

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Marginales e integrados. Reflexiones en torno al movimiento social milenarista de los Sertones en Brasil del siglo XIX.

Núñez Arancibia, Rodrigo Christian (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México).

Cita:

Núñez Arancibia, Rodrigo Christian (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México). (2007). *Marginales e integrados. Reflexiones en torno al movimiento social milenarista de los Sertones en Brasil del siglo XIX. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/206>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Título: Marginales e integrados. Reflexiones en torno al movimiento social milenarista de los Sertones en Brasil del siglo XIX

Mesa Temática Abierta: N° 27 - Formas de descontento y estrategias de resistencia en América Latina (segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX)

Autor: Dr. Rodrigo Christian Núñez Arancibia, Profesor-investigador, Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.

Dirección electrónica: rnuneza@yahoo.com

Números de teléfono: 52-443-3164177 (trabajo y fax) , 52-443-1063303 (celular)

Gracias a la obra de Mario Vargas Llosa, *La Guerra del fin del mundo*, descubrí un tema en el que he ido profundizando. Más que la historia de Brasil propiamente tal, que por cierto es interesante porque aún siendo un caso bastante particular, se puede identificar con Latinoamérica, me interesé en el caso de la Sertanía porque me parece paradigmático al momento de estudiar los movimientos milenaristas. Lo que no sabía era que al adentrarse en el tema iban a surgir una serie de problemáticas bastante amplias y complejas.

Una de estas problemáticas es la de los conceptos. Es necesario definir lo que entenderemos por cultura popular o marginales, considerando que no se puede homogeneizar a grupos sociales que tienen determinadas características que los diferencian de otros, sin contar la relación entre cultura popular, marginalidad y movimientos milenaristas. Otra se refería a la composición de estos grupos, quien registraba sus hechos o daba noticias de ellos, cuáles eran los intereses del que tomaba nota de este grupo, bajo qué criterios se les tomaba en cuenta¹. Igualmente importante, cuál era la visión que los rebeldes tenían de sí mismos, cómo se construyó la valoración del rol

¹ En cuanto a los integrantes de estos movimientos sociales y las preocupaciones que se debe tener al momento de clasificarlos como cultura popular, campesinos, marginales o mendigos, véase, Chartier, R., "Los usos de la cultura popular" en Burke, P., *La Cultura popular en la Europa Moderna*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 61-82; W. Rosener, *Los campesinos en la historia Europea*, Crítica, Barcelona, 1995 y S. Wolf, *Los pobres en la Europa Moderna*, Crítica, Barcelona, 1995.

propio y la búsqueda de la valoración por parte de los otros, donde se situó la ocupación de un determinado escalón o espacio social en virtud de las jerarquías existentes.

Este árbol de interrogantes puede seguir dando brotes, pero finalmente mi propuesta avanza en aquellas que proporcionan un panorama más o menos acabado de lo ocurrido en la Sertanía y su posible identificación con otros movimientos de Latinoamérica. Entre las particularidades de la historia, en estos movimientos rebeldes se encuentra un sustrato común: un profundo sentimiento religioso, mezcla de indefensión, miedo, inseguridad y profundo dolor. Desde las realidades de la gente sencilla, el líder trataba de interpretar sus sensibilidades más profundas:

“...Hablaban de cosas sencillas e importantes sin mirar a nadie en especial de la gente que lo rodeaba, o, más bien, mirando sus ojos incandescentes, a través del corro de viejos, mujeres, hombres y niños, algo o alguien que sólo él podía ver. Cosas que se entendían porque eran oscuramente sabidas desde tiempos inmemoriales y que uno aprendía con la leche que mamaba. Cosas actuales, tangibles, cotidianas, inevitables como el fin del mundo y el Juicio Final, que podían ocurrir tal vez antes de lo que tardase en poner derecha la rodilla alicaída (...) Los vaqueros y los peones del interior lo escuchaban en silencio, intrigados, atemorizados, conmovidos, y así lo escuchaban los esclavos y los libertos de los ingenios del litoral y las mujeres y los padres y los hijos de unas y otras. Alguna vez alguien – pero rara vez porque su seriedad, su voz cavernosa o su sabiduría los intimidaba- lo interrumpía para despejar una duda. ¿Terminaría el siglo? ¿Llegaría el mundo al 1900? Él contestaba sin mirar, con una seguridad tranquila y, a menudo con enigmas. En 1900 se apagarían las luces y lloverían las estrellas. Pero, antes, ocurrirían hechos extraordinarios. Un silencio seguía a su voz (...) Había pues que prepararse...²”.

² Vargas Llosa, Mario, *La guerra del fin del mundo*, México, Seix Barral, 1997, p. 152-153.

Esta es la imagen que nos ha transmitido Mario Vargas Llosa al intentar describir episodios del movimiento milenarista de Canudos. Acertada o no, su descripción es sugerente. Estamos en presencia de un grupo que congrega a diversas personas, unidas por un común denominador: la búsqueda de la Salvación. Es sabido que este movimiento en principio inofensivo, llegó a ser una de las insurrecciones más importantes de la Historia de Brasil, el pequeño grupito que fue creciendo como bola de nieve alrededor del pseudo mesías Antonio Conselheiro, llegó no sólo a crecer en número, sino también en ideales y en valentía para defender sus proyectos con su vida, precio que por cierto pagarían en la masacre que posteriormente se llevarían a cabo en la Sertanía gracias a la implacable gestión del Gobierno brasileño³.

El tema es aún más sugerente si se considera que este fenómeno no es exclusivo de Brasil. Diversas son las sociedades que se han visto envueltas o bien han presenciado insurrecciones de tipo religioso, que parecen incontrolables. Lo cierto que este fenómeno es aplicable a diferentes tiempos y espacios, cuestión que puede ser comprobada tan sólo recorriendo la historia para apreciar ciertas constantes: los movimientos milenaristas no se repiten por inercia, sino que se manifiestan de acuerdo a las realidades de cada sociedad y éstas nunca son iguales. Sin embargo, al mismo tiempo, siempre está presente la necesidad de creer en algo, miedo ante lo desconocido, querer sobrevivir y sobretodo, anhelar una vida mejor, sin el yugo del sufrimiento⁴.

M. J. Aragoneses, en estudio *Los movimientos y luchas sociales en la Baja Edad Media* ha señalado que reconociendo el peligro que representa hacer afirmaciones generales, y reconociendo el riesgo que se acrecienta cuando se trata de manifestaciones tan complejas como las de índole social se

³ Iglesias, Francisco, *Historia política de Brasil, 1500-1964*, Madrid, MAPFRE, 1992, PP. 225-254.

