



Trasformazioni dell'Apocalisse in Mario Vargas Llosa: dal fanatismo de La guerra del fin del mundo al cuore di tenebra de El sueño del celta

di Luigi Guarnieri Calò Carducci

Il termine "Apocalisse" associato a Mario Vargas Llosa evoca immediatamente il romanzo che fa esplicito riferimento al tema, *La guerra del fin del mundo*. "Fine del mondo" è il primo significato traslato del termine, immediatamente dopo il riferimento all'ultimo libro del Nuovo Testamento. Come è noto e ben evidenziato dai numerosi scritti di critica e commento suscitati dal romanzo del 1981, *La guerra del fin del mundo* è il rimodellamento di un testo precedente, il classico della letteratura brasiliana *Os sertões*, 1902, di Euclides da Cunha, un racconto che è anche una cronaca, un saggio sociologico, un documento epistolare, centrato sulla vicenda della ribellione e della distruzione della comunità di Canudos, nel nordest del Brasile (Stegagno Picchio 1997: 350-353). Il tema dell'apocalisse è presente, sebbene non richiamato in maniera esplicita, anche nel recente romanzo *El sueño del Celta*. Comparando i due testi, che appartengono a due periodi anche culturalmente assai differenti dell'autore, si può riscontrare l'evoluzione del pensiero di Vargas Llosa sull'apocalisse. Nel primo romanzo l'apocalisse è rappresentata come uno sconvolgimento religioso, politico, ambientale di un mondo: è l'apocalisse dettata dall'ignoranza e dalla miseria, terreni di



coltura del fanatismo, del razzismo e del dogmatismo religioso. Nell'ultimo romanzo *Il sogno del celta*, l'apocalisse appare invece mossa dalla brama di potere e dall'abisso del male presente nell'essere umano.

L'APOCALISSE DI CANUDOS

La situazione del nordest brasiliano, alla fine del secolo XIX, era assai precaria. Fame, miseria, abbandono politico caratterizzavano le campagne. In questo contesto, nel *sertão* di Bahia, sorse la rivolta di Canudos, che durò quasi un anno, dal novembre del 1896 all'ottobre del 1897. La rivolta era guidata da Antonio Vicente Mendes Maciel, detto "il Consigliere", che aveva in precedenza percorso le terre del *sertão* predicando tra i diseredati la prossima fine del mondo e l'avvento di una nuova era di giustizia. Riuniti nel villaggio di Canudos alcune decine di seguaci tra i più umili e miserabili, il Consigliere fondò una comunità in cui era prescritto il divieto di seguire la legge repubblicana e si applicavano regole semplici: niente alcol, poco denaro, redistribuzione dei pochi beni prodotti tra i membri.

Le attese di riscatto sociale favorirono la crescita delle adesioni alla comunità di Canudos, dove molti diseredati e abbandonati, senza lavoro, senza dimora, si strinsero intorno alla figura del mistico Consigliere, la cui predicazione a sua volta si richiamava ad attese messianiche, sedimentate nella cultura popolare, tra cui quelle rappresentate dal sebastianismo¹. Gruppi di banditi, i *cangaceiros*, che vagavano rubando bestiame, esigendo pagamenti dagli abitanti e depredando *fazendas*, approfittarono delle idee dei rivoltosi per giustificare le proprie scorribande, innescando un problema di ordine pubblico che causò allarme nelle autorità di Salvador di Bahia (Trento 1992: 29-44). I contorni sfumati della rivolta, la mancanza di notizie più precise sulle cause della formazione di Canudos, indussero il governo a vedere in queste azioni una forma di rivolta politica nei confronti delle autorità repubblicane e l'opinione pubblica a credere alle voci di infiltrazioni straniere, di aiuti dati ai ribelli dai latifondisti locali antirepubblicani, alimentando, anche nella lontana capitale, Rio de Janeiro, l'idea di un complotto contro la Repubblica, che era stata proclamata nel 1889. A loro volta, riconfermati nelle loro convinzioni dalla reazione delle autorità, il Consigliere e i suoi si opposero ad ogni intervento delle autorità locali e poi dell'esercito, in quanto frutto di quanto più temuto, la Repubblica, vista come l'Anticristo. Quella che all'inizio sembrava una questione di ordine locale risolvibile con l'invio di un drappello di uomini in armi, diventò una questione nazionale: i ribelli

¹ Il sebastianismo si rifaceva alla vicenda di Sebastiano, il giovane re portoghese, ultimo monarca della casa di Aviz, scomparso nel 1578 nella battaglia di Ksar-el Kebir, contro i mori. Il mito si basava sull'aspettativa del suo ritorno, allo scopo di redimere il suo paese. In Brasile, il mito del ritorno del re, introdotto dai primi colonizzatori portoghesi, si era combinato con miti indigeni del ritorno di divinità che avrebbero liberato gli indios dal dominio straniero.



respinsero dapprima due spedizioni di polizia inviate da Bahia, poi una terza di soldati comandati dal colonnello Moreira Cesar inviata da Rio. Solo la quarta spedizione militare riuscì a debellare Canudos, compiendo una strage (Marotti 1978).

