



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA



LA GUERRA DE LOS MILENARISMOS EL ENCUENTRO DE CANUDOS.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADA EN HISTORIA

P R E S E N T A :

PERLA ORQUIDEA FRAGOSO LUGO



DIRECTOR DE TESIS: GUILLERMO PALACIOS Y OLIVARES

CIUDAD UNIVERSITARIA, MEXICO, D. F.

2004



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COORDINACION DE HISTORIA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.


Con admiración, amor y reconocimiento a Luz y José Luis. Porque para mí son el origen de todo; gracias por su entrega, amor y apoyo incondicional. Su ejemplo de constancia y su enorme convicción en lo que hacen siempre han sido y serán mis principales motivaciones.

A Beto, el más afortunado acontecimiento de mi vida. Por su compañía y por estar siempre cerca. Por sus sensatos consejos acompañados de verdad, por su ternura y por su amor correspondido. Gracias por convertirme en ineludible presencia, y por enseñarme a sumar uno y, sin embargo, nunca dejar de ser dos. Por el futuro.
"Que tinguem sort".

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Fragoso Lugo Paola Guadalupe

FECHA: 12 - noviembre - 01

FIRMA: 

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Guillermo Palacios por su invaluable asesoría a lo largo de la elaboración de la tesis. Gracias por confiar en mis capacidades como historiadora y por haber contribuido de forma trascendental en mi formación profesional y en la realización del presente escrito.

A la Dra. Valquiria Wey, al Mtro. Rafael Campos, al Dr. Federico Navarrete y al Dr. Bernardo Ibarrola por ser atentos lectores de la tesis y por sus muy sugerentes, imprescindibles y útiles comentarios.

A la Dra. Regina Crespo por haberme introducido a la historia de Brasil.

A la familia entera: abuelos paternos y maternos siempre presentes; tíos y primos. También a Ana Valeria por las ilusiones y por acompañarnos un rato. Por la fortuna de pertenecer a esta familia.

A Lucero y Cielo, por la buena fortuna de compartir con ustedes la singular y paradójica condición de ser hermanas. Porque siempre han sido más los momentos gratos; por su compañía.

A Enrique, por los encuentros y desencuentros, por permanecer en mi vida y por su amistad desbordada de cariño, voluntad y momentos extraordinarios. Por dotar de un sentido muy humano mi paso por la Licenciatura.

A Laura, por las coincidencias y las largas conversaciones; por nuestra joven pero entrañable amistad; por abrir un espacio de comprensión y por jalarme las orejas cada vez que me retrasaba en la tesis.

A Hugo; por su amistad fraternal y por ser como un miembro más de la familia. Por sus conversaciones sobre música, cine, arte y otros temas; por echarme

porras a lo largo de la elaboración de la tesis y por ser un casi asegurado futuro lector de la misma.

A Thelma y Gabi, por convertirse en incondicionales amigas y hacer del SUA y de Filo un espacio aún más placentero y enriquecedor. A Oscar por su amistad y sus interesantes conversaciones, además de su peculiar sentido del humor.

A los amigos y compañeros de Historia y Filosofía que dotaron de sentidos diversos mi estancia en la Facultad. Gracias por la compañía mutua en estos felices años universitarios y de juventud. A la banda del CELE con la que también he compartido gratos y desahogantes momentos.

ÍNDICE

Introducción	1
PRIMERA PARTE. CONFIGURACIÓN MILENARISTA, MOVIMIENTOS SOCIALES Y HORIZONTE HISTÓRICO DE BRASIL.	
<u>I. Milenarismo: genealogía y avatares</u>	14
1. La expresión milenarista como principio de acción en el cristianismo.....	19
2. La construcción de la utopía milenarista dentro de la historia.....	27
3. Movimientos milenaristas en la Europa medieval.....	34
4. Re-vuelta, violencia y milenarismo: Thomas Müntzer y la ciudad de Münster.....	43
<u>II. El paso a Brasil: movimientos milenaristas en el Brasil del siglo XIX</u>	55
1. El reino de la Piedra Encanta del Rodeador.....	56
2. Los Muckers.....	68
3. El Padre Cícero.....	75
<u>III. La configuración de una nación: Brasil en la segunda mitad del siglo XIX</u>	91
1. De la monarquía a la república.....	95
2. La República: reformas, reacciones e interpretaciones.....	106
-Las Reformas y sus consecuencias.....	109
-Reacciones e interpretaciones.....	113
3. La Iglesia y las misiones capuchinas en Brasil: una vocación neutralizadora.....	122
4. La recuperación y la resignificación de la imagen de los misioneros capuchinos en el sertón.....	129

SEGUNDA PARTE. LA GUERRA DE LOS MILENARISMOS: LA REPÚBLICA Y CANUDOS.

<u>IV. Los hechos</u>	132
1. Canudos.....	133
<u>V. Cultura política del Brasil republicano del siglo XIX:</u>	
<u>el milenarismo secular</u>	158
1. Amor, orden y progreso: Augusto Comte y el positivismo.....	159
- Progreso.....	162
- Amor, Orden y Utopía.....	168
2. Milenarismo secular: pensamiento positivista y modernizador en Brasil.....	178
- La mentalidad positivista en Brasil: interpretaciones diversas.....	192
<u>VI. La Cruzada secular: el ejército, la violencia y el Estado</u>	207
4. La configuración del espacio enemigo: la invención del Nordeste.....	228
5. La creación del enemigo: el pobre, el criminal y el conspirador.....	231
<u>VII. Canudos: la constitución de un milenarismo popular</u>	246
1. El Buen Jesús, la tradición de los misioneros capuchinos y la figura del Conselheiro.....	247
- De las misiones capuchinas al Beato de Canudos.....	251
- De las fuentes y las obras de Antonio Conselheiro.....	280
2. La figura del monarca y el resurgimiento del sebastianismo.....	286
3. La configuración del espacio sagrado: Canudos y la Nueva Jerusalém.....	291
4. La creación del enemigo: el Anticristo. El ejército de Dios y la Cruzada sagrada: la violencia contra el otro.....	305
<u>Recapitulación. Canudos y su herencia</u>	310
Bibliografía.....	319

INTRODUCCIÓN

Resulta imposible comprender un acontecimiento histórico sin partir de la idea de que éste es resultado, precisamente, de un proceso con historia, cuya etiología se ubica, más allá del pasado próximo al hecho, en una larga tradición de vivencias, imaginarios, ideas, saberes, acciones y rupturas. Sólo a partir de esta premisa el pasado acontecer se explica a sí mismo a través de su propio devenir. De esta manera, para poder dilucidar los sucesos de Canudos, entendiéndolo como un movimiento de orden social, político y religioso, es necesario buscar las partes que construyeron el proceso largo y complejo en el que se inserta.

El movimiento milenarista de Antônio Conselheiro en el Brasil de finales del siglo XIX -cuyo desarrollo derivó en una guerra civil, conocida como "guerra de Canudos", entre la recién instaurada República y los miembros de esta comunidad del sertón nordestino- es el tema central del que se ocupa la presente Tesis. Canudos era el nombre de la hacienda donde los conselheiristas fundaron una comunidad religiosa autónoma, Belo Monte, que desconoció la legitimidad del nuevo gobierno brasileño, sus leyes e instituciones, así como la autoridad de la Iglesia católica, determinando, a partir de los preceptos doctrinarios y políticos de su líder el Beato Conselheiro, sus propias formas de organización social, política, económica y religiosa. El rechazo y distanciamiento del régimen republicano por parte de los conselheiristas puede explicarse como una reacción ante la amenaza que el Estado moderno brasileño representaba para la autonomía de los pobres libres del sertón, como una iniciativa rebelde contra el sistema oligárquico prevaleciente en la sociedad nordestina y, finalmente, como un intento por imaginar e instaurar una realidad social distinta determinada por la necesidades y aspiraciones de los propios sertanejos frente a la mantenida por las clases poderosas.

La historiografía temprana de Canudos puede ser caracterizada como una historia militar no sólo por la significación política que tuvo el conflicto armado en

el desarrollo de los hechos, también debido a que los primeros en narrar lo ocurrido fueron los propios miembros del Ejército, o bien los periodistas que les acompañaron durante las campañas militares que la República emprendió contra la comunidad conselheirista. En la presente investigación no se ha puesto especial atención a los episodios bélicos, ya historiados por los militares y narrados en los periódicos brasileños de la época¹, como en la constitución del movimiento milenarista de Canudos y el enfrentamiento entre las mentalidades de los seguidores del Conselheiro y la República. Por tanto sólo se dedicará un pequeño espacio a los *événements* y se intentará realizar una “historia en profundidad” que inspeccione y reflexione sobre un movimiento popular, social y religioso, así como sobre su contraparte: la República.

En gran medida, la originalidad del presente estudio radica en la inclusión de la República brasileña como sujeto de análisis a la par que la sociedad de Canudos. Esto debido a que las investigaciones sobre el tema se han concentrado básicamente en el movimiento conselheirista y han excluido el estudio de aquello contra lo que los sertanejos se revelaban: el gobierno republicano. El pensar y el actuar de los seguidores del Conselheiro estaban dialécticamente relacionados con la evolución política, económica y cultural de Brasil y de su gobierno, por lo que resulta imposible querer explicarlos amputando su contraparte.

Considerando que una de las hipótesis centrales de la presente tesis es que en la guerra de Canudos se generó un enfrentamiento entre dos milenarismos, el de los conselheiristas y el de los republicanos, resulta por tanto indispensable referirse a la constitución del milenarismo como doctrina y acción. Por ello se dedica la primera parte del texto a una investigación sobre los orígenes, el desarrollo y el impacto del milenarismo en la historia. Básicamente interesa conocer al milenarismo como construcción judeocristiana, pues en ella se

¹ En 1898 se publicó *A quarta expedição contra Canudos* del coronel Antônio Constantino Néri. En 1902 Aristedes Augusto Milton editó un detallado relato de las campañas contra Canudos en *A campanha de Canudos*; en el mismo año salió de la imprenta la obra de otro militar, Macedo Soares, titulada *A Guerra de Canudos*. Por su parte, el coronel Dantas Barreto escribió dos obras sobre los hechos: *Expedição de Canudos* en 1989 y *Destruição de Canudos* en 1912.

concentran los rasgos que más tarde recuperarían los seguidores del Conselheiro, por lo que se retoma la historia de esta tradición y se descartan otras, como los milenarismos indígenas (mayas, nahuas, guaraníes, etc.) o los no Occidentales. En el primer apartado se reflexiona en torno a las características más trascendentes de la expresión milenarista: partir de y promover la acción dentro del cristianismo; incentivar la imaginación utópica; implicar el empeño de expansión del cristianismo; legitimar la violencia religiosa y dotar al pueblo cristiano de cierta soberanía y participación activa en la consolidación del cristianismo. Interesa subrayar de manera especial el empeño milenarista por crear y creer en y a la utopía, así como integrarla dentro del proceso de la historia para hacer suya su posibilidad de realización. Todo lo anterior será fundamental en la tradición de la cultura religiosa de Occidente que posibilitaría y nutriría la existencia de movimientos milenaristas populares como el de Canudos y el Conselheiro.

En este sentido, en la Edad Media se generaron movimientos que partieron de las anteriores transformaciones y que resultan paradigmáticos por sintetizarlas o integrarlas. Por ello se seleccionan aquellos que resultan representativos por sus similitudes con el de Canudos, ya sea porque dan un lugar central a la leyenda del Último emperador, porque tienen un líder carismático, o bien porque utilizaron la violencia como un arma legítima de expresión. Con esto concluye el esbozo general pero imprescindible de la tradición milenarista que siglos más tarde nutriría a los habitantes del sertón brasileño en su lucha religiosa y social.

A continuación se establece un nexo entre el que parece un milenarismo medieval lejano y su avatar brasileño más cercano cronotópicamente a los hechos de Canudos. Este segundo capítulo tiene como objetivo subrayar la existencia de una tradición de movimientos mesiánicos y milenaristas anteriores a Canudos en el ámbito brasileño que recrearon el milenarismo europeo, específicamente el sebastianismo portugués, en las tierras de Brasil. Por otra parte la revisión de estos movimientos –el de la Piedra Encantada del Rodeador, el de los “muckers”

de São Leopoldo y el del padre Cícero en Ceará- servirá para referir distintos modelos milenaristas con ciertas similitudes al de Canudos e investigar cuál fue la reacción del estado brasileño ante los mismos. Así, lo anterior también servirá para analizar la postura del gobierno brasileño en los casos de subversión basados en una corriente milenarista.

La tercera parte de esta tesis constituye un panorama general, necesario para comprender lo sucedido en la guerra de Canudos, que aborda situación de Brasil durante la segunda mitad del siglo XIX. En este apartado se explicará cómo se desarrolló la transición del sistema monárquico al republicano, quiénes participaron en ella, la constitución de los grupos de poder del nuevo sistema y las consecuencias sociales y políticas que generó. Enseguida se puntualiza cuáles fueron las reformas que la República estableció (separación Iglesia-Estado, implantación de un sistema federalista, cobro de nuevos impuestos, levantamiento de un censo, establecimiento de unidad monetaria y un registro civil) y de qué manera fueron interpretadas por los sectores marginados del sertón basándose en problemáticas y preocupaciones materiales y espirituales propias de su tradición, así como en una serie de memorias-clave sobre las reacciones subversivas, en el ámbito rural de Brasil, frente al posible establecimiento de dichas reformas (cómo los conselheiristas las conectaron con distintas amenazas de otro orden, por ejemplo, la instauración del censo con el restablecimiento de la esclavitud; el casamiento civil con la desobediencia divina; el pago de impuestos con una explotación injusta, etc.).

Finalmente se elaborará un breve análisis sobre el papel de otro de los protagonistas en la gestación de Canudos: la Iglesia y las misiones capuchinas. De la primera se explicará su reforma ultramontana y el pacto de alianza que firma con la República una vez que encuentra aminorado su poder, de tal modo que abandona el apoyo a la religión popular y se enfrenta a movimientos como el del Conselheiro. De las misiones capuchinas interesa comentar de qué manera influyeron en la configuración de un imaginario religioso del sertón que heredaron

a los canudenses y sobre su papel de institución neutralizadora de subversiones populares en la historia de la Iglesia brasileña, ya que éste será su papel en el caso de Canudos. Este subapartado resulta especialmente importante en la Tesis, ya que en él se consigna cómo se generó una tradición religiosa en el Nordeste - la de los beatos itinerantes- que posteriormente sería recuperada, resignificada y apropiada por los sertanejos y los conselheiristas. Lo aquí comentado es retomado en el séptimo capítulo, donde se estudia la configuración de la figura del Conselheiro.

A lo largo del cuarto apartado se encuentra una narración de lo acontecido no sólo durante y después del enfrentamiento bélico entre los conselheiristas y el ejército republicano, en ella también se entera al lector sobre la gestación de la comunidad de Belo Monte y la vida y personalidad de Antônio Conselheiro. Esta es una breve introducción para que el lector ajeno al tema se empape de lo acontecido en Canudos, desde la constitución del grupo, su asentamiento, hasta su enfrentamiento con la República. La narración es lineal y su objetivo es proporcionar al lector los datos y elementos suficientes para comprender la interpretación que de éstos se hará y la tesis del encuentro entre milenarismos.

En el quinto apartado, el estudio del discurso de la República, caracterizado por su fe en el progreso y la modernización del Brasil, así como por una gran confianza en las fuerzas armadas, facilitará la comprensión y el sustento de una de las hipótesis que aquí se sostienen –que la guerra de Canudos fue una batalla entre dos visones milenaristas, una religiosa, la otra política- y que va más allá de la visión que Euclides da Cunha, en su obra *Los Sertones*², expuso y convirtió casi en dogma: que la guerra de Canudos había sido un enfrentamiento entre el pasado y el futuro, los premoderno y lo moderno, el Brasil rural y urbano, reforzando así la perspectiva de la superioridad en aspiraciones, valores e ideas

² Cunha, Euclides da, *Los Sertones*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

del gobierno republicano, aunque las acciones de ambas partes se igualaran en virulencia y beligerancia.

Así, se intenta configurar el pensamiento milenarista de la República, cuya ideología era modernizadora y positivista-comtiana. Se habla de la influencia del pensamiento de Augusto Comte en la elaboración de idea de República para los intelectuales y políticos brasileños; se comenta el pensamiento de intelectuales, políticos y periodistas republicanos para entender la fe que tenían en el progreso y cómo ésta contribuyó a una reacción tan violenta e irracional, llena de rumores, en contra de los *conselheiristas*.

Con base en las cualidades que constituyen el milenarismo religioso, es decir, el principio de acción humana y su capacidad para realizar la historia, la creación de un tiempo futuro terrenal utópico y la voluntad de realización del mismo, así como su inexorabilidad, es posible sostener que el positivismo, en general, y el republicano brasileño en particular, son secularizaciones del milenarismo religioso y, por tanto, que la guerra de Canudos fue una batalla entre dos visiones milenaristas, una religiosa, la otra secular, que compartían la aspiración de construir un espacio en que prevalecieran la felicidad y el bienestar humanos. Los elementos constitutivos del milenarismo religioso coinciden con muchos de los que conforman el pensamiento político moderno. De hecho son varios los autores que han señalado la continuidad velada del espíritu religioso en las doctrinas aparentemente seculares paridas con la ambición de construir un mundo humano perfecto. Uno de estos es Nicholas Champion³, quien en su obra *The great Year* (1994), apunta: "En cuanto consideramos la posibilidad de que el pensamiento conceptual moderno no es una reacción contra la religión sino que deriva de ella, debemos considerar también la posibilidad de que los modos modernos del pensamiento conceptual tengan un poder religioso". En una historia de tradición foucaultniana⁴, en la que las rupturas se habían convertido en la clave

³ Champion, Nicholas, *The Great Year*, Penguin Arkana, Aquaran Press, 1994, p.449.

⁴ Cfr. Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XX, 1997.

de su entendimiento, Campion recupera la importancia de las continuidades y subraya que existen muchas permanencias conceptuales religiosas en el pensamiento moderno, ya que los hitos totales sólo existen para la didáctica.⁵

Aunque el contenido de las categorías de bienestar y felicidad de los conselheiristas y los republicanos no era estrictamente el mismo, las dos partes perseguían la instauración de este tiempo pacífico en el que las condiciones de vida fuesen, en el marco de su universo simbólico, las mejores posibles. Cada grupo tenía una figuración de la sociedad y el gobierno ideales, arraigados, por el lado de los sertanejos, en una tradición de vida que les resultaba válido, y por el lado de los republicanos, en la posibilidad de hacer de Brasil una nación progresista. Pero la realización de la sociedad ideal de los republicanos resultó ilegítima para los conselheiristas y viceversa; por tanto ambos milenarismo compartieron también las categorías negativas del milenarismo cuyas inclinaciones autoritarias, dictatoriales y violentas se hicieron presentes sobre todo hacia el exterior, ya que al interior de los grupos la cohesión y el acuerdo prevalecieron.

De hecho la interpretación que del "enemigo" hizo cada grupo indica que esta unión endógena, cerrada totalmente hacia el contacto no violento con el otro, fue posible gracias a que sus integrantes compartieron y elaboraron un discurso de exaltación mesiánica en el que se consideraban los elegidos para realizar la inexorable voluntad divina, o bien, alcanzar un tiempo perfecto impuesto por las ineludibles leyes del progreso. Ambos se sentían guiados por una doctrina y por una institución o autoridad, los conselheiristas por el Evangelio y por el Conselheiro y los republicanos por el Estado, representado por el ejército. Tanto los conselheiristas como el gobierno republicano realizaron una construcción de su contraparte que la imaginaba conformada por los seres más bestiales, verdaderos

⁵ Campion sugiere, por ejemplo, que el marxismo revolucionario fue una modificación del milenarismo cristiano que ocupó el vacío dejado por la decadencia de este último. Del mismo modo, autores como Frank Manuel, Fritzie Manuel y Damián Thompson han analizado de qué manera la teoría del progreso incorpora elementos escatológicos y religiosos en su construcción. Ellos reconocen la influencia que tuvo el pensamiento de Joaquín de Fiore en el pensamiento secular moderno, dentro del cual, como se verá con mayor detalle adelante, se ubica el propio Comte. Campion, *op.cit.*, p.12.

monstruos sociales o religiosos. Retomando esta idea en la presente tesis se analiza de forma comparativa al milenarismo religioso y popular de los conselheiristas –que se reconoce como tal entre los estudiosos de la guerra de Canudos- y al que se denomina milenarismo secular de los republicanos que ningún autor, salvo Thompson⁶ pero de forma bastante superficial, han señalado, reconocido y mucho menos estudiado. El estudio de la “cruzada secular” de la República contra los canudenses se integra en el capítulo sexto.

A continuación, en la séptima parte, se realiza la interpretación del milenarismo de Canudos. En primer lugar se abordará la historia de su líder: Antônio Conselheiro. Pero más que su biografía, por cierto muy poco clara, interesa destacar su simbolismo como parte de una tradición de beatos y ascetas comunes en las tierras del sertón –surgida de las práctica de las misiones capuchinas-; su función social como generadores de relaciones primarias de socialización; su tarea de organizador y consejero que sustituye a las autoridades civiles y religiosas; su caracterización física; su mitificación; su carisma; y su relación con el Buen Jesús, emblema de los pobres. La figura de Conselheiro como un guía no autoritario ni autoproclamado como reencarnación divina resulta bastante interesante y excepcional dentro de los movimientos milenaristas. Su sobrenombre revela su carácter de un simple consejero religioso de la comunidad que no pretende tener poderes sobrenaturales o adjudicarse funciones exclusivas del clero. En cambio explota una función social que sustituye la labor que el Estado y la Iglesia abandonaron, la de ser guía social, constructor de templos, consolador de almas, administrador de pueblos. En este apartado se realiza además un examen de los sermones y otros escritos del Conselheiro que revelan su pensamiento religioso y su manifestación a sus seguidores.

⁶ Thompson, Damian, *El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del Milenio*, Madrid, Taurus, 1998, p.154.

En este capítulo también se realiza un breve análisis de la creencia sebastianista y su relación con la defensa que el movimiento del Conselheiro hacía de la monarquía y la figura real de Pedro II. En este sentido se intenta contestar en qué medida fue la tradición sebastianista -y en qué otra el temor frente al Estado republicano y sus reformas impuestas- lo que propició esta fidelidad a la figura del monarca. En seguida se comenta la construcción del espacio sagrado en la comunidad de Canudos y la iniciativa de los conselheiristas por construir una Jerusalén terrenal para realizar su mundo utópico en esta vida. A lo largo de este apartado se discuten las economías moral, política y social instauradas por el Conselheiro y sus seguidores, de modo que, lejos de idealizar su forma de organización social, sea posible establecer sus fundamentos y las relaciones en ella basadas. Bronislaw Backzo apunta que “Una de las funciones de los imaginarios sociales consiste en la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico”⁷; en cierta medida el estudio de la comunidad conselheirista tiene como fin ubicar estas representaciones e “ideas-imágenes” a través de las cuales los integrantes del movimiento construyeron su identidad.

Estas representaciones de la realidad social, elaboradas con materiales tomados de su caudal simbólico, también impactaron en la forma en la que los conselheiristas caracterizaron a la República, identificándola con la figura del Anticristo; así como en su decisión de luchar contra los males en ella representados. De esta forma las dos partes, apoyadas en sus propias creencias milenaristas, construyeron al otro, al que enfrentaban, a través de una serie de “malentendidos” en los que fundaron la legitimidad del ejercicio de la violencia que no fue unilateral pero tampoco fue motivada, aunque sí exaltada y practicada, por los conselheiristas.

La reflexión final de la presente Tesis, además de considerar los cuestionamientos que el estudio de Canudos plantea al presente, pretende ser

⁷ Bronislaw, Baczo, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, p. 8.

una crítica al estereotipo de la vida cotidiana campesina o rural construido en la historiografía latinoamericana, según la cual la vida cotidiana de las comunidades rurales contiene poca política y mucha cultura "tradicional". Este estereotipo se recrea por la dificultad que implica pensar sociedades distintas a las estructuradas con un andamiaje moderno, en las que lo religioso, lo político y lo económico están entreverados de manera indisoluble y se implican mutuamente. No obstante, solamente en los esquemas simplistas la religión aparece siempre como aquello que conserva y que se contrapone al bienestar y las transformaciones sociales. En el caso de Canudos, como en el milenarismo, la religión también puede representar una instancia a partir de la cual se construyen, modifican y revitalizan los principios sobre los que se organiza una comunidad.

Resulta pertinente aclarar que prácticamente todas fuentes de la presente investigación son obras historiográficas y no documentos obtenidos de archivos o de una investigación de campo. La dificultad para acceder a tales fuentes es evidente para una tesista mexicana. A pesar de que se extraña la presencia de textos como los de José Calasans, que hubiesen brindado posibilidades para abordar la cuestión de la cultura oral como medio de conservación y transmisión de la memoria colectiva en el sertón, es viable afirmar que la lectura de las investigaciones sobre Canudos me permitieron acercarme a las distintas percepciones que se han tenido sobre el movimiento conselheirista en su historiografía, de modo que fue más sencillo poder formular ciertas preguntas y problemáticas, así como cuestionamientos críticos, a estas interpretaciones.