⁴ Para el tema del milenarismo lamentablemente los estudios referidos a América Latina son escasos, de allí que la mayoría de las obras aquí sugeridas se refieran al Mundo Medieval, no obstante son valiosas en cuanto que aportan nuevas perspectivas de análisis y clarifican conceptos a través de ejemplos que bien pueden ser aplicados a Latinoamérica. Para el milenarismo propiamente tal el mejor estudio sigue siendo el de Cohn, N., *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y Anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1981.

puede, no obstante inquirir en la existencia de ciertos rasgos comunes en la multiplicidad de los movimientos sociales⁵.

Pero se debe ser cauteloso a la hora de querer ver alguna luz en medio del problema puesto que, cuando hablamos de movimientos milenaristas y movimientos sociales, debemos saber quiénes eran estos *hombres* y entender cómo un grupo sectario, aparentemente inofensivo, puede llegar a convertirse en un movimiento social con marcado carácter revolucionario. A través de estas preguntas intentamos descubrir cómo y por qué un grupo con ideas milenaristas –que es parte de la cultura popular- puede llegar a transformarse en un fuerte movimiento social; cómo gente sumisa e indefensa puede volverse repentinamente violenta y peligrosa en extremo⁶.

Aquí cabe aclarar algunos conceptos. En primer lugar hay que decir que, el caso que me ocupa refleja la complejidad que encierran los movimientos sociales. Estamos en presencia de un grupo marginal de la sociedad de la época que a su vez pertenece a la cultura popular. Este grupo en constante crecimiento se transforma lentamente, a través de un proceso que toma su tiempo, en un movimiento social de importancia tal, que genera un desorden dentro del orden que la sociedad y sobre todo los grupos dirigentes tienen por tal. Entonces, cabe preguntarse, ¿qué entendemos por marginales, cultura popular y movimientos sociales?; ¿quiénes forman parte de la cultura popular?; ¿pobres, mendigos, campesinos, bandidos, sectores medios, todo el que no sea parte de la elite?

Avanzamos en la idea de que no se hace referencia ni de uno ni de otro sino de todos a la vez. Si entendemos por cultura todo lo que el hombre es capaz de construir, será más fácil comprender que la cultura popular es una construcción social donde tanto el mendigo, el pobre, el campesino e incluso el

⁵ Aragonese, Manuel Jorge, *Los movimientos y luchas sociales en la Baja Edad Media*, Madrid, Patronato de Historia Social de España del Instituto "Balmes" de Sociología, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949, en especial capítulo 1, pp. 9-35.

⁶ Para establecer las debidas referencias entre los diversos tipos de movimientos sociales, tales como rebelión, insurrección, sublevación o revolución, una obra esclarecedora es la de Hobsbawm, E., *Rebeldes primitivos. Estudios sobre formas arcaicas de los movimientos sociales entre los siglos XIX y XX*, Ariel, Barcelona, 1983.

bandido hace su aporte. No hago referencia de una construcción en el ámbito meramente material, sino también de construcción de universos mentales, de formas de sociabilidad y de cotidianeidad que le dan una impronta propia y diferente a la de la elite⁷.

Cabe reparar que cuando se señala que son los sectores propios de la cultura popular los más propensos a refugiarse en torno a un líder carismático, no se quiere negar la posibilidad de que otros sectores sociales también pueden hacerlo. En este punto, converjo con los planteamientos de Weber cuando señala que “...un tipo de religión salvacionista puede originarse muy bien en los estratos privilegiados. [(Pero)...] el carisma del profeta se asocia normalmente con mínimo de cultura intelectual, se trata de un salvador personal, totalmente divino o mezcla de humano y divino, y de relación religiosa con este salvador como precondition para la salvación. Cuanto más se descende en la escala de los estratos sociales, más radical es la necesidad de un salvador...”⁸.

En relación con lo anterior, Peter Burke ha señalado con razón que la línea divisoria entre las culturas populares y las de las elites es borrosa, por eso las investigaciones deberían centrarse más en las conexiones que en las diferencias entre ambas. Para Burke, parece preferible, entonces, definirla inicialmente en sentido negativo, entendiendo por ella la cultura no oficial, es decir, la cultura de los grupos que no forman parte de la elite, no por ser radicalmente diferente a ella, sino sólo porque tiene otra construcción de su universo, otra cotidianeidad, otra manera de ver la vida y de desenvolverse en ella⁹.

Teniendo una noción de lo que debemos entender por cultura popular, surge otra problemática cuando se insiste en el término *cultura popular* como un elemento homogéneo, cosa que por cierto es falsa. Esto se aprecia bien cuando vemos el caso de un movimiento milenarista, pues no todos los que

⁷ Un artículo sugerente es el de Salazar, G., “Los movimientos sociales populares: algunos conceptos básicos de referencia. Notas auxiliares”, ECO, Santiago de Chile, 1998, pp. 26-47.

⁸ Weber, Max, Ensayos sobre sociología de la religión, Madrid, Taurus, 1983, vol. I, p. 206.

⁹ Burke, P., Op. Cit., p. 23-36.

forman parte de la cultura popular son integrantes del grupo sectario. Por lo tanto, debe quedar sumamente claro que aun cuando afirmamos que es el sector popular el que se ve atraído por estos movimientos de corte religioso-salvacionista, no se incluye a toda la cultura popular sin más. Nos parece que muchos integrantes de la cultura popular no formaron parte de este movimiento, aun cuando éste fue tan masivo y alcanzó grandes proporciones de la población de la Sertanía, por lo tanto bien podríamos hablar de una cultura popular no uniforme, porque aun cuando compartieran un determinado modo de vida, no adhirieron a las creencias propugnadas por el pseudo mesías, es decir, se mantuvieron en el orden estructurado por la sociedad (sea o no dado por las elites). Por lo tanto aquí subyace otra cuestión digna de problematizar.

Aquellos que forman parte de los seguidores comienzan a ser Marginales dentro de una sociedad en que cada cual ocupa su lugar, marginales con respecto a los grupos elitarios y dirigentes, marginales con respecto a los demás miembros de la cultura popular que aceptan su condición y lugar dentro de la estructuración de la sociedad. Es por eso que advertimos el cuidado que se debe tener de homogeneizar la cultura popular, pues unos pueden ser parte integrante de la sociedad completa, mientras que otros pueden marginarse completamente de ella de manera voluntaria o involuntaria.

Al analizar el caso de la sertanía se observa que al referirnos a los seguidores del profeta no es correcto hablar de bandidos ni de pobres, pues más bien responden a la categoría de marginales, es decir, que aún pertenecientes o participando de un cuerpo social, no se identifican con la totalidad de las pautas y normas de ese cuerpo, que aceptan un orden social de manera parcial, parcialización que los lleva a situarse en una posición excéntrica, son individuos que se apartan de las pautas de la sociedad, que se apartan de la unanimidad. Esta cuestión se visualiza mejor cuando la miramos desde la perspectiva de las mentalidades. José Luis Romero ha resumido lo que se intenta explicar al afirmar que la mentalidad es algo similar al *motor de las actitudes*. De manera racional a veces, inconsciente o subconscientemente, un grupo social, se plantea de una cierta manera ante la muerte, el matrimonio,

la riqueza, la pobreza, el amor, al trabajo, ante su existencia, ante Dios. Por lo tanto, quien rompe con esa creencia colectiva es mirado con sospecha y por cierto con condena. Se debe advertir que ha sido el estudio de Nilda Guglielmi, el que ha problematizado con gran profundidad acerca del término Marginalidad desde el punto de vista del que la protagoniza, aclarando que no es lo mismo hablar de marginado (o marginalizado) que de marginal (o disidente); la diferencia radica en que el primero es apartado por la sociedad, mientras que el segundo se mantiene al margen por voluntad propia¹⁰.