L'autore di *Os sertões*, Euclides da Cunha, pur non avendo nessuna simpatia per i rivoltosi, denunciò il massacro perpetrato dall'esercito repubblicano durante l'attacco finale. Era stato compiuto un atto di vera e propria barbarie contro degli incolti indifesi, la cui unica colpa, non per questo meno grave dal punto di vista della legge dell'evoluzione, era quella di essere fuori dalla storia. La repressione, quindi, con la strage finale, era uno scontro necessario per scacciare un'umanità irrimediabilmente arretrata, l'ombra della barbarie atavica che incombeva sul nuovo Brasile repubblicano. Nell'opera di Cunha emerge chiaramente come, con le parole d'ordine "ordem e progresso" iscritte nella bandiera, la giovane repubblica brasiliana schiacciasse le campagne analfabete, lontane dalla civiltà. L'esercito repubblicano, mentre reprimeva la rivolta, portava la modernità, ma la rivelava nei suoi aspetti più aberranti, con la forza dei cannoni. I diseredati avevano indotto preoccupazioni di restaurazione nella classe dirigente repubblicana perché si appellavano alla Vergine e al Messia, richiamando le fondamenta del vecchio ordine monarchico. Nell'ambito degli studi sul romanzo latinoamericano l'opera su Canudos ha richiamato *Facundo. Civilización y barbarie* di Domingo Faustino Sarmiento. Tuttavia, mentre Sarmiento incorporava gli abitanti dell'interno, i *gauchos*, nella tradizione ispanica, o almeno come una parte di essa, Euclides da Cunha lasciava il mondo delle campagne al di fuori della dicotomia politica: quelli di Canudos rappresentavano l'animalità primitiva, destinata a scomparire nello schema del progresso umano, e spiegava l'incidente di Canudos ricorrendo a un modello europeo, "la nostra Vandea".

Il paragone venne spontaneo a Cunha, ispirato nella sua formazione culturale, come altri progressisti brasiliani, dagli eventi e dalle conseguenze della Rivoluzione francese: l'instaurazione della repubblica in Brasile era stato un atto rivoluzionario al pari della rivoluzione del secolo precedente in Francia, e un movimento insurrezionale come quello di Canudos, contrario alla Repubblica, poteva essere considerato solo controrivoluzionario, come quello della Vandea. Non si prendono dunque le difese dei diseredati dall'interno, ma si prende atto del fatto che, dopo quattrocento anni di "pallida civilizzazione", il Brasile era diventato una repubblica, con i suoi principi di cittadinanza e ideali di progresso: nulla di più in contrasto con l'oscurantismo dell'interno, del *sertão*, lontano dalla vita della costa più ancora dell'Europa.

Secondo Euclides da Cunha, a Bahia, capitale dello stato omonimo, e più ancora a Río de Janeiro, si pensò che fosse una rivolta pianificata e per di più mossa dall'esterno; in realtà era un'anima dimenticata del Brasile che non si inseriva dialetticamente nel dualismo monarchia-repubblica, o in quella tradizione-modernità. Erano fantasmi che andavano annientati. Quest'intenzione recondita, ma non troppo, poteva spiegare quel massacro (Rama 1982: 336-337; Morino 1983: X).



La guerra del fin del mundo, contrariamente agli scritti di Sarmiento e Cunha, è un vero romanzo, scritto però con la precisione e il dettaglio dello storico. Lo scrittore peruviano si documentò sulla rivolta di Canudos visitando biblioteche specializzate a Lima, Cambridge, Washington, e recandosi a Bahia per proseguire nell'interno, nel *sertão*, sulle tracce della Canudos storica. La narrazione alterna scene collettive e individuali, azioni e dialoghi. Le tematiche che si riscontrano nel romanzo sono principalmente due: la violenza e il fanatismo. La violenza pervade ogni episodio, e non solo perché si tratta di una guerra: oltre alla ferocia dei rivoltosi, vera e propria furia cieca che si scaglia contro i soldati delle prime spedizioni, a quella dello Stato che, con il bombardamento finale rade al suolo Canudos facendo bruciare vivi centinaia di innocenti, c'è la violenza privata, che si manifesta continuamente nei tanti episodi che descrivono i rapporti tra padroni e sottoposti, prepotenti e indifesi, uomini e donne (Prada Ortiz 1998: 61-62). Il fanatismo, a sua volta, ha valenza religiosa e si manifesta tra i seguaci del Consigliere che vedono il male assoluto nel Governo repubblicano, ma anche una valenza politica, tra i fautori dell'intervento repressivo che vedono nella comunità di Canudos il frutto di un complotto anglo-monarchico. In vari casi, poi, il fanatismo si lega a fenomeni neuropsichici. Moreira Cesar, il colonnello inviato da Rio alla guida della terza spedizione che combatte i fanatici di Canudos, è epilettico e, a sua volta, è un fanatico della repubblica, al punto da non capire il fenomeno che ha di fronte, da sottovalutarlo e soccombere, ferito a morte durante uno scontro. Galileo Gall, l'europeo rivoluzionario giunto appositamente per assistere allo sviluppo della "rivoluzione" di Canudos e che vorrebbe combattere a fianco dei rivoltosi, è frenologo. Gli abitanti della comunità sono un misto di spiritualità e di esigenze materiali, vita quotidiana miseramente condotta e misticismo, violenza e fede incrollabile nei dettami del Consigliere. La moglie del barone di Cañabrava, personaggio quest'ultimo più volte paragonato al protagonista de *Il Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa, disincantato e scettico sulle reali speranze di cambiamento politico da parte del nuovo regime, impazzisce di fronte alla fine del vecchio mondo delle campagne (Gerdes 1985).