Aunque a lo largo del trabajo se comenta y se hace un análisis crítico de las visiones centrales en torno al milenarismo y, de manera particular, en relación a la guerra de Canudos, es conveniente hacer algunos comentarios breves respecto a las principales obras utilizadas en esta investigación, con el objeto de aclarar el panorama al lector. En relación al tema del milenarismo los textos que sirvieron como base fueron los de Norman Cohn, Georges Duby, y Jean Delumeau, así

como el de Erich Hobsbawm⁸, debido a que estos autores han profundizado con gran seriedad en la investigación del origen y/o desarrollo del milenarismo como doctrina y como parte de iniciativas de acción social. Los datos que aportan todos ellos resultan valiosos y confiables, por lo que, en todo caso, las críticas y comentarios que a lo largo de la tesis se hacen a estos textos están vinculados con el nivel interpretativo y no con el heurístico. En relación a los hechos de Canudos la bibliografía resulta más abundante pero también menos consistente en la calidad de su contenido y las interpretaciones que de los hechos presentan los distintos autores. En este ámbito resultó más complicado discernir y seleccionar información, pues en repetidas ocasiones las versiones y los datos no coincidían. Esto era común tanto en las obras de carácter colectivo, como la que coordina Benjamín Abadala, como en aquellas producto de una sola pluma, tal es el caso del texto de Robert Levine⁹. Por otra parte no sólo existen visiones estrictamente históricas de la comunidad de Canudos, las perspectivas antropológica y sociológica están presentes en investigaciones como las de María Isaura Pereira de Queiroz¹⁰, cuyos trabajos dan cuenta de una investigación sobre las comunidades mesiánicas y milenaristas con un alto contenido interpretativo con el que, como se hará evidente a lo largo de la tesis, muchas veces no se ha coincidido. Lo mismo ocurre en relación a las obras clásicas y literarias, como las de Euclides da Cunha y Benício Manoel¹¹, cuyo mérito es grande pero que se abordan con una postura franca y conscientemente crítica.

⁸ Cohn, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1981; Delumeau, Jean, *Historia del Paraíso, Tomo 2. Mil años de felicidad*, México, Taurus, 2003; Duby, Georges, *El Año Mil*, Barcelona, Gedisa, 1996; Hobsbawm, E.J., *Rebeldes primitivos; estudio sobre las formas arcaicas de los movimiento sociales en los siglos XX y XX*, Barcelona, Ariel, 1974.

⁹ Abadala, Junior Benjamin (coord.), *Canudos, palabra de Deus sonho da terra*, São Paulo, Boitempo-Senac Editora, 1999; Levine, Robert M., *O sertão prometido. O massacre de Canudos*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

¹⁰ Queiroz, Maria Isaura Pereira de, *O messianismo no brasil e no mundo*, São Paulo, 1965.

¹¹ Cunha, Euclides da, *Los Sertones*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980; Cunha, Euclides da, *Los Sertones*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Sobre el positivismo es posible dividir las obras consultadas en tres grupos: las escritas por el propio Comte, las que interpretan el pensamiento positivista (como el de Nicholas Campion), y aquellas que se refieren a la historia del positivismo en Brasil (básicamente las de Oliveira Torre y Assis Bastos, todas ellas han resultado sumamente ilustrativas para los fines de la investigación, pues han sugerido y sustentado en muchos sentidos la tesis que en el trabajo se defiende. En este sentido la bibliografía de orden teórico también resultó muy valiosa para estructurar la tesis, tal es el caso de textos como el de Ernst Bloch, Frank y Fritzie Manuel, Bronislaw Baczko y Adolfo Sánchez Vázquez. Respecto a otra temática central de la tesis, la de los misioneros capuchinos y los beatos del sertón, las investigaciones y asesoría de Guillermo Palacios, junto con la obra-documento del fraile Palazzolo, resultaron cruciales en la estructuración de la misma. Finalmente los textos sobre historia de Brasil como el de Boris Fausto, y las grandes interpretaciones como las de Gilberto Freyre y Sérgio Buarque de Holanda sirvieron para aclarar el horizonte histórico de la investigación.¹²

El camino hacia Canudos fue sinuoso. Mi acercamiento a la historia de los conselheiristas y el positivismo republicano estuvo mediado por un interés originario: la violencia, entendida como discurso, como acción y como motivación dentro del devenir histórico. El milenarismo es justamente una doctrina que entraña la acción violenta (corriente que nutre, por ejemplo, el pensamiento terrorista) y, al mismo tiempo y a diferencia de lo meramente apocalíptico, una visión optimista y con aspiraciones utópicas. Interesada también en las formas de organización social y el empeño humano por instituir sociedades perfectas, la comunidad de Canudos se presentó como un proceso social e histórico que, gracias a su complejidad y riqueza me permitió adentrarme en las temáticas que me interesaban. Pero al mismo tiempo la investigación sobre Canudos me exigió concreción; me demandó estudiar con cuidado las singularidades propias de su tiempo y espacio y ocuparme de su desarrollo estrictamente histórico.

¹² En la Bibliografía aparecen las fichas correspondientes a los autores citados.

Finalmente, puedo apuntar que mi interés por estudiar la creencia en el Fin de los Tiempos implica también el hacerlo por la constante actividad humana de reinventar sus espacios y construir utopías posibles dentro del tiempo histórico por venir, pues como escribe Hobsbawm¹³, los movimientos milenaristas no se han propuesto tanto construir un mundo totalmente nuevo como el de reconstruir el viejo mundo perdido, aunque de un modo totalmente nuevo.

¹³ Hobsbawm, op.cit.

PRIMERA PARTE. CONFIGURACIÓN MILENARISTA, MOVIMIENTOS SOCIALES Y HORIZONTE HISTÓRICO DE BRASIL.

I. MILENARISMO: GENEALOGÍA Y AVATARES

Escondida tras el telón montado por el pensamiento occidental, la creencia escatológica no es exclusiva de éste y sus orígenes se ubican, además, fuera de su tradición religiosa, la judeo-cristiana. Sin embargo, generalmente se ignora la participación de Oriente en la constitución de los imaginarios, creencias, saberes e ideas que participaron en la edificación de la forma y el contenido de Occidente.

Norman Cohn¹ encabeza una serie de investigaciones que señalan que la etiología de la creencia en el fin de los tiempos, y el nacimiento de un mundo nuevo surgido después de un juicio, se ubican en el zoroastrismo persa. Cohn señala que en la región del Asia Central, hacia 1400 a.C., vivió el profeta Zoroastro, sacerdote que hablaba sobre una batalla inminente entre el bien y el mal, después de la cual se llevaría a cabo una transformación, conocida como la "creación maravillosa", en la que se produciría una resurrección física universal. Una vez realizado el nuevo mundo se instauraría una gran asamblea en la que los hombres serían juzgados, resultando los inicuos destruidos y adquiriendo los justos la inmortalidad y la juventud eterna. La anterior narración se convertiría en parte nodal de la religión oficial del Imperio persa, con el que los judíos tuvieron contacto constante, y del que seguramente retomaron esta creencia en circunstancias similares al contexto en el que Zoroastro figuró e instituyó esta escatología acompañada por una embrionaria esperanza en la venida de un mundo mejor para los virtuosos.

A pesar de la ignorancia que en el presente se tiene de la figura de Zoroastro, Cohn explica que es muy posible que la figuración escatológica que fundó fuese una reacción a la profunda transformación que el mundo persa sufrió, pues, de ser un

¹ Cfr. Cohn, Norman, *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Barcelona, Critica-Grijalbo Mondadori, 1990.

pueblo de pacíficos pastores transitó a una sociedad más bien de carácter bélico en el que la habilidad militar adquirió una gran importancia como valor y fuente de prestigio. La apropiación de los judíos de este prolegómeno apocalíptico se gestó en un horizonte histórico semejante, en un periodo en el que la casi sempiterna persecución del pueblo judío fue llevada al paroxismo por el monarca seléucida griego Antíoco Epífanes, quien había limitado el culto tradicional y prohibido importantes rituales litúrgicos judíos como la observación del sábado y la circuncisión. Precisamente el Libro de Daniel -primer texto apocalíptico judío- fue escrito durante esta crisis. Este discurso –presentado como profecía- resulta sumamente importante en la constitución del milenarismo cristiano por dos razones: la primera, la presentación de una visión apocalíptica ecuménica, que no incluye solamente a un imperio o región, sino al mundo entero; la segunda, la inserción de esta visión en el tiempo histórico y futuro relativamente cercano, y paralelamente su carácter de inexorable por ser una profecía, es decir, un hecho revelado.

Hay una tercera razón que aumenta la trascendencia del apocalipsis judío en la presente tesis, ya que éste posee un rasgo particularmente sobresaliente: su tendencia a relacionar el ámbito sagrado o religioso con el profano y político. Aunque ciertamente la historia del pueblo judío, tal como éstos la conciben, no puede ser más que sagrada y estar absolutamente vinculada al plan divino, el hecho de que éstos hayan relacionado estrechamente al fin del mundo, y a la institución de uno paradisiaco en su lugar, con las condiciones e intereses políticos, marca como característica central del milenarismo, su condición de expresión de descontento y rebeldía por lo establecido material y políticamente. Por tanto no resulta extraño que el milenarismo se haya constituido a lo largo de su historia como una forma subversiva, expresada a través de lo religioso, y una especie de contradiscurso pragmático de lo instituido en el ámbito de la Iglesia o el secular, como en el caso de la guerra de Canudos, como se verá adelante.

El carácter profético del apocalipsis judío es premeditado, ya que la redacción del libro de Daniel inclina a pensar que fue escrito cuatrocientos años antes de la fecha real de su composición, cuando los judíos estaban cautivos en Babilonia, de tal forma que el

contenido del mismo se presenta como una anticipación de los acontecimientos futuros cuando, en realidad, dichos eventos acaecían en el presente de la escritura del libro. En el libro Daniel, un joven judío es llamado para que descifre un sueño que turba al rey Nabucodonosor. En éste aparece una estatua cuya cabeza es de oro, el pecho y los brazos de plata, el abdomen y los muslos de bronce y los pies de una mezcla de hierro y arcilla. Golpeados por una piedra, los pies de la estatua se rompen y las cuatro piezas que la conformaban se destruyen. Dichos bloques representan los reinos de Babilonia, de los medos, los persas y los griegos, cuya transitoriedad y caída se identifica con su destrucción después del derrumbe de la estatua. Daniel los reconoce como los "imperios del mal" a los que, una vez extinguidos, remplazaría el pueblo de Israel, no sin antes haber librado una lucha desastrosa contra un maligno "rey del Norte". Entonces aparecería un príncipe llamado Miguel, quien anunciaría un tiempo de angustia pero también de salvación de "los elegidos". El nuevo orden estaría dirigido por los judíos pero se instauraría en el mundo entero. La interpretación que el pueblo judío hace de esta supuesta profecía relaciona de forma directa los hechos y personajes con los de su tiempo.

Así, Antíoco Epífanes es identificado con el perverso rey del Norte y la caída de los imperios malignos como la destrucción de aquellos que los habían dominado. Esto, junto con la inexorabilidad profética de los sucesos, ofrece a los fieles judíos, por un lado una visión distinta de la vida más allá de la muerte –sustituyendo la tenebrosa imagen de Sheol, lugar sombrío donde todos los muertos se reunían por igual, por una posibilidad de salvacionismo paradisiaco- y, por el otro, una especie de resquicio a través del cual la oportunidad de liberación, tanto a nivel terrenal como supraterráneo, es realizable y queda en manos de la acción de los hombres². La cercana caída del poderío griego implicaba un pueblo judío liberado de sus cadenas opresoras, pero la promesa de un fin de los tiempos glorioso, después del cual los elegidos vivirían eterna y paradisiacamente, entrañaba una liberación perpetua y que nunca más les sería arrebatada, pues Dios mismo se las habría otorgado. Pero ambas posibilidades contenían un principio de acción y otro de responsabilidad para aquellos que habían

² Delumeau, Jean, *Historia del Paraíso. Tomo 2. Mil años de felicidad*, México, Taurus, 2003, pp.35-36.

sido enterados de la misma. Como se subrayará en posteriores capítulos, ambos principios serían reforzados e intensificados por el cristianismo, especialmente durante la persecución de sus prosélitos por los romanos y el tiempo de las Cruzadas.

Igualmente, la misión de transmitir al resto de la Ecumene el mensaje salvacionista es adoptada con más fuerza por los cristianos que por los propios judíos, quienes la acogieron en mayor medida como una doctrina de carácter nacional. En este sentido, la llegada de un mesías también adquiere un significado más poderoso dentro del imaginario cristiano, de hecho basado en la espera de la nueva venida de Jesús, figura cuya percepción y adopción en los movimientos milenaristas, sobre todo en los "populares" como el caso de Canudos, juega un papel importante. Sin embargo, la escatología judía no es muy figurativa ni rica en la descripción del fin de los tiempos ni en la del paraíso nuevo, como tampoco lo es en cuanto a la batalla previa a estos sucesos ni el método para librarla. De hecho no existe tanto una incitación directa al pueblo para liberarse de los grilletes, más bien hay una especie de consolación y promesa. Parecería que para los judíos la historia se vislumbrara aún larga y penosa, sin sobresaltos violentos y sí una espera paciente en su autoproclamación como los elegidos.

A decir verdad la escatología judía no es más que eso, aunque enriquecida con elementos de los que el zoroastrismo carecía. No obstante, lo apocalíptico no rebasa la barrera que lo separa de una visión más elaborada y compleja constituida por la esperanza y la fe, así como el temor, la angustia, una espera activa y la construcción de toda una utopía teológica: el milenarismo. Es en el libro de la Revelación o el Apocalipsis donde se prefigura con mayor precisión la creencia milenarista que se distingue de la meramente apocalíptica. El texto –ya perteneciente a la tradición cristiana- es atribuido al Apóstol Juan; aunque múltiples investigaciones afirman que el redactor no fue el Apóstol, lo que interesa subrayar aquí es la aceptación que en un momento dado tuvo la Iglesia del mismo al incorporarlo como pasaje bíblico. En el siglo II d.C. era un texto muy importante ya que, a los cristianos perseguidos, les ofrecía una visión prodigiosa de la recompensa que les aguardaba en la ciudad celestial, al tiempo que integraba su sacrificio y dolor al inevitable periodo de sufrimiento que era necesario

para la segunda venida de Cristo.³ Esta postura de la Iglesia cambiaría más tarde, cuando ya era una sólida institución y gozaba del favor de gobernantes, al grado que rechazaría al milenarismo y a toda escatología que pregonara el fin del mundo próximo.⁴

Como se verifica, el milenarismo, en sentido estricto, no se refiere al fin de los tiempos en un periodo de mil años o una vez cumplido un ciclo determinado de tiempo, aunque la exégesis popular la mayoría de las veces lo entiende de esta manera. Lo que en realidad importa en el milenarismo pues, no es cuándo se consumará la contingencia terrena para establecerse la permanencia divina, sino de qué forma se constituirá el reino de Cristo durante mil años, así como la legítima violencia que su pueblo deberá emprender para vencer a Satanás, sinónimo de Anticristo. A pesar de ser ésta la esencia de la creencia milenarista, múltiples movimientos apocalípticos han sido denominados milenaristas por pensarse que esperaron el fin del mundo en el año mil, o bien, en algún ciclo temporal determinado. Aunque en la experiencia el milenarismo sí ha tenido como rasgo común esta espera precisa, no es el más importante o siquiera determinante en él.

De hecho los historiadores han relacionado más el surgimiento de los movimientos milenaristas con los momentos críticos de una sociedad, sin importar si coinciden o no con el fin de un milenio o un siglo.⁵ Incluso Georges Duby desmiente el mito de los terrores del Año Mil y subraya que la población no era presa de la euforia y el pánico que se le atribuyen debido a que el mundo se fuese a terminar. Como él

³ Thompson, Damian, *El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del Milenio*, Madrid, Taurus, 1998, p.36.

⁴ El Apocalipsis, a diferencia del libro de Daniel, describe con gran elocuencia cómo, una vez destruida Babilonia, Cristo aparece a caballo, con los ojos de fuego y la túnica empapada en sangre, junto con los ejércitos celestiales, para combatir al llamado Anticristo o Bestia y a su propia milicia. Finalmente, los seguidores de Satán son vencidos y éste último arrojado vivo a un lago de fuego. Allí permanece durante mil años mientras el Mesías y sus santos reinan en la tierra. Pasado este tiempo es liberado para dirimir el último acontecimiento de la historia: la batalla final con las fuerzas de Dios. Entonces, siendo el bien vencedor, la eternidad sustituye al devenir y la ciudad divina se adueña de la terrenal, bajando del cielo una Nueva Jerusalén. Delumeau, *op.cit.*, p.38.

⁵ Por ejemplo, una vez terminada la persecución de los cristianos por Roma, los movimientos inspirados en el milenarismo fueron acallados, paralelamente disminuyeron de forma espontánea y no resurgirían con fuerza sino hasta la Reforma, cuando la Iglesia y la sociedad atravesaban un periodo crítico, lo cual no coincidió cronológicamente con el fin de un siglo o milenio.

mismo señala, el Año Mil heredó al cristianismo algo más importante que un milenarismo tremendista, a saber, su carácter de religión de acción, por cierto legitimadora de la violencia.⁶ Precisamente esta herencia, junto con la imaginación utópica que implica el milenarismo, son los rasgos que se estudiarán con mayor precisión en los siguientes apartados, ya que son fundamentales para explicarse la construcción milenarista –una utopía no siempre teológica- y lo que ésta implica en la acción y el pensar humanos. Asimismo, esto ayudará a comprender por qué el milenarismo puede constituirse, de forma ambivalente, como una doctrina ideal para lo subversivo, como en el caso de Canudos, pero también para lo opresor o legitimador e, incluso puede conformarse en ámbitos seculares, como en la teoría de Progreso adoptada por la República de Brasil instaurada en 1889.

1. La expresión milenarista como principio de acción

Hacia finales de la Edad Media, el Paraíso dejó de ser algo sólo especulativo para pasar a formar parte de programas de acción, a menudo impregnados de un carácter revolucionario.

Angel Cappelletti, *El pensamiento Utópico en el mundo medieval*.⁷

Trascendiendo la típica caracterización del Año Mil como aquel en el que Pan hizo presa de la población cristiana europea, y las peores catástrofes se veían y predecían, Duby se basa en la crónicas y escritos de los teólogos de entonces para presentar un tiempo en el que el cristianismo, lejos de estar paralizado por la inminente llegada del fin de los días, iniciaba un proceso de especial importancia en su historia futura. Duby apunta:

¿qué significa en verdad el Año Mil de la Encarnación y de la Redención? El anuncio de un giro capital, el paso de una religión ritual y litúrgica... a una religión de acción y que se encarna, la de los peregrinos de Roma, Santiago y del Santo Sepulcro, y pronto la de los cruzados.⁸

⁶ Duby, Georges, *El Año Mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1996.

⁷ Cappelletti, Angel, *El pensamiento Utópico en el mundo medieval*, Madrid, Turo, 1990. p.57.

⁸ *Ibid.*, p. 154.

El historiador francés subraya cómo es que durante este periodo, se gestó una conversión radical de los valores del cristianismo al grado de constituirse éste como el proveedor de muchos de los principios que, posteriormente, han dominado, tanto en el ámbito espiritual como en el material y secular, en la cultura occidental. Básicamente son tres los avatares que se gestan en el cristianismo durante este periodo, los cuales incuban, de forma paralela, las transformaciones de los valores religiosos y sociales. El primero de ellos es el del principio de acción que, en este caso, implica una visión impositiva, expansionista y legitimadora de la violencia; en segundo lugar se ubica la construcción de la imagen de un Dios distinto con la preponderancia de la figura de Cristo, un dios hecho hombre que, además se identifica con la clase marginada, su encarnación. Finalmente, la participación directa del pueblo cristiano en misiones religiosas como la reconquista de la Tierra Santa, una intensa construcción de templos y el auge de peregrinaciones, cuestión que lo imbuje de gracia divina y, por tanto, de capacidad para actuar y rebelarse o, en otras palabras, de soberanía religiosa, como la que se atribuirían los movimientos milenaristas medievales y los mismos seguidores del Conselheiro en el Brasil del siglo XIX quienes, incluso, recuperaron las iniciativas de los cristianos del Año Mil.

Así como los ilustrados del siglo XVIII construyeron *a posteriori* la imagen de una revolución científica gestada, según ellos, en el siglo XVI, la cual les sirvió para autocrearse un pasado glorioso y una tradición que los legitimaba y daba prestigio a su oficio, los renacentistas y humanistas de los siglos XV y XVI que buscaban sus antecedentes en la época clásica edificaron una imagen perniciosa y maldiciente de lo que denominaron Medioevo. Esta pintura reflejaba el desprecio que tenían hacia los siglos brumosos y toscos anteriores y de los que renegaban por ser tan disímiles a su modelo procedente de la Antigüedad. Como anota el propio Duby: "En el centro de las tinieblas medievales, el Año Mil, antítesis del Renacimiento, ofrecía el espectáculo de la muerte y de la estúpida prosternación".⁹ Aunque verdaderamente el siglo anterior al Año Mil no representaba un paradigma para los renacentistas, lo cierto es que la Edad Media tampoco fue una sociedad que en todos sus niveles estuviera gobernada por un

⁹ *Ibid.*, p. 11.

fuerte sentido del desastre que los hombres no podían y ni siquiera intentaban contrarrestar. Al contrario, los pobladores del Medioevo poseían un cosmovisión del orden que aceptaban como necesaria y reproducían a nivel social. Los tres estados- el de los obispos y el rey, el de los guerreros y el de los siervos- estaban en perfecta consonancia con un orden cósmico superior impuesto por Dios, gracias al cual el mundo se mantenía estable y en concordancia con los designios divinos.

La casa de Dios, que se cree es una, está pues dividida en tres; unos oran, los otros combaten y los otros trabajan... los servicios brindados por unos son la condición de las obras de los otros dos; cada una a su vez se encarga de aliviar al conjunto. Así, ensamblaje triple no por ello deja de ser uno; y es así como la ley ha podido triunfar, y el mundo disfrutar de la paz.¹⁰

Sin embargo, ya que la afinidad entre el orden social y el universal existía, los hombres percibían que los trastornos que se daban en uno se mostraban en el otro de igual forma. La alteración cósmica producía que el orden del mundo se viera entonces perturbado por diversos disturbios, síntomas que procedían de un mismo malestar y que eran interpretados como el anuncio del fin. Los signos en el cielo eran cometas y eclipses; los desastres naturales iban desde temblores hasta la aparición de monstruos, epidemias y prolongadas hambrunas generadas por el cansancio de la tierra. El mundo se convertía en una especie de castigo por los pecados del hombre. Parecía que el orden que imperaba en la naturaleza, y por tanto en la sociedad, había vuelto al caos y en consecuencia llegaba el final no sólo del género humano o de la mayoría de los hombres –como en el caso del Diluvio-¹¹ sino del mundo mismo. Así, existen documentos que testimonian que, si bien el pueblo medieval no esperaba el fin del mundo en el Año Mil, sí existía una tendencia generalizada en creer que éste se deslizaba irrevocablemente hacia el caos. Entre ellos están los del monje Raoul Glaber,

¹⁰ Adalberón en DUBY, *op.cit.*, p.57.

¹¹ Contraria a la creencia escatológica se ubica la experiencia de la destrucción cíclica del mundo presente también en varias religiones. El Diluvio Universal cristiano –que por cierto tiene su origen en la tradición sumeria- es un ejemplo de ello. Sin embargo esta imagen destructiva –generalmente evocada como un castigo de la divinidad hacia los hombres- implica la reinención o regeneración del mundo. El Apocalipsis en cambio, alude a una filosofía de la historia distinta, en la que ésta tiene fin y donde hay justos que se salvan. Aunque ciertamente y en última instancia, ambas visiones manifiestan un rechazo del ser finito del hombre, pues le otorgan la posibilidad de volver a ser o de ser en un más allá.

Sigeberto de Gembloux, el abate Abbón, el obispo Thietmar de Mersebourg y el obispo Ademar de Chabbanes¹². Todos ellos registran y reconocen la existencia de azotes que abatían a los hombres y poblaciones de su tiempo.