Para este caso, debemos pensar en un tipo de marginalidad colectiva, es decir, no individualizada, sin embargo ¿hasta qué punto este fenómeno no es producido por un marginado individual? En otras palabras, resulta interesante preguntarse hasta qué punto un individuo que es marginado (por lo tanto es involuntariamente marginal) lleva finalmente a hacer de un grupo marginales voluntarios.

En relación al último concepto de precisar, al mencionar a un profeta que arrastra a muchos seguidores que llegan a sacrificar su vida por la consecución de determinados ideales se hace referencia de que se trata de mucho más que un simple grupo de fanáticos religiosos, se trata de un grupo que llega a convertirse en un movimiento social, en este caso con un marcado estigma religioso milenarista. Entendemos por un movimiento social milenarista aquel que posee ciertas características que se pueden resumir en las siguientes: el ser liderado por un profeta o caudillo que a su vez realiza actos prodigiosos que son atribuidos a un poder sobrenatural dado por el mismo Dios; recoge la modalidad de la Escatología Judeo-cristiana para promover la salvación, que se puede alcanzar también en este mundo viviendo sectariamente en una comunidad o ciudad formada por los mismos fieles, con el fin de apartarse del desviado mundo de pecado; mantiene la percepción de la venida de Cristo como un hecho inminente, antelada por catástrofes que avisan su manifestación; y por último, espera la transformación completa del mundo que todos los fieles disfrutarán. Hobsbawn proporciona otros elementos que

¹⁰ Guglielmi, N., *Marginalidad en la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires, 1998, pp. 13-14.

enriquecen el concepto. Para este autor un movimiento milenarista se caracteriza por el rechazo profundo y completo que muestra hacia el mundo de la maldad y un anhelo apasionado de otro mejor, en dos palabras posee un *espíritu revolucionario*, en el sentido de esperar un fin del mundo para disfrutar de otro completamente renovado. Por último, Hobsbawm nos dice que es común que estos grupos manifiesten una vaguedad acerca de la forma en que se traerá a la nueva sociedad. Además, de estas sugerencias, el autor realiza un excelente y detallado estudio acerca de las diferencias entre los Movimientos Sociales Milenaristas y Movimientos Revolucionarios Puros, advirtiendo los imperceptibles límites existentes entre ellos¹¹.

Aclarados los conceptos, y al aproximarnos a la América del siglo XIX, específicamente a la región del Sertao donde observamos una *insurrección popular* (término que utilizan algunas de las fuentes consultadas), incentivada por un profeta de carácter eremítico que, deambulando por estas tierras del Nordeste brasileño atrae a los habitantes de los Canudos despertando una fidelidad que pagarán con su vida. Los detalles de Canudos se conocieron en Brasil y luego en Latinoamérica gracias principalmente a los reportajes de un joven periodista republicano, Euclides da Cunha, que no sólo se publicaron en los periódicos de Sao Paulo, sino que llegaron a ser parte de obras mayores tales como *Las sertones* y la *Guerra de Canudos*, el primero editado en 1902. Lo que nos relata da Cunha es que en las áridas regiones del Nordeste, en el campamento militar de Canudos, aparece por primera vez Antonio Méndez Maciel, *El Consejero*, como se le conocía, quien se proponía edificar un templo para sus seguidores, bajo el discurso de que al retorno de Jesucristo este debía encontrar su casa preparada y hermoseada para habitarla. Los materiales que él requería y que compró se les fueron negados, a lo que él respondió con el reclutamiento de los fieles que lo acompañaron en sus arengas, en las que condenaba los errores del mundo, e insistía en la esperanza de la redención. El grupo creció rápidamente y la policía estatal de Bahía no logró reprimirlo. En palabras confusas del predicador y del profeta no faltó quien viera el deseo de combatir a la naciente república, unido a la

¹¹ Hobsbawm, E., Op. Cit., Introducción, pp. 9-36.

nostalgia por la Monarquía, pues Conselheiro acusaba al Estado de haber abandonado a la Iglesia y se negó a pagar los impuestos¹².

Los enfrentamientos entre los fanáticos seguidores del predicador y la policía pronto llegaron a la violencia y fue preciso pedir refuerzos al Gobierno Federal, éste envió tropas que también fueron derrotadas. Ante el agravamiento de la situación hubo que enviar más soldados, esta vez mejor equipados, y hasta el Ministro de Guerra se trasladó a donde tenía lugar los enfrentamientos. La inferioridad en fuerza y en equipamiento hizo inevitable la derrota de los fieles. En poco tiempo se arrasó con canudos y su gente, quedando sólo algunos sobrevivientes¹³.

La Sertanía, territorio desértico, a ratos parecía otro mundo. Terra ignota, que pese a experimentar el placer de algunas gotas de lluvia, la mayor parte del tiempo sufría sequías que obligaban a la población a emigrar, en las profundidades de la tierra con pala en mano, y rezar; rezar mucho para que el cielo no presentara otra vez la claridad de los rayos del sol, no sólo porque la tierra se secaba cada vez más negándose al cultivo, sino que también porque huían los animales, llegaban las serpientes y murciélagos diezmando el poco ganado que iba quedando y obligando a comer tallos y luego morir, a no ser que ocurriera un milagro que permitiera sobrevivir. Vistas así las cosas no es difícil imaginar la vida del sertanero, días larguísimos, en el más profundo aislamiento, en una zona donde las noticias acerca de la ciudad y de la Metrópoli eran casi nulas, donde la influencia del Estado era mínima por no decir inexistente, donde el hombre estaba en constante lucha con el medio.

Ahora bien, Euclides da Cunha nos advierte acerca de la multiplicidad de personas que son parte del concepto sertanero, pues se trata de vaqueros, yagunzos (sinónimo de valentón, turbulento, tiempo después será característico de los insurrectos del Sertao), mulatos, entre otros. En el estudio, se hace referencia a sertaneros teniendo en cuenta que, pese a la multiplicidad étnica, todos los habitantes de la Sertanía comparten el mismo universo mental, la

¹² Da Cunha, E., *Las sertones*, Caracas, Fundación biblioteca Ayacucho, 1985, p. 52-53.