Il romanzo, nella struttura, si basa sullo scontro tra Antonio il Consigliere e l'esercito, che più volte cerca di sottomettere i ribelli, fino alla soluzione finale. Vi sono poi alcuni "assi trasversali", che costituiscono la griglia intellettuale del romanzo, che gli conferiscono consistenza quantitativa e qualitativa, che lo rendono una metafora sull'America Latina attuale. La lotta tra i monarchici e i repubblicani bahiani che difendono i propri interessi locali, fatta di scontri ma anche di accordi. Il ruolo degli uomini di lettere, gli "intellettuali" del tempo: Gall, che vede in Canudos, oltre al misticismo e alla religiosità che disprezza profondamente, i germi benefici della rivoluzione; il giornalista inviato dal giornale di Rio, affetto da grave miopia che, al momento culminante, quello dell'attacco finale dell'esercito al villaggio di Canudos, perde gli occhiali e, con essi, la possibilità di assistere allo svolgimento dei fatti,



vagando come cieco per giorni tra le rovine. La trama, poi, è disseminata di episodi che si soffermano, per vari motivi, su personaggi minori, seguaci del Consigliere, per scelta ma anche per necessità, come i contadini Rufino e Jurema, che rappresentano gli uomini e le donne del *sertão* con la loro specificità culturale, più volte ripresa e sottolineata, anche in opposizione all'incomprensione del contesto locale da parte di Gall e del giornalista (Campra 1983: 87-88; Morino 1983: 269-270).

Mentre nel romanzo di Cunha si interpreta il sacrificio di Canudos in senso progressista, come un passo necessario, seppure doloroso, un tentativo di portare il Brasile a un avvenire più luminoso, in quello di Vargas Llosa la strage finale, al di fuori della dicotomia civiltà-barbarie, diventa l'emblema di una situazione storica tuttora presente non solo in Brasile, ma in tutta l'America Latina: un atto d'accusa nei confronti delle classi dirigenti che, pur comprendendo la realtà, la mistificano. La massa di derelitti di Canudos, che si è sottratta alla dialettica storica rifugiandosi nel mito, è votata allo sterminio. Gli osservatori politici e intellettuali del tempo, invece, che videro dietro Canudos una cospirazione monarchica, un'occasione di rivincita dei latifondisti locali, piani d'invasione di potenze esterne, si sbagliavano. Era solo una guerra di un popolo oppresso, affamato, ignorante, sterminato da uno Stato violento e ottuso. Tutta la storia, sia quella che s'incentra negli incontri e negli scontri dei singoli personaggi, sia quella riportata dai giornali e interpretata dagli attori vicini e lontani, è una "storia di malintesi" (Vargas Llosa 1981: 500).

L'esempio più evidente del malinteso è dato da Galileo Gall. Il personaggio, in sé fittizio, al contrario di altri, come Antonio il Consigliere e Moreira Cesar, realmente esistiti, trae spunto da Franz Joseph Gall, fondatore della frenologia, che combatté nella Comune di Parigi. Il Gall del romanzo vede in Canudos l'espressione dello scontro storico tra le forze della conservazione e della rivoluzione, non riesce a instaurare un dialogo con i "rivoluzionari", come avrebbe desiderato, muore in circostanze di scarsa importanza nell'economia del romanzo e, tra un tafferuglio e l'altro, preda delle pulsioni più istintive, barbare, violenta Jurema, la giovane moglie di Rufino, ex servitore del barone di Cañabrava. Le sue osservazioni, trascritte come lettere inviate in Europa in più parti del racconto, sembrano essere delle parodie inconsapevoli della rivoluzione, elucubrazioni slegate dalla realtà circostante. Una caricatura dei tentativi degli intellettuali europei di intervenire nell'America latina degli anni sessanta e settanta, giudicata matura per la rivoluzione socialista dopo un viaggio e qualche conferenza tenuta nelle università (Guarnieri Calò Carducci 2007: 165-173; Oviedo 1982: 648-652).

Vargas Llosa parla di "una storia di malintesi" attraverso le parole del giornalista, che ripete inconsapevolmente quelle del barone di Cañabrava. Quest'ultimo, a sua volta, utilizzato per sottolineare diverse cesure nel libro, è come sollevato dallo scorrere degli avvenimenti, tolto dalla storia: dopo aver assistito alla propria parziale rovina materiale, si rifugia nel privato e si dedica al piacere erotico, coricandosi, sotto gli occhi ormai anneriti della moglie, con la domestica:



Para lo que le quedaba por vivir –¿diez, quince años?- tenía como mantener el régimen de vida a que estaba acostumbrado. No importaba que éste acabara con él: ¿acaso había herederos para cuya suerte inquietarse? Y en cuanto al poder político, en el fondo se alegraba de haberse sacado ese peso de encima. La política había sido una carga que se impuso por carencia de los demás, por la excesiva estupidez, negligencia y corrupción de los otros, no por vocación íntima: siempre lo había fastidiado, aburrido, hecho el efecto de un quehacer insulso y deprimente, pues revelaba mejor que ningún otro las miserias humanas. Además, tenía un rencor secreto contra la política, quehacer absorbente al que había sacrificado esa disposición científica que había sentido desde niño, cuando coleccionaba mariposas y hacía herbarios. La tragedia a que nunca se conformaría era Estela. Había sido Canudos, esa historia estúpida, incomprensible, de gente obstinada, ciegas, de fanatismos encontrados, el culpable de lo ocurrido a Estela. (Vargas Llosa 1981: 500)

L'atto di rifugiarsi nel privato, cui si fa riferimento alla fine del romanzo, valse all'autore, al tempo della pubblicazione, la critica di volersi disimpegnare di fronte alla realtà circostante e ai tentativi di modificarla, anche attraverso la letteratura. Per Angel Rama, uno dei più affermati critici letterari del tempo, il rifiuto della violenza e del fanatismo che l'aveva prodotta, nonché dell'idealismo che ne era la causa, non poteva sfociare in soluzioni personali, nel rifugiarsi nel proprio interesse particolare, in definitiva in una forma d'esaltazione peggiore, il "fanatismo artistico". Per Rama, nonostante il tentativo espresso da Vargas Llosa di "coltivare il proprio giardino" di fronte alla sua personale disillusione per la politica negli anni settanta, periodo che aveva segnato in molti paesi latinoamericani l'avvento, o il consolidamento, di feroci dittature militari, o in altri casi, una società sopraffatta dalle divisioni ideologiche e sull'orlo del collasso, il romanzo è un'arma, sempre, perché introduce interpretazioni che orientano i discorsi intellettuali (Rama 1985: 345-348).