Pero no sólo la comunidad cristiana se veía físicamente maltratada, también el alma de la cristiandad en el seno de la Iglesia. La simonía, es decir, el amor por las riquezas y los bienes terrenos, se apoderaba manifiestamente de los propios siervos de Dios. Especialmente el monje Raoul Glaber denunciaba enérgicamente cómo las tentaciones realizadas corrompían al clero y, por tanto, al pueblo mismo. Reafirmando esta especie de descomposición cósmica y de la cristiandad se encontraban las primeras agitaciones de los movimientos heréticos en Europa. Duby, registra, por ejemplo, la aparición de maniqueos por toda Aquitania en 1017, o el surgimiento de los mismos en Touluse durante ese siglo. Para los hombres de fe, estos herejes no podían ser sino los mensajeros del Anticristo, dispuestos a corromper hombres y mujeres para ganar adeptos a su causa en la lucha final. Todos estos acontecimientos fueron interpretados por los hombres de Dios como signos del desorden universal; sin embargo la más catastrófica de las advertencias fue, para ellos, la destrucción del templo cristiano por excelencia: el Santo Sepulcro. En el año 1009 el príncipe de Babilonia derribó la Iglesia de Jerusalén donde se hallaba este sitio sagrado y de gran afluencia para los peregrinos. El obispo Ademar de Chabannes escribe que:

En aquellos tiempos se mostraron señales
en los astros, sequías desastrosas, lluvias
excesivas, epidemias, hambres espantosas,
numerosos eclipses de sol y de luna...¹³

Esta afrenta a la cristiandad se asoció con el resto de los males que la aquejaban, los hombres de la Iglesia los interpretaron como expresiones del desencadenamiento del mal y de la presencia cercana del demonio. La conciencia de esta presencia y del actuar libre del mal, así como de la vulnerabilidad del ser humano ante él, hace renacer en la memoria de la humanidad su naturaleza de ser finito y su deber hacia Dios. Ello

¹² Cfr. Duby, *op.cit.* Duby recoge y estudia de forma directa las crónicas e *Historias* que redactaron los monjes y que contienen estas impresiones.

¹³ Duby, *op.cit.*, p.91.

los exhorta a la penitencia, a la purificación, al sacrificio y a la observancia. Los convierte en seres cuya angustia es latente pero no pasiva pues, primero a nivel individual o institucional (en los monasterios), y luego en el plano comunal –como lo dicta la estructura social medieval- reaccionan de una forma activa, como una instancia de ruego a la divinidad para que extienda la fe cristiana en el mundo y prolongue su vida hasta que el ejército de Dios lo haya conquistado. El pueblo cristiano, convocado en principio por la Iglesia misma,¹⁴ hizo suya la misión de preservar del mal al mundo e incrementó su participación en la defensa de su religión. Las limosnas y la asistencia a los actos litúrgicos se volvieron insuficientes y los cristianos se volcaron a las peregrinaciones masivas (a Roma, a Tierra Santa, a la tumba de Santiago de Compostela), a las penitencias colectivas y a la construcción de templos.

Como Duby lo hace notar –basado en el testimonio de Raoul Glaber- en el 1033 parece haberse dado un apogeo en la peregrinación hacia Tierra Santa. Poco después de su destrucción, el Santo Sepulcro fue reconstruido y hacia él se volcaron los cuerpos y las almas de los seguidores de Cristo. Ya no sólo peregrinaban los grandes señores de los reinos con su séquito de vasallos y sacerdotes, sino que la iniciativa de los siervos cristianos se incrementó. Pero este “santo viaje” representaba para lo peregrinos algo más que la visita al lugar santo, ya que éstos abandonaban todos sus bienes y afectos para emprender la búsqueda, más que de la Jerusalén terrena, de la celestial. Incluso muchos de ellos esperaban la muerte en el camino, pues su pasión por llegar al lugar santo los salvaría y les garantizaría la vida eterna en un Paraíso que no se les concedió en su vida material.

Al mismo tiempo el mundo cristiano piensa en la renovación y en la expansión. Finalmente es un pueblo que tiene más esperanza y fe que temor. Por ello se manifiesta por la paz al interior de la cristiandad. En los tiempos del Año Mil se

¹⁴ Como se verá en los apartados que se refieren a los movimientos milenaristas medievales y al estudio de la rebelión encabezada por Thomas Müntzer, muchas de las acciones que la Iglesia encabezó fueron luego condenadas por la misma al adquirir éstas un cariz subversivo o marginal. Por otra parte, el pueblo tomó la iniciativa en distintas empresas que la Iglesia descalificó y tachó de herejías por ir contra sus preceptos; gran parte de los milenarismos medievales forman parte de estos movimientos desacreditados por las autoridades eclesiásticas.

convocan asambleas que buscan restablecer la paz. Duby señala que dicho acto “se concibió como un pacto destinado a contener la turbulencia de uno de los tres órdenes de la sociedad, el de los hombres de guerra”.¹⁵ Lo anterior con el fin de proteger contra los pillajes de los guerreros a los que oran y a los que trabajan, como medida de seguridad pública. Sin embargo, la ocupación del orden de los guerrero debía ser asegurada, y lo fue a través de la legitimación de la violencia al exterior, hacia el otro (los infieles), es decir de la Guerra Santa. Esto, junto con la confianza en una especie de progreso de la fe, promovió que el espíritu de la cruzada madurara durante estas mutaciones generadas en el campo del Año Mil. Antes de la llegada del fin del tiempo los guerreros de Dios debían actuar y extender la fe de Cristo; la lucha contra el Maligno y sus seguidores empezaba. Pensando que al conquistar la Jerusalén de la Tierra se acercaban a la celeste y así a la salvación eterna, los cristianos en realidad comenzaban la conquista del mundo visible y la expansión impuesta y violenta de un cristianismo que se fortalecía gracias a la acción de sus creyentes. Aunque la propagación de la fe en el Norte y el Este de Europa se realizaba con éxito gracias a los caminos abiertos por los evangelizadores carolingios, la región del Mediodía y el Oriente representaban zonas de mayor resistencia en esta expansión. La “razón” cuasi-teológica fue encontrada por San Adalberto, quien aseguraba:

De esto el verdadero presagio fue la posición de la cruz del Señor, cuando el salvador colgaba sujeto a ella, en el Calvario: mientras que a espaldas del Crucificado estaban el Oriente y sus pueblos sanguinarios, ante sus ojos se extendía el Occidente, pronto a ser inundado por la luz de la fe; y asimismo, fue su derecha todopoderosa...la que el Septentrión recibió...mientras que su izquierda estaba reservada al Mediodía, burbujeante de pueblos bárbaros...¹⁶

En este párrafo se concentran implicaciones de gran magnitud sobre la visión cristiana europea, ya que recurre al designio divino para explicar por qué la fe católica cunde en el territorio de la Europa del Norte y del Este y, en cambio, en el Sur continental y el Oriente, no favorecidos por la marca de la propia cruz de Cristo, no se extendía la fe en la palabra de Dios. Ésta es una aseveración que autoriza al Occidente cristiano su intervención en la historia para acercar el Reino divino a los infieles; y con

¹⁵ Duby, *op.cit.*, p.119.

¹⁶ *Ibid.*, p.144.

ello no sólo canaliza la actividad de la clase guerrera, también se faculta, por la ley de Dios, para ejercer la violencia contra el otro a través de la Guerra Santa, e integra esta violencia y autoritarismo a una visión profunda de la religión. Paralelamente afilia a la población cristiana pauperizada al movimiento de reconquista y expansión, de forma que ésta, al sentirse parte del cuerpo guerrero y activo de Cristo, al menos en principio, se libera de tensiones sociales y económicas severas. Sin embargo, como se verá adelante, el pueblo también asumiría la soberanía religiosa como instancia de rebeldía ante el mundo secular y religioso. Pero esta reacción se generaría a partir de la adaptación del principio, sin el cual no pudo haberse desarrollado, y cuyo origen parece ser el Año Mil: el de la acción en el cristianismo.

Al mismo tiempo el imaginario cristiano se vería revolucionado por el cambio de percepción de su figura central: "En el tiempo del milenario, el propio Dios comienza a cambiar de cara. Bajo la omnipotencia incognoscible del Padre, la humanidad del Hijo parece ganar cada vez más presencia y proximidad...Jesús viviente por fin se apodera...de las almas devotas".¹⁷ El sacrificio de Cristo se asocia a la penitencia monástica, pero también a la del pueblo; la pobreza y el sufrimiento se conciben como una especie de expiación perpetua que asegura la salvación; de esta manera la figura del pobre se identifica como la encarnación de Cristo, como recordatorio del dolor y la humanidad del Hijo de Dios, que es Dios mismo, pero más próximo y concreto. Gracias a esta cercanía con el padecimiento de la población cristiana muchos movimientos adoptarían la figura de Cristo -cuya representación en los Evangelios es, por cierto, la de un hombre piadoso y caritativo con los marginados- como su emblema de lucha y reivindicación. Esta focalización en la figura de Cristo también implicó que se pusiera mayor atención a la espera del Mesías y, por tanto, que las expectativas de la cercanía de este momento aumentarían. Probablemente debido a la revitalización de la creencia en la segunda venida de Jesucristo se creó un ambiente acogedor para aquellos que, especialmente durante el periodo de las Cruzadas y la Alta Edad Media, se proclamaron los nuevos Mesías y se convirtieron en líderes de movimientos de reconquista o apocalípticos. Paralelamente, la esperanza que los creyentes depositaron

¹⁷ Ibid., p.147.

en la resurrección funcionó como esperanza e incitación a la acción milenarista y al combate del mal. Sobre el significado de la resurrección en el cristianismo popular Bernard Sichère señala: “Este concepto... quiere decir, no que el mal esté anulado, sino que la omnipotencia de Dios se reafirma como una promesa que supera toda muerte y blasfemia”¹⁸, promesa que, por su parte, los cristianos medievales reclamaron a través de su propia labor y entrega.

Otra modificación que es posible percibir y que tiene gran trascendencia en la nueva visión de Dios se refiere a cómo esta transformación propició una concepción distinta de las virtudes propias del buen gobierno, ya que los reyes mismos favorecieron el establecimiento de la analogía entre ellos y Jesús. Delumeau señala que “el soberano se constituye así como guardián del cuerpo y de la sangre de Cristo y el ordenador de las liturgias”¹⁹. A esto se le suma que la imagen del rey adquiere entonces rasgos más piadosos y su carácter de figura sagrada y elegida fuera reforzada. Lo anterior no implicó únicamente que existiese mayor reverencia ante un soberano taumaturgo, ya que, por otra parte, surgió la responsabilidad del monarca de presentarse como un ser caritativo y bueno con su pueblo, pues le servía como legitimación del poder que tenía, cuestión que es necesario tener presente en el análisis de la guerra de Canudos y las causas posibles de la rebelión contra la República.

El paso que dio el cristianismo hacia una religión de acción que integró a sus creyentes en actividades de expansión y consolidación de la Iglesia y la fe en el mundo, así como la nueva visión de Dios como Jesús, ambos acontecimientos gestados en el seno del Año Mil, explican la construcción de una suerte de “cristianismo moderno”, cuyos valores, a pesar de y acompañando a la modernidad liberal –e incluso a la posmodernidad en apariencia nihilista- predominan en la cultura de Occidente. Tanto el principio de acción –sobre todo a nivel popular- como la humanización de Dios y la legitimación de la “violencia sagrada” por la Iglesia ayudarán igualmente a comprender las bases de las que parten los movimientos milenaristas de la Edad Media y, siglos

¹⁸ Sichère, Bernard, *Historias del mal*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997, p.86.

¹⁹ Delumeau, *op.cit.*, p.151.

después, la propia rebelión de Canudos. Pero la visión de la utopía cristiana dentro de la historia también es un elemento que se requiere integrar en un análisis más profundo del milenarismo, por lo que en el siguiente apartado se dedica el espacio y la reflexión para ello.

2. La Construcción de la utopía milenarista dentro de la historia

La imaginación utópica nació antes de ser nombrada. El bautizo tardío del “mejor de los mundos posibles”²⁰ no impide que su historia anterior pueda ser re-figurada y estudiada. Formulada por teólogos, filósofos o literatos, el intento de construirla, de realizarla, ha sido mayor en el interior de las comunidades y de los grupos marginados. Al mismo tiempo la utopía es capaz de hacer suyos y expresar los paradigmas de la sociedad en que se crea, de modo tal que los inserta o refuerza en al marco del imaginario colectivo. Dentro de este imaginario, los dos modelos que en Occidente nutrieron con mayor fuerza a las imágenes utópicas fueron el de la tradición judeocristiana –que rememora al Paraíso primordial- y la construcción helena de la ciudad platónica ideal. Entre ambas visiones, sin embargo, existe una diferencia crucial. En la platónica se piensa en un Estado perfecto, inmutable e intemporal y, por tanto, debido a esta aspiración de perfección, irrealizable.

En cambio, en la mirada judeocristiana, la ciudad perfecta, que se identifica con la Ciudad de Dios, se espera y, por tanto, se instala en el tiempo por venir. Su realización en la tierra es posible e inexorable. La instalación del Paraíso en el futuro se vincula a la búsqueda judía del establecimiento de su pueblo en la Tierra Prometida, donde adquirirían el poder de los elegidos. Así, la tradición judía, a diferencia de la helena²¹, inserta en la historia misma, en el tiempo lineal, a la utopía.

²⁰ La creación de la palabra Utopía (etimológicamente, “en ningún lugar”) remite a la Inglaterra del siglo XV gobernada por Enrique VIII, el Tudor famoso por sus decapitaciones entre las cuales destaca la de Tomás Moro, humanista cristiano que nombró, precisamente, con el título de Utopía al primer modelo literario que se tiene de este género en la historia; lo cual no significa que este libro, como toda utopía, pueda no tener una lectura de reflexión sobre la ciencia política, los valores religiosos o los sociales.

²¹ Es importante recordar que en el pensamiento griego el tiempo se concebía de forma cíclica y el mundo en devenir constante, como una especie de eterno retorno, por lo que la concepción de la existencia misma de la Historia –caracterizada por desarrollarse en el tiempo lineal y la no repetición, no

Pero en el cristianismo, junto con el reforzamiento del principio de acción, se encuentra con mayor intensidad la creencia en el futuro mundo utópico y, sobre todo, lo que Adolfo Sánchez Vázquez denomina “voluntad de realización”²² de la utopía, que convierte al pensamiento y a la creación utópica en algo más que construcciones del intelecto, a saber, en objeto de lucha y subversión y además, en el marco del cristianismo, en un motivo de acción amparado por la propia mano divina. En el milenarismo se expresa con mayor claridad esta “voluntad de realización” de la utopía cristiana, ya que rechaza la espera pasiva de la venida del Mesías e impulsa a sus seguidores a participar en su realización.

¿Cuáles son elementos propios del mundo utópico milenarista? En la imaginación de la Ciudad de Dios intervienen tanto valores y componentes del ámbito religioso, de orden estrictamente teológico, como del espacio cotidiano de aquellos que se asumen como partícipes del tiempo del milenio, es decir, los campesinos de la Edad Media. El predominio de unos sobre otros depende de sus autores; esto se hará evidente con la comparación entre dos formas y contenidos utópicos de raíz milenarista, pero cuyos creadores e intenciones representan ambiciones y objetivos distintos, de tal forma que tras su velo se ocultan intenciones divergentes aunque, en ambos, casos, se expresa un ánimo de transformación y crítica al sistema religioso y material prevaleciente.

La primera de estas imágenes es la del padre Joaquín de Fiore (1145-1202) quien, a través de un método de exégesis del Antiguo y Nuevo Testamento, primordialmente del Apocalipsis, creyó poder encontrar el camino que seguiría la historia y así determinar las etapas por las que la humanidad atravesaría antes de la llegada de su fin. Su interpretación de las Escrituras lo llevó a una división tripartita de la historia: la Edad del Padre o de la Ley, la del Hijo o el Evangelio y la del Espíritu. A la primera edad la caracteriza como un tiempo de temor y servidumbre; a la segunda, la del Hijo, como un espacio donde reinan la fe y la sumisión filial; a la edad del Espíritu, el período

fue viable; de la misma manera, la utopía platónica no era algo que debía realizarse en el mundo humano, pues existía en el de las ideas.

²² Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 1999, p.292.

utópico que espera, la identifica con una especie de día de descanso de la humanidad, en la que los valores de amor, libertad y alegría se expresarían por medio de la revelación directa del conocimiento de Dios en los corazones de los hombres. Joaquín de Fiore idea esta tercera edad con las aspiraciones más altas de un cristianismo primordial cuyo arquetipo de vida es la del monasterio. Para el monje calabrés en este tiempo utópico (por su perfección) todos los hombres adoptarían una actitud contemplativa, de éxtasis místico y de alabanzas a Dios. Este reino de monjes y santos sería el último hasta el día del juicio final. Resulta trascendente la preeminencia que la utopía del padre de Fiore otorga al espíritu, y su realización, sobre la materia y el cuerpo. La organización monástica del mundo por venir, el tiempo del milenio, manifiesta que la inquietud de su autor está ligada a la situación de la Iglesia como una institución con un cometido divino que no ha logrado consumir.²³

Esta visión era contraria a la agustiniana -visión imperante en la Iglesia- de que con el nacimiento de la institución eclesiástica el reino de Dios ya se había realizado en la tierra, lo cual descartaba toda posibilidad milenarista y de acción de la población no eclesiástica para lograrla. Por otra parte, Joaquín de Fiore integraba al ideal de vida monástica –que de algún modo era la crítica a la diletancia del clero secular- a todos los hombres y así los hacía partícipes de su utopía. Además de estos elementos que hacían del quiliasmismo²⁴ joaquinista un movimiento en potencia crítico de la Iglesia²⁵ y su postura antimilenarista, el sistema del padre de Fiore sería nodal para la construcción futura de formas de milenarismo secular, especialmente en ciertas filosofías de la historia que recuperan el modelo tripartita de las edades.²⁶ La teoría evolucionista de la historia la retomaron los filósofos idealistas alemanes como Schelling, Fichte y Hegel²⁷;

²³ Lubac, Henri, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vols., París, Lethielleux, 1879-1981.

²⁴ A lo largo de la presente tesis- como en muchas de las investigaciones sobre el milenarismo (Cohn, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Delumeau, Thompson, Henri de Lubac, por ejemplo)- se emplea el término "quiliasmismo", palabra que proviene del griego quilio, que significa millar, como sinónimo de la propia doctrina milenarista.

²⁵ La orden de los franciscanos haría suya esta doctrina, retomando el ideal de una orden monástica que preservara los valores del cristianismo primitivo, así como la pobreza y sobriedad de una vida dedicada a la espiritualidad y la ayuda al prójimo. Esta orden, fundada por Francisco de Asís, sería crítica de la Iglesia y adquiriría gran poder también en el orden secular.

²⁶ Cohn, *op.cit.*, p. 108.

²⁷ Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Adrid, Alianza, 1989 y *Fenomenología del espíritu*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1972; Fichte, Johann G., *Los*

igualmente se encuentra en la dialéctica marxista²⁸– que define tres etapas de organización económica claves (comunismo primitivo, sociedad de clases y comunismo final)-; otro ejemplo, que interesa de manera particular en el presente escrito, es el caso de la filosofía de la historia del francés Augusto Comte.²⁹ Aunque el pensamiento positivista inaugurado por Comte se analizará con mayor precisión adelante, cuando se estudie la influencia que éste tuvo en la constitución de la ideología republicana en Brasil, es importante esbozarlo sucintamente ahora, para clarificar su relación con la visión milenarista de Joaquín de Fiore. Esto, por otra parte, facilitará entender el proceso a través del cual la República brasileña, en su pensamiento y acción, adoptó una actitud impregnada de un milenarismo velado por una capa de secularización y científicidad política.

Según Comte, la historia de la humanidad transcurre en ascenso en tres épocas o estados de civilización con características muy definidas en los planos temporal y espiritual: la primera es la teológica o ficticia, regida por la imaginación –en un sentido de fantasía o ficción- y la violencia; la segunda, que se define por su carácter de ser intermediaria, es la época metafísica o legista, una suerte de tránsito entre la sociedad de la época teológica y la científica o positiva, que es la tercera de las edades. En esta última es donde se encuentra la visión utópica de Comte, aunque todo su sistema lo es, en tanto que, para la realización positiva de la última época se requiere de la existencia real y literal de las dos anteriores. Comte vislumbra la edad científica como un tiempo en el que la razón y la observación dominan sobre la imaginación; donde la organización del trabajo se rige bajo el sistema de producción industrial y el equilibrio – amparado por el orden y el progreso- rigen en la civilización.³⁰ Ambas, el milenarismo joaquinista y el positivismo comtiano, tienen un ideal de realización histórica en el que la organización está basada en un sistema racional y ordenado, que se dará gracias a un

caracteres de la edad contemporánea, Madrid, Revista de Occidente, XXII, 1934, (Serie Textos Filosóficos); Schelling, Friedrich W., *La esencia de la libertad humana*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1950.

²⁸ Cfr. Engels, Friedrich y Marx, Karl, *El capital*, México, Siglo XXI, 1989; Engels-Marx, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973.

²⁹ Comte, Augusto, *Discurso sobre el Espíritu Positivo: orden y progreso*, Madrid, Revista de Occidente, XIV, 1934, (Serie Textos Filosóficos).

³⁰ Comte, Augusto, *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*, Madrid, Nacional, 1982, p.67.

profético avance o un inminente progreso y cuyo fin último es el equilibrio, la ausencia de tensión y la compaginación de fines de la humanidad: en el primer caso, la contemplación ascética de la divinidad esperando su venida y, en el segundo, el perfeccionamiento cabal del hombre y la civilización. Pero el rasgo más importante que comparten ambas formas de milenarismo y utopía es el de la “voluntad de realización”. Aunque el quiliasmo joaquinista es en principio especulación y exégesis bíblica, de Fiore confía absolutamente en él y lo difunde al grado de convertirlo en verdad y doctrina de más de un movimiento utópico al interior de la Iglesia, como el caso de la orden franciscana.

Por su parte, Comte genera una ciencia o método que busca establecer la verdadera ruta que el sistema social, según él, debería recorrer para su perfeccionamiento: el positivismo. El padre de la sociología estaba convencido de la necesidad de crear un plan que expusiera cómo debería ser la acción colectiva que sobre la naturaleza tenían que ejercer los hombres civilizados para modificarla en su beneficio, dirigiendo todas sus fuerzas hacia el progreso.³¹ En este sentido el teólogo y el sociólogo comparten una visión optimista, ambos vislumbran en la historia la posibilidad de encontrar ciertas pautas y significados que permitan al hombre participar en la ejecución de su curso. Al mismo tiempo estas visiones milenaristas –por su creencia en la instauración terrena de la utopía y la intervención directa del hombre en su establecimiento- resultan en dos corrientes que participan del autoritarismo al ser deterministas, categóricas y de pretensiones ecuménicas.

Sin embargo, para los grupos que al interior y exterior de la Iglesia lo asimilaron, el milenarismo joaquinista se transformó en una doctrina en la cual se apoyaron múltiples movimientos subversivos; de hecho, al enfrentarse a la visión agustianiana que legitimaba el poder terrenal y celestial de la Iglesia, el joaquinismo tendió a ser crítico. El positivismo, en cambio, fue adoptado por gobiernos y círculos intelectuales que, como en el caso del Brasil decimonónico, propiciaron la represión, el autoritarismo y la

³¹ Comte, Augusto, *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Madrid, Tecnos, 2000, p.53.

intolerancia en aras de una idea de progreso y un ideal civilizatorio que, finalmente, no rindieron los frutos esperados y, en cambio, sí generaron graves problemas de marginalización, como en el caso del sertón de Bahía.

Menos preocupados por la evolución del espíritu, los campesinos medievales poseían su propia idea utópica, en la cual el cuerpo y la materia ocupan un lugar central. Acostumbrados a la convivencia cotidiana con la muerte y la escasez, la enfermedad y la destrucción debido a las catástrofes naturales, las epidemias y el trabajo constante, los campesinos figuran una utopía de abundancia y descanso donde el hedonismo domina y el hombre es restituido por su sufrir terreno.

En *El queso y los gusanos*³² Carlo Ginzburg da voz al molinero Menocchio, quien describe un mundo ideal igualitarista, en el que el trabajo y la pobreza –y por tanto la explotación- no existen. Ginzburg señala que esta visión contenía muchos de los rasgos de la utopía popular campesina dominante desde el Medioevo, que imaginaba la existencia de un lugar donde la tierra era pródiga y no necesitaba trabajarse, ya que de ella brotaban los alimentos en abundancia. Las montañas eran de queso, pan y miel, y los lagos de leche, bastaba con morderlas o beber de ellos para estar satisfecho sin esfuerzo alguno. La fama de este sitio perduró largo tiempo en Europa. Ya en el siglo XVI, en los inicios del Renacimiento, el pintor Pieter Bruegel, el Viejo, realizó su obra llamada *En Jauja*, donde figuró al óleo la utopía campesina de abundancia y placer. En este cuadro yacen dormidos, al amparo de la sombra de un árbol-mesa con copiosa comida, un labriego, un noble caballero y un erudito. El primero de ellos duerme sobre el látigo de trillar con el que se desgranaban las espigas, el segundo sobre una almohada y, el tercero, encima de un confortable abrigo de piel. A los tres se les aprecia una gran barriga satisfecha. Un escudero con la boca abierta, en espera de que le caiga algún alimento, vela su sueño. Se decía que para llegar a Jauja era necesario abrirse paso a mordidas a través de una montaña comestible. En este país las cercas –representación de la propiedad privada- eran de embutidos, se afirmaba que los gansos yacían fritos

³² Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Mucnik, 1986, p.123.

en platos, los cactus estaban compuestos de tartas e incluso los cerdos llevaban consigo un cuchillo para poder ser rebanados y engullidos. Todas estas imágenes se hacen presentes en la obra de Bruegel.³³

Mijail Bajtin, en *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*,³⁴ también describe esta utopía de abundancia prevaleciente en el imaginario campesino medieval, que denotaba el anhelo de un estado de equidad por parte de la población no privilegiada. La espiritualidad religiosa se eclipsaba ante estas preocupaciones de orden material y económico que, además, manifestaban el descontento de las clases bajas por la prosperidad de las altas. De hecho, ya en el pensamiento de la Antigüedad se pueden encontrar nociones de un estado de las cosas en que todos los hombres son iguales y la opresión y explotación no existen. Llamado "Estado de Naturaleza" – presente tanto en la tradición griega como en la latina- se caracteriza por una fe fraternal y universal, por una comunidad que comparte bienes e incluso esposas.³⁵ La imaginación de este "Reino de Saturno"³⁶ o Edad de Oro influyó en la constitución de la utopía campesina medieval.