¹³ Iglesias, Francisco, *Breve Historia Contemporánea del Brasil*, F.C.E., México, D.F., 1994, pp. 45.

misma construcción cultural y vital monotonía, que se refleja en la *pereza invencible, la palabra demorada, el gesto contrahecho*. Ante la pesadumbre de los días inciertos, una de las similitudes era la de un tipo de hombre profundamente religioso, ante la inseguridad no quedaba más que arriesgarse a su monoteísmo recibido por los misioneros jesuitas. Dios solamente podía auspiciar un futuro más favorable. Pero pese a la evangelización, no podemos pensar que su religión era puramente cristiana, pues se entremezclaba también la africana y la indígena. Se puede avanzar en la idea de una creencia singular *mezcla de fetichismo, superstición, y profunda credulidad, que se deja arrebatar por las supersticiones más absurdas*. La presencia del analfabetismo, escaso interés cultural, problemas de alimentación, necesidades aún de los recursos básicos para sobrevivir, les hacen proclives a la construcción de un mundo, o en palabras de Chartier, de *representaciones* propias de su mundo, donde la religiosidad profunda entremezclada con la superstición, no tiene límites claros, donde la fe se mezcla con la esperanza de un milagro que les permita sobrevivir. Cristián Parker, en un estudio que ha titulado *Mentalidad popular y religión en América Latina*, señala que la mentalidad popular es mucho más proclive al milagro y a lo maravilloso, necesitada de un sentido que dé cuenta de los aspectos menos manejables de su entorno natural y social y necesitada de herramientas para habérselas con su ambiente¹⁴.

En el caso que nos ocupa, estamos haciendo referencia entonces de un terreno fértil donde esparcirá su semilla Antonio Maciel, el Consejero. Terreno fértil pues estas mentes desvinculadas del movimiento general de la sociedad, respirando en el culto a los muertos y la superstición, eran más propensas a la atracción hacia ese personaje delgado, vestido de túnica morada. Se trata de una devoción muy sincera, relacionada íntimamente con la resolución simbólica de problemas cotidianos relevantes: trabajo, salud, relaciones afectivas y familiares, estudios, entre otros aspectos. Era un terreno fértil que Mario Vargas Llosa explica señalando que, “...*Les decía cosas que podían entender, verdades en las que podían creer. [...] Su voz era persuasiva, llegaba al alma*

¹⁴ Parker, Cristián, “Mentalidad popular y religión en América Latina”, en Vidal, H. et alter, *Hermenéuticas de lo popular. Literature and Human Rights N° 9*, Institute for the study of Ideologies and Literatura, Minneapolis Minnesota, Santa Fe, Nuevo México, 1992, pp. 83-105.

sin pasar por la cabeza...". En otra parte señalara que, "...él les hablaba al fin con esa voz cavernosa que sabía encontrar los atajos del corazón..."¹⁵. En el fondo ellos necesitaban escuchar que venía un mundo mejor. Pero el asunto es aún más complejo de lo que parece. ¿Hasta qué punto estos corazones frágiles ven en el mesías un protector, y con ello un otorgador de identidad hasta ahora no poseída conscientemente? Este hombre a quien las pestes no tocaban, ni las serpientes mordían pese a que dormía en el suelo, era lo que ellos necesitaban, un protector, un profeta mandado por la divinidad para garantizarles la seguridad que el Imperio no les daba, que el mundo en sí con sus cruentas injusticias les negaba. Pensemos un momento en el Gobierno Imperial, en que sin conocer al Emperador Pedro II, sí se sabía de su existencia. Las noticias de Río de Janeiro o Sao Paulo llegaban a la Serranía con mucho retraso, la abolición de la esclavitud (1888) incluso había llegado años más tarde de la fecha de su proclamación y muchos años más se demoró en dejar de practicarse¹⁶.

Pero todo esto importaba poco si se tenía la figura mística y divina del Consejero a quien se podía hablar, ver, tocar. El Imperio brasileño no había logrado en realidad la unificación del territorio y quedaban muchas regiones sin su influencia, las cuales permanecían estáticas al paso del tiempo lejos de la autoridad imperial, desprovistas de una identidad nacional. A cambio de ello, tenían sus propios iluminados, hombres que aproximaban la protección de Dios –gobernador del mundo- y que extendían una misma identidad, la de buenos cristianos luchando por instaurar el reino de Dios en la tierra. Lamentablemente para ellos, lo que acontecía tenía importancia. Aunque marginales, con su propio orden y concepción del mundo, no podían permanecer ajenos para siempre de las influencias externas, del medio que les rodeaba, de la autoridad y las decisiones de las elites; elementos que en conjunto de una u otra manera influirían dada la vitalidad de una sociedad¹⁷.

¹⁵ Vargas Llosa, Mario, Op. Cit., p. 220 y p. 303.

¹⁶ Iglesias, Francisco, *Breve historia contemporánea del Brasil*, México, F.C.E., 1994, pp. 20-53.

¹⁷ Boschilia, Roseli, *As marcas expressas em uma identidade milenarista*, en Pieroni, Geraldo (edit.), *Saberes brasileiros: ensaios sobre identidades, séculos XVI a XX*, Rio de Janeiro, Brasil Bertrand, 2004, pp. 110 -134.

Un año después de la abolición de la esclavitud, en 1889, el país dejaba de ser Imperio, para convertirse en un país republicano. ¿Qué pasó entonces con la Sertanía? La Iglesia se había separado del Estado, los cementerios eran ahora de jurisdicción secular (de los municipios), y la libertad de culto era un hecho. Todo ello llega como noticias a los oídos de los sertaneros ante el espanto del Consejero. ¿Qué hacer? Reaccionar. Maria Vargas Llosa refiere el episodio señalando que,

“...una mañana el Consejero y los peregrinos oyeron un zumbido de avispas embravecidas que subía al cielo desde la Plaza Matriz, donde los hombres y mujeres se habían congregado para leer o escuchar unos edictos recién colgados en las tablas. Les iban a cobrar impuestos. ¿Y qué eran los impuestos?, preguntaban muchos lugareños (...) El instinto animal, el sentido común (...) les hizo comprender que aquello sería tal vez peor que las sequías (...) Las gentes rodearon al hombre de morado y le obstruyeron el camino a la Iglesia Nuestra Señora de la Concepción (...) donde se dirigía con sus trancadas de siempre (...) echó a andar hacia las tablas con los edictos. Llegó hasta ellas y sin molestarse en leerlas las echó abajo, con la cara descompuesta por una indignación que parecía resumir la de todos (...) antes de ir a rezar, dio a los seres de ese apartado rincón una grave primicia: el anticristo estaba en el mundo y se llamaba República...”¹⁸.