La risposta di Mario Vargas Llosa alla critica di disimpegno, già evocata nei suoi confronti ai tempi del distacco dal marxismo, è sostanzialmente, e implicitamente, contenuta in un saggio di qualche anno prima dedicato ad Albert Camus in cui lo scrittore peruviano, a fronte della delusione provocata dalle ideologie, dichiara il suo rifiuto della "idolatria della storia", del totalitarismo, dell'orrore "per tutti i dogmi" e della sua preferenza per un'utopia relativa, in cui "prevalgono valori individualisti, allergici alla concezione puramente sociale dell'uomo", sull'esempio che si poteva cogliere nelle opere dello scrittore francese, criticato a suo tempo, per non aver saputo, o meglio, voluto scegliere, quando invece altri glielo intimavano, di stare da una parte o dall'altra al tempo della guerra d'Algeria. Ma quella che appariva una non scelta da parte di Camus era invece agli occhi del peruviano una scelta suprema per un intellettuale: stare contro le convenzioni del proprio tempo, convinto che le ideologie



conducono ineluttabilmente alla schiavitù e al crimine e che la morale laica è superiore alla politica, a qualunque esigenza della politica (Vargas Llosa 1983: 231-252).

IL LIBERALISMO DI VARGAS LLOSA

L'Apocalisse, oltre che esplicitamente richiamata dal contesto mistico di Antonio il Consigliere e dalle sue aspettative messianiche, si evince dalla tragicità degli scontri, di quelli isolati tra singoli e quelli di massa, come la battaglia finale, dai giudizi che vengono dati a cose fatte. Inoltre, direi soprattutto, è evidenziata la causa ultima di quest'apocalisse, ossia il fanatismo portato alle estreme conseguenze. Il tema del fanatismo lo ritroviamo continuamente nell'opera vargasllosiana da quel momento in poi e non solo nei suoi romanzi, ma anche nei suoi scritti politici. Anzi, il richiamo alle conseguenze drammatiche del fanatismo si consolida e struttura viepiù nei decenni successivi, con l'esplicitazione e la spiegazione della sua svolta liberale. La "scoperta" di Isaiah Berlin, Friedrich Von Hayek e Karl Popper e il passaggio al liberalismo politico:

Si tuviera que nombrar los tres pensadores modernos a los que debo más, no vacilaría un segundo: Popper, Hayek y Isahia Berlin. A los tres comencé a leerlos hace veinte años, cuando salía de las ilusiones y sofismas del socialismo y buscaba, entre las filosofías de la libertad, las que habían desmenuzado mejor las falacias constructivistas (formula de Hayek) y las que proponían ideas más radicales para conseguir, en democracia, aquello que el colectivismo y el estatismo habían prometido sin conseguirlo nunca: un sistema capaz de congeniar esos valores contradictorios que son la igualdad y la libertad, la justicia y la prosperidad. (Vargas Llosa 1994: 103)

Il punto di partenza della lettura dei pensatori liberali è quindi la perdita di attrattiva delle utopie politiche. Karl Popper è ricordato da Vargas Llosa come un filosofo, teorico del liberalismo e difensore delle società aperte, ossia di società in cui i leader politici sono sostituiti senza il ricorso alla violenza, al contrario di quelle autoritarie, in cui i metodi di sostituzione sono le rivoluzioni o i colpi di Stato. Nelle società aperte gli individui possono e debbono prendere decisioni personali, al contrario che nelle società chiuse, tribali o, come nella modernità novecentesca, collettiviste, dominate da una concezione totalitaria. Di Friederich von Hayek, lo scrittore peruviano sottolineava il fatto di sostenere in *The road to serfdom* (1944), che la pianificazione centralizzata dell'economia minava le basi della democrazia e rendeva il fascismo e il comunismo espressioni di uno stesso fenomeno, il totalitarismo. In *Constitution of Liberty* (1960), Hayek sostenne che la libertà di commercio e di produzione non servono senza un ordine che garantisca la proprietà privata e un potere giudiziario onesto e indipendente dal potere politico (Vargas Llosa 1994: 103-107).



