senderistas: la necesidad de matar en forma sistemática y despersonalizada, para aplicar la estrategia acordada; y como premisa necesaria de lo anterior, la disposición, más aún, la expectativa de entregar la vida propia. Esto último es "la cuota". (2008: 170)

La proposta ideologica della vita come compenso da donare al partito, peculiare forma di tanatofilia, ritrova nella cosmovisione andina una base di appoggio che facilita l'attecchire, più o meno forzato, della dottrina negli aderenti al movimento. Il rancore irrisolto per le ingiustizie e i soprusi subiti ha pertanto dato luogo allo scatenarsi di una disumana ferocia diretta verso i settori sociali che maggiormente incarnano la figura dei *conquistadores*, esplosa in ogni momento storico di insorgenza di un movimento andino utopico: lo stesso Flores Galindo (1991: 24-25) riflette sulla violenza come caratteristica propria delle utopie andine, indelebile eredità della terribile ingiustizia della conquista. Inoltre, il tema è messo a fuoco anche nella letteratura: Arguedas, nel finale dell'epopea andina di *Todas las Sangres* (1985) riflette



sulle ribellioni delle classi sociali nel Perù andino, ponendo l'accento sulla ferocia della lotta, non nutrita soltanto dall'interesse economico ma da altre forze spirituali profonde e violente che inaspriscono le fazioni, agitandole con forza e violenza incessante. A lungo la violenza è stata presentata come un tratto culturale endemico dell'elemento indigeno, pensiero innestato su una traiettoria razzista, alla base di spiegazioni semplificate di fatti drammatici come il massacro di Uchuraccay. Tuttavia, quest'attitudine conforme a ciò che Paul Gilroy definisce "absolutismo étnico" (Theidon 2009: 21) riduce e sclerotizza le differenze e le peculiarità etnoculturali, rendendole tanto essenziali da separare sfere sociali spingendole all'impermeabilità reciproca, creando quindi una "otredad radical" (Theidon 2009: 46) del settore sociale andino. In questo contesto, al contrario, l'identificare la violenza come un tratto comune alle rivolte andine vuole essere un tentativo di ricerca delle vere motivazioni scatenanti, un cambio di prospettiva che sposti l'attenzione dalle presunte caratteristiche etniche al rancore soggiacente a questi periodi di intensa attività rivendicativa.

Al tempo stesso, l'emarginazione e segregazione delle minoranze etniche – anche se nel caso del Perù sarebbe più corretto parlare di maggioranze etniche diversificate – da parte dei settori oligarchici europeizzati ha indirettamente provocato l'idealizzazione del passato incaico, effettivo periodo di relativa pace, in cui, tuttavia, come segnala Virgilio Roel Pineda (2001) la dinastia regnava su popolazioni assoggettate, esercitando uno stretto controllo socio-economico. Il ricordo mitico del *Tawantinsuyu* ha alimentato la fede nel ritorno dell'Inca, cuore del mito andino di *Inkarrí* – termine probabilmente derivante dallo spagnolo *Inca Rey* – basato sulla cattura ed esecuzione di *Atawallpa* – ultimo re della dinastia Inca, ucciso per mano dei *conquistadores* spagnoli di Pizarro – il quale prima di morire avrebbe promesso una sua futura venuta con riunificazione dell'impero. Secondo la leggenda, il corpo di *Atawallpa* fu smembrato e seppellito in vari punti dell'antico impero, e lentamente si starebbe ricostituendo sotto la terra, fino a ricongiungersi con il capo per poi tornare finalmente a ricoprire il ruolo di sovrano, irradiando di luce l'impero e placando il caos (Flores Galindo 1991: 33-36). Il mito tramandato a livello esclusivamente orale, si è agglutinato in epoca relativamente recente, attorno al secolo XVIII, unendo diversi racconti relativi alla morte dell'Inca, imbevuti di una forte carica simbolica. Fu raccolto in forma scritta per la prima volta nel 1955 da una spedizione antropologica diretta da Oscar Nuñez del Prado, durante alcune ricerche svolte nella Provincia di Paucartambo, Dipartimento di Cuzco, presso la comunità indigena di Q'ero, e successivamente, nel 1967, Arguedas raccolse diverse versioni dello stesso mito, molto diffuso a livello orale, nelle comunità di Ayacucho e Puquio. Ancora una volta il discorso *senderista* non smentisce la sua affiliazione implicita alla cosmovisione andina: "El fuego negro lo convertiremos en rojo, y el rojo en luz. Eso somos nosotros, esa es la reconstitución ¡Camaradas, estamos reconstituídos!" (Gorriti 2008: 69). Senza un riferimento esplicito, si sottolinea tuttavia in modo inequivocabile la ricostituzione di un'identità