Hay que destacar la frase *parecía resumir la de todos* en cuanto a la carga identitaria que posee. Si el Consejero reaccionó, con él lo hizo la turba de seguidores. ¿Ante qué? Ante las ideas liberales. Los sertones que todo consultaban al Consejero no entendían que era el Censo, ni el mapa estadístico, pero el Consejero tenía la respuesta, *sin alzar la voz a los cuestionarios ni aceptar que el metro y el centímetro sustituyeran a la vara y el palmo*. En el fondo había que desobedecer a los funcionarios republicanos que encarnaban los ideales del anticristo. Su posición era clara, había que mantenerse alejado de esa maldad llamada República. ¿No era acaso esa

¹⁸ Vargas Llosa, Mario, Op. Cit., pp. 373.

reacción una defensa de sus propios territorios, de su propia identidad, de su propia construcción cultural?

Pensemos ahora en los *invasores*. Cuando las autoridades federales se enteraron que los edictos habían sido quemados en una de las remotas localidades de la sertanía, lugar que para ellos no era más que un nombre en el mapa, la gobernación mandó de inmediato un cuerpo armado para capturar al insurrecto y sediciosos que provocaba las desobediencias. Mucho les costó encontrarlo ante el silencio de los mismos lugareños que lo protegían, pero finalmente lo encontraron. Estaba en medio de la noche hablando a una turba que al ver a los policías ni siquiera se inmutaron,

“...nadie huyó ni prorrumpió en gritos al divisar sus uniformes y fusiles (...) ¿Eran cientos, ciento cincuentas, doscientos? Había tantos hombres como mujeres, la mayoría parecía salir de los más pobres entre los pobres (...) apenas el sargento les ordenó entregar al que decían el Consejero, la turba se les echó encima, en un acto de flagrante temeridad considerando que los policías tenían fusiles y ellos sólo palos (...) pero todo ocurrió de manera tan súbita que los policías se vieron cercados, golpeados, a la vez que se oían llamar ¡Republicanos! Como si fuera un insulto (...) con el pecho roto y la cara destrozada, los bahianos (policías) se encontraban huyendo, aturdidos por la incomprensible derrota...”¹⁹.

Cuanto contenido emocional había en estos movimientos que a falta de una ideología clara, defendían su construcción de mundo ante la de la amenaza por parte de otro que es ajeno, y que ellos identificaban como República, emprendiendo un movimiento cargado de violencia. Porque hasta el momento sólo eran hombres pacíficos organizando su comunidad al servicio de Dios. Nada más faltó que alguien invadiera esa organización para que ellos reaccionaran.

¹⁹ Vargas Llosa, Mario, Op. Cit., pp. 402.

Este movimiento social, por lo tanto, debe ser entendido como un acto colectivo, donde se desarrollan determinadas conductas llevadas a cabo por individuos ligados entre sí, ligazón que no implica homogeneidad, pero que sí permite que los objetivos comunes operen como premisas articuladoras. Lo importante de estos movimientos sociales es el proceso de constitución o reconstitución de una identidad colectiva, fuera del ámbito de lo *normalmente aceptado*, o si se quiere de lo institucionalizado. La identidad que estos grupos populares marginales defienden, se relaciona a nuestro parecer, en estrecha relación con el que se constituye como enemigo, es una interacción constante²⁰.

Cabe preguntarse entonces, ¿es necesario que líder les haga notar su estado de inconformidad, o es el líder el que les proporciona fuerzas mediante una identidad?; ¿por qué este líder santón y no otro político revolucionario?; e incluso, ¿por qué este profeta y no otros profetas? Porque bien decía Euclides da Cunha que por la región pululaban santones y toda clase de fanáticos, entonces, ¿por qué *prendió* Antonio Méndez y no otro?

En medio de los ataques de los tornados de viento, de las altas temperaturas, de la falta de misioneros, de la noticia de que aún no teniendo ni para comer deberían pagar al Estado impuestos de lo que producía la pedregosa tierra, surge el Consejero. ¿Fue acaso mera coincidencia la llegada oportuna de un líder espiritual que otorgaba esperanzas a una sociedad que padecía tanta desgracia?; ¿Dónde estuvieron los límites entre lo social, lo político, lo religioso y lo económico dentro de este y en general de todos los movimientos sociales?

Primeramente, por parte de los protagonistas del movimiento, no estaba clara la intención. No defendían su rebeldía como puramente religiosa o política, y es que en la mentalidad popular, no aparece una distinción tajante entre lo que es propiamente sagrado de lo profano, hay una compenetración de ambos, pero no se mezcla la Cruz de Cristo con la República. Lo que

²⁰ Sader, Emir, *La venganza de la historia: hegemonía y contra-hegemonía en la construcción de un mundo posible*, México, Ediciones Era, 2006, capítulo 5, pp. 172-201.

aparentemente era un *complejo de Historia de masas* como diría Hobsbawn, obedecía a la fidelidad hacia una persona, al anhelo de justicia, Dios, sociedad ideal, protección²¹. ¿Puede acaso el historiador poner los límites entre lo que es propiamente religioso, político y social en todos estos conceptos que más parecen abarcar todos estos aspectos en sí mismos?

Max Weber nos da la pista final. Averiguar el por qué y el adónde, tratar de comprender de dónde provinieron y hacia qué fin tienden, no importa tanto como la pregunta misma. La religiosidad popular se sustrae en muchos aspectos de la racionalización extrema, lo que debemos tener siempre presente es que en el suelo subterráneo del edificio simbólico-religioso popular, edificio de múltiples espejos, yacen esperando un momento oportuno para intervenir las esperanzas, fervores y energías religiosas de las masas. El mesianismo, el profetismo, el milenarismo, la magia y sus secretos místéricos con su eficacia y poder simbólico, las fiestas religiosas y populares, las peregrinaciones, sus transgresiones a la norma, todas ellas son manifestaciones que se harán o no protesta explícita, pero que *saldrán a la luz con la energía retenida en le represa*. Y con esta energía había comenzado la insurrección de los sertones²².

Sabemos que el desenlace de esta historia es el exterminio de todos los insurrectos, pero ¿qué se hizo antes de tomar una determinación así? Esta pregunta puede ser contestada a la luz de la visión e integración de aquellos sectores marginales de la sociedad ante los cuales el Liberalismo y sobretodo el positivismo, tendrán un discurso determinado y coherente pero no por eso menos difícil de aplicar. A nuestro parecer, la influencia liberal y positivista colaboró en la creación de un discurso que planteaba una serie de postulados con respecto a estos sectores, pero estaba muy lejos de aplicarlos. Por ejemplo, vemos una visión un tanto peyorativa del indígena, y de aquellos que no eran parte de la elite, por lo que son cuestionables las decisiones de las elites como verdaderas promotoras de la integración, en virtud de la

²¹ Hobsbawn, E., Op. Cit., pp. 295.

²² Weber, Max, op. Cit., pp. 327-329.

desconfianza que manifestaban hacia el resto de la sociedad que no integra su círculo²³.