Ma è da Isaiah Berlin che Vargas Llosa prende il nocciolo della sua concezione liberale. Berlin, studioso delle idee, è convinto che queste ultime debbano sottomettersi se entrano in contraddizione con la realtà umana. Questa concezione dette vita alla teoria delle verità contraddittorie o dei fini non riconciliabili. Tutte le utopie sociali partono da un atto di fede, d'ottimismo, per cui la realizzazione di un fine non è un ostacolo per realizzare altri fini. Il governo della ragione instaurato dalla Rivoluzione Francese dimostrò, con i massacri che compì, che la realtà sociale era più tumultuosa di ciò che prevedevano le astrazioni dei filosofi. La libertà, intesa come ampia prospettiva sociale, era fonte di disuguaglianza. Per realizzare la seconda bisognava sacrificare la prima, imponendo l'azione livellatrice dello Stato. La fratellanza, inoltre, poteva realizzarsi solo in alcuni momenti, come in caso di guerra o di disastro naturale. Ci sono verità contraddittorie, gli ideali umani sono tra loro in opposizione. In questo senso, la tolleranza e il pluralismo sono, più che ideali, necessità pratiche ai fini della sopravvivenza. Conseguenza di quest'impostazione è l'enucleazione da parte di Berlin di due concetti di libertà, la libertà negativa e la libertà positiva. La prima si basa su una concezione individuale, la sovranità dell'individuo deve essere rispettata perché, se si soffoca, condiziona l'individuo e la sua creatività termina. Questo tipo di libertà si ritrova in molti programmi politici e si riflette nel richiamo alle libertà di stampa, di lavoro, di religione, di movimento. La libertà positiva invece si basa sull'idea, che può anch'essa essere considerata giusta, che la possibilità che ognuno ha di decidere il proprio destino è sottomessa a cause sociali esterne alla propria volontà. Ci sono più libertà in termini sociali quanto meno sono le differenze che si manifestano, quanto più è omogenea una comunità. Questa visione ha comportato anche benefici nel divenire storico: le nozioni di solidarietà umana, responsabilità sociale, giustizia, sono tributarie di questo concetto positivo di libertà. L'individuo con le sue esigenze, in questo senso, può essere un ostacolo all'armonia e alla realizzazione di un ideale collettivo. Le due visioni sono incompatibili ma entrambe necessarie per il progresso umano (Vargas Llosa 1983: 406-424).

Da questo punto di vista, il terrorismo, l'analisi del nesso tra violenza individuale e violenza collettiva, ossia il terreno di coltura e d'affiancamento agli atti violenti dei singoli, porteranno alla stigmatizzazione della figura dell'*intelectual barato* (Vargas Llosa 1983: 336), alla critica dell'intellettuale conformista e della morale, intrinsecamente violenta e per conseguenza esiziale, del fine che giustifica i mezzi. Ancora, all'evidenziazione che la paralisi della cultura democratica nei confronti della condanna della violenza diventa complicità con il terrorismo.

La polemica sul ruolo e sui limiti dell'intellettuale latinoamericano è divenuta una costante del pensiero dello scrittore di Arequipa, dato che una simile definizione è posta, più di dieci anni dopo, nella prefazione di un libro fondamentale per la critica della cultura latinoamericana:



Cree que como pobres porque *ellos* son ricos y viceversa, que la historia es una exitosa conspiración de malos contra buenos en la que *aquellos* siempre ganan y nosotros siempre perdemos (él está en todos los casos entre las pobres víctimas y los buenos perdedores) no tiene empacho en navegar en el cyberespacio, sentirse on-line (sin advertir la contradicción) abominar del consumismo. Cuando habla de cultura tremola así: lo que sé lo aprendí en la vida, no en los libros, y por eso mi cultura no es libresca sino vital. Quién es? Es el idiota latinoamericano. (Vargas Llosa, 1996: 11)

L'APOCALISSE IN CONGO E IN AMAZZONIA

Nella riedizione del 2002 di *La verdad de las mentiras*, raccolta di scritti su grandi opere della narrativa mondiale del XX secolo, arricchita di dieci nuovi scritti rispetto agli originali ventisei dell'edizione del 1990, il primo saggio tratta di Josph Conrad e di *Cuore di tenebra*. Come è noto, in Conrad la descrizione della terribile realtà dello sfruttamento del Congo belga si trasforma in una riflessione sull'esperienza del colonialismo europeo, e sull'indicibile che sta dietro ogni intento civilizzatore. Nel testo Vargas Llosa dichiara, dopo avere letto il libro di Adam Hochschild *King's Leopold Ghost* (1998) sulla colonizzazione belga del Congo, che l'irlandese Roger Casement meritava un grande romanzo, giacché era stato uno dei primi a denunciare gli orrori della nuova conquista europea in Africa (Vargas Llosa 2002: 35-49).

La dichiarazione ha trovato compimento nell'ultima sua opera narrativa. *El sueño del celta* racconta la vita di Roger Casement (Dublino, 1864 – Londra, 1916). Nel febbraio 1885, nella conferenza di Berlino, le quattordici potenze partecipanti concessero a Leopoldo II, re del Belgio, lo Stato Indipendente del Congo, due milioni di chilometri quadrati e venti milioni d'abitanti, affinché aprisse il territorio al commercio, abolisse la schiavitù e civilizzasse e cristianizzasse le popolazioni. Lo stesso monarca presiedeva l'Associazione Internazionale del Congo (AIC) cui facevano capo tutte le attività intraprese. Allo scopo furono stipulati con i capi delle popolazioni locali contratti, scritti in francese, in cui i nativi s'impegnavano a fornire mano d'opera e una serie di altri servizi al personale della AIC.

Nel 1903 Casement, console britannico in Congo, fu incaricato dal governo del suo paese di compiere un viaggio lungo il medio e l'alto corso del fiume Congo per verificare ciò che ci fosse di vero nelle denunce degli abusi e dei maltrattamenti inflitti ai nativi dai colonizzatori, abusi che si spingevano a mutilazioni e castighi corporali. Il viaggio lungo il fiume durò tre mesi, da giugno a settembre 1903, periodo in cui Casement assisté ai maltrattamenti e alle torture fino alla morte cui erano sottoposti gli indigeni e che poi descrisse nella relazione resa pubblica al suo ritorno in Inghilterra (Casement 2011).