frammentata, capace di riportare la giustizia originaria, sconfiggendo il regno del male, della Bestia, che per un periodo, dalla conquista in poi, ha turbato l'armonia del regno del bene. Si evince quindi la figura dell'Inca come principio ordinatore dell'universo e potente portatore di carisma, alla base delle strutture immaginifiche delle utopie andine, che trovano nella rivoluzione di *Túpac Amaru II* del 1780 un primo tentativo di trasformare l'utopia in programma politico, e in *Sendero Luminoso* la concretizzazione di questa tensione. Se le prime utopie andine si dirigono contro gli spagnoli come invasori e dominatori, successivamente l'opposizione si consolida nei confronti dell'oligarchia borghese di ascendenza spagnola o *criolla*, per poi attestarsi con *Sendero* sul versante dell'anti-imperialismo, in cui a livello formale non trova spazio la rivendicazione etnica. Tuttavia, come già segnalato, seppur non compaia come cornice teorica, l'elemento etnico è fondante tanto nella strutturazione dell'immaginario ideologico, quanto nelle intenzioni di ricezione del discorso, atto a mobilitare sacche etnoculturali escluse ed emarginate. Le classi liberali imperialiste sarebbero considerate *chanas*, ovvero i figli minori delle divinità, i più giovani, dotati del dono della lingua spagnola, della lettura e della scrittura utilizzate come mezzo di dominio sul resto della popolazione, composta invece dai "figli degli ingannati", tenuti volontariamente nell'ignoranza (Degregori 2011: 62-84).

La cosmovisione andina, concretizzata nella retorica *senderista*, concorre quindi alla formazione di una comunità di discorso che condivide una stessa epopea cosmica, una stessa ontologia, e che quindi configurerà anche una comunità di pratica (Wenger 1998), caratterizzata da un linguaggio o da una retorica comune, così come da una metodologia d'intervento rispondente alle logiche di funzionamento interne alla comunità di discorso². Ed in questo caso la metodologia d'intervento prescelta è il conflitto armato, la *guerra de guerrillas*, unica via per forgiare la nuova patria. De Gregori suggerisce un'immagine eloquente: *Sendero* potrebbe essere interpretato come un ipotetico fratello di mezzo tra gli arguediani *hermanos* Peralta di *Todas las Sangres*: Bruno e Firmín entrambi animati dalla volontà comune di promozione dell'indio, l'uno attraverso la valorizzazione dell'identità tradizionale, l'altro attraverso la modernizzazione, e tra i due la terza via di *Sendero* con la sua passione violenta verso le masse maldestre e disorganizzate, da preparare ed educare alla ribellione, spesso passando per mezzi crudeli come il sequestro, la minaccia, la violenza fisica e carnale (Degregori 2011: 83).

Un magma apocalittico – tanto nella retorica quanto nella prassi – che scaturisce dunque dal vulcano del sincretismo e della fusione disarmonica di cosmovisioni e ideologie distinte. E al fine di inquadrare al meglio la rappresentazione di questa realtà magmatica, vale la pena approntare una sintetica riflessione sulle modalità e sugli strumenti scelti da Gorriti. *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú* è un testo ibrido, annoverabile, per le sue caratteristiche, nella produzione di giornalismo