Considerar a los sectores marginales hace necesario referirse al tema de la *integración* y al *discurso* que operan los integrantes de una elite para aquellos que no son parte de ella y más aún para aquellos que ni siquiera están siendo parte del orden estructurado sino que se constituyen fuera de él, en lo que podemos llamar el sector *marginal*. Lo que se intenta entonces, es analizar el punto de vista de la elite, entendiéndola como la *cultura oficial*, garante de un orden estructurado de la sociedad y que es en definitiva la que toma las grandes decisiones que dan curso a los acontecimientos políticos, económicos, religiosos y sociales del país, aunque eso no las hace responsables de todo el acontecer histórico. El tema de la integración pasa por uno de los conflictos más recurrentes que debió enfrentar Brasil en el período de los grandes cambios fomentados por el Liberalismo: las constantes sublevaciones por parte de grupos indígenas y marginados²⁴.

Pero antes de detenernos en la cuestión ya mencionada, es necesario tener en cuenta algunas transformaciones operadas en el paso de la Monarquía a la República, cosa importante, no sólo por el cambio de gobierno, sino por las ideas que van implícitas en él y las medidas que se toman para implantarlas en el resto de la sociedad brasileña.

Un golpe de Estado en noviembre de 1889 pone fin a la Monarquía y en la misma noche se constituyó el primer gobierno provisional bajo la jefatura de un mariscal: Deodoro Da Fonseca. Este gobierno fue integrado por políticos, militares y algunos civiles. Para dar forma a las nuevas leyes, se nombró a Rui Barbosa, responsable de la redacción de casi todos la legislación civil, “...*de su pluma salió (...) la forma de gobierno, la separación de Estado e Iglesia, la*

²³ Guilherme dos Santos, Wanderley, “Paradigma e história: a ordem burguesa na imaginação social brasileira”, en Guilherme dos Santos, Wanderley (edit.), *em Roteiro bibliográfico do pensamento político-social brasileiro, 1870-1965*, Belo Horizonte, Brasil, Universidade Federal de Minas Gerais: Casa de Oswaldo Cruz, 2002, pp. 156-179.

²⁴ Un trabajo que profundiza en este aspecto es el de Palacios, Guillermo, “Revoluciones campesinas, misiones religiosas e imaginario social en la formación del mercado de trabajo: el caso del nordeste brasileño en el siglo XIX”, en *Historia y grafía*, N° 8, 1997, pp. 145-175

libertad de culto, el registro y matrimonio civil y la secularización de los cementerios...”, cuestiones importantísimas dado el ideal de Estado secular. Un Estado secular moderno y antimonárquico estaba necesariamente formado por individuos libres, iguales ante la ley y sin restricciones en la busca de su propio interés. Como ciudadanos debían tener un estatuto civil que debía regular y administrar el Estado y esto, sin duda, no iba a la par con la Iglesia²⁵.

Rápidamente se adopta el sistema republicano federal y se comienza a redactar la Constitución de 1891, cuestión lógica si se advierte que la independencia política se había conquistado bajo la premisa de que un código de leyes escritas y concebidas racionalmente podía distribuir el poder político de manera eficaz y, por ende, garantizar la libertad individual, origen principal de la armonía social y el progreso²⁶. En el ámbito económico se sustituyó el trabajo del esclavo por el trabajo libre, se profundizó la reforma financiera y se comenzó a invertir de manera más arriesgada²⁷. Eran tantas las ansias de cambio y de olvidar la pasada monarquía que incluso se llegó a tomar medidas tales como cambiar el diseño de la bandera, donde en vez de brillar las armas imperiales se lucía ahora una esfera estrellada con una banda que proclamaba el lema *orden y progreso*, por supuesto por de inspiración positivista. Y para mantener este orden y trabajar por el progreso, la constante fue la política del consenso. Para la defensa de sus propios intereses, los grupos dominantes trataban de ponerse de acuerdo, evitando quiebres o rupturas, de manera que pudieran perpetuarse en el poder, gracias a que pertenecían al mismo grupo o clase; se puede decir que perseguían objetivos similares y que no tenían motivos de divergencias significativas, en el fondo, todos remaban para el mismo lado. Parecía entonces, que todo marchaba bien. Este consenso político de las postrimerías del siglo XIX, sustentado por una serie de ideas filosóficas y sociales que proclamaban el triunfo de la ciencia en América Latina, dio tiempo para pensar y re-pensar al individuo autónomo y dar paso a teorías que interpretaban al individuo como una parte integrante del organismo social,

²⁵ Silva, José Afonso Da, *Constituciones Iberoamericanas: Brasil*, México, D.F., UNAM, 2006, p. 16-22.

²⁶ Silva, José Afonso Da, Op. Cit., p. 23-46.

²⁷ Un trabajo donde se profundiza en el análisis de estos aspectos es el de Palacios, Guillermo *Cultivadores libres, Estado y crisis de la esclavitud en Brasil en la época de la revolución industrial*, México, El Colegio de México, 1998.

condicionado eso sí por el tiempo en que vive y el lugar, pero cambiando en la medida que la propia sociedad cambiaba²⁸.

Sin lugar a dudas, un país no es sólo la elite, por lo tanto cabe preguntarse cuál era el rol que cumplían aquellas esferas de la sociedad que no eran parte de la misma. Los intelectuales y dirigentes de la época que vivían paralelamente a los desentendidos grupos, tenían una intención para con ellos, elaboraban ideas y proponían soluciones. Por otra parte, hemos advertido, que después de madurar durante decenios, el positivismo como serie de ideas sociales, florecía plenamente en América Latina. Estas ideas sociales nos interesan en relación con el mundo no elitario en virtud de la concepción que se tiene de ellos. ¿Qué es lo que uno encuentra?

Por una parte, que pocos miembros de la elite discrepaban de la convicción de que la sociedad era un organismo análogo a la naturaleza, sujeto a cambios a medida que pasaba el tiempo; por otra, que lo que no era parte del orden establecido era sinónimo de indígena, a veces se usaba nativo. Ser *indio* era ser incivilizado, no ser parte del orden²⁹.

Era común citar determinados autores, a la hora de elaborar un discurso en torno a la sociedad. No profundizaremos en ellos sino simplemente mencionaré algunas ideas generales que los mismos planteaban. Augusto Comte y Herbert Spencer, por ejemplo, aparecen recurrentemente. El primero con un ideal de sociedad centrado en la colectividad, donde el Estado y la sociedad eran la misma cosa; el segundo con el planteamiento de un sistema evolucionista basado en el desarrollo de sociedades particulares llenaba sus libros de datos comparados sobre costumbres, creencias, ritos y características étnicas. De cierta manera estas ideas pueden haber ayudado a los intelectuales latinoamericanos a concentrar la atención en las peculiaridades de su propia sociedad dentro del esquema universal. Uno de los principales elementos del sistema evolucionista de Spencer, aunque no el principal, era la

²⁸ Ideas avanzadas y desarrolladas en el estudio de Jancsó, István, *Brasil: formação do estado e da nação*, Sao Paulo, Brasil, Hucitec-Unijui-FAPESP, 2003, sobretudo en capítulo 1, entre pp. 18- 46.