Nel 1906 Casement fu inviato in Brasile, dove lavorò come console in varie località, prima di diventare console generale a Rio de Janeiro. Da lì fu inviato nell'Amazzonia peruviana, ad integrare una commissione d'inchiesta sulle condizioni di trattamento delle popolazioni locali impiegate nella raccolta del caucciù, attività principalmente svolta da una società peruviana con capitale a partecipazione britannica.

La domanda di gomma amazzonica aveva conosciuto un notevole aumento dopo l'introduzione del caucciù solido, utilizzato dapprima per le gomme delle biciclette, poi delle automobili, giungendo all'apice nel periodo 1880-1910. La Gran Bretagna controllava la commercializzazione del prodotto. Però, Brasile, Bolivia, grazie alle riserve di caucciù nel loro versante amazzonico, erano grandi paesi esportatori. L'estrazione del lattice e la sua esportazione s'intensificarono con l'apertura del Rio delle Amazzoni al traffico internazionale e al miglioramento generale dei mezzi di trasporto fluviale e marittimo. Una condizione indispensabile per la raccolta del materiale e per il mantenimento di un prezzo competitivo sul mercato mondiale era la disponibilità di manodopera a basso costo. Nelle zone suddette la manodopera si ottenne facendo ricorso al reclutamento coercitivo di individui appartenenti alle popolazioni indigene. I meccanismi di reclutamento dei lavoratori erano in primo luogo le *correrías*, spedizioni condotte nella foresta da *caucheros* con la collaborazione di indigeni, per catturare e asservire giovani in grado di lavorare; in secondo luogo la compravendita di lavoratori; infine il *peonaje por deudas*, un sistema che, attraverso l'indebitamento progressivo dell'indigeno, lo costringeva a lavorare in pratica a vita per il proprio creditore. Coloro che cercavano di fuggire dalle zone di lavoro, una volta catturati, erano sottoposti a torture e morti esemplari.

La raccolta del caucciù dell'Amazzonia peruviana, in particolare nella zona del Putumayo, fu a lungo in mano all'impresa fondata dal peruviano Julio César Arana nel 1903, società che nel 1907, dopo essersi associata a imprenditori britannici, divenne la Peruvian Rubber Company. A seguito delle ripetute denunce del disumano trattamento dei lavoratori nella zona e dell'interesse manifestato dal governo di Londra per le condizioni di lavoro laddove vi fossero imprese a capitale britannico, nel 1910 Roger Casement fu inviato nel Putumayo. La zona di Putumayo si trovava al di fuori dell'effettivo controllo delle autorità statali peruviane, e gli uomini dell'impresa di Arana esercitavano un dominio pressoché totale. Negli accampamenti con nomi dal sapore apocalittico, quali "Ultimo retiro", "Matanzas", sudditi britannici, in particolare lavoratori importati dalle Barbados per controllare i lavoratori, e peruviani, commisero atrocità d'ogni tipo sulla popolazione amazzonica costretta a lavorare. Nel marzo 1911, dopo alcuni mesi trascorsi nel Putumayo, Casement inviò al Parlamento britannico una relazione dettagliata su quanto vi accadeva (García Jordan 2001: 595-607).



Anche in questa relazione, Casement denunciò gli abusi e le torture inflitte ai lavoratori che non avessero raccolto una certa quantità di caucciù, così come la morte data per puro divertimento ai nativi. Da entrambi gli scritti di Casement, quello sul Congo e questo sull'Amazzonia, si deduceva che non era la barbarie africana, o quella degli indios dell'Amazzonia ad allontanare dalle pratiche civili gli europei, ma erano questi ultimi, in nome del commercio, della civiltà e del cristianesimo, a commettere gli atti più efferati. Le due esperienze in Congo e in Perù cambiarono il corso della vita di Casement giacché lo portarono a iniziare un nuovo percorso intellettuale. Abbandonò la lealtà verso l'Inghilterra per riscoprire le sue radici cattoliche e irlandesi e schierarsi durante la Prima Guerra Mondiale al fianco della Germania contro l'impero britannico per favorire l'insurrezione irlandese, in particolare la rivolta della Pasqua del 1916. Accusato di alto tradimento, fu arrestato e processato. Durante la prigionia fu reso parzialmente noto il contenuto dei suoi diari, che contenevano riferimenti ad avventure promiscue e omosessuali, riferimenti che peggiorarono la sua situazione in vista della condanna e della successiva esecuzione. In realtà ancora oggi non è certo se i diari fossero autentici o falsificati ad arte per peggiorare la situazione di Casement.

La vicenda personale di Roger Casement, ripresa dal romanzo di Vargas Llosa, ben si presta all'opera letteraria, in quanto fa risaltare ancor più la complessità del personaggio, figlio di madre cattolica e padre anglicano, battezzato in segreto dalla madre, passato da diplomatico al servizio del governo britannico a fautore dell'indipendenza d'Irlanda, quindi a cospiratore contro la Gran Bretagna.

Il romanzo *El sueño del celta* si divide in tre capitoli. Il primo, "El Congo", riporta la sua inchiesta sullo sfruttamento dei nativi da parte del governo belga. Il secondo, "La Amazonía", lo sfruttamento ancora più brutale degli indios della selva amazzonica da parte della Peruvian Rubber Company gestita sul posto da peruviani. L'ultimo, "Irlanda", descrive la controversa partecipazione di Casement all'insurrezione indipendentista del 1916, fino agli ultimi istanti di vita. Fino all'esecuzione. Tutti i capitoli sottolineano con varie sfumature i temi ricorrenti dello scrittore: l'abuso di potere, l'assoggettamento degli umili con la forza da parte di un'autorità dispotica e crudele; l'eroismo contro il potere. Da questo punto di vista il sacrificio di Casement, con l'adesione alla ribellione irlandese, si colloca sulla stessa linea tematica, già esplorata dall'autore, della sollevazione contro il potere stabilito che, per difetti di valutazione e d'impostazione pratica, è condannata al fallimento.