narrativo formato cronaca estesa. Il giornalismo narrativo o letterario d'ascendenza latinoamericana è figlio illegittimo della dittatura argentina, radicato nella tradizione della *no ficción*, canale privilegiato delle culture della reazione e della denuncia. Infatti, unendo l'impulso dell'adesione allo stile denotativo del giornalismo alla portata intima della rielaborazione letteraria, questo genere evidenzia l'indispensabile necessità di un *compromiso etico* dell'autore con la realtà ritratta. Modificazione genetica del codice letterario motivato dalla necessità di adattamento a un momento storico drammatico e a un ambiente ostile, claustrofobico, censurato, il *periodismo narrativo* trova in Rodolfo Walsh l'interprete della rottura del silenzio imposto unito all'impegno civico di testimone di un'epoca, avanguardista capace di trovare strumenti di finzionalizzazione della realtà sensibile in grado di rompere la barriera del silenzio e veicolare la resurrezione dell'autore, presente alla propria creazione artistica e al panorama sociale in cui essa si innesta. Gorriti si inserisce in questa genealogia di narratori dell'oggi o "archeologi del presente" (Rotker 1992: 24), naufraghi di momenti storici e contesti sociali in cui, come spiega Rosa Maria Grillo, l'autore avverte l'urgenza di narrare una realtà spesso negata, soffocata o dimenticata, trovando una modalità adeguata a raccontare una vicenda che nasce da una profonda inchiesta, arrivando a scuotere le coscienze dei lettori:

Questi 'generi misti' trovano maggiore spazio in momenti particolari, quando la 'vita' urge e si modifica a ritmi accelerati: i generi tradizionali appaiono inadeguati giacché rispondono lentamente alle sollecitazioni esterne e all'autore non è più concessa la possibilità di rintanarsi nella torre d'avorio della lirica o della narrativa d'evasione. (Grillo 2011: 109)

Gorriti ritrae dunque un'intera società, una lingua, una cosmovisione, un'ideologia meticciasca che innesta l'Apocalisse sul mito fondativo del *Pachacuti*, è traduttore di un'epoca, particolarmente scomoda e drammatica, della quale sceglie di essere testimone, nel tentativo di mettere ordine in uno scomposto mosaico, attraverso l'espressione letteraria che restituisce la complessità dell'esperienza e della realtà. La stessa traiettoria biografica e professionale dell'autore aiuta a far luce sulla scelta del genere letterario in questione: Gustavo Gorriti è un giornalista peruviano che ha lavorato per gruppi editoriali di grande portata, come *La República*, per anni incaricato di seguire il tema del terrorismo e della violenza politica nelle zone di emergenza. Tuttavia, a differenza di altri suoi colleghi, l'abbondante produzione di *reportages* e articoli di vario tipo sugli anni del Conflitto Armato Interno non è stata proposta, a livello editoriale, come raccolta. Al contrario Gorriti aveva sviluppato un progetto da un lato molto più ambizioso, e dall'altro molto più costoso, in termini economici ma anche fisici. Il progetto iniziale, sostenuto da borsa di studio della Fondazione Harry Frank Guggenheim di New York, presso la *Harvard University* prevedeva la pubblicazione di una rielaborazione storico-sociologica del Conflitto Armato Interno peruviano, centrato sul "fenomeno" Sendero Luminoso e sulle



dinamiche da esso innescate. Tuttavia, a fronte di minacce e di esperienze intimidatorie di rapimento e tortura operate negli anni del regime dittatoriale di Alberto Fujimori, l'autore ha dovuto trasferire negli Stati Uniti gran parte dei materiali utili alla redazione dei volumi, come registrazioni, archivi e testimonianze, riuscendo a pubblicare solamente il primo dei tre testi nel 1990³. E lo strumento scelto per veicolare questi anni di indagini, esperienze dirette e riflessioni sociologiche è stata la cronaca letteraria, proprio per la versatile possibilità di combinare gli ingredienti raccomandati dall'inchiesta giornalistica con la partecipazione intima dell'autore. Un autore che in molti casi si affaccia direttamente sul testo inserendo episodi di cui è stato protagonista, e venendo meno alle pretese di distanza dal fatto letterario di cui è portabandiera il giornalista così come lo storico. Questi stralci introspettivi si configurano come passaggi testimoniali, in cui si evidenzia in modo decisivo la rappresentazione di un reale vissuto e decodificato attraverso gli occhi di un *reporter* in missione nella provincia di Ayacucho.