Otro punto esencial en la constitución de la utopía campesina es la posibilidad de la inversión del orden terrenal e incluso cósmico. Bajtin señala que en el carnaval, una especie de expresión pragmática de rebelión y liberación, la población evocaba un tiempo y un espacio singulares, en los que las normas sociales y se diluían para dejar lugar a la liberación instintual. En este contexto las representaciones simbólicas de lo grotesco y la inversión eran frecuentes. Así, los pobres se convertían en los amos de la fiesta; lo escatológico tomaba un lugar predominante; y la capacidad de regeneración

³³ La pintura *En Jauja* y otras obras de Bruegel pueden ser halladas en el siguiente libro: Hagen, Rainer y Rose-Marie, *Pieter Bruegel, el Viejo hacia 1525-1569. Labriegos, demonios y locos*, Taschen, Alemania, 1994, pp.74-745.

³⁴ Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p.78-79.

³⁵ Cohn, *op.cit.*, p.186.

³⁶ En la Roma imperial existían celebraciones llamadas Saturnales, en las cuales la inversión del orden no sólo era simbólica sino, por un tiempo, literal. Estas fiestas se realizaban en honor a Saturno, asociado al dios griego Cronos, el contralor del tiempo y gobernador del Universo durante la Edad de Oro. Durante ellas los roles sociales se invertían durante unas horas, de modo que los esclavos gozaban de libertad y los hombres libres eran sus sirvientes.

del pueblo, al invocar un tiempo cíclico, de re-vuelta, emergía sobre el sufrimiento cotidiano y el "terror místico". Lo "bajo" de la sociedad se convertía en lo "alto" y ponderado y, entonces, la ciudad de la tierra y los hombres gobernaba sobre la ciudad celeste de Dios. Este elemento de inversión también será evidente en el caso de las profecías del Conselheiro, especialmente cuando apunta que el sertón se tornará mar y el mar sertón, afirmación que por su rico y valioso contenido para explicar el imaginario de los conselheiristas se diseccionará y analizará en un apartado posterior. En el movimiento socio-religioso de Canudos los elementos de la utopía milenarista campesina predominan, se revitalizan y consolidan con imágenes y valores propios de los sertanejos³⁷. En cambio, los rasgos del quiliasmo joaquinista se expresan con mayor contundencia en el pensar y accionar positivista de la República.

Precediendo a ambos bandos en el tiempo, en la Europa medieval se encuentran movimientos milenaristas con rasgos similares a los habidos en la guerra de Canudos, especialmente en su exaltación de la violencia. A continuación se presenta una selección de casos que, por sus caracteres, son significativos y guardan una estrecha relación con algunos elementos del imaginario del movimiento de Canudos.

3. Movimientos milenaristas en la Europa medieval

Como se ha mencionado anteriormente, las Cruzadas son producto y a la vez exaltación del fenómeno de expansión del cristianismo en el que no sólo participaron los reyes católicos más importantes con sus huestes para lograr la ocupación de la Tierra Santa, o las órdenes mendicantes con sus ejércitos de mártires para conseguir la conquista espiritual de las almas infieles, sino también los sectores marginados que, en su búsqueda de Jerusalén, en las cruzadas populares, se integraban a la lucha al tiempo que hacían suyo este intento de triunfo divino y lo canalizaban según sus propios intereses, muchas veces, de rebeldía ante el sistema social. Las nociones del bien y del mal sostenían esta lucha, el mundo entonces se configuraba teniendo una

³⁷ El término "sertanejo" es el genitivo de los habitantes del sertón brasileño, espacio geográfico semidesértico ubicado en el Nordeste brasileño, donde se originó y desarrolló la guerra de Canudos.

base maniquea a partir de la cual se identificaban a los que estaban con Dios y a los que, en cambio, eran representantes del mal personificado en Satanás que en la tradición del milenio es el Anticristo, figura antitética de todas las virtudes y valores que poseía y promovía el propio Cristo del Evangelio, como la pobreza y la humildad, y por lo tanto representación de los principios contrarios a ellos, como la riqueza, el poder y la soberbia.

Del mismo modo el Anticristo era refigurado en los hombres y en las instituciones; durante la Alta Edad Media entre los creyentes escatológicos existía la idea generalizada de que el papa romano o la propia Iglesia eran el Anticristo que levantaba su trono en el templo. Muchos clérigos también fueron acusados de pertenecer al ejército de malignos y formar parte de una especie de fraternidad demoníaca. La vida clerical se mostraba ante los creyentes como una existencia en la que reinaban la carnalidad y lo material, la lujuria y la abundancia, atributos propios del que en la imaginería popular se representaba como una bestia cornuda y se asociaba a criaturas como las serpientes, los gusanos y los escorpiones. La imagen del papa también había sufrido una transformación que lo convertía de un ser cuasi-celeste en un hombre mundano cuyas actividades eran las del estadista y el administrador de los bienes materiales y no de los espirituales, especialmente a partir del siglo XIII, cuando la circulación de moneda y el auge del comercio (elementos de un Renacimiento embrionario) facilitaron al papado un sistema fiscal a escala europea, aunque éste siguiera condenando la usura.³⁸

Frente al Anticristo instalado en la propia curia eclesiástica y romana –signo además de la cercanía del fin de los tiempos- se hacía necesaria la presencia, obviamente fuera de la institución de la Iglesia, del elegido que guiaría a los creyentes en la última gran lucha antes de la instauración del mundo de los mil años. Los milenaristas y los mesías se buscaron y hallaron de forma mutua, dirigiéndose juntos hacia la batalla que sabían de antemano ganada –lo cual acrecentaba su fe- según las profecías del fin del mundo. De los caudillos se demandaba la espiritualidad y el

³⁸ Cohn, op.cit., p.80.

ascetismo de los santos que los clérigos despreciaban, del pueblo milenarista valor, fidelidad y esperanza para seguir el camino hacia Jerusalén, o quizá, en el pensamiento del propio pueblo, hacia la Jauja utópica donde su vida miserable les sería reivindicada.

Desde las dos primeras cruzadas (1096 y 1114) surgieron un gran número de predicadores y profetas que invitaban a las masas a formar grupos salvacionistas para emprender la marcha hacia Jerusalén. Esta invitación resultaba atractiva para los campesinos por más de una razón, aunque por cierto no tuvieran los mismos motivos de los cruzados auspiciados por los reyes y la Iglesia pues, lejos de intentar ayudar a recuperar el poder de los cristianos sobre Bizancio, lo que les interesaba era la ocupación de la Jerusalén como símbolo de una esperanza prodigiosa. Debido a la pobreza y sobrepoblación de las tierras, los campesinos emprendían su cruzada con el objeto de realizar una especie de penitencia imitando la vida de Cristo en su camino hacia la Tierra Santa, donde serían recompensados, una vez ocupada, pues ésta se les presentaba como un "paraíso de delicias". La peregrinación exigía un sacrificio de autoinmolación de los cruzados, pues muchos de ellos perecían a lo largo del agotador viaje, pero la exaltación que los sobrevivientes se adjudicaban justificaba la matanza de los infieles que encontraban. En este sentido señala Cohn que "tanto en el norte como en el sur, los pobres que iban a la cruzada se consideraban como la élite de los cruzados, el pueblo elegido de Dios en oposición a los barones que no lo habían sido".³⁹

Pero además del desmoronamiento de la imagen de la Iglesia como la única representante legítima de Dios en la tierra, historiadores como Norman Cohn y Jean Delumeau ubican en el horizonte de los movimientos milenaristas de masas otra crisis que afectaba de forma importante a la sociedad y favoreció la radicalización de éstos: los prolegómenos de la desintegración del sistema feudal provocado por el desarrollo de una economía comercial e industrial.⁴⁰ Los campesinos resentían en su existencia

³⁹ *Ibid*, p.64. La leyenda de los "tafures" habla de un grupo de cruzados pobres que sobrevivieron al pesado viaje y llegaron a Siria y Palestina formando una banda de descalzos y melnudos, vestido con harapos y cubiertos de llagas que atacaban a sus enemigos con las más sencillas y bárbaras armas.

⁴⁰ Delumeau, *op.cit*, p.97.

cotidiana esta desintegración que favorecía su desplazamiento de una sociedad que empezaba a constituirse a partir de dos polaridades: la del campo y la de la ciudad, siendo ésta última la dominante por su desarrollo. De esta manera la hostilidad milenarista pasó al ámbito secular y se dirigió contra los mercaderes capitalistas de las ciudades y los sectores favorecidos por la naciente economía. En este marco, en el siglo XIII surgieron numerosos movimientos que Cohn bautiza como anárquicos y milenaristas revolucionarios que, encabezados por ascetas religiosos, se reconocían como milenarista y emprendían acciones de protesta o rebelión ante el clero y la clase poderosa.

Uno de ellos fue el de la cruzada de los pastores, que se desarrolló a lo largo del año 1251 en territorio francés y más allá de Flandes, comandado por un monje renegado de nombre Jacob pero conocido como el "Maestro de Hungría". Éste era un mesías de aspecto prototípico: un pálido, flaco, viejo y barbudo asceta con carisma para liderar y además instruido, pues hablaba francés, alemán y latín, al que se le apareció la virgen María para entregarle una carta con un mensaje divino. En la carta se ordenaba a todos los pastores ayudar al rey Luis (patrono de la segunda Cruzada) a conquistar el Santo Sepulcro; en ella se consignaba que Dios estaba disgustado con los caballeros franceses por su soberbia y ostentación, por lo que había elegido a los pastores –también los primeros en recibir las noticias de la Natividad- para llevar a cabo su obra y manifestar su poder y gloria.

Miles de pastores y otros marginados como ladrones, prostitutas, proscritos y apóstatas formaron un ejército conocido como los *pastoureaux* y marcharon hacia Jerusalén divididos en cincuenta compañías y armados con instrumentos como hachas, dagas, picas y horquetas, gracias a las cuales amedrentaban a las autoridades de las ciudades y pueblos donde eran reverenciados como santos. Estaban en contra del clero (incluyendo al regular) y de los sacramentos, y emprendieron una lucha violenta de saqueo y matanza contra los mismos hasta que llegaron a atacar a los nobles de las poblaciones e incluso al pueblo llano. Su líder se atribuía visiones, poderes para sanar y milagros como la multiplicación del vino y del pan, que seguramente atrajo a más de un

hombre en tiempos de escasez. El fin de los *pastoureux* fue la dispersión y la persecución por las autoridades. Pero el precedente y la impresión que dejaron en el pueblo fue grande. Cohn apunta que se decía que habían deseado la muerte del clero, los caballeros y los nobles para que, una vez eliminada toda autoridad, pudieran extender su enseñanza por el mundo entero.⁴¹ Aunque no precisamente de carácter milenarista, el movimiento de los *pastoureux* partió de una inquietud de insatisfacción social y un principio de acción para transformar su situación material que es posible encontrar en la base del milenarismo. Por otra parte, este grupo se enfrentó de manera directa y violenta a la autoridad con el fin, más allá de eliminarla, de suplirla por el poder de los propios "pastores". Esta subversión efectiva del sistema los colocaría –en esta vida- en el lugar que Dios les reservó y que resultaba superior al de los nobles y los clérigos. Aunque ciertamente durante la Edad Media las tensiones sociales existían, con el colapso del sistema feudal sobrevino una ruptura de las relaciones primarias y secundarias de socialización⁴² que trastocaron la organización social de forma irremediable.

Mientras las redes de socialización se recomponían, los campesinos sufrieron la ruptura de los lazos tradicionales de solidaridad que había entre ellos y de cierta reciprocidad entre los mismos y las autoridades, pues además de perder la protección paternalista que éstas les ofrecían a cambio de su trabajo, veían transformados los criterios y valores a partir de los cuales se regulaba la sociedad y se valoraba su papel en ésta. La reacción de los nuevos marginados ante esta ruptura fue la acción basada en el intento de reconstruir la vieja sociedad pero, como escribe Hobsbawm⁴³, a través de la creación de un mundo totalmente nuevo en el que reivindicaban su integración y

⁴¹ Ibid.

⁴² El sociólogo francés Émile Durkheim, en su obra *La división del trabajo social* (1893) señala la existencia de dos formas de solidaridad en las relaciones sociales: la mecánica o primaria y la orgánica o secundaria. La primera se refiere a la que mantienen los individuos entre sí sin necesidad de ninguna mediación, ella se sostiene gracias a los valores y creencias que comparte la colectividad. La segunda se establece a través de las instituciones y los poderes como el estado y la Iglesia. Según Durkheim, una vez que éstos lazos se rompen –debido al desequilibrio económico o político- la sociedad entra en un estado de anomia en el que las normas se debilitan y pueden desaparecer al grado de propiciar reacciones patológicas como el suicidio, la delincuencia y la prostitución.

⁴³ Hobsbawm, E.J., *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XX y XX*, Barcelona, Ariel, 1974.

su valor social. Si bien es cierto que las acciones de los *pastoureux* fueron muchas veces violentas, también lo es que no puede descalificárseles como simples desviaciones patológicas producto de la irracionalidad, pues sus acciones tenían un sustento material de pobreza y marginalización que en la lógica de los rebeldes sólo podía terminar con el exterminio de sus opresores.

Pero la violencia contra el otro no fue la única que ejercieron los movimientos escatológicos rebeldes para manifestar su carácter de ejército de santos elegido por Dios, cuya misión era terminar con los representantes del mal, sinónimo de dominio y explotación, es decir, las autoridades religiosas y seculares. La salvación colectiva también la buscaron a través de la violencia contra el propio cuerpo como forma de expiación, pero también como acción que invitara al cambio. Según Cohn las primeras procesiones de flagelantes aparecieron en importantes ciudades italianas en la segunda mitad del siglo XIII. Generalmente encabezados por sacerdotes, hombres y mujeres marchaban en procesión, con estandartes y velas encendidas, de ciudad en ciudad donde se azotaban en grupos durante horas frente a las iglesias. Pero aunque la autoflagelación era común al interior de los monasterios, la práctica colectiva y pública de ésta causaba un impacto distinto y de mayor magnitud sobre la población. Cohn señala:

Los criminales confesaban, los ladrones restituían sus botines, los usureros el interés de sus préstamos, los enemigos se reconciliaban y las querellas eran olvidadas.

Incluso los dos sectores enemigos en que estaba dividida Italia, los güelfos que apoyaban al papa y los guibelinos que apoyaban al emperador, abandonaron por un momento su beligerancia.⁴⁴

El pueblo expresaba su apoyo a los flagelantes a través de su presencia multitudinaria para verlos y escucharlos cada vez que arribaban a las plazas; para ellos estos mártires no sólo expiaban los pecados propios sino los del mundo entero, de forma que eran considerados misioneros que pretendían apartar los males del mundo y la aniquilación de la humanidad. Su función social era, por tanto, reconocida como

⁴⁴ Cohn, *op.cit*, p.127.

imprescindible, eran pues un ejército que combatía al mal, médicos que sanaban las almas y jueces que condenaban y perdonaban los pecados. La socialización de esta experiencia la convertía en una manifestación activa de la organización del pueblo para enfrentar los males y carencias que no podían superar con el apoyo y las determinaciones de las autoridades civiles y eclesiásticas. Frente a las hambrunas, pestes y guerras sin fin⁴⁵ –que reforzaban las ideas y temores escatológicos-, y frente a la corrupción y descuido de las autoridades, las poblaciones crearon y legitimaron recursos propios para participar en su salvación terrena.

Los movimientos flagelantes de Italia se gestaron, además, cercana la fecha a la Tercera Edad de las profecías joaquinistas, que marcaban el año 1260 como el del fin del tiempo terreno y el inicio del reinado de los mil años. Aunque pasada esta fecha los movimientos flagelantes de masas se extinguieron en tierras italianas, cruzaron los Alpes y reaparecieron en las ciudades alemanas perdurando hasta el siglo XIV con un carácter de radicalización y anarquía mayor. En Alemania los grupos de flagelantes cambiaron su composición social convirtiéndose en monopolio de los pobres, pues aunque siempre habían participado en ellos campesinos y artesanos, al principio también tomaron parte burgueses y nobles que más tarde los abandonaron cediendo su lugar a criminales, vagabundos y profetas anticlericales que terminaron por infundir temor a los poderosos debido a su fuerza anárquica y su rebeldía, por igual, contra los poderes eclesiástico y civil.

Además de la aparición en el seno de las poblaciones de personajes que se autodenominaban salvadores, en el imaginario social medieval, desde la primera de las Cruzadas, se construyó una figura mesiánica universal que recuperaba ciertas profecías griegas que circulaban por Oriente, la del Último Emperador.⁴⁶ Fue en Enrique IV, rey de Alemania y emperador romano, en quien durante la primer Cruzada se depositó la fe cristiana para conquistar Bizancio y marchar hacia la Tierra Santa

⁴⁵ Aún en comparación con el modelo de vida medieval, la situación de Italia cuando aparecieron los movimientos flagelantes era especialmente difícil. En 1258 la hambruna invadía las ciudades italianas; un año después se dio un serio brote de peste; sumado a lo anterior la inseguridad y miseria aumentaban debido a la ya larga guerra entre güelfos y gibelinos.

⁴⁶ *Ibid.*, p.70.

venciendo a los infieles. A éste monarca se le veía como una especie de resurrección de Carlomagno, protagonista de una leyenda en la que se le consideraba como “el heroico campeón de Cristo” y el defensor de la fe frente al Islam. Se contaba que Carlomagno, el rey franco, en realidad no había muerto, sino que se encontraba dormido en alguna montaña esperando que llegara el día para volver al mundo y encabezar la lucha contra el mal. Como a él, la población atribuyó a otros reyes y nobles el carácter de mesías; en la segunda Cruzada tocó a Luis VII de Francia –principal patrono de la misma- adquirir este título.

Muchos profetas e incluso monjes presagiaron una gran revolución social en la que la Iglesia de Roma sería despojada de su autoridad y sus grandes riquezas se distribuirían entre los pobres, todo ellos bajo los auspicios del Último Emperador, quien reemplazaría al papa en el gobierno del mundo terreno y espiritual. En el siglo XVI – como expresión tardía de la escatología medieval- un profeta conocido como “el revolucionario del alto Rin” escribió en su *Libro de los cien capítulos*, que cansado de los pecados del hombre, Dios había determinado castigarlos con terribles catástrofes, pero antes les había concedido una oportunidad de salvación encargándole al propio autor organizar una asociación de laicos justos que castigaran a los usureros, al clero hipócrita y a todos aquellos que estuvieran en contra de la implantación de un estado donde la propiedad fuera común. El emperador, supremo sacerdote de esta nueva sociedad de germanos, sería el propio “revolucionario del Rin”. En su figura imperial quedaría centrado todo el gobierno y con su ayuda los germanos conquistarían al mundo entero. Esto revela ya un nacionalismo embrionario en el que, por otro lado, se notan ciertos cambios de trascendencia en la concepción del gobierno, donde la fuerza de la Iglesia como institución cede en favor del poder de un emperador que se autoproclama “abogado de los pobres”.

La confianza que se sustrae a la Iglesia y se delega en los poderes de un Estado laico resulta reveladora de una naciente conciencia moderna en la que los elementos religiosos se empezaban a integrar y asimilar a este pensamiento reformado, pero cuyo sustrato jamás desaparecería y, de hecho, en la creencia en el Último Emperador se

mantendría y reforzaría elevando la imagen imperial al rango de salvadora de la vida terrena –transformando para bien la situación de los pobres- pero gracias a un designio divino, de modo que lo celeste y lo terráqueo quedaban entreverados.

En el siglo XII, Federico II del Sacro Imperio Romano Germánico (1194-1250) heredaría el título de Último Emperador y con él se perpetuaría en Europa esta tradición escatológica que recupera, en territorio portugués, el sebastianismo, esta vez precisamente a través del rey Sebastián, otro combatiente de los moros infieles que, en 1578, había desaparecido en la batalla de Alcazarquivir. En Portugal la creencia en la resurrección del rey Sebastián se extendió con tal amplitud y profundidad que, junto con los galeones de los conquistadores, cruzó el Atlántico y se arraigó en el Brasil, teniendo vigencia aún hasta el siglo XIX, como se verá adelante, en el movimiento de la Piedra Encantada del Rodeador. En realidad no sólo la tradición sebastianista se enraizaría con gran fortaleza, como las plantas del sertón desértico, en las tierras del Nordeste de Bahía –y en otras regiones de Brasil-, también lo harían una serie de leyendas e historias medievales que se conservaron a través del relato oral fortaleciendo las creencias milenaristas y en el Último Emperador, entre ellas la *Historia de Carlomagono*⁴⁷.

A lo largo de los siglos XIV, XV y XVI se encuentran diversos movimientos rebeldes con un sustrato milenarista en Europa. Éstos –como las revueltas inglesas de los campesinos, el movimiento de Bohemia en la actual República Checa (husitas) y el movimiento taborita- adquirieron rasgos de igualitarismo, anarco-comunismo y promoción de la libertad sexual en un grado mayor al de los medievales.⁴⁸ Sin embargo,

⁴⁷ Morales, Mario, *Mito y realidad del fin de los tiempos*, Barcelona, Gedisa, 1980, p.53.

⁴⁸ John Wycliffe (1330-1384), teólogo y reformador religioso inglés. Profundamente afectado por el Gran Cisma, dirigió sus ataques contra la simonía, los sacramentos y la jerarquía eclesiástica, además de llamar a la pobreza evangélica y denunciar las colisiones de la Iglesia con los poderes temporales. Al definir a la Iglesia como una comunidad de elegidos, tanto laicos como clérigos, y al asociar propiedad eclesiástica y pecado, contribuyó a difundir la idea de que el juicio final sería la revancha de los pobres y le dio una base doctrinal a la predicación contestataria de los “sacerdotes pobres” (*poor priest*). En 1380 empezó a enviar al interior del país a sus discípulos, los demonizados “predicadores pobres”, para exponer sus igualitarias doctrinas religiosas, encontrando una audiencia receptiva. Aunque no tuvo relación directa con las revueltas campesinas de 1381 sus doctrinas influyeron en los labradores y fue

los aspectos que comparten con el movimiento de Canudos en el siglo XIX son menores. En cambio, vale la pena revisar con mayor cuidado dos de ellos por su exaltación de la violencia y su singular proyecto social y utópico. Ambos se desarrollaron en la Alemania del siglo XVI, uno, anabaptista, en la ciudad de Münster, el otro en Allstedt encabezado por un doble detractor, tanto del cristianismo como del protestantismo, Thomas Müntzer.