Nel 1984 Vargas Llosa si era confrontato di nuovo con il romanzo storico. *Storia di Mayta*, questa volta ambientato in Perù, narra di una fallita rivolta trozkista nel 1958 e della successiva inchiesta che, a distanza di anni, il protagonista dell'insurrezione, Alejandro Mayta, improvvisatosi giornalista, conduce sulle ideologie che hanno presentato la violenza come unica soluzione per i problemi sociali del suo paese e dell'America latina (De Grandis 1993). Antonio Conselheiro e Alejandro Mayta paiono



predecessori di Roger Casement, poichè abbracciano con fede ed entusiasmo le loro cause e, affrontando il potere, diventano eroi che sfidano l'autorità.

La descrizione del viaggio di Casement lungo il fiume Congo serve a Vargas Llosa per sottolineare come la popolazione fosse diminuita in modo brutale, non solo a causa delle malattie, ma soprattutto per l'umanità del sistema di sfruttamento. I nativi non erano visti come persone ma come bestie utili e i coloni, accecati dalla cupidigia, per ottenere la maggiore quantità possibile di prodotto, facevano ricorso a pratiche e castighi concepibili solo da spiriti diabolici. Il resoconto dei maltrattamenti, tra cui l'uso del *chicote*, la frusta che lasciava sul corpo orribili ferite, caratterizza ampi tratti del romanzo. Nella lettera che Casement scrive alla cugina, dà conto dello scenario apocalittico che gli si presenta e dice:

Temo que, de continuar escudriñando los extremos a que puede llegar la maldad y la ignorancia de los seres humanos, no seré, siquiera capaz de escribir mi *report*. Estoy en las orillas de la locura. [...] Si sigo codeándome con lo que ocurre aquí, terminaré yo también impartiendo chicotazos, cortando manos y asesinando congolese entre el almuerzo y la cena sin que ello me produzca el menor malestar de conciencia ni me quite el apetito. Porque eso es lo que ocurre a los europeos en este condenado país. (Vargas Llosa 2011: 108-109)

Nella convinzione più volte affermata che la letteratura racconta la storia che gli storici non sanno né possono raccontare (Vargas Llosa 1990: 14), Vargas Llosa ripropone, ancora una volta, il tratto tipico della sua opera, il rapporto strettissimo tra storia e finzione, il trattamento letterario dei fatti, attraverso un metodo che ha molto di storiografico (anche questo è un libro assai ben documentato proprio dal punto di vista storiografico e testimoniale), restituendo, attraverso il suo filtro creativo, uno spessore di vita reale ai personaggi, con le ombre e le imperfezioni che sfuggono alla lettura strettamente archivistica dei documenti. Nell'epilogo, l'autore svolge riflessioni sulla storia vera di Casement e sull'impossibilità di conoscere in modo definitivo un essere umano; avverte circa l'incertezza del contenuto dei diari, ipotizzando che le avventure scabrose in essi descritte non siano vissute realmente, bensì soltanto desiderate (Vargas Llosa 2011: 449).

Il romanzo, oltre a riproporre in termini letterari una vicenda storica, è anche una riflessione sul bene e sul male. Il male è qui presentato come una conseguenza all'interno dell'animo umano dell'assenza del bene, che non può essere altro che la ricerca della bellezza, della virtù, della verità. Da questo punto di vista la lotta per la giustizia e la verità intrapresa da Roger Casement e da altri uomini come lui rappresenta il trionfo del bene. Il profitto giustifica le peggiori nefandezze, soprattutto se compiute nei confronti di popoli ritenuti selvaggi. Meglio servi che selvaggi, dice a Casement il console britannico in Amazzonia a proposito degli indigeni (Vargas Llosa 2011:204).



Tutto ciò porta il personaggio di Vargas Llosa a fare due deduzioni. La prima è che per ottenere la libertà bisogna lottare, in Perù come in Irlanda (Vargas Llosa 2011: 239). Lo scrittore colloca quindi in Perù la svolta di Casement a favore del patriottismo irlandese contro la Corona britannica. A questa considerazione bisogna aggiungere che le inchieste e i rapporti furono decisivi per eliminare o ridurre i metodi inumani usati nei nuovi spazi da colonizzare in Africa e in America del Sud, ma lo furono in quanto i responsabili ultimi delle compagnie interessate alla colonizzazione erano europei, britannici nel caso peruviano, e il vero motivo fu di evitare lo scandalo che si sarebbe creato in Europa al diffondersi della notizia che l'impresa cui imputare le razzie ai danni degli indios, la tortura e la sostanziale schiavitù, era britannica.

L'altra, molto più amara, è la constatazione che in Amazzonia si possono commettere le peggiori atrocità senza la giustificazione del patriottismo e della religione, necessari invece in Europa per dissimulare la malvagità (Vargas Llosa 2011: 298). E' il trionfo della cupidigia senza freni.