In questo panorama il giornalismo narrativo si configura dunque come un genere adatto a descrivere tanto l'esperienza traumatica della guerra, nel caso di Gorriti, così come, più in generale, l'eterogeneità fluida dell'oggi, sviluppando un dibattito che coinvolge tanto l'aspetto dell'impegno politico quanto la relazione dell'intellettuale con il potere:

Cada crónica es, por tanto, un debate que sólo transcribe datos inmodificables y que reclama otras palabras. Un debate inclusivo con los géneros y las formas textuales de cada momento histórico. Un debate que comienza en la propia palabra «crónica». Un debate largo, habitual, inveterado, que viene de tiempo atrás: crónico. (Carrión 2012: 31)

Un dibattito che è anche luogo di confronto, di conoscenza, di relazione: immaginari distanti, come la cosmovisione cattolica e quella andina vengono riconosciuti, delimitati e rapportati, al fine di raggiungere un'interpretazione adeguata e la costruzione di una memoria storica e sociale condivisa. La cronaca, seguendo le riflessioni di Jorge Carrión, diventa quindi un "*antídoto*" (Carrión 2012: 30): nel caso di *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú*, un antidoto all'indifferenza, alla superficialità, al revisionismo storico e alla propaganda politica. Non è un genere, è un territorio di denuncia e resistenza che si oppone all'incapacità di dialogo e relazione, al riproporsi storico incessante del 'dialogo di Cajamarca', in cui la cultura – orale – latinoamericana si è scontrata con la parola – scritta – europea a causa di una reciproca incomprensione e incapacità di leggere ed interpretare il codice comportamentale e la

³ Data la grande richiesta, successivamente il libro è stato rieditato nel 1998 e nuovamente nel 2012. Per un'analisi più dettagliata del progetto editoriale e delle vicissitudini dell'autore rimando alla recensione dell'opera recentemente pubblicata sulla rivista *Altre Modernità* (Cairati 2013).



dimensione mitica dell'altro. E proprio il 'dialogo di Cajamarca' è considerato dalla critica letteraria latinoamericana come un momento tanto drammatico, quanto fecondo: "el comienzo más visible de la heterogeneidad que caracteriza, desde entonces y hasta hoy, la producción literaria peruana, andina y – en buena parte – latinoamericana" (Cornejo Polar 1994: 21). Momento fondante anche per lo sviluppo del giornalismo narrativo: discendente di sangue delle cronache della conquista, erede dell'ibridismo e del meticcio come esperienza disarmonica, e dunque genere autenticamente latinoamericano.

BIBLIOGRAFIA

Aranzadi J., 1993, «Sangre Simbólica e Impostura Antropológica», *Antropología: Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, n.6, Madrid.

Arguedas J. M., 1985, *Todas las sangres*, Horizonte, Lima.

Arguedas J. M., 1988, *Yawar Fiesta*, Horizonte, Lima.

Benavides G., 1988, «Poder Político y Religión en el Perú», *Márgenes*, 2, n.4, Lima, pp. 21-54.

Benjamin W., 1940, "Tesi di filosofia della storia", in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Giulio Einaudi editore, Torino, pp. 75-86.

Biondi J., Zapata E., 1989, *El discurso de Sendero Luminoso: contratexto educativo*, Concytec, Lima.

Bowen S., 2000, *El expediente Fujimori, El Peru y su Presidente 1990-2000*, Perú Monitor S.A., Lima.

Bustos G., 2010, «La irrupción del testimonio en América Latina: intersecciones entre historia y memoria. Presentación del dossier Memoria, historia y testimonio en América Latina», *Historia Crítica*, N. 40, Bogotá, pp. 10-19.

Cairati E., 2013, «Gustavo Gorriti, Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú», *Altre Modernità*, N. 10, Milano, pp. 333-336.

Canfield M., 1999, «Fine del millennio fine della storia: l'incubo apocalittico dell'opera di Carmen Boullosa», *Fine secolo e scrittura: dal medioevo ai giorni nostri*, Atti del XVIII Convegno AISPI, Siena 5-7 marzo 1998, Bulzoni Editore, Roma, vol. I, pp. 509-519.

Carrión J. (ed.), 2012, *Mejor que ficción. Crónicas ejemplares*, Anagrama, Madrid.

Cavero Carrasco, R., *Los dioses vencidos. Una lectura antropológica del Taki Onqoi*, UNSCH, UNICAMP, Ayacucho.

Chillón A., 1999, *Literatura y periodismo. Una tradición de relaciones promiscuas*. UAB, Barcelona.

Cornejo Polar A., 1994, *Escribir el en aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*, Horizonte, Lima.