²⁹ Núñez Sánchez, Jorge, *Culturas y pueblos indígenas*, Quito, Editora Nacional, 1992, pp. 105-116.

raza, que llegaría a ser una preocupación central del pensamiento social latinoamericano, consistiendo su teoría en la búsqueda de los orígenes y peculiaridades nacionales, tal como lo reflejaban la historiografía y literaturas románticas. Una *raza* era en palabras simples una nacionalidad o un pueblo desarrollándose a lo largo del tiempo, distinguiéndose de otros por la lengua, la religión o la geografía³⁰.

La psicología y la medicina fueron otros aspectos que se consideraron y que están muy bien representados por Taine y Le Bon respectivamente. El primero planteaba que el historiador como científico debía buscar el estado moral elemental o psicología de un pueblo, pues el hombre visible o externo en la historia revela a la vez a un hombre invisible o interno. Por su parte Le Bon como practicante de la medicina, enfocaba la ciencia social desde la perspectiva del diagnóstico, y en realidad este era la tendencia que impregnaba el pensamiento latinoamericano casi en su totalidad³¹. Muchos intelectuales de la época se consideraban *diagnosticadores* del continente, lamentablemente este diagnóstico no era muy alentador, más bien era bastante pesimista. Llamaban continente enfermo a América Latina, señalando que la raza estaba degenerada, tal vez por la mezcla racial. Al ser América Latina una torre de Babel con muchas peculiaridades, se podían distinguir tres características fundamentales que constituían el *genio de la raza*: la arrogancia, la tristeza y la pereza. La pereza era una *cualidad madre* que hacía tender al caciquismo (por la falta de imaginación) y al desdén por el trabajo. La frase clave aquí era: *el trabajo es progreso; la pereza; decadencia*. Por lo tanto entendemos que la raza era entonces la culpable de los problemas de América Latina de los cuales se saldría sólo a través de la mezcla racial, de lo que se deduce que la inmigración europea era la solución. Se debe de pensar que en Brasil, los dictados del determinismo racial resultaban especialmente angustiosos considerando el alto número de población negra, indígena y mestiza. Sin embargo, poco a poco comenzó a crecer una nueva tendencia a contrarrestar

³⁰ Trabajos que profundizan en estos planteamientos son el de Comte, Augusto, *La teoría social del positivismo*, México, Centro de documentación Científica, 1978 y Spencer, Herbert, *La especie humana: la creación y la evolución*, Tercera edición, Madrid, 1887.

³¹ Planteamientos que se desarrollan en Taine, Hipólito, *Ensayos de crítica y de historia*, Madrid, De Jorro, 1912 y Le Bon, Gustavo, *Psychologie des foules*, Décima edición, Paris, F. Alcan, 1883.

el pesimismo racial extremo. La idea era intentar racionalizar la sociedad multirracial de Brasil, y comenzar a expresar el convencimiento de que la mezcla de razas y la inmigración europea conducían inevitablemente al *blanqueo* y, por ende, al progreso³².

Euclides da Cunha era partidario de esa idea. Este periodista, ingeniero militar y fervoroso republicano, se caracterizó por su positivismo blando. Al descubrir esta postura Da Cunha, nos da a entender por qué dedica las dos primeras partes de su obra a explicar las condiciones geográficas en que vivían los sertones y a dar un largo discurso en torno a su constitución física o moral. Por lo tanto, esta crónica nos reveló la contradicción entre la aceptación del racismo y la constatación de que aquellas gentes capaces de adaptarse, eran tal vez en palabras del periodista: *el núcleo mismo de nuestra nacionalidad, los cimientos de nuestra raza*. Según su teoría, el mestizo era psicológicamente inestable y degenerado, retrocediendo siempre hacia la raza primitiva, una víctima de la fatalidad de las leyes biológicas.

Cabe preguntarse a través de qué medios esta teorización de las razas por parte de los intelectuales se aplicaba. Uno de los medios era a través de la política, en la que predominaba una fe en la constitución. Las elites buscaron un remedio para el desorden en la política de antaño y un programa que respondiera a las realidades sociales y reforzara el gobierno, asegurando a su vez el progreso económico. No obstante, constitución, laicización, reformas económicas, fiscalización y control de aquellos sectores geográficamente apartados, sólo generó reacciones en contra. Fue una especie de reacciones mutuas de dos partes que lamentablemente no se entendían ni en las medidas que se tomaban, ni en la interpretación de las mismas. Si los rebeldes de los Canudos veían en todo esto el advenimiento del Anticristo y el fin del mundo, la otra cara de la moneda fue el que los miembros del gobierno veían una amenaza para el sistema. La prensa, por ejemplo rápidamente señaló el peligro de la añoranza del antiguo régimen y su posible vuelta, una exageración por

³² Un estudio que analiza y desarrolla la problemática de la sociedad multirracial en Brasil es el de Barretto, Elba Siqueira de Sá, *Brazilian issues on education and race*, Sao Paulo, Fundacao Carlos Chagas, 1996.

cierto, que se comprende si pensamos que la República se estaba consolidando y se temía por ella³³.

¿Cómo pedir a los liberales y sobre todo a los positivistas que entendieran a un grupo que se regía por leyes propias? El mismo Da Cunha, que tanto defendía a estos *pobres* hombres olvidados reconocía que tenían la forma *exacta de un clan, en que las leyes eran la voluntad del jefe y la justicia sus decisiones arbitrarias. Canudos estereotipaba el aspecto incierto de los primitivos agrupamientos bárbaros*. ¿Cómo se explica que luego de toda la defensa que hace en la introducción de su obra de los sertaneros, aún los llame bárbaros primitivos? El Liberalismo, que bien evidenciaba su reticencia hacia el mundo indígena, por otro lado se mostraba muy preocupado por ellos. ¿Hasta qué punto realmente estaban dispuestos a hacer algo por este grupo que ellos reconocían como integrantes de la nación?

Siguiendo al mismo Da Cunha, era necesario “...*extirpar el móvil de la descomposición moral que se observaba en el poblado de los Canudos, en manifiesto desprestigio de la autoridad y de las instituciones...*”. Al principio se mandó una pequeña expedición, afirmando que eran “...*más que suficientes las medidas adoptadas para vencer y extinguir al grupo de fanáticos y no habría necesidad de reforzar la fuerza federal para tal diligencia pues las medidas tomadas por el comandante del distrito significaban más prevención que temor...*”³⁴. Al parecer, el gobierno federal no había comprendido bien de qué se trataba el movimiento o simplemente lo subestimaba, la frase *más prevención que temor* quería dejar en claro que en principio no se tenía miedo a un grupo de primitivos que andaban haciendo correrías insignificantes allá por el fin del mundo. Había, entonces, un sentimiento común de subestima frente a esos grupos revoltosos que eran más que una molestia que una preocupación seria. Se les consideraba incapaces, y sólo después de una derrota humillante, se comenzó a percibir la gravedad de la situación. Ahora bien, debemos pensar que no se trataba de aplacar a un grupo de rebeldes de

³³ Costella, Antônio F., *O controle da informação no Brasil: evolução histórica da legislação brasileira imprensa*, Petrópolis, Brasil, 1970.