4. Re-vuelta, violencia y milenarismo: Thomas Müntzer y la ciudad de Münster

El milenarismo activo, aquel que cree y persigue la instauración del reino de los mil años, es revolucionario por excelencia, pero no en la acepción moderna que sobre la revuelta y la revolución se tienen, sino en la que se inserta en la tradición de Sócrates y Platón e incluso de la misma teología cristiana, que asocia la idea de revolución con la

acusado de fomentar el descontento social. Estos eclesiásticos disidentes e itinerantes empezaron a anunciar no tanto el fin del mundo sino el fin de un mundo –el de la propiedad eclesiástica y feudal- y la instauración de un nuevo Edén en el que la humanidad recobraría su pureza adánica. Se les llamó lolardos. Uno de estos sacerdotes pobres, John Ball, participó con otros sacerdotes y monjes disidentes en el alzamiento de los campesinos ingleses de 1381. Fue capturado y ahorcado por haber sido uno de los que encabezaron la marcha de los sublevados hacia Londres. Aun vencido, el lolardismo pervivió en Inglaterra a lo largo del siglo XV y su influencia no tardó en extenderse a Bohemia y a influir en las doctrinas husitas. Vid. A. Reville y C. Petit-Dutaillis. *Le Soulèvement des travailleurs en Angleterre en 1381*, Paris, Gallimard, 1989. G.M. Trevelyan, *England in the Age of Wyclif*, Cambridge University Press, Londres, 1986; Delumeau, Jean, *Historia del paraíso, Tomo 2. Mil años de felicidad*, México, Taurus, 2003. Encabezado por Jan Hus –de ahí su nombre- el movimiento religioso de los husitas se desarrolló durante los primeros años del siglo XV en Bohemia. La agitación por la independencia de Bohemia y por la reforma de su Iglesia comenzó bastante antes de que Hus fuera quemado en la hoguera después de haber sido condenado en el Cocilio de Constanza en 1415. Las metas u objetivos desarrollados en sus enseñanzas pasaron a ser la más importante fuente de inspiración del movimiento nacionalista que surgió tras la muerte de Hus. Los seguidores de Hus en Bohemia y sus vecinos de Moravia se negaron a aceptar las disposiciones dictadas en Constanza. La resistencia organizada fue organizada por Jakoubek de Stribo, sucesor de Hus. Él fue el creador de los Cuatro Artículos de Praga (1420), en los que se exigían cuestiones como libertad para que los sacerdotes pudieran predicar basándose en las escrituras, pobreza obligatoria para el clero y que la Iglesia devolviera una parte importante de sus tierras a sus antiguos dueños laicos, y prohibición de la prostitución y severos castigos para quienes cometieran pecados graves. El movimiento husita estaba dividido en dos facciones: los moderados y los radicales. Las demandas de los moderados o utraquistas estaban limitadas a ciertas reformas siempre dentro de los marcos de los Cuatro Artículos. Los de la facción radical, formada en su mayoría por campesinos y gente sin recursos, recibieron el nombre de taboritas (honrando el monte Tábor, lugar cercano a Praga donde se reunían y al identificaron como sitio de la transfiguración de Cristo), estaban a favor de la abolición de los derechos del clero y de las liturgias en latín y se manifestaban contrarios a la monarquía y al sistema feudal. Lambert, Malcolm, *La herejía medieval: movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Madrid, Taurus, 1986; Macek, Josef, *La revolución husita: orígenes, desarrollo y consecuencias*, México, Siglo XXI, 1975.

de retorno y no la de cambio o devenir.⁴⁹ Esta clase de re-vuelta obliga a interrogarse sobre los valores de forma retrospectiva, a establecer una actitud para la rememoración, la interrogación y el pensamiento. Sin embargo, desde el siglo XVIII la revuelta se considera –sobre todo en el ámbito político e ideológico- este abandono del cuestionamiento retrospectivo que ha sido suplido por el mero rechazo de lo antiguo y su sustitución por nuevos dogmas cuyo valor pareciera radicar simplemente en ese carácter de novedad.⁵⁰ Pero en el sentido de la tradición agustiniana del *redire*, la re-vuelta es, al contrario, un intento de interrogación retrospectiva que se basa en el vínculo que los seres humanos tienen con la preexistencia de Dios, y que exige el buscarse a sí mismo para restablecerse y recrearse. Es en este sentido en el que precisamente los movimientos milenaristas cuestionaban su mundo y gracias a ello encontraban, en la refiguración utópica del mismo, una solución a las crisis que enfrentaban. Sin embargo, esta reconfiguración no sólo la imaginaban, también la hacían efectiva a través de la acción y, si era necesario, de la violencia, elemento que después se incorporaría al imaginario de todo ejercicio que se jactara de revolucionario en la acepción ilustrada.

Verdaderas revueltas fueron las de Müntzer y los anabaptistas alemanes,⁵¹ pues en ambos movimientos existieron la acción violenta –llevada por cierto al paroxismo- y la necesidad de cuestionar los valores establecidos para construir una organización social distinta que, aunque ciertamente incorporaba elementos novedosos del protestantismo, también recuperaba y regresaba, re-volvía, a viejas jerarquías y tradiciones que intentaban fundar un tiempo estable que concluyó, por otra parte, siendo totalitario. La complejidad y riqueza simbólica de ambos casos revelan

⁴⁹ Kristeva, Julia, *El porvenir de la revuelta*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 16-18.

⁵⁰ *Ibid.*, p.17.

⁵¹ Resulta pertinente hacer notar al lector la inexistencia de bibliografía en español sobre el tema de Müntzer y el anabaptismo. Con excepción de la traducción del alemán al castellano de la obra de Ernst Bloch (*Müntzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1969), no es posible hallar alguna otra obra en esta lengua que esté dedicada por completo a la temática del anabaptismo. Sin embargo algunos libros que se refieren a tópicos religiosos y milenaristas dedican breves espacios a las revueltas de Müntzer y Münster aquí comentadas. A continuación se proporciona una pequeña bibliografía sobre el tema para quienes pudiesen estar interesados en el mismo. Stayer, James m., *The german peasants' war and Anabaptist community of goods*, Montreal, McGill-Queen's University Press 1991; Snyder, C. Arnold, *Anabaptist history and theology : an introduction*, Kitchener, Pandora Press, 1991; Davis, Kenneth Ronald, *Anabaptism and asceticism; a study in intellectual origins*, Scottdale, Herald Press, 1984.

similitudes con el movimiento conselheirista, ya que los tres se constituyeron inspirados en una teología popular pero también evangélica, como una reacción espiritual y material ante la sociedad y con una organización que logró fundar asociaciones o ciudades cuasi-utópicas que resistieron un tiempo considerable los combates de las autoridades.

Curiosamente el movimiento encabezado por Thomas Müntzer estalló diez años después de la publicación de *Utopía* del célebre Moro, lo que refuerza la idea de un siglo XVI de gran inquietud social y cultural en el que las re-vueltas y revoluciones eran constantes en Europa, tanto a nivel popular y de acción como intelectual. Aunque difícilmente Müntzer leyó a Moro, fue un hombre instruido que se graduó de la universidad y se ordenó como sacerdote; incluso conocía obras como *La República* de Platón, otra utopía que, empero, no motivaba a la acción; la historia universal de Eusebio y algunos panfletos del humanista Erasmo.⁵² Müntzer no nació en la pobreza ni puede ser tipificado como el paradigmático mesías medieval que albergaba resentimientos sociales o había sido víctima de la injusticia social. Era más bien un ferviente religioso cuyas inquietudes del alma –y su constante cuestionarse sobre la verdad del cristianismo y la existencia de Dios- lo llevaron a conocer profundamente las Escrituras, la teología patristica y la escolástica, además del griego y el hebreo.

Tras abandonar la academia, Müntzer recorrió como predicador toda Alemania central llegando hasta Praga. Durante este viaje conoció a los místicos alemanes como Heinrich Seuse y Johann Tauler, recuperando la libertad de interpretación imaginativa y alegórica de su lectura de la Biblia. Fue de los primeros partidarios de Lutero, bajo su recomendación fue nombrado pastor suplente en Zwickau, ciudad cuya importancia radicaba en el comercio y la industria textil, además de que estaba cercana a una zona minera. Esta era una región con cierta tradición herética, próxima a Bohemia donde se había desarrollado el movimiento taborita. Por otra parte en Zwickau existía un profundo antagonismo entre los antiguos gremios de tejedores y los intereses de la nueva

⁵² Delumeau, *op.cit.*, pp.230.

industria minera; los primeros, víctimas de la depresión económica, se aliaron con los protestantes, mientras que los segundos se ampararon en la Iglesia católica.⁵³

En este ambiente de descontento social, un tejedor de nombre Nicolás Storch renovaba las doctrinas taboritas proponiendo la poligamia, el bautismo de adultos, la confiscación de la propiedad de los ricos y la liquidación de las autoridades civiles y eclesiásticas.⁵⁴ Müntzer se acercó a esta corriente y a los autores milenaristas abandonando el formalismo de los luteranos. Por sus contundentes sermones contra los franciscanos y una insurrección contra el obispo de la ciudad fue acusado de estar formando una congregación de fanáticos y, abandonado por Lutero, fue expulsado de la ciudad. Entonces se dirigió a Praga buscando protección de los taboritas, husitas y anabaptistas a los que invitó a instaurar una nueva Iglesia inspirada directamente por Dios y formada sólo por los elegidos. Resultando nuevamente inhospitalaria Praga, Müntzer la abandonó y peregrinó durante los dos años siguientes por Alemania central hasta llegar, en 1523, a Allsted, pequeña población donde fue invitado a ocupar un curato, estableciéndose y tomando por esposa a una antigua monja. En este lugar Müntzer puso en práctica, a través de la organización de la "Liga de los Elegidos", la doctrina que a lo largo de los años, aún antes de su salida de Zwickau, esbozó. Según ésta la inminencia de los últimos días era tal que Dios se había puesto en contacto con su Elegido para que se levantara y aniquilara a los ateos, propiciando la Segunda Venida y, con ella, el inicio del Milenio. El Elegido, pues, debía preparar el camino para el Milenio "por la fuerza de las armas".

Müntzer transforma la figura del Elegido y su concepción como individuo de manera tal que en lugar de un hombre coloca al pueblo a la cabeza de la lucha milenarista. Para él el Elegido eran todos aquellos que habían recibido el Espíritu Santo o "Cristo vivo", que nacía del alma individual y gozaba de un poder redentor. Una vez que esto ocurría era obligatoria la vida ascética y llena de sufrimientos, después de la cual el individuo se iluminaba y llegaba a convertirse en Dios mismo, naturaleza que

⁵³ *Ibid.*, p.32.

⁵⁴ Manuel, Frank y Manuel, Fritzie, *El pensamiento utópico en el mundo occidental. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)*, Madrid, Taurus Ediciones, 1984, p.264.

declaraba Müntzer poseer.⁵⁵ Además, Müntzer confrontó la iluminación espiritual de los pobres a la tradición de los sacerdotes cultos que, basados en su saber, pretendían enseñar a los población la Palabra de Dios. Precisamente la divinidad que compartían los elegidos les legitimaba en su acción de exterminio de los poderosos e incrédulos. Para ellos no existía más autoridad que la de Cristo, rey de reyes, por tanto Müntzer invita a las autoridades civiles a formar parte del ejército de Dios y renunciar al luteranismo traidor. La doctrina de la iluminación interna abrió la posibilidad de una nueva lectura social del Evangelio que el protestantismo luterano negó, en la que se imbuye de soberanía al pueblo para practicar la religión sin intermediarios y a través de la cual se obliga al hombre a acompañar con la práctica la voluntad propia y divina, sin retroceder ante la posibilidad de emplear la violencia para cumplirla. De esta forma, "ya no bastaban las simples palabras para predicar el Evangelio de la salvación; se precisaban también actos concretos".⁵⁶

Junto con la exhortación a la acción y a la violencia, Müntzer también se preocupó por la defensa de la propiedad campesina. Es evidente que le otorgaba un gran valor a la propiedad privada, en realidad nunca la atacó por sí misma, sino que se limitaba a denunciar los enormes latifundios de los señores y a alentar a los campesinos en su lucha por conservar sus propios terrenos. Según Müntzer la ley de Dios era tergiversada por los poderosos que la convertían en una divisa para proteger la propiedad que usurpaban a los campesinos, pues creían que todos les pertenecía y por ello a todos robaban. Los tres elementos nodales constitutivos del discurso de Müntzer –el compromiso con la acción, la violencia y la defensa de la propiedad campesina- se encuentran reveladoramente sintetizados en una carta a sus seguidores de Allsted donde apunta:

¡A ellos, a ellos, mientras el fuego arda; ¡Que la
espada no se enfríe!, ¡que no enmohezca! Golpead,
golpead el yunque de Nimrod! ¡Destruid su torre!

⁵⁵ Estas ideas son similares a las de la doctrina del Libre Espíritu que surgió en el siglo XI. Estaba conformada por gnósticos preocupados por la salvación individual que promovían, como única vía para alcanzarla, la emancipación total y la negación de cualquier tipo de sumisión. Sin embargo la liberación que proponían desembocaba más en una amoralidad individual que en el intento de revolución social; su objetivo no era pues, cambiar la sociedad sino su ser para acceder a una especie de misticismo pleno en el que alcanzaban la naturaleza divina y, con ella, la libertad de acción sin restricción.

⁵⁶ Manuel, *op.cit.*, p.267.

Mientras sigan con vida nunca quitaréis el temor de los hombres. No puedo hablaros de Dios mientras ellos os dominen. ¡A ellos, a ellos, mientras haya luz del día! Dios va delante de vosotros, ¡seguidlo, seguidlo!⁵⁷

En términos generales la doctrina de Müntzer fue una reacción ante un luteranismo que había resultado complaciente con los poderosos y no había generado el bienestar material que muchos de sus seguidores esperaban como consecuencia de una supuesta rebeldía contra la abundancia de unos cuantos. Sin embargo, Lutero dio su apoyo final a los príncipes y justificó la dominación y la violencia ejercida contra las rebeliones campesinas. Ante esta situación, la propuesta milenarista de Müntzer representó para las clases populares una alternativa tangible para mejorar su situación y rebelarse ante la opresión de las autoridades. Aunque el propio Müntzer nunca esbozó la forma o el contenido del mundo de los mil años, proporcionó al pueblo un método para llegar a él y condenó las relaciones de dominio prevalecientes en una sociedad alemana que se constituía bajo el poder de principados autoritarios. Más que iniciar la rebelión campesina de 1525, Müntzer le suministró una justificación evangélica. Incluso realizó una apología religiosa de estas sublevaciones.

El milenarismo como doctrina de acción proporcionó a Müntzer herramientas teológicas para defender y promover la rebelión popular. Por ello resulta lógico que Lutero –al que Müntzer identificó con el Anticristo– escribiera un severo tratado *Contra las bandas ladronas y asesinas de campesinos*, lo que determinó que los príncipes que habían mostrado menos determinación se sumaran a la represión de las re-vueltas. Es necesario destacar el discurso apologético de la rebelión popular como centro del discurso de Thomas Müntzer, ya que autores como Bloch y Delumeau destacan la importancia que éste dio a la violencia como método de acción, lo que si bien es cierto se constituyó en sí como un paradigma de su prédica, por si solo aparece como un

⁵⁷ Müntzer al pueblo de Allstedt, en torno al 26 o 27 de abril de 1525 en: Cohn, *op.cit.*, p.247. El Nimrod que Müntzer cita se refiere al que se supone inició la edificación de la torre de Babel, era considerado popularmente como el primer constructor de ciudades y también como el padre de la propiedad privada, así como el destructor del estado igualitario y, por tanto, el generador de las diferencias de clases. A esto al profeta añadió múltiples referencias al Apocalipsis vigorizando el sustento escatológico de su discurso.

elemento de profunda irracionalidad y locura generado por una mente patológica y, no como fruto de una serie de experiencias en la que la violencia misma se ejercía contra el pueblo sin condena teológica alguna.

Sin embargo la violencia de los príncipes triunfó sobre la del pueblo y el propio Müntzer fue víctima de ella cuando, encabezando sus tumultuosas tropas, que empuñaban azadones y estacas contra la caballería y los cañones de sus señores, fue derrotado en Frankenhausen y tomado prisionero, siendo torturado, interrogado y finalmente ejecutado. A pesar de ello Müntzer triunfó en el imaginario colectivo y su memoria fue venerada en otros movimientos de rebeldía secular y religiosa, como el anabaptista, que a continuación se analizará. Incluso siglos adelante, Marx y Engels reconocerían en su movimiento la emergencia de "elementos proletarios embrionarios en la ciudad" y lo identificarían como un revolucionario que, adelantado a su tiempo, atisbaba ciertos elementos comunistas.⁵⁸ Aunque la visión de Müntzer por los marxistas resulta más ideológica que histórica, lo cierto es que éste contribuyó a develar y condenar –más allá del verbo vía la praxis- la explotación y el abuso de los príncipes y comerciantes contra los campesinos y artesanos, todo ello a través del milenarismo y de una doctrina de compromiso ineludible entre la voluntad y la acción que justificaba paralelamente el uso de la violencia como método efectivo. La experiencia de Müntzer reforzaría la tradición del quiliasmo re-volucionario y la justificación divina del camino del dolor y la violencia para alcanzar la salvación en el mundo instaurado después del fin de los tiempos. A pesar de la "voluntad de realización" utópica que se ubica en este movimiento, Müntzer empero no esbozó la ciudad utópica por la que luchaba, sino que más bien pensó en las formas de llegar a ella. Los anabaptistas en cambio, sí se esforzaron no sólo por imaginarla, sino también por realizarla en el tiempo y el espacio terrenal.

Más que como una religión organizada homogéneamente, el anabaptismo se constituyó como un movimiento heterogéneo, conformado por una cuarentena de

⁵⁸ Rubio, Blanca, *La cuestión campesina en Marx y Engels*, México, ENEP Acatlán, Cuadernos de Investigación, No.4; Sánchez Vázquez, *op.cit.*, p. 293; Manuel, *op.cit.*, p.88.

sectas independientes que se establecían alrededor de un dirigente, el cual se autoproclamaba profeta de inspiración divina. Sus tendencias doctrinarias estaban imbuidas del pragmatismo protestante y sus valores eran básicamente éticos. Otorgaban muy poca importancia tanto a la liturgia y las prácticas formales como a las especulaciones teológicas, en su lugar practicaban una observación prolija y puntual de los preceptos que hallaban en su lectura del Nuevo Testamento que, por cierto, estaban autorizados para interpretar a la luz de la inspiración divina.⁵⁹

Sus comunidades seguían el modelo de la iglesia primitiva, siendo su objetivo realizar el ideal ético de vida cristiana. Su organización social aceptaba la comunidad de bienes y promovía la solidaridad, pero su actitud ante la sociedad en general era de rechazo. Veían al Estado con desconfianza, ya que lo consideraban una institución inútil para ellos, los verdaderos cristianos. Incluso, en su mayoría, se negaban a ocupar cargos oficiales y, aunque procuraban cumplir muchas de sus exigencias, se negaban a que invadiera lo correspondiente a la fe y la conciencia. Pero este aislacionismo no implicaba que los anabaptistas profesaran ideas de revolución social; a pesar de ello, y por estar integrados por la clase campesina y artesanal, después de la Guerra Campesina (1524-1525) fueron perseguidos y ejecutados. Esto no sólo reafirmó en los anabaptistas su hostilidad hacia el Estado y el orden establecido, sino que propició que interpretaran su situación en términos apocalípticos. Asumieron que su persecución era el último gran embate del Anticristo contra los santos y empezaron a tener visiones del juicio final en las que ellos se levantarían sobre los poderosos y, bajo el mando de Cristo, establecerían el Milenio en la tierra. Algunos de los propagandistas del milenarismo anabaptista eran antiguos discípulos de Müntzer. Sus críticas eran directamente al gobierno por agobiar con cargas excesivas a los pobres, a quienes incitaban a tomar venganza cuando Dios le proporcionara el poder.

El anabaptismo revolucionario se extendió en toda Holanda y el extremo noroccidental de Alemania, adquiriendo gran auge y fuerza para el año 1533, que era además considerado el decimoquinto aniversario de la muerte de Cristo, hecho que

⁵⁹ Bloch, *op.cit.*, p.48.

exaltó los ánimos milenaristas. Desde Holanda, el líder anabaptista Jan Matthys -de pensamiento especialmente radical y que se consideraba elegido para combatir el mal en la tierra- envió a varias comunidades apóstoles iluminados para extender la noticia de la Segunda Venida y la lucha que era necesario librarse entre los elegidos y el mal.⁶⁰

Jan Bockelson fue el enviado a Münster y gracias a su labor el poder de los anabaptistas creció enormemente en la población. El 8 de febrero de 1534 se lanzó a las calles de Münster incitando a sus habitantes a arrepentirse de sus pecados, desencadenando, sobre todo entre las propias mujeres anabaptistas, un furor que las llevó a tener visiones apocalípticas. En este ambiente, y con las armas en las manos, los anabaptistas ocuparon el ayuntamiento y el mercado, logrando el reconocimiento oficial de su poderosa comunidad, después de lo cual hicieron un llamamiento a los anabaptistas de otras ciudades a que peregrinaran hacia Münster, pues el resto de la tierra sería destruida antes de la Pascua, y sólo se salvarían los habitantes de Münster, la Nueva Jerusalén. A mediados de febrero arribó a la ciudad elegida Jan Matthys, cuyo aspecto recuerda al de los mesías medievales atquetípicos (alto y delgado, con una enorme barba negra); él, junto con Bockelson, se impuso a otros predicadores anabaptistas y tomó el poder instaurando un régimen teocrático en el que el Estado se suplantó por un gobierno de inspiración divina en el cual se veneraba a un Dios justiciero y vengativo más cercano al de los judíos que al humanista cristiano.⁶¹

Con el afán de purificar la ciudad, los anabaptistas en el poder expulsaron a los cristianos y luteranos que no habían huido antes, así como a todos los que a su parecer resultaban impíos. Matthys nombró a siete diáconos, supuestamente elegidos por Dios, para administrar los almacenes, a donde los pobres podían acudir para recibir lo que necesitasen. Algunos pobladores, sin embargo, no estaban de acuerdo con la autoridad de Matthys, quien al saberlo reunió a la población en la plaza y, en nombre de un Dios ofendido, apuñaló al principal opositor y amenazó a la población incitándola a la obediencia si no quería tener la misma suerte. Paralelamente Matthys lanzó una

⁶⁰ *Ibid.*, p.260.

⁶¹ Delumeau, *op.cit.*, p.269.

propaganda contra la propiedad privada del dinero que, a partir de entonces, sólo se utilizó para propósitos públicos o con el mundo exterior. Se tomaron medidas para establecer la propiedad común de los artículos de primera necesidad; se establecieron comedores comunales donde también se escuchaban lecturas bíblicas e incluso la vivienda comenzó a convertirse en pública.

Al tiempo que se gestaba la revolución social al interior de Münster, la ciudad fue sitiada por las tropas enviadas por los príncipes. La dictadura teológica de Matthys terminó con su muerte, cuando a finales de marzo, en Pascua, declaró haber recibido una revelación divina que le ordenaba salir de la ciudad con un grupo de hombres. Con la protección de Dios esperaba vencer al ejército enemigo y liberar a la ciudad de sus sitiadores; sin embargo él y sus seguidores fueron vencidos y descuartizados. Bockelson tomó entonces el poder entronizándose, con gran pompa, como el propio Mesías de los Últimos Días. Las reformas sociales fueron varias: se redactó un nuevo código legal; se introdujo un control estricto del trabajo; la muerte se impuso como castigo para cualquier tipo de insubordinación y se racionalizaron de una forma severa la ropa y la comida. Durante su reinado se intensificó el terror y las ejecuciones eran constantes. Para protegerse de posibles atentados formó una guardia personal que gozaba del monopolio del uso de la caballería y las armas.⁶²

Mientras tanto, siendo ya el año de 1535, los habitantes de Münster sufrían cada vez más el estado de hambruna y las extravagancias grandilocuentes de su monarca. En la novela *Opus nigrum*, Marguerite Yourcenar⁶³ describe con gran elocuencia la patética situación de Münster a estas alturas de su decadencia; en la que esqueléticos cuerpos transitaban las calles en busca de animales y yerbas para consumir, mientras Bockelson se paseaba con su suntuosa corte y su pléyade de damas. El descuido de la protección de la ciudad era grande y, la noche del 24 de junio de 1535, los sitiadores lanzaron un ataque sorpresa y penetraron en ella. La masacre de anabaptistas –que

⁶² *Ibid.*, p. 272.

⁶³ Yourcenar, Marguerite, *Opus nigrum*, México, Editorial Punto de Lectura, 2001.

lucharon hasta perder las fuerzas- duró varios días; Bockelson fue torturado y ejecutado, al igual que los principales dirigentes.

Tanto el movimiento de Müntzer como el de los anabaptistas alemanes comparten con el de Canudos un fin trágico y violento. También, como adelante se verá, guardan similitudes en su organización y en algunas acciones y argumentos teológicos. Los tres se constituyeron además como re-vueltas en el sentido primigenio del término, ya que, lejos de considerarse a sí mismos como movimientos de lucha con objetivos limitados, se asumieron como el hecho, de trascendencia única, que transformaría y redimiría a cabalidad el mundo. Pero, casi por obviedad histórica, también es posible establecer grandes diferencias entre ellos, puesto que mientras los conselheiristas y los campesinos de Müntzer comprometieron voluntad y acción combativa en la llegada del Milenio, en el caso de Münster la farsa superó a la rebelión y la ciudad utópica o Nueva Jerusalén degeneró en una Babilonia de la que los abusos y el autoritarismo se apoderaron.

El estudio realizado en esta primera parte presenta al milenarismo como una doctrina religiosa cuyo desarrollo histórico –que se ha revisado a través de su etiología y constitución, así como de sus expresiones a nivel popular- acentúa su carácter de motivadora de la acción, de un ejercicio de la rebeldía teológicamente justificado y de una instancia que sirve a las sociedades para preguntarse sobre su imposibilidad de seguir siendo para re-fundarse. Aún en sus manifestaciones intelectuales, el milenarismo tampoco pierde este carácter re-volucionario y de interrogación.⁶⁴ Pero también es un camino que, por su carácter sacro y su tradición cristiana, tiende con facilidad a la violencia y al autoritarismo. Es, por otra parte, una cosmogonía

⁶⁴ Se pueden distinguir dos formas de milenarismo, uno popular que se caracteriza por desarrollarse entre los desposeídos y que se nutre de tradiciones religiosas insertas en el imaginario social, y otro que se podría denominar intelectual, debido a que se apoya en la teología en un sentido más estricto, además de que surge en el seno de asociaciones religiosas y no en un espacio público y de mayor socialización. Aunque los dos incitan a la acción y la rebeldía, en el milenarismo popular los hechos violentos son más comunes. Ejemplo de éste son los movimientos medievales que se han analizado en el presente texto. El franciscanismo y la herejía del Libre Espíritu se pueden caracterizar, en cambio, como milenarismos intelectuales.

recuperada por la cosmovisión de los pueblos que interpretan sus tragedias y avatares a la luz de la misma.