Degregori C. I., 1993, «Come è difficile essere Dio, Ideologia e violenza politica di Sendero Luminoso», *La ricerca Folklorica*, N. 28, L'America Latina dopo il 1992. Un'altra integrazione, una modernità "altra", pp. 35-39.

Degregori C. I., 2011, *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú 1980-1989*, IEP, Lima.

Flores Galindo A., 1987, *Buscando un Inca*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

Flores Galindo A., 1991, *Perú: identità e utopia, Cercando un Inca*, Ponte delle Grazie, Firenze.

Gorriti Ellenbogen G., [1990] 2008, *Sendero: Historia de la guerra milenaria en el Perú*, Apoyo, Lima.

Gorriti Ellenbogen G., 1999, *The Shining Path: A History of the Millenarian War in Peru*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Granado M. J., 1987, «El PCP Sendero Luminoso: Aproximaciones a su ideología», *Socialismo y participación*, n.37, Lima.

Grillo R. M., 2011, «Romanzo-inchiesta, tra giornalismo e letteratura», in *Itinerari di Culture*, E. Favilene, M. Cariello, C. Saggiomo, P. Viviani, S. Obad, Loffredo Editore, Napoli, pp. 109-122.

IDH Instituto Interamericano De Derechos Humanos, IDEA Instituto para la Democracia y la Asistencia Electoral, 2005, *Verdad, justicia y reparación: Desafíos para la democracia y la convivencia social*, Stoccolma – San José de Costa Rica.

Jaramillo Agudelo D. (ed.), 2012, *Antología de crónica latinoamericana actual*, Alfaguara, Madrid.

Mariátegui J. C., 1928, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima.

Melis A., 1999, *Leyendo Mariátegui 1967-1998*, Amauta, Lima.

Millones L., 2010, *Después de la muerte. Voces del limbo y el infierno en territorio andino*, Fondo Editorial del Congreso de la República, Lima.

Millones L., 2008, *Perú indígena: poder y religión en las Andes Centrales*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

Millones L., 1973, *Un movimiento nativista del siglo XVI- El Taki Onqoy*, en «Revista Peruana de cultura» (1964), reeditado in Ossio J., Prado I. (ed.), *Ideologia mesiánica del mundo andino*, Morson, Lima.

Minardi G., 1999, «Critica letteraria in Perú alle soglie del duemila» *Fine secolo e scrittura: dal medioevo ai giorni nostri*, Atti del XVIII Convegno AISPI, Siena 5-7 marzo 1998, Bulzoni Editore, Roma, vol. I, pp. 499-508.

Ossio J., 1990, *Violencia estructural en el Perú: Antropología*, AEPEP, Lima.

Parkinson Zamora L., 1996, *Narrar el Apocalipsis, La visión histórica de la literatura estadounidense y latinoamericana contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México.

Portcarrero G., 2012, *Profetas del odio, Racíces Culturales y líderes de Sendero Luminoso*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.



Roel Pineda V., 2001, *Cultura Peruana e Historia de los Incas*, Fondo de Cultura Económica, Lima.

Rotker S., 1992, *La invención de la crónica*, Ediciones Letra Buena, Buenos Aires.

Rowe J. H., 1946, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, in Julian H. Steward (Ed.) *Handbook of South American Indians*, vol. 2., Smithsonian Institution, Washington, pp. 183-330.

Starn O., 1992, «New Literature on Peru's Sendero Luminoso», *Latin American Research Review*, Vol. 27, N. 2, pp. 212-226.

Theidon K., [2004] 2009, *Entre Prójimos, el conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Uceda R., 2004, *Muerte en el pentagonito, Los cementerios secretos del Ejército Peruano*, Planeta, Bogotá.

Walsh R., 1973, *Un oscuro día de justicia*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Wenger E., 1998, *Communities of Practice*, University Press, Cambridge.

Elisa Cairati è dottoranda in Lingue, Letterature e Culture Straniere presso l'Università degli Studi di Milano. I suoi interessi di ricerca si focalizzano sull'analisi delle compenetrazioni e contaminazioni tra storia e letteratura nella *non fiction* latinoamericana contemporanea, ed in particolare del fenomeno ibrido del giornalismo narrativo tra Argentina e Perù. Inoltre si occupa di aspetti culturali, antropologici e letterari legati alla società peruviana e alla sua rappresentazione.

elisa.cairati@unimi.it