Inoltre il romanzo, verso l'epilogo, contiene una realistica quanto amara riflessione sulla fine del genocidio di nativi in Amazzonia: lo sterminio finì non per le denunce di Casement o per le campagne internazionali del tempo, ma in sostanza perché di lì a pochi anni gli investitori internazionali poterono fare a meno del caucciù amazzonico in quanto era disponibile sul mercato quello proveniente dai nuovi territori colonizzati in Asia (Vargas Llosa 2011: 334-335).

Vargas Llosa ha dichiarato pubblicamente che il colonialismo di fine secolo XIX e inizi del XX e che Casement denunciò, ha seminato i germi di una distruzione le cui conseguenze sono ancora oggi visibili su scala planetaria. In Congo, come in Perù, non c'è alcun malinteso, nessuna mistificazione dei fatti, nessun fanatismo. E' una storia di sopraffazione, cosciente, deliberata e scientemente portata a termine, fino alle estreme conseguenze. È la realistica cronaca di una discesa negli abissi, al contrario di quella di Conrad in *Cuore di tenebra*, in quanto collocata fisicamente e apertamente in contesti in cui le vicende sono ampiamente documentate.

BIBLIOGRAFIA

Berlin I., 2000, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano.

Campra R., 1983, "Historia y metáfora: 'La guerra del fin del mundo'", *Garabato. Teoría y producción crítica del texto narrativo*, I, 1, pp.84-89.

Casement R., 2011, *Il rapporto sul Congo*, M. Scotognella (a cura di), Fuorilinea, Monterotondo.

Casement R., 2002, *Roger Casement: the Black Diaries: with a Study of his Background, Sexuality, and Irish Political Life*, J. Dudgeon (ed.), Belfast press, Belfast.



Conrad J., *Cuore di tenebra*, 2000, Mondadori, Milano (testo originale a fronte).

De Grandis R., 1993, "La problemática del conocimiento histórico en: *Historia de Mayta* de M. Vargas Llosa", *Revista de Crítica literaria latinoamericana*, XIX, 38, pp.375-382.

Garay Vera C., 2009, "El atributo amazónico del Perú. La construcción de una soberanía 1903-1942", *Historia Crítica*, 39, pp.108-129.

García Jordán P., 2001, "En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía", *Revista de Indias*, LXI, 223, pp. 591-617.

Gerdes D., 1985, "La guerra del fin del mundo: A Modern Romance", *Ibero-amerikanisches Archiv*, XI, 4, pp.363-381.

Guarnieri Calò Carducci L., 2007, "Storia e critica della società latinoamericana: Una lettura politica di *La guerra del fin del mundo* di Mario Vargas Llosa", *Trimestre. Storia – politica – società*, XXXX, 1-4, pp.147-173.

Lucho L., 2003, *Splendore e miseria della finzione. Historia de Mayta di Mario Vargas Llosa*, Andrea Lippolis editore, Messina.

Marotti G., 1978, *Canudos. Storia d una guerra*, Bulzoni, Roma.

Moniz E., 1978, *Canudos. A guerra social*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Morino A., 1983, "'Introduzione' a M. Vargas Llosa", in *La guerra della fine del mondo*, Einaudi, Torino, pp. V-XV.

Nanni S., 2012, "La fiesta del chivo: la verità delle menzogne di Vargas Llosa", *Letterature d'America*, 138, pp. 67-109.

Oviedo J. M., 1982, "Vargas Llosa en Canudos: versión clásica de un clásico", *Eco*, 246, p. 647.

Popper K. R., 2004, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma.

Prada Ortiz G., 1998, "La guerra del fin del mundo de Mario Vargas Llosa", *Repertorio americano*, 5, pp. 61-67.

Rama A., 1985, "'La guerra del fin del mundo': Una obra maestra del fanatismo artístico", in *La crítica de la cultura en América Latina*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, pp.335-363.

Regazzoni S., 2012, "El sueño del celta. El viaje de un héroe fracasado", *Letterature d'America*, 138, pp. 111-136.

Stegagno Picchio L., 1997, *Storia della letteratura brasiliana*, Einaudi, Torino.

Trento A., 1992, *Il Brasile. Una grande terra tra progresso e tradizione (1808-1990)*, Giunti, Firenze.

Vargas Llosa M., 1983, *Contra viento y marea (1962-1982)*, Seix Barral, Barcelona.

Vargas Llosa M., 1994, *Desafíos a la libertad*, El País/Aguilar, Madrid.



Vargas Llosa M., 1996, "El perfecto idiota latinoamericano", in A. Vargas Llosa, P. A. Mendoza, C. A. Montaner, *El Manual del perfecto idiota latinoamericano*, Plaza y Janes, Barcelona.

Vargas Llosa M., 2011, *El sueño del celta*, Santillana, Madrid.

Vargas Llosa M., 1981, *La Guerra del fin del mundo*, Plaza y Janes, Barcelona.

Vargas Llosa M., 2002, *La verdad de las mentiras. Ensayos sobre literatura*, Alfaguara, Madrid.

Luigi Guarnieri Calò Carducci è ricercatore universitario presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Teramo, dove insegna "Storia e istituzioni delle Americhe". È autore di numerosi saggi sull'America coloniale e contemporanea, in particolare sull'area andina, tra cui: *La questione indigena in Perù*, Roma, Bulzoni, 2010; *Idolatria e identità creola in Perù. Le cronache andine tra Cinquecento e Seicento*, Roma, Viella, 2007; *Dizionario storico-biografico degli italiani in Ecuador e Bolivia*, Bologna, Il Mulino, 2001; *Nuovo Mondo e ordine politico. La Compagnia di Gesù in Perù e l'attività di José de Acosta*, Rimini, Il Cerchio, 1997.

lugal@tiscali.it