³⁴ Cunha, Euclides Da, *Obra completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1995, v.2. Estudio liminar; Ciclo d' os sertões, pp. 137 y 266.

manera mecánica, sino también de tener una percepción de ellos, una concepción del enemigo, que parecía ser bastante despreciativa. Pero los sertaneros no eran tan estúpidos como se les consideraba, sino ¿cómo se explica, por ejemplo, que hayan puestos espías hábiles que incluso se codeaban de igual a igual con los mismos expedicionarios?

Para qué preguntarse entonces si se percibía exactamente lo que verdaderamente deseaban los rebeldes. El interés que pusieron los dirigentes en este grupillo marginal, aparte de ser obligado, sólo estaba en la línea de la defensa de sus propios intereses. Lo que no se comprendía era lo que estos grupos demandaban. La percepción obedecía a la amenaza de quebrar un orden establecido que tanto había costado implantar. No importaba si estos hombres rebeldes tenían hambre, si no podían pagar impuestos, si no entendían lo que era la propiedad privada o si no sabían lo que era una República.

Largo sería revisar las múltiples interpretaciones que los dirigentes del gobierno dieron a la rebelión; que eran revolucionarios, que tenían la intención de formar un partido monárquico, que eran explotados, que se querían apropiarse de las tierras del patrón, etcétera. Los rebeldes estaban muy lejos de estos motivos. Resulta paradójico el hecho de que se les comparara con las revueltas de Europa³⁵. Por ejemplo Mario Vargas Llosa pone en boca de Da Cunha una frase que nos abre las puertas hacia otra reflexión:

“...Lo que oí daría materia para muchos números de L’ Étincelle de la revolte. Lo esencial es que en Canudos, hombres humildes e inexperimentados están a fuerza de instinto e imaginación, llevando a la práctica muchas de las cosas que los revolucionarios europeos saben necesarias para implantar la justicia de la tierra...”³⁶.

³⁵ Planteamientos que están integrados en la investigación de Silva, Rogério Souza, *Antônio Conselheiro: a fronteira entre a civilização e a barbarie*, São Paulo Barsil, Annablume, 2001, pp. 65-97.

³⁶ Vargas Llosa, Mario, Op. Cit., pp. 476.

El asunto era que estos revoltosos no tenían *conciencia*. A diferencia de los campesinos europeos, no estaban enterados de las demandas que podían exigir ni las cosas que podían conseguir. La cuestión pasa por saber cómo se pensaba este grupo, que era lo que las elites percibían y pensaban de ellos y lo que realmente ellos querían. Al parecer los sertaneros no se lograron enterar de que se estaban convirtiendo en un movimiento social poderoso que creó graves problemas al gobierno obligándole a teorizar sobre la situación y a desplegar cuatro tropas militares desarrollando una táctica militar que no poseían. Los sertaneros no querían integración, ni educación, ni impuestos, ni trabajo. Aunque estas medidas fueran muy positivas, no estaban demandadas, por lo tanto eran rechazadas. Ante ello, cabe una nueva pregunta: ¿hasta qué punto las medidas eran tomadas integrando de verdad a los futuros beneficiados? Eran los gobernantes los que decidían que era lo mejor; el problema es que no habían pedido la opinión a los sectores involucrados.

Sin comprender el por qué de la revuelta, el Gobierno decidió poner fin a esta situación para demostrar quién tenía las riendas del asunto y que el sistema era manejado brillantemente por las leyes. Se decidió el ataque final que terminó por arrasar con Canudos³⁷.

Hay muchos otros temas que se pueden mencionar de manera amplia y muy general, por ejemplo, se ha mencionado al Gobierno y como éste se encarnaba en el Presidente y los gobernadores de cada provincia; también se ha advertido de las ideologías imperantes, pero ¿significa esto que todos los intelectuales trabajaban en el gobierno, o que los políticos sin ser intelectuales al menos se asesoraban por ellos o conocían las nuevas teorías sobre las razas latinoamericanas? Refiero esto en virtud de que muchas veces aun cuando un gobierno fuese elegido democráticamente, en la práctica, son otros los poderes que tienen realmente el control político-social y económico. Se trata de los *poderes fácticos* que aún no siendo reconocidos oficialmente llevan la situación al extremo que desean, como por ejemplo, cuando los militares llevan las riendas del país.

³⁷ Silva, Rogério Souza, Op. Cit., p. 223.

Otro tema, es el de la diferencia entre Movimientos Revolucionarios, que Hobsbawn denomina *puros*, y los Movimientos Milenaristas Revolucionarios. ¿Dónde comienza uno y termina otro?; ¿Cuáles son las motivaciones y las ideas que los sustentan?; y en particular, ¿Cuáles fueron los verdaderos alcances del movimiento de Canudos en el resto de la sociedad brasileña? Para nosotros este episodio marca determinados hitos dentro de la Historia y es digno de estudiar dado su interesantísimo contenido social, pero ¿cuál fue la magnitud que se le atribuyó en la época? En esto es importante seguir reflexionando en la crítica de las fuentes. Desde el punto de vista de la Marginalidad, ¿cuál es el verdadero motivo e intención del pseudo profeta? Es decir, ¿cuánto tenía de marginal o marginalizado, cuánto de patológico?; y ¿cuán colectiva pudo llegar a ser esa patología?

Es interesante estudiar el discurso desde diversas perspectivas de análisis. Si atendemos a Chartier, debemos aludir necesariamente a una relación de poder, donde un grupo se subordina a un líder que proporciona una ideología determinada y ejerce en ellos un poder autoritario que igualmente reemplaza al que no ejercen los grupos dirigentes³⁸. También puede verse el tema desde el punto de vista de las construcciones mentales posteriores. Lo que se decía del Consejero para contrarrestar los poderes que se les atribuían o para destruir esa mística especial que se irradiaba incluso a los objetos.

Las preguntas también alcanzan a los que estaban del otro lado, los que eran parte del poder estructurado de la sociedad. ¿Cuán complejo pudo ser para ellos tener que desatar una ola de represión social? Hasta qué punto se convirtieron en victimarios. Son todos temas que sin duda llaman la atención y que sugieren nuevas investigaciones.

³⁸ Véase para una obra que profundiza, discute las nociones y propuestas sobre los conceptos de cultura popular, representaciones, etc, Chartier, R., *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 206-233.