Ciertamente sus aspiraciones son terrestres y los medios para alcanzarlas, al contrario de lo que afirma Pereira de Queiroz⁶⁵, también. El sustento sagrado y religioso que tiene no lo convierte obligatoriamente en delirio perpetuo que quiere realizarse por la acción divina. Al contrario de lo que afirma Mircea Eliade⁶⁶ sobre éste y la teología popular, tampoco es una clase de resistencia pasiva o –como repetidamente Norman Cohn lo insinúa- patología irremediable, sino denuncia de condiciones materiales inequitativas y aspiración por transformar ese estado. Es reacción que genera acción, parte de la resistencia del hombre a aceptar su finitud. Es así mismo paradójico puesto que incorpora tanto el dolor y lo trágico como la esperanza y la fe en el mundo perfecto. Y partiendo de la idea de que no existen cosmovisiones humanas que no incorporen lo sacro y lo misterioso, el milenarismo secular existe en toda idea de progreso y utopía, y en el pensamiento moderno que descubre con mayor frecuencia sus mitos y quimeras.

El milenarismo es también una cosmovisión convencida del éxito de sus acciones, por ello cuando se enfrentan dos milenarismos el resultado suele ser el exterminio de uno. Esto ocurrió cuando el Conselheiro y sus seguidores opusieron su quiliasmo al de la República brasileña. Aquí comienza el relato, luego vendrá la interpretación. Antes se dedica un espacio a la narración de tres movimientos milenaristas que se desarrollaron en Brasil durante los siglos XVIII y XIX, con el fin de referir al lector distintos movimientos milenaristas con ciertas similitudes al de Canudos, más cercanos al espacio y al contexto histórico brasileño, e investigar cuál fue la reacción del estado y la sociedad ante los mismos.

⁶⁵ "Pero el milenarismo se ocupa siempre en imaginar una transformación del mundo profano; las esperanzas y las aspiraciones que se encuentran en él son terrestres, pero los medios para tener acceso al mundo nuevo, así como ciertas características de éste, son sagrados..." Pereira de Queiroz, María Isaura, *O messianismo no Brasil e no mundo*, Sao Paulo, 1965, p.20.

⁶⁶ Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1978.

II. EL PASO A BRASIL: MOVIMIENTOS MILENARISTAS EN EL BRASIL DEL SIGLO XIX

Las tradiciones milenaristas del sebastianismo portugués y de los anabaptistas alemanes atravesaron el Atlántico instalados en la mente de los conquistadores lusitanos y de los migrantes germanos que cuatro siglos después se establecieron en Brasil. Los primeros esparcieron sus creencias a lo largo y ancho del territorio brasileño mientras capturaban y preñaban indígenas en el interior o se establecían en la costa comerciando con mercancías de todo tipo, incluyendo las humanas. Los mestizos, los esclavos negros y los indígenas integraron estas leyendas a su imaginario y recrearon los motivos y aspiraciones para hacerlas subsistir y renovarse como una creencia vigente. Los anabaptistas alemanes, en cambio, una comunidad más bien endógena y, por supuesto, más pequeña y modesta que la lusitana por no ser conquistadora sino migrante¹, preservaron su religión sólo dentro de su grupo y, aunque ciertamente no la expandieron, sí la recrearon de forma tal que generó un movimiento cuya líder mesiánica, Jacobina Mentz, recuerda a Matthys y Bockelson, y los mucker, como se nombraron a sus seguidores, a los habitantes de la infausta Münster.

Ambas tradiciones, especialmente la primera, al revitalizarse en el territorio brasileño generaron movimientos de carácter milenarista en tiempos y espacios distintos, aunque todos ellos en el Brasil independiente o cercano a su independencia, no en el colonial, donde algunos de los movimientos de resistencia indígena sí poseyeron elementos apocalípticos y utópicos pero más bien autóctonos, no

¹ La migración europea a Brasil, constituida sobre todo por comunidades alemanas e italianas expropiadas, fue producto de una política de colonato que el imperio brasileño promovió, por un lado, para ocupar las áreas escasamente pobladas y, por el otro, para hacerse de mano de obra campesina que trabajara en beneficio de la próspera producción agrícola del país. Más tarde, por los años del fin del tráfico de esclavos (1850), la migración comenzó a ser promovida con el fin de crear un mercado de campesinos libres que sustituyera la agonizante agricultura "plantacionista" basada en la esclavitud. Este sistema perduró hasta la Primera República y tuvo un gran auge entre los años 1870 y 1900 básicamente en São Paulo y en los estados sureños de Paraná, Santa Catarina y Río Grande del Sur. El discurso del sistema de colonato, como se verá adelante, integró elementos racistas y discriminatorios al destacar las virtudes físicas y mentales de los colonos europeos en relación al campesino brasileño. Para mayores referencias Cfr. Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1982 y Sérgio Buarque de Holanda (coord.), *História geral da civilização brasileira*, 5ª. Edição, São Paulo, BCD União de Editoras S.A, 1997, Tomo II. *O Brasil Monárquico*, 4º. vol. y Tomo III. *O Brasil Republicano*, 2º. volumen.

heredados del cristianismo europeo o mestizo.² No obstante el número de los movimientos con carga milenarista que ha habido en la historia de Brasil, o quizá precisamente debido a su abundancia y particularidades, en esta tesis interesa analizar especialmente tres, dos de los cuales pertenecen a la tradición sebastianista y otro más que se deriva del anabaptismo, a saber, el del Reino Encantado de la Piedra del Rodeador, el del padre Cícero en el poblado de Juazeiro, en la provincia de Ceará – ambos en el nordeste de Brasil- y el de los mucker alemanes localizado en la provincia de Río Grande del Sur. El análisis de estos movimientos permitirá realizar un ejercicio de comparación y contraste entre los distintos desarrollos del modelo, o empleando la terminología weberiana, del “tipo ideal” milenarista en un espacio geográfico y temporal mucho más cercano que el de los movimientos medievales –especialmente el del padre Cícero- al de Canudos. Lo anterior, además de dar cuenta de los rasgos comunes existentes entre las comunidades milenaristas en la historia de Brasil, evidenciará las singularidades de la organización de Canudos y, especialmente, de su líder, el Conselheiro, particularidades que, como se verá adelante, resultan reveladoras para entender las motivaciones y las acciones de los canudenses.

1. El reino de la Piedra Encanta del Rodeador.

Cronológicamente el primero de estos movimientos es el de la Piedra Encantada, que tuvo lugar en las montañas del Rodeador ubicadas en Bonito, una región de la provincia nordestina de Pernambuco, entre los años 1817 y 1820. No lejano geográficamente de la futura Canudos milenarista, el movimiento del Rodeador tampoco se sitúa distante en su configuración y causas con el de los conselheiristas e, incluso, en la reacción que el Estado luso-brasileño tuvo ante éste al reprimirlo sangrientamente, justificado en una amenaza ficticia y una serie de rumores e interpretaciones, basadas más en los prejuicios y temores propios, que en el peligro que representaba la comunidad.

² En el siglo XVI hubo numerosas insurrecciones entre las poblaciones indígenas de naturaleza milenarista, mesiánica o mágico-religiosa, por ejemplo la Confederación de los Tamoios (1563), la Santidad de Jaguaripe (1548) y la de resistencia de los tupi-guaraní. Vid. Sérgio Buarque de Holanda, *Visión del paraíso*, Biblioteca Ayacucho, 1987.

Silvestre Cesar dos Santos, el *propheta*, fue el fundador y líder de una comunidad de campesinos pobres y libres, evasores del servicio militar y desertores del cuerpo de milicias, que se instalaron en las montañas del Rodeador. Los campesinos expropiados se alejaban de las plantaciones esclavistas y la cultura que éstas representaban (la del trabajo esclavo), buscando una situación económica estable pero, sobre todo la preservación de la libertad propia y de su familia. Por su parte, los fugitivos de la milicia hallaban un sitio seguro donde asentarse sin temer ser arrestados o reclutados por la fuerza en los cuerpos militares.

Todos ellos eran parte de grupos de campesinos autónomos forzados al éxodo hacia la frontera interior de la Capitanía de Pernambuco. La expropiación de los campesinos pobres autónomos de las tierras que habían ocupado desde la primera mitad del siglo XVIII, básicamente en los bosques vírgenes de la Capitanía de Pernambuco (Alagoas y Paraíba), fue parte de un proyecto que el imperio portugués instituyó a partir de 1774 –y que la monarquía brasileña extendió hasta la primera mitad del siglo XIX–, a través de diversas medidas que tenían distintos objetivos: uno de ellos fue frenar la producción de algodón para forzar a los campesinos a cultivar productos de primera necesidad y así reconstruir el sistema agroalimentario colonial; otro fin fue apropiarse de las florestas tropicales donde vivían estas familias de cultivadores de algodón y mandioca autónomos para proteger las reservas de madera que servían en la construcción naval; al mismo tiempo se desarrolló una política de reclutamiento militar concentrada en los distritos de cultivadores pobres y libres donde se producía alimentos en mayor escala, que el gobierno buscaba para abastecer las urbes. Todo esto provocó la disolución de la sociedad campesina tradicional, ya que numerosos grupos de campesinos optaron por dejar la tierra y, ante el hostigamiento del Estado, alejarse de él para mantener su relativa autonomía. Otros más rechazaron el éxodo y fueron absorbidos por las grandes haciendas y plantaciones esclavistas donde, sacrificando su autonomía, se volvieron *moradores*, es decir, en trabajadores semilibres residentes en la propiedad y limitados

física, social, cultural y económicamente por ésta.³ Los integrantes del movimiento de la Piedra Encantada, incluyendo su líder, el *propheta*, eran parte de la fracción campesina que se internó y se alejó de la influencia del Estado, privilegiando su autonomía sobre una situación económica marginal que los llevaba a la pauperización progresiva o bien, en el caso de los varones sin familia, a la delincuencia. Las relaciones de estos grupos de campesinos con el Estado fueron tensas y frecuentemente terminaron en el enfrentamiento, ya que para ellos representaba una amenaza constante a su autonomía, así como “una identidad indivisiblemente ligada a la idea de esclavitud y a la emergencia de un Estado hostil”.⁴

Como en el apartado reservado a Canudos se verá, la construcción del imaginario social en las áreas rurales del Nordeste, que liga al Estado con una entidad enemiga – constituida básicamente por los grandes propietarios- que busca el control de la vida rural y que se relaciona con el trabajo esclavo, será fundamental para comprender la reacción de los canudenses frente a las reformas que la República instauraría, las cuales asociaría con el reforzamiento de una postura hostil y de control por parte del Estado que, por cierto, estaría constituido y manejado por los tenedores de tierras. Esta memoria de resistencia sería heredada a los nordestinos de Bahía a través de una serie de revueltas que se suscitaron a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, debido a la amenaza que, a su autonomía, sentían los grupos de libres y pobres con los intentos del Estado por establecer el *Registro de Nascimentos e Óbitos*, el sistema métrico decimal, la unidad de pesos y medidas (*Quebra-quilos*)⁵ y otras reformas. De estas insurrecciones locales se tratará adelante, en el apartado llamado “La República: reformas, reacciones e interpretaciones”.

³ Cfr. Palacios, Guillermo, “Revueltas campesinas, misiones religiosas e imaginario social en la formación del mercado de trabajo en el caso del nordeste brasileño en el siglo XIX”, en *Historia y grafía*, no.8, Universidad Iberoamericana, México, 1997; Guillermo Palacios, *Cultivadores libres, Estado y crisis de la esclavitud en la época de la Revolución industrial*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica-Fideicomiso Historia de las Américas, 1998 y Guillermo Palacios, “Messianismo e expropriação camponesa. Uma nova expedição ao Reino do Pedra Encantada do Rodeador: Pernambuco, 1820” en: *Revista de História*, Universidade do São Paulo, núm. 147, 2º. semestre 2003.

⁴ Palacios, 1997, p.154.

⁵ Vid. Souto Mayor, Armando, *Quebra-Quilos. Lutas sociais no outono do Imperio*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.

El *propheta* y su familia (cuatro hermanos y cinco cuñados) estaban a la cabeza de la comunidad del Rodeador. Habían huido del reclutamiento militar en Alagoas por los años de 1811-1812, junto con su familia extensa. Otros grupos en condiciones similares se fueron incorporando a ellos al establecerse en Bonito. Con el tiempo la comunidad del Rodeador se convirtió en un centro de atracción para las familias agricultoras expropiadas. Al principio sólo se reunían a rezar en las distintas casas, pero a la llegada en 1819 de Manoel Gomes, cuñado del *propheta* e “ideólogo” del grupo, el movimiento se tornó más complejo y mudó de una organización de vecinos de oración a una especie de fraternidad en la que los milagros, la fe y el negocio se conjuntaron.

La comunidad construyó un “mocambo” junto a una piedra, en él colocaron varias imágenes de santos, una de las cuales, según Silvestre, era milagrosa. A los devotos de ésta se les hacía socios de la *Irmandade do Senhor Bom Jesus*, cuyas premisas morales, que incluían una estricta vigilancia de la sexualidad, eran severas. En este aspecto la participación de la mujeres era fundamental, pues a ellas se confiaba esta función. Dos de las compañeras de los líderes tenían el nombramiento de “Procuradoras da honestidade das mulheres”, ellas dirigían esta labor y cuidaban que durante las noches, cuando se organizaban las reuniones de oración, los hombres y las mujeres estuviesen separados y avocados al rezo⁶.

El *propheta* sostenía su autoridad basado en una especie de poder místico a través del cual, decía, había ido al Paraíso donde pudo ver al rey Sebastián⁷. Sólo el

⁶ Palacios, 2003, p.22.

⁷ Silvestre dos Santos declaró haber “ido ao Paraíso Terreal, e lá tinha visto El Rey Dom Sebastião, a Dom João de Deus, ao Príncipe Dom Antonio Imperador da Divina Magestade, a Dom Francisco e Dom Pedro”. *Ibid.*, p.21. Sebastián, rey de Portugal (1557-1578). Hijo del príncipe real Juan De Braganza y nieto y sucesor del rey Juan III, nació en Lisboa. Con la muerte de su abuelo, en 1557, y habiendo ya fallecido su padre, ocupó el trono en calidad de regente la viuda Catalina de Austria hasta 1562, año en que renunció. Se hizo cargo entonces de la regencia el cardenal Enrique, tío del futuro rey, hasta 1568, cuando se declaró la mayoría de edad de Sebastián. Dejando de lado otros asuntos de gobierno, el joven rey centró su atención en la conquista de los musulmanes del norte de África. Queriendo concretar sus ideales de cruzado y después de un intento frustrado de avance sobre el norte de África, Don Sebastián y sus tropas se dirigieron, en junio de 1578, a Tánger y Arcila. Enfrentó en Alcazarquivir (Alcácer Quibir) la resistencia musulmana a sus conquistas y desapareció en combate. La muerte del rey Sebastián, quien no dejó descendencia, acarreó serios problemas sucesorios en Portugal, de tal modo que el cardenal Enrique accedió al trono y, en 1580, el reino acabó bajo el control del gobierno del rey español Felipe II.

propheta y su cuñado podían comunicarse, a través de la imagen milagrosa de la Santa de Piedra, con el rey Don Sebastián, conocido también como el *Gran Encubierto*, quien –según los líderes- se presentaría ante todos, junto con su ejército, de forma milagrosa. Para que esto ocurriera se requería de la participación de la comunidad dirigida por los líderes, quienes se presentaban como los propiciadores del regreso del rey Sebastián gracias a su poder excepcional de recibir la revelación divina.

Por su parte, los habitantes de la comunidad asistían a las reuniones de oración en lo alto de la Sierra, donde además se llevaba a cabo una serie de actividades litúrgicas que incluían la confesión, la penitencia y ejercicios militares con fines rituales y simbólicos, nunca, como se explicará adelante, con el objetivo de preparar un ataque violento contra el gobierno o la autoridad local. Con la complejización de los rituales, gracias a la intervención de Manoel Gomes, se inició el negocio. Los integrantes de la Hermandad estaban obligados a contribuir monetariamente; incluso algunas de las penitencias impuestas por el líder a los miembros podían ser sustituidas por dinero. Al mismo tiempo se estableció una especie de jerarquía entre los asociados, que incluía gradaciones y distinciones honorarias determinadas mediante el pago de contribuciones.⁸ La organización de la Hermandad estaba encaminada a favorecer el milagro mediante los valores clásicos del cristianismo -la fe y la penitencia-, aunque los dirigentes de la comunidad jugaban un papel activo basado en el poder sobrenatural del cual se jactaban. La importancia del milagro sebastianista esperado y propiciado por la comunidad de Rodeador, radicaba en las aspiraciones propias de los campesinos y los fugitivos que la conformaban.

Así como los *pastoureaux* y los integrantes de otros movimientos milenaristas medievales, los campesinos expropiados instalados en el Rodeador enfrentaban un momento coyuntural y de crisis en el que el estado de cosas tradicional se modificaba

Vid. Marques, Antonio Enrique R. de Oliveira, *Historia de Portugal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp.56-58.

⁸ Waldemar, Valente, *Misticismo e região, aspectos do sebastianismo nordestino*, Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Ministerio da Educação e Cultura, 1963, p.70.

en su contra. La resistencia a ser convertidos en trabajadores semi-libres o ser enlistados en el servicio militar la practicaron alejándose del Estado, construyendo una comunidad en la que no sólo encontraban la posibilidad de rehacer los lazos de solidaridad primaria de sus antiguas poblaciones y organizarse de forma autónoma en su vida y trabajo, sino también, y lo más significativo: la de favorecer la vuelta del estado de las cosas tradicional a través del milagro sebastianista. Así, “as milicias e Tropas se acabarião logo que aparecesse El Rey Dom Sebastião”⁹.

Como ya se ha anotado en capítulos anteriores, recuperando palabras de Hobsbawm, en los movimientos de impronta milenarista importa reconstruir la vieja sociedad pero a través de la construcción de un mundo totalmente nuevo; la re-vuelta supera el simple retorno y piensa en la subversión de la sociedad. Las aspiraciones materiales de los habitantes de la sierra del Rodeador fueron fundamentales en la recreación –cabe aclarar no consciente- que éstos realizaron del sebastianismo portugués. Esto se hace patente, al menos en las declaraciones de los líderes, como la de Antonio Ferreira, cuñado de Manoel Gomes, quien apuntaba “que aquella Sociedade era para sahirem a emmendarem o mundo e corrigi-lo, que tudo estava muito caro, q. quem não tinha dinheiro não podia enterrar-se na Igreja”. El regreso de D. Sebastián albergaba aspiraciones de bienestar, “nesta occazião se dividirião os bens” e “todos havião de ser ricos”¹⁰. Así, la pobreza y la falta de tierra, además de la firmeza en mantenerse alejados de Estado hostil eran los elementos unificadores de la comunidad y sustentadores del milagro.

Como se ha sostenido antes, no es posible identificar el milenarismo con una manifestación meramente religiosa, puesto que enmarca preocupaciones materiales y sociales específicas, como lo señala Guillermo Palacios respecto a los habitantes de Rodeador:

... embora as razões que levaram muitos dos membros a se juntarem à comunidade possam estar formuladas na esfera do religioso, elas atentam sempre para uma melhora imediata das

⁹ Palacios, 2003, p.27.

¹⁰ *Ibid*, p.37.

condições concretas de vida dos participantes¹¹.

De hecho, la difusión del milagro sebastianista, entendido desde las aspiraciones de la comunidad, fue lo que provocó que el gobierno de Pernambuco elaborara la justificación idónea para combatirla y eliminarla, puesto que realizó una lectura política y textual de los rumores que se extendían en torno a los fines de la comunidad, dentro de los cuales se decía estaba “tomar Pernambuco” y posteriormente liberar Jerusalem. No obstante, la conspiración política no parece haber sido un objetivo de los miembros de la comunidad, quienes entendían lo anterior como la búsqueda de una forma de acabar con sus problemas y regresar al orden que les favorecía, y no como un ataque directo al gobernador de la provincia de Pernambuco, Luiz do Rego Barreto.

En la madrugada del 26 de octubre de 1820 la comunidad fue atacada mientras rezaba reunida en el lugar del culto, pues había sido advertida por sus líderes de la proximidad del desencantamiento del Rey. La tropa que los atacó estaba comandada por un oficial en estado de ebriedad, el mayor Madureira, y la resistencia fue casi nula, pues según declaraciones posteriores de los detenidos, esperaban que el Rey Sebastián los defendiera. A la masacre siguió el incendio de las casas donde se habían refugiado los sobrevivientes, muchos murieron quemados, los que intentaron huir fueron asesinados o capturados. En los días subsecuentes se destruyeron todas las cabañas y “mocambos” hallados en la Sierra del Rodeador.

Terminada la matanza y al caer en la cuenta de que las víctimas habían sido personas indefensas –mujeres, niños, ancianos reunidos para rezar, y unos cuantos hombres armados- y no un ejército en forma dispuesto para la lucha, el mayor Madureira se dirigió, con los prisioneros, a Recife –capital de la Provincia- donde presentó la versión oficial, según la cual los atacados eran parte de un movimiento rebelde contra el gobierno de Pernambuco, quienes debido a la resistencia presentada al ejército tuvieron que ser sometidos brutalmente¹². Según Madureira, al acercarse con su tropa a la comunidad de la Sierra había sido atacado por ésta y entonces había

¹¹ *Ibid.*, p.25.

¹² *Ibid.*, p.26.

actuado en legítima defensa contra sus agresores. Parece, sin embargo, que los tiros al aire que efectivamente habían disparado los hombres de Rodeador eran parte del ritual religioso que anunciaba el amanecer.

Además de la versión oficial sustentada en la interpretación de la organización del Rodeador como un acto rebeldía política contra el gobernador de Pernambuco, se generaron otras más; una de ellas se referiría al movimiento como la constitución de una comunidad de fanáticos manipulados por un líder que se hacía rico a su costa.¹³ Ya se ha señalado, que la versión de la subversión política fue producto de una elaboración posterior realizada y sustentada por y desde el propio poder, para justificar el ataque violento contra la población; respecto a la interpretación de orden religioso, es necesario subrayar que ésta se constituyó como una forma de desacreditar a los integrantes del movimiento al relacionarlos con la ignorancia y el fanatismo, y a sus líderes personificarlos como manipuladores.

La identificación de los integrantes del movimiento con la ignorancia y el fanatismo, es decir, con el analfabetismo y la irracionalidad, es fundamental para comprender la construcción del discurso que el Estado elaboró contra la comunidad del Rodeador –y más tarde contra la de Canudos. Como lo señala Guillermo Palacios –en su revisión y análisis de los testimonios y declaraciones surgidos de los procesos de averiguación, que en 1820 se realizaron sobre lo ocurrido en Rodeador- los aspectos raciales, la pobreza y la ignorancia son las categorías a las que se recurre para explicar el ser y proceder de la comunidad, así como para esbozar la imagen de los campesinos en la sociedad esclavista decimonónica¹⁴. Por ejemplo, en su declaración, el teniente Manoel Gonçalves da Silva apunta que los habitantes de Rodeador eran “huma gente dispresível, quasi todos cabras e mulatos”; “gente miserável e ignorante”. Con esta asociación ignorancia-pobreza-raza mestiza, la élite letrada elaboró una explicación del milagro basada en la superstición de los campesinos, ignorando las aspiraciones materiales y la reivindicación de la forma de vida tradicional de los habitantes del

¹³ *Ibid.*, p.5.

¹⁴ *Ibid.*, p.45.

Rodeador. En el caso de Canudos, como se analizará adelante, el trinomio aquí apuntado también sirvió para justificar las acciones del gobierno quien, imbuido del pensamiento positivista, halló en los conselheiristas las características propias de una fase pre-moderna que había que combatir para que lo que entendían por curso natural de la historia, el progreso, fuera posible. En ambos casos la cultura grafocéntrica de las élites es la que determinó la marginalidad en la que el Estado ubicó a las comunidades del Rodeador y Canudos. Precisamente en el movimiento de la Piedra Encantada es posible vislumbrar la emergencia de nuevas estructuras de control social a través de instrumentos culturales, que en el caso de Canudos ya estarían plenamente consolidadas, ligadas a la palabra escrita, así como la reacción de los propios marginados al crear una forma propia de leer e interpretar los materiales culturales producidos fuera del ámbito de las comunidades. En este sentido, la tradición oral de las comunidades no fue nunca abandonada, sino reafirmada por la lectura, a la cual sólo tenían acceso los líderes y en la que, en gran medida, basaban su poder y la instauración de jerarquías.

Los rituales sebastianistas de la comunidad de la Piedra Encantada estaban centrados en la transmisión escrita de los oráculos revelados al *propheta* por el Rey Sebastián. Tanto Silvestre como Manoel eran letrados, mediadores culturales entre la tradición oral de los cultivadores y la emergente cultura grafocéntrica de la sociedad rural¹⁵. El *Conselheiro* también sabía leer y escribir, de hecho, sus sermones no eran improvisados, sino producto de una redacción previa¹⁶ cuyas fuentes parecen ser básicamente la *Misión abreviada* y las *Horas marianas*, dos textos religiosos muy comunes en el interior de Brasil. Al igual que Müntzer, los líderes del Rodeador y Antônio *Conselheiro* tuvieron una educación privilegiada en relación a sus seguidores, gracias a la cual pudieron hacer una lectura del Evangelio y de la doctrina cristiana singular, recreada según sus intereses de acción sobre todo en su perspectiva social.

¹⁵ *Ibid*, p.50.

¹⁶ Nogueira, Ataliba, *Antônio Conselheiro e Canudos, revisão histórica. A obra manuscrita de Antônio Conselheiro e que pertenceu a Euclides da Cunha*, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.



actuado en legítima defensa contra sus agresores. Parece, sin embargo, que los tiros al aire que efectivamente habían disparado los hombres de Rodeador eran parte del ritual religioso que anunciaba el amanecer.

Además de la versión oficial sustentada en la interpretación de la organización del Rodeador como un acto rebeldía política contra el gobernador de Pernambuco, se generaron otras más; una de ellas se referiría al movimiento como la constitución de una comunidad de fanáticos manipulados por un líder que se hacía rico a su costa.¹³ Ya se ha señalado, que la versión de la subversión política fue producto de una elaboración posterior realizada y sustentada por y desde el propio poder, para justificar el ataque violento contra la población; respecto a la interpretación de orden religioso, es necesario subrayar que ésta se constituyó como una forma de desacreditar a los integrantes del movimiento al relacionarlos con la ignorancia y el fanatismo, y a sus líderes personificarlos como manipuladores.

La identificación de los integrantes del movimiento con la ignorancia y el fanatismo, es decir, con el analfabetismo y la irracionalidad, es fundamental para comprender la construcción del discurso que el Estado elaboró contra la comunidad del Rodeador –y más tarde contra la de Canudos. Como lo señala Guillermo Palacios –en su revisión y análisis de los testimonios y declaraciones surgidos de los procesos de averiguación, que en 1820 se realizaron sobre lo ocurrido en Rodeador- los aspectos raciales, la pobreza y la ignorancia son las categorías a las que se recurre para explicar el ser y proceder de la comunidad, así como para esbozar la imagen de los campesinos en la sociedad esclavista decimonónica¹⁴. Por ejemplo, en su declaración, el teniente Manoel Gonçalves da Silva apunta que los habitantes de Rodeador eran “huma gente dispresível, quasi todos cabras e mulatos”; “gente miserável e ignorante”. Con esta asociación ignorancia-pobreza-raza mestiza, la élite letrada elaboró una explicación del milagro basada en la superstición de los campesinos, ignorando las aspiraciones materiales y la reivindicación de la forma de vida tradicional de los habitantes del

¹³ *Ibid.*, p.5.

¹⁴ *Ibid.*, p.45.

Rodeador. En el caso de Canudos, como se analizará adelante, el trinomio aquí apuntado también sirvió para justificar las acciones del gobierno quien, imbuido del pensamiento positivista, halló en los conselheiristas las características propias de una fase pre-moderna que había que combatir para que lo que entendían por curso natural de la historia, el progreso, fuera posible. En ambos casos la cultura grafocéntrica de las élites es la que determinó la marginalidad en la que el Estado ubicó a las comunidades del Rodeador y Canudos. Precisamente en el movimiento de la Piedra Encantada es posible vislumbrar la emergencia de nuevas estructuras de control social a través de instrumentos culturales, que en el caso de Canudos ya estarían plenamente consolidadas, ligadas a la palabra escrita, así como la reacción de los propios marginados al crear una forma propia de leer e interpretar los materiales culturales producidos fuera del ámbito de las comunidades. En este sentido, la tradición oral de las comunidades no fue nunca abandonada, sino reafirmada por la lectura, a la cual sólo tenían acceso los líderes y en la que, en gran medida, basaban su poder y la instauración de jerarquías.

Los rituales sebastianistas de la comunidad de la Piedra Encantada estaban centrados en la transmisión escrita de los oráculos revelados al *propheta* por el Rey Sebastián. Tanto Silvestre como Manoel eran letrados, mediadores culturales entre la tradición oral de los cultivadores y la emergente cultura grafocéntrica de la sociedad rural¹⁵. El *Conselheiro* también sabía leer y escribir, de hecho, sus sermones no eran improvisados, sino producto de una redacción previa¹⁶ cuyas fuentes parecen ser básicamente la *Misión abreviada* y las *Horas marianas*, dos textos religiosos muy comunes en el interior de Brasil. Al igual que Müntzer, los líderes del Rodeador y Antônio *Conselheiro* tuvieron una educación privilegiada en relación a sus seguidores, gracias a la cual pudieron hacer una lectura del Evangelio y de la doctrina cristiana singular, recreada según sus intereses de acción sobre todo en su perspectiva social.

¹⁵ *Ibid.*, p.50.

¹⁶ Nogueira, Ataliba, *Antônio Conselheiro e Canudos, revisão histórica. A obra manuscrita de Antônio Conselheiro e que pertenceu a Euclides da Cunha*, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.

Müntzer había confrontado a la tradición de los sacerdotes cultos una especie de iluminación espiritual de los pobres; el *propheta* y Manoel Santos, por su parte, hicieron de la palabra escrita un instrumento para asentar su poder en la comunidad del Rodeador y para recrear el mito y los ritos sebastianistas. En ambos casos esta apropiación de la palabra no sólo tuvo consecuencias en el ámbito de la práctica religiosa, ya que también reforzó la postura autárquica de los integrantes de los movimientos de Müntzer y del Rodeador quienes, lejos de confiar en el Estado, depositaron en sus líderes la autoridad en los ámbitos religioso y social.

De hecho, la palabra escrita se constituyó al mismo tiempo como un elemento de apropiación y de rechazo entre los campesinos de Rodeador ya que, mientras sirvió para reafirmar la tradición oral y consolidar la autoridad de los líderes de la comunidad, fue aceptada, gracias a la mediación de los propios dirigentes. Sin embargo, cuando la palabra escrita llegaba directamente del Estado se le interpretó, dentro del imaginario campesino, como un instrumento que el enemigo empleaba para terminar con la autonomía de la comunidad. Ciertamente la palabra escrita era parte de las nuevas estructuras de control social generadas por el Estado, por lo que la reacción de los cultivadores libres de Rodeador estaba justificada, dando pie a la creación de,

uma forma especificamente camponesa de ler e interpretar materiais culturais produzidos fora do âmbito cultural das comunidades, que estará crescentemente em evidencia a partir desses anos, sobretudo nas peculiares interpretações que diversos grupos de cultivadores livres farão de textos legais e normativos produzidos pelo novo Estado nacional, e orientados na sua direção ao longo do tortuoso processo de abolição da escravidão no Nordeste do Brasil.¹⁷

Esta forma particular de interpretación de la palabra escrita se insertó en el imaginario que los pobres libres construyeron en torno a la cultura de la esclavitud, por lo que se constituyó como una constante fuente de conflicto entre éstos y el Estado. De ahí los numerosos levantamientos contra los decretos que éste intentaría poner en

¹⁷ Palacios, 2003, p. 50.

marcha, como el caso del *Registro de Nascimentos e Óbitos* en 1852, y *Quebra-quilos* en 1857, resistencias que se prolongarían hasta el movimiento de Canudos.

Además de las dos interpretaciones ya analizadas que hicieron las autoridades de la comunidad de la Piedra Encantada, es posible hallar otra, que identificó al asentamiento como un refugio de vagabundos y desertores que pretendían vivir tranquila y autosuficientemente, apartados de las persecuciones y automarginados de la sociedad.¹⁸ Esta versión tenía fundamento en el desplazamiento de extensos grupos de campesinos libres que, como se ha señalado antes, huían del control directo de Estado, es decir, del proceso expropiatorio del campesinado nordestino del que se ha escrito en referencia al origen de los habitantes del Rodeador. Los temores que el Estado tenía de los asentamientos autónomos de campesinos estaban relacionados con las circunstancias por las que atravesaba la provincia de Pernambuco y el territorio brasileño en general debido a la inestabilidad de los últimos años del régimen colonial.

Fueron varios los elementos que contribuyeron a que el gobierno de Pernambuco viera en la comunidad de la Piedra Encantada una amenaza; en primer lugar, las informaciones que del establecimiento llegaron al gobernador, como la del Comandante de Distrito quien le comunicó sobre “a existencia de hum grande numero de homens armados no sitio da Pedra do Rodeador, os quaes fugindo da obediencia das auctoridades, e acolhendo os desertores de diversas provincias, augmentavão consideravelmente em força”.¹⁹ A esta información la sucedieron otra serie de reportes de los militares de la región, quienes hablaban de la comunidad como un “ajuntamento mui perigoso, e que tendia a formar grandes desordens na sociedade”, cuyo crecimiento era rápido y “que seu objecto era decididamente hostile; em fim que ali se estava propagando um cisma religioso e político”.²⁰

Como se ha señalado en el caso de los movimientos milenaristas europeos, los integrantes de la Piedra Encantada tenían una especie de proyecto utópico en

¹⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹ *Ibid.*, p.13.

²⁰ *Ibid.*, p.15

realización, y sus acciones se basaban en la posibilidad de ejecutarlo. La comunidad, a la que ellos mismo llamaban "Cidade do Paraizo Terrenal"²¹, y su preservación eran vitales, por lo que difícilmente hubieran pensado en involucrarse en un conflicto abierto con el Estado, del cual, de hecho, buscaban evadirse. El gobierno tenía otra razón para temer al poblado del Rodeador. Debido a la diseminación de los campesinos pobres por los territorios de la Capitanía, el extremo sur de la Provincia se transformó en un territorio controlado por bandas de criminales, en su mayoría, precisamente parte de los cultivadores pobres que huían del servicio militar. A partir de estos grupos de criminales, los representantes del Estado elaboraron un estereotipo de los campesinos libres sin hacer diferencia alguna entre los bandidos y los integrantes del Rodeador. Esta linealidad en la concepción de dos grupos, en sus orígenes similares pero en su desarrollo distinto, no sólo justificó el combate brutal contra el asentamiento de la Piedra Encantada, sino que además identificó a los libres con el crimen de una manera automática.²²

La rebeldía y la conspiración política, así como la naturaleza criminal atribuida a sus integrantes, son argumentos que se reprodujeron en el discurso de los republicanos que reprimieron al movimiento de Canudos. La tradición de ambos imaginarios, el del Estado y el de los nordestinos, perduró y reafirmó su fuerza en los últimos años del siglo XIX, mostrando que en la evolución política y social del Brasil independiente no se habían resuelto problemáticas vitales entre el gobierno y la sociedad marginada del Nordeste. Quizá la gran diferencia entre la comunidad de la Piedra del Rodeador y Canudos fue que en el primer caso la Iglesia prácticamente no participó en el movimiento, ni en su condenación y combate. Esto resulta importante apuntarlo ya que, como se verá en el capítulo sobre la vida del Brasil durante el siglo XIX, la Iglesia, a través de los capuchinos italianos, intervendría de manera constante y eficiente en la dispersión de movimientos rebeldes similares, transmitiendo al mismo tiempo a los poblados del Nordeste una forma muy particular de religiosidad y predicación que, beatos como el propio *Conselheiro*, adoptarían.²³

²¹ *Ibid.*, p. 52.

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ *Cfr.* Guillermo Palacios, *op.cit.*, 1997 y 1998.

2. Los Muckers

El movimiento milenarista de influencia anabaptista se suscitó en la provincia de Rio Grande do Sul, donde grupos de alemanes se habían establecido desde 1824, dedicándose al cultivo de cereales.²⁴ La colonia alemana creció con las nuevas oleadas de inmigrantes pero se mantuvo aislada y, debido a sus prejuicios raciales, no entabló relaciones con la población brasileña, mientras que la presencia del Estado era casi nula, de forma que no había servicios médicos, educativos ni religiosos que provinieran del gobierno; por lo que la comunidad estaba acostumbrada a una especie de autarquía que implicaba la existencia de fuertes lazos de solidaridad familiar, pues los habitantes se casaban entre sí.²⁵ Para 1860, gracias al trazado de rutas hacia las ciudades, la prosperidad comercial aumentó y algunos de los alemanes tuvieron la posibilidad de abandonar la agricultura de subsistencia para dedicarse a la venta de sus productos. Tal fue el impacto de este desarrollo que incluso surgió una ciudad, São Leopoldo, en donde se establecieron los colonos enriquecidos, quedándose en la zona marginada de los cultivos aquellos que no habían superado la pobreza en la que llegaron a Brasil.²⁶

Jacobina Mentz era la hija de un devoto agricultor que pertenecía a la población alemana marginada por la pobreza, a pesar de lo cual ella sabía leer pues, según la tradición protestante, estaba obligada a consultar y conocer la Biblia. En torno a este personaje, y su esposo, Jorge Maurer, se integró una pequeña comunidad religiosa en 1872, año en el cual Jacobina proclamó haber recibido una revelación apocalíptica según la cual el mundo perecería por el fuego en corto tiempo, salvándose solamente aquellos que acatasen la ley que a ella le había sido confiada por el propio Dios.

²⁴ Biehl, João Guilherme, *Jammerthal, the Valley of Lamentation. The Mucker War: a contribution to the history of local germanism in 19th century southern Brazil*, (presented to the Faculty of the Graduate Theological Union for the degree of Doctor of Philosophy), Berkeley, California, 1996, p.i. Vid. nota 67, p.55, sobre la inmigración alemana a Brasil.

²⁵ Morales, Mario, *Mito y realidad del fin de los tiempos*, Barcelona, Gedisa, 1980, p.94.

²⁶ Ibid., p.94.

El mesianismo de Jacobina resultó tan exacerbado como el de Mathys en Münster, ya que, en un sermón pronunciado el 18 de mayo del 72, aseguró ser la verdadera reencarnación de Cristo²⁷, cualidad que ni el *propheta* Cesar dos Santos ni Antônio el *Conselheiro* se atribuyeron nunca, aunque sus seguidores lo hubieran hecho. Según autores como Biehl el temperamento de Jacobina era retraído, pero invadido de arrebatos místicos después de los cuales ordenaba acciones que, según ella decía, recibía directamente de la divinidad. Su marido participaba de ciertos poderes prodigiosos, ya que declaró haber oído voces que le ordenaron dejar de sembrar y dedicarse a la curación demiúrgica. A él recurrían los enfermos quienes, con el sólo contacto con sus manos, quedaban curados. La fama de Jorge Maurer y Jacobina se incrementó gracias a que en lugar de cobrar las curaciones, aprovechaban la afluencia para leer y explicar la Biblia. De este modo se organizó una comunidad compuesta por treinta y dos familias, cuya vida giraba en torno a los mandatos de su líder, que se caracterizaban por la imposición de una moral rígida, rituales de naturaleza mística vinculados al empleo de yerbas medicinales y una postura hostil no sólo frente a la autoridad sino también frente a los inmigrantes enriquecidos y aquellos que no se habían integrado a la sociedad de Jacobina.

El malestar de los inmigrantes y vecinos que no eran devotos de Jacobina era igualmente grande, y los enfrentamientos entre éstos y los adeptos anabaptistas se acentuaron cuando la líder abandonó a su marido para unirse con Rodolfo Sehn, a quien hacía llamar "discípulo amado". Debido a todo esto los enemigos de la agrupación nombraron a sus integrantes "Muckers", cuya traducción del alemán es hipócrita o mojigato²⁸. Con el incremento de los enfrentamientos –algunos de los cuales habían resultado en incendios y verdaderos combates armados donde la autoridad era ignorada-, Jacobina comunicó a sus seguidores la decisión de asentarse lejos del control de cualquier autoridad civil y religiosa para construir su propia ciudad-templo (1872), una especie de Reino Sagrado en la Tierra –la prototípica ciudad milenarista-

²⁷ *Ibid.*, p.95.

²⁸ *Ibid.*, p.96.

donde continuaría con sus predicaciones.²⁹ La autonomía de los muckers en su ciudad fortificada, Ferrabrás, era cabal, como apunta João Guilherme Biehl,

the followers of Jacobina started to leave the churches, stopped selling and shopping at the local supply stores, began to bury their dead in their own land, assumed responsibility for educating their own children, and began to explain reality as it was taking shape through allegories of apocalyptic literature. From then on they were treated as the embodiment of obscurantism and barbarism.³⁰



²⁹ Levine, Robert M., Levine, Robert M., *O sertão prometido. O massacre de Canudos*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1995, p.311.

³⁰ Biehl, *op.cit.*, p.3.

Las predicaciones de Jacobina cada vez aumentaban en violencia y precisión: Jacobina profetizaba el fin del mundo³¹, en el que los ricos morirían por no seguir su ley; sólo sus adeptos serían salvados y podrían habitar la Tierra renovada y libre de pecado. La identificación que Jacobina hacía entre riqueza y pecado es un elemento clave para comprender la rebeldía mucker como una reacción frente a las condiciones inequitativas que se habían generado en el seno de la población de inmigrantes alemanes, en principio, caracterizada por la pobreza común en la que éstos habían llegado a Brasil. Como Biehl lo indica, los discursos de Jacobina estaban imbuidos de conceptos apocalípticos y su virulencia provocó la irritación no sólo de los directamente atacados – los alemanes ricos- sino también del gobierno de Rio Grande, pues por otra parte las pretensiones anárquicas de los muckers se estaban realizando en la ciudad fortificada que habían construido.

Biehl subraya un aspecto importante que pocos autores consideran al abordar el movimiento mucker: la persecución que éstos sufrieron por parte de los alemanes enriquecidos que, gracias al poder que ostentaban en São Leopoldo, elaboraron un discurso en su contra, que promovieron en el *Deutsche Zeitung*, el periódico local. Allí continuamente se publicaban manifiestos y artículos que incitaban a la población al exterminio de los muckers, a quienes asociaban con la bestialidad y la ignorancia oscurantista, aunque el propio lenguaje de las convocatorias estaba repleto de alusiones violentas e igualmente feroces. Estas acometidas estaban encabezadas por el periodista Karl von Koseritz; un ejemplo citado por Biehl es el siguiente:

On August 01, 1874,... the *Deutsche Zeitung* reported: "This band must be hunted like dogs and killed through fire and sword, so that no trace of them remains. No mercy with these cannibals. This is the opinion of whole population. The head of each one of them must be cut off, without exception... [for not permit] they would be

³¹ En una carta dirigida a su sobrino, Jacobina escribía: "Soon the situation of each of us is going to be define. Keep on feeding your instincts in your own flesh and in your blood, in your relatives. However, beware, for the judgement day will not tarry". También a los apóstoles, segundos en la jerarquía de la comunidad, se les atribuía la capacidad de profetizar; por ejemplo, cercano el enfrentamiento final entre los muckers y la autoridad, "the Apostle Judas, prophesized that a part of the city of São Leopoldo would be destroyed by water, just like in Rio de Janeiro, when one leaves the drowned city, one ears a song playing". *Ibid.*, pp.25, 198.

able to reform the whole humanity with poisoning, death, fire and communism".³²

La ciudad de Jacobina y sus seguidores fue atacada el 28 de junio de 1873 por la policía de la Provincia; en el ataque, los muckers derrotaron los contingentes enemigos y mataron a su comandante. El ejército tuvo que intervenir y, tras una serie de embates con el uso de artillería, pudo provocar la caída de la ciudad, a pesar de la resistencia que los muckers sostuvieron. En el enfrentamiento murieron todos los integrantes de la alta jerarquía de los insurrectos, es decir, la propia Jacobina y los doce apóstoles a los que había encargado el gobierno de los fieles.³³ Derrotado el movimiento, algunos de sus participantes fueron encarcelados y otros más huyeron, dispersándose por el territorio y apareciendo años después para reiniciar la vida comunitaria bajo los preceptos de Jacobina y, con ello, la revitalización de los conflictos con sus vecinos, que se prolongaron durante toda la década de 1890 hasta que, en 1989, aun año después de la derrota de Canudos, los muckers sobrevivientes fueron, tras una larga persecución, muertos por sus vecinos. Sin embargo, Levine señala que aún en la década de 1950 se registraron señales del movimiento, pues varias familias de muckers se reunieron en Taquaraçu para esperar el día del Juicio Final.³⁴

Además de la interpretación del movimiento mucker como una postura frente a la desigualdad económica y social generada en la población alemana, autores como Levine señalan que la penetración cultural exógena repentina también influyó en la desestabilización que Jacobina y sus seguidores enfrentaron a través de la religiosidad. El contacto de los inmigrantes, acostumbrados a la autarquía, con el mundo no alemán se daba a través de la navegación de "cabotagem" que comunicaba a São Leopoldo con Porto Alegre, pero se precipitó en 1871 con la construcción de una línea férrea cuyo funcionamiento intentaron impedir lo propios muckers.³⁵ Biehl, en su tesis doctoral *Jammerthal, the Valley of Lamentation. The Mucker War*, realiza una lectura del movimiento de los mucker en la cual rechaza la idea, extendida en otros estudios, de

³² *Ibid.*, p.4.

³³ *Ibid.*, p.125.

³⁴ Levine, *op.cit.*, p.312.

³⁵ *Ibid.*, p.312.

que el grupo de Jacobina no era más que la prolongación del fanatismo de la secta anabaptista alemana en Brasil. Desde su perspectiva, los muckers fueron la parte social de los inmigrantes que reaccionó activamente frente a los principios de la modernidad en su territorio, preocupados por no ser solamente receptores de la nueva verdad impuesta a la realidad, sino también negociadores de su vida y su muerte. Apunta que "the messianic movements are not just the negation of their time, but of the very established world. They propose the inversion, the anti-order, the liberation from what is structured and systematized".³⁶

Biehl presenta documentos en los que los muckers declaraban su consternación ante los maltratos a los que estaban sometidos por parte de los habitantes vecinos y las autoridades de São Leopoldo, y ante los cuales sólo podían reaccionar de forma igualmente violenta, en legítima defensa. Como en el caso de Canudos, no se puede negar que el discurso de Jacobina contenía una carga de agresión fuerte que, sin embargo, no trascendía el ámbito verbal, hasta que agentes externos a la comunidad propiciaron el ejercicio de la violencia, justificando después la represión contra la población religiosa con el argumento de que ésta era peligrosa. Uno de los documentos que Biehl cita es una carta que los muckers escribieron, en diciembre de 1873, al entonces emperador Pedro II:

The peasants whose signatures follow... come to your Majesty to declare how much they have suffered, not just from some inhabitants of the same colonies who are rowdy and conniving, but also from the very subdelegate and a few inspectors of this district who have been protecting the wicked...³⁷

Esta no fue la única misiva que los muckers enviaron al emperador, lo cual permite concluir que, a pesar de su manifestación verbal contra el enriquecimiento y la desigualdad existente entre los inmigrantes alemanes, los muckers nunca pensaron en atacar directamente a la autoridad ni a los habitantes de São Leopoldo hasta que no fueron primero agredidos físicamente por ellos. Una vez iniciadas las agresiones,

³⁶ Biehl, *op.cit.*, p.35.

³⁷ *Ibid.*, p.64.

ambos bandos cometerían varios excesos en contra del otro.³⁸ Apoyado en el análisis de Michel de Certeau sobre la cultura mística, Biehl señala que los trances místicos en los que Jacobina entraba eran una especie de estado en el que se manifestaba el inconsciente, a través de una voz, la del Otro, expresión de una “impossible truth” anhelada, de una utopía buscada pero cuya realización se sabía imposible en el mundo terreno. Con el fin de la batalla que prácticamente exterminó a los muckers, la comunidad alemana de São Leopoldo se sintió liberada de un grupo que para ellos representaba el fanatismo y la resistencia a su prosperidad. Koseritz narró el fin de los muckers en una expresiva escena de amor -protagonizada por Jacobina y el “discípulo amado”- en la que, en sus últimas líneas, sentencia de forma contundente lo que representó para los pobladores alemanes la destrucción del movimiento :

Jacobina died in the arms of Rodolfo Sehn who covered her with his body – both were penetrated by the bayonets. The curtain went down, the bloody drama of the Ferrabras ended. Damaged justice is restored and the citizen calmly go back to his peaceful daily work.³⁹

En el movimiento milenarista de los muckers la batalla que libraron sus integrantes fue doble, ya que era una rebelión contra la propia comunidad alemana escindida y contra cualquier autoridad que menoscabara la autonomía de la congregación que, en su recogimiento, había instaurado su propia dinámica social. En este caso es sumamente interesante el liderazgo místico de una mujer que, a la manera de los mesías medievales, se proclamaba, más allá de mera precursora o develadora del regreso de Cristo, su reencarnación. En este sentido es posible observar que la tradición sabastianista, al colocar su fe en el regreso de la figura mesiánica del Rey Sebastián, no tuvo líderes que se asumieran como el nuevo Elegido, ya que éstos no rebasaron el límite de simples mediadores aunque muchos de sus seguidores los viesen como la divinidad en carne. Quizá esto también se deba a que los “beatos” del Sertón, como el Conselheiro, tuvieron su modelo en los monjes capuchinos y respetaron la “ortodoxia” que estos practicaban. Lo anterior se aclara al estudiar el

³⁸ *Ibid.*, p.192.

³⁹ *Ibid.*, p.232.

movimiento del Padre Cícero, contemporáneo al de los muckers pero cuyas características lo distinguen del desarrollo más o menos común al de éste y al de la Piedra Encantada ya que, teniendo como dirigente a un sacerdote reconocido por la Iglesia católica de Brasil y a pesar de los múltiples problemas que él y sus seguidores enfrentaron, el movimiento resultó relativamente triunfante y trajo consecuencias positivas en el crecimiento material de la comunidad de Juazeiro, sitio donde se desarrolló.

3. El padre Cícero.

El movimiento del padre Cícero, en el estudio de los hechos de Canudos, es muy importante debido a la cercanía geográfica, pero sobre todo temporal, con los sucesos encabezados por Antônio Conselheiro. Este examen ayudará a comprender de mejor forma la situación general en la que se fueron gestando ambos movimientos, así como cuáles eran las condiciones en que se encontraba Brasil y la institución eclesiástica, ésta última inmersa en problemáticas de orden internacional, cuyas repercusiones en el caso brasileño serían fundamentales.

En primer lugar es importante aclarar que, al contrario de su situación en el caso del Imperio español y sus reinos y colonias, la Iglesia en Brasil no pudo desarrollarse como institución autónoma sino tardíamente. Debido a su integración al Imperio portugués y más tarde al gobierno nacional hasta 1889, cuando se decreta su separación, la Iglesia en Brasil estuvo bajo el control del Estado durante tres siglos. Desde el nacimiento del Imperio portugués, el papado cedió al monarca los derechos de patronato, de tal modo que el rey nombraba a los obispos y a todos los clérigos de cierto rango, administraba los diezmos y controlaba todos los escritos pontificios y clericales.⁴⁰ Por otra parte, debido a la naturaleza rural y descentralizada de Brasil, inmenso y poco poblado, el alto clero no tuvo la capacidad de controlar la vida religiosa del territorio y no fue posible la creación de una autoridad eclesiástica central. Eran los

⁴⁰ Meyer, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Editorial Vuelta, 1989, p. 143.

dueños de las haciendas quienes en realidad ostentaban la autoridad política, y quienes reducían a los sacerdotes de los pueblos a capellanes o, en el mayor de los casos, los convertían en instrumentos de sus intereses. La expulsión de la Compañía de Jesús en 1759 –por el marqués de Pombal- fue una gran pérdida para la Iglesia, pues era la orden mejor organizada y más activa dentro de Brasil, que además gozaba de autonomía estatal, ya que no dependía más que de Roma.

La independencia de 1822 no cambió en nada la situación de la Iglesia, pues la monarquía brasileña aseguró la continuidad del patronato; el artículo 5º. de la Constitución señalaba que “la religión católica, apostólica y romana seguiría siendo la del Imperio” y el emperador, la primera autoridad eclesiástica.⁴¹ Pedro II (1840-1889), aunque devoto católico, tuvo una actitud más bien indiferente en materia religiosa, y ejerció cabalmente todos sus poderes por encima de la Iglesia. Pero entre 1850 y 1860 se gestan ciertas iniciativas eclesiásticas que desembocarían en el primer conflicto con el Imperio, conocido como la “Questão religiosa” (1872-1875). Con la independencia del territorio brasileño, Roma había tratado de negociar con la monarquía para sacudirse de la larga tutela del patronato, pero no lo logró. En 1831 los eclesiásticos fueron asimilados a los funcionarios, y bajo la Regencia, el padre Diogo Feijo hizo todo lo posible por realizar el programa regalista de una Iglesia nacional, separada de Roma y sometida al Estado.⁴² El emperador Pedro II naturalmente era regalista y vigilante del sometimiento que la Iglesia le debía a la corona.

Cuando en 1864 el Papa Pío IX publicó la encíclica *Quanta Cura* acompañada del *Syllabus*⁴³, el emperador rehusó la difusión del texto en Brasil, en el cual se retomaba la

⁴¹ *Ibid.*, p. 145.

⁴² *Ibid.*, p. 150.

⁴³ En ella se condenaba toda clase de racionalismo y liberalismo, así como la idea de la separación de la Iglesia y el Estado, el primado del poder civil, la idea de dependencia del poder eclesiástico, el progreso, la civilización moderna, etc. La *Syllabus* era una declaración de contraposición formal absoluta entre la Iglesia y la opinión moderna. De acuerdo con sus tesis, la sociedad entera debía estar impregnada de catolicismo, la educación debería estar sometida a la Iglesia y los clérigos permanecer fuera de la jurisdicción del Estado. Cfr. Spencer M. de Barros, “Vida religiosa” en: *História geral da civilização brasileira*, Tomo II. O Brasil Monárquico, vol. 4. Declínio e queda do Imperio, São Paulo, BCD União de Editoras S.A, 1997, p.326.

proclamación de la lucha por la preponderancia de la autoridad espiritual de la Iglesia sobre la civil del Estado. El *Syllabus* era el documento representativo de la doctrina ultramontana promovida por el Vaticano, cuya principal consigna era el triunfo de la supremacía papal sobre el “viejo catolicismo” que defendía la supremacía del Concilio. En este ambiente de ultramontanismo y combate a los valores modernos por parte de la Iglesia surgió el primer enfrentamiento entre ésta y la monarquía brasileña. Cuando la política ultramontana eclesiástica se instaló entre los miembros de la Iglesia, era común que las hermandades y las logias masónicas convivieran armónicamente, incluso muchos sacerdotes eran masones y los masones durante mucho tiempo se reconocieron como católicos devotos.⁴⁴

No obstante, una generación de sacerdotes fieles al Papa y a sus preceptos se instaló en los obispados brasileños y presentó, frente a la colaboración entre los masones y las hermandades, una postura severa, congruente con su doctrina. Uno de ellos, el capuchino Vital Maria Gonçalves de Oliveira, obispo de Olinda, prohibió a su clero que participara en la celebración de una misa por el aniversario de la logia del lugar. A este acto la logia respondió con la publicación de la lista de todos los masones miembros de la hermandades, lo cual recrudeció la postura del obispo, quien exigió la abjuración de los católicos masones y la expulsión de la hermandades de aquellos que se mostraran renuentes a hacerlo.⁴⁵ El conflicto se agravó a tal punto que el gobierno imperial intervino contra *Dom Vital*, quien a su vez recibió el apoyo de *Dom Macedo Costa*, el obispo de Pará, cuyas declaraciones fueron contundentes, ya que afirmaba que...

Renunciamos a todos los honores que nos otorga el gobierno de su Majestad, a condición de que nos devuelva la libertad de dirigir y gobernar, conforme a la enseñanza de Nuestra Santa Madre la Iglesia... la parte de la grey que Nuestro Señor Jesucristo, en unión con el Espíritu Santo, ha confiado a nuestro cuidado y solicitud.⁴⁶

⁴⁴ Dussel, Enrique (coord.), *História da Igreja na América Latina. Ensaio de interpretação a partir do povo*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1992.

⁴⁵ Spencer, *op.cit.*, p.342.

⁴⁶ Meyer, *op.cit.*, p.151.

Lo que estaba en juego era la consolidación del Imperio regalista o bien el establecimiento de la política de la Iglesia romana. Evidentemente el Papa apoyó a los dos obispos que fueron detenidos, juzgados y condenados a cuatro años de trabajos forzados en 1874, aunque se les exoneró en 1875. Un año después Pío IX dirigió la encíclica, *Exortae in ista ditione*, a los obispos brasileños, ordenando la reforma definitiva de todas las hermandades y la eliminación de sus miembros masones. Las últimas cofradías se sometieron a la orden papal en 1880.

La “Questão religiosa” implicó un rompimiento en la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado: la jerarquía eclesiástica, rompiendo con un silencio respetuosamente secular, sostuvo de forma pública su posición en la defensa de los obispos condenados: ocho obispos de un total de quince lo hicieron en cartas pastorales, el resto guardó silencio, ninguno de ellos apoyó al gobierno.⁴⁷ El clero brasileño, antes influido por las doctrinas liberales, reforzó su orientación ultramontana y se dedicó a dismantelar el patronato real al tiempo que consolidaba su poder. Esta Iglesia vivió la caída del Imperio dividida entre el sentimiento de liberación y el de desconfianza, pues los preceptos republicanos tampoco podían suscitarle algún entusiasmo. En 1890 todos los obispos publicaron una pastoral colectiva en la que reclamaban para la Iglesia la libertad de actuar en el seno de la sociedad. Este proceso fue experimentado por los habitantes y los sacerdotes del nordeste, donde se localiza Ceará, estado en el que se desarrolló el movimiento del padre Cícero, específicamente en el poblado de Juazeiro, en el cual, como en muchos otros de la región, “republicano” y “masón” se convirtieron en equivalentes de diabólico.

Ralph della Cavaha elaborado una prolija investigación sobre lo acontecido en Juazeiro. En su estudio observa que, al menos en el Nordeste del país, en la década de 1860 se presentaron tres fenómenos religiosos trascendentales: la vuelta de la Iglesia hacia las clases populares, víctimas de décadas de perturbaciones sociales y de sequía; la organización diocesana y parroquial; y el despertar espiritual de los laicos y

⁴⁷ *Ibid.*, p.151.

del clero.⁴⁸ Como se ha señalado arriba, el pueblo no estaba en contacto con la Iglesia organizada y la liturgia ortodoxa. Su religiosidad básicamente era la de las procesiones y las ceremonias sociales de los días festivos; los sacerdotes eran escasos y algunos de ellos vivían en concubinato; el estado de las iglesias era casi ruinoso y muchas veces éstas servían como edificios públicos. No era el catolicismo de la Contrarreforma el que reinaba en Brasil, con sus prácticas sacramentales ortodoxas, sino un catolicismo popular que incorporó al modelo medieval religioso elementos indígenas y africanos en una práctica familiar y patriarcal.⁴⁹ Las comunidades del nordeste conocían a la Iglesia bajo la forma de las misiones, generalmente emprendidas por capuchinos italianos, como fray Vitale de Frascarolo, que predicaba en el valle del Cariri a principios del siglo XIX y a quien se atribuían profecías sobre el fin del mundo. Esta tradición floreció en 1850 alrededor de la figura del Padre Ibiapina (1806-1883), cuyo proceder hizo que el Nordeste se poblara de “beatos” y “beatitas” que buscaban la salvación propia y de aquellos a quienes se acercaban.⁵⁰

José Antonio Pereira Ibiapina fue el primer “misionero” brasileño. Jurista de profesión, ejerció la abogacía en defensa de los pobres. En 1853, cuando tenía 47 años, se ordenó sacerdote e, inspirado en su devoción a la Virgen María, cambió su nombre, internándose en el Sertón para iniciar su carrera de misionero como el Padre María Ibiapina. Su militancia religiosa fue de gran intensidad y marcó la personalidad característica de los misioneros del Nordeste: predicador entusiasta que poseía una gran capacidad oratoria a través de la cual anuncia la “buena nueva”, y gracias a la cual era venerado por ricos y pobres; reparaba iglesias y cementerios; también mandó construir presas y caminos. Ibiapina era visto como un profeta y curandero.⁵¹ Fundó varias “Casas de Caridade”, que llegaron a ser toda una institución, núcleo principal de actuación de su creador. Las funciones de estas “Casas” eran múltiples: al mismo tiempo orfanato para jóvenes pobres, escuela para las hijas de familias acomodadas y talleres textiles. Entre los años de 1862 y 1883 fundó veintidós de ellas a lo largo de los

⁴⁸ Della Cava, Ralph, *Milagre em Joaseiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

⁴⁹ Meyer, *op.cit.*, p.154.

⁵⁰ Della Cava, *op.cit.*, p.89.

⁵¹ *Ibid.*

seis estados del Nordeste. Aunque el obispado nunca reconoció de manera oficial su carácter de orden religiosa, la sociedad nordestina las trataba como "congregaciones santas", en las que sus integrantes, en su mayoría mujeres, pronunciaban votos y recibían el título de "beatos". Apoyadas por la élites con tierras y dinero, y por el pueblo con trabajo gratuito, estas "Casas", aún después de la muerte del padre Ibiapana en 1833, se mantuvieron y aumentaron sus efectivos.⁵²

Roma creó en 1854 la diócesis de Ceará, y en 1861 nombró al primer obispo, *Dom Luis Antonio dos Santos*. Él, junto con sus colegas de las otras nuevas diócesis del nordeste, se dieron a la tarea de restaurar el prestigio del clero y de la ortodoxia de los fieles. El primer paso fue la creación de los seminarios de donde saldría ese nuevo clero ejemplar que, como señala Della Cava,

Educado en un momento en que la Iglesia de Roma estaba a la defensiva..., ese nuevo clero secular brasileño reflejaba también la hostilidad del catolicismo europeo contra la masonería, el positivismo y el protestantismo, tres fuerzas que, en aquella época, parecían amenazar también la hegemonía de la Iglesia brasileña en pleno despertar.⁵³

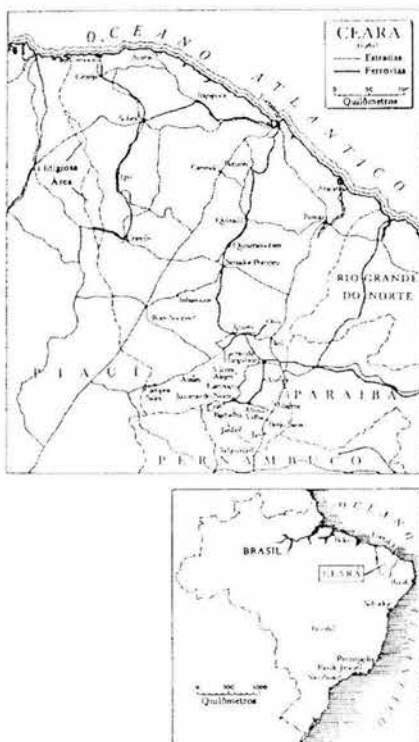
El objetivo principal del nuevo clero era sustituir al catolicismo colonial –débil y permisivo– por una línea europea romanizante.⁵⁴ Los padres seculares egresados de estos seminarios fueron designados obispos en las nuevas diócesis, imprimiéndoles la nueva orientación de la política religiosa ultramontana defendida por el Papa Pío IX,

⁵² *Ibid.* Resulta interesante pensar en la continuidad que es posible hallar entre las prácticas de las misiones capuchinas, y las del propio padre Ibiapina, y la tradición de los flagelantes italianos de la segunda mitad del siglo XIII mencionada en el apartado correspondiente a los movimientos milenaristas de la Europa medieval. *Vid. supra*, pp. 39-41. Esta cuestión se analizará con mayor cuidado adelante, en capítulo quinto (Canudos: la constitución de un milenarismo popular; "El Buen Jesús, la tradición de los misioneros capuchinos y la figura del Conselheiro") cuando se trate de la configuración en el imaginario nordestino de la presencia de Antônio Conselheiro; por el momento baste tenerlo presente y subrayar que ciertamente puede considerarse al padre Ibiapina como el precedente del padre Cícero y del Conselheiro.

⁵³ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁴ El concepto de "romanización" fue acuñado por Roger Bastide para designar al movimiento que, a partir de la fecha simbólica de 1858, buscó modelar al clero y las estructuras eclesiásticas americanas sobre el modelo "romano" de la Europa occidental; "hacer pasar a América del catolicismo colonial al catolicismo universal de Roma, con que esto implicaba entonces de rigor doctrinal, moral y jerárquico". *Cfr. Meyer, op.cit.*, p.148.

cuya preocupación central era el fortalecimiento de la Iglesia frente al avance de las ideas republicanas, de la masonería, el positivismo y el protestantismo. Esta nueva generación de obispos fue la que se enfrentó con el Imperio en la llamada “Questão religiosa” (1872-1875), de la que se ya se ha hablado.



En este contexto se ubica el movimiento de Juazeiro encabezado por el padre Cícero. Nacido en 1844 en la ciudad de Crato, Cícero Romão Batista estudió en el seminario de Fortaleza donde, al ordenarse, pensaba ser profesor. No obstante, en el año de 1872 –cuando el joven sacerdote tenía 28 años- una visita ocasional a Juazeiro para atender los servicios religiosos –hacia tiempo ausentes en el lugar- alteró el curso

de sus planes. La causa fue un sueño, lenguaje propio de las visiones y las revelaciones. Estando en Juazeiro Cícero soñó con el Cristo del Sagrado Corazón y sus doce apóstoles, quienes estaban sentados alrededor de una mesa escuchando las palabras del Maestro. Según la visión de Cícero a esta escena se incorporó repentinamente un grupo de sertanejos pobres que, al ser vistos por Cristo, recibieron un reclamo por las ofensas sufridas por su "Sagrado Corazón", a lo que siguió la promesa de un último esfuerzo para salvar al mundo. Entonces Cristo le habló directamente a Cícero y le ordenó que cuidase de ellos y de todos los pobres.⁵⁵ A raíz de este sueño Cícero decidió establecerse en Juazeiro y comenzó su pastorado, acompañado de una incesante labor social en la que impuso una rígida moralidad: prohibió los bailes, obligó a los hombres a dejar de beber, hizo que las prostitutas confesaran su pecado y, tras la penitencia pública, las ayudaba a cambiar de vida. Como el Padre Ibiapina, tomó bajo su autoridad a un grupo de "beatas" de todas las edades y condiciones sociales con quienes, junto con su madre, sus dos hermanas solteras y numerosos huérfanos vivía en comunidad. El padre Cícero además practicaba la pobreza y era un sacerdote ortodoxo y devoto.

Inicialmente el padre Cícero fue altamente estimado por la Iglesia y por el obispo de Ceará Dom Luis Antonio dos Santos, pues era respetuoso de los lineamientos del nuevo catolicismo ortodoxo; pero las cosas cambiaron cuando, en marzo de 1889, otro acto prodigioso se presentó: justamente en la celebración del Sagrado Corazón de Jesús, la hostia se transformó en sangre en la boca de María Araujo, joven beata de la comunidad, al recibirla de las manos de Cícero. El suceso se repitió numerosas veces, hasta que, tres meses después del reiterado prodigio, el rector del seminario de Crato, monseñor Francisco Monteiro declaró en el púlpito que aquella era la verdadera sangre de Cristo.⁵⁶ Entre 1889 y 1891 los sacerdotes de la región -apoyados por las élites locales y el pueblo de Juazeiro- promovieron con ardor el milagro, aprovechando la ocasión para embestir contra la masonería, el liberalismo y el protestantismo. La noticia

⁵⁵ Della Cava observa que la escena del sueño de Cícero recuerda la imagen de una litografía entonces muy difundida, vinculada a una devoción antigua del Sagrado Corazón de Jesús propagada por los jesuitas en Brasil a partir de 1861. Della Cava, *op.cit.*, p.10.

⁵⁶ *Ibid.*, p.10.

del milagro se extendió con gran fuerza por el territorio de Ceará, atrayendo un gran número de peregrinaciones de todo el Nordeste hacia Juazeiro; la aldea empezó a recibir hasta quinientos peregrinos diarios gracias a los grupos de beatas y beatos que hacían propaganda del milagro por todo el Nordeste.

La naturaleza de profeta y santo que el pueblo de Juazeiro había atribuido al padre Cícero cuando éste lo salvó de la hambruna en 1877 aumentó. Debido a las sequías prolongadas en el territorio nordestino era común que poblaciones como Juazeiro sufrieran crisis cíclicas de abastecimiento. El padre Cícero, conocedor del problema, mandó plantar mandioca en una temporada propicia y la siembra se salvó. Durante la terrible sequía de 1888-1889, gracias a él, nuevamente no se murió de hambre el valle del Cariri. A raíz de estos sucesos y del milagro de la hostia, la fama del padre Cícero se empezó a extender. Se decía que Cícero era un médico taumaturgo; se le atribuyó la capacidad de hacer llover y la de multiplicar los alimentos; se sostenía que era un enviado del cielo que había bajado para advertir a los ricos y a los pobres sobre el próximo fin del mundo, en el que sólo se salvarían los más humildes.⁵⁷ Juazeiro se transformaba en ciudad y lugar de peregrinaje para miles de campesinos de todo Ceará. El padre Cícero no se concentraba únicamente en su oficio sacerdotal, también se involucraba en los problemas materiales de la población campesina, incluso llegaban hombres de fuera para emplearse en las obras religiosas emprendidas por el padre, quien también les ayudaba a conseguir trabajo en las tareas rurales de las haciendas aledañas. En el pueblo surgieron nuevos comercios e industrias artesanales; se construyeron escuelas, se trazaron caminos y se planearon obras de regadío modestas pero capaces de beneficiar la zona. La fama y el prestigio de Cícero aumentaba; desde su ventana, que daba a la plaza del pueblo, bendecía a los peregrinos y predicaba al tiempo que les daba consejos y orientaciones tanto para la vida espiritual como para la vida terrestre. El obispo, temeroso de un movimiento cismático, empezó a prohibir la veneración de las telas impregnadas de la sangre de las hostias y, en 1892, decidió prohibir al padre Cícero decir los sermones y dar los sacramentos, ante lo cual sus seguidores se abstendrían de recibirlos y se contentaban con su bendición. En 1893

⁵⁷ Ibid., pp.39-40.

informó a Roma lo acontecido y, a finales del año, prohibió la liturgia en la iglesia de Juazeiro.⁵⁸

A estas alturas la interpretación del milagro no era única ya que, por un lado, la población de Juazeiro, encabezada por Maria de Araujo y otras beatas, afirmaba que las hostias sangrantes eran un misterio que marcaba un nuevo momento en la "historia sagrada" y, por el otro, los clérigos, al valorar la posibilidad de un movimiento de rebeldía al interior de la Iglesia, negaban esta posibilidad. Con el paso de los años, fueron las beatas quienes promovieron y propagaron una religiosidad popular estrechamente vinculada al milagro, en la cual estaba presente, como punto central, una creencia apocalíptica, ya que para ellas ésta era una señal más de que los últimos tiempos se acercaban, del mismo modo interpretaban las transformaciones que el régimen republicano instauraba y que no eran favorables a la Iglesia. Incluso algunas beatas afirmaban que sólo los que creyeran en el milagro estarían salvos de la condenación eterna, pues la fe era una característica propia de los elegidos. El sueño de Cícero se constituyó como parte de la mitología escatológica del imaginario de Juazeiro, puesto que en él se hallaban elementos para encontrar en el sacerdote la figura de un profeta y un apóstol y, en Juazeiro, un lugar elegido por la divinidad para manifestarse antes de su regreso.⁵⁹

Mientras esto ocurría, Brasil atravesaba por una situación compleja. El imperio cayó en 1889 y la nueva constitución, donde se consignaba la separación de la Iglesia del Estado, se proclamó en 1891, de modo que la institución eclesiástica vivía años de incertidumbre y tensión. En el momento en el que el padre Cícero era suspendido por su obispo, los habitantes de Canudos derrotaban al ejército republicano. La histeria llegó al grado de acusar al sacerdote de Juazeiro de haber fomentado la creación de Canudos y de preparar otras movilizaciones contra el nuevo gobierno de la República.

⁵⁸ Meyer, *op.cit.*, p.158.

⁵⁹ Della Cava, *op.cit.*, pp.156-158.

En 1893 se fundó en Juazeiro una congregación de penitentes que realizaba actividades regulares en la Sierra de Catolé, cerca de Juazeiro. Además de esta organización surgieron diversas hermandades religiosas que apoyaban al padre Cícero. Algunas de ellas eran anteriores al milagro. Otras fueron fundadas o reagrupadas por José Joaquim de Maria Lobo, un laico que impulsó de manera singular las hermandades al grado de convertirlas en parte de las estructuras políticas del lugar. Una de las más influyentes fue la *Legião da Cruz*, fundada en 1885, cuya labor principal era abogar por la aceptación del milagro dentro de los cuadros ideológicos de la Iglesia.⁶⁰ A través de ellas, en los momentos críticos, se podían hacer movilizaciones con rapidez. En julio de 1894, Roma condenó lo acontecido señalando que se trataba de "prodigios vanos y supersticiosos". Aunque la jerarquía eclesiástica admitió la declaración del Vaticano, el pueblo de Juazeiro no se resignó e instó al padre Cícero para que apelara mientras, las hermandades del Apostolado de la Oración al Sagrado Corazón, las conferencias de San Vicente y la *Legião da Cruz* movilizaban a los fieles, que ya se contaban por millares.⁶¹ Debido a lo anterior, y al incesante peregrinaje a Juazeiro, en 1896 el obispo decidió suspender definitivamente al padre Cícero, quien apeló a la Santa Sede. Un año después, en julio de 1897, Roma rechazó la apelación y concedió al sacerdote diez días para abandonar Juazeiro, bajo la pena de excomunión. No obstante el padre Cícero no obedeció la orden e, impulsado por sus seguidores, decidió viajar al Vaticano en 1898. El propio gobernador de Pernambuco financió el viaje y la estadía en Roma de Cícero, travesía que resultó fructífera pues regresó con permiso para celebrar.⁶²

Para principios del siglo XX Juazeiro era considerado por los seguidores de Cícero una Tierra Santa en la que se esperaba la "Segunda Venida" de Cristo. En 1903 se inició la construcción de una capilla en honor al Sagrado Corazón y Juazeiro se transformó en una especie de escenario bíblico: la sierra de Catolé, donde se situaba la construcción, era conocida como la Sierra del Huerto, pues se le identificaba con el

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, pp. 68-70.

⁶² Monteiro, Douglas Teixeira, "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado", en: Sérgio Buarque de Holanda (coord.), *História geral da civilização brasileira*, 5ª. Edição, Tomo III O Brasil Republicano, Vol. 2 Sociedade e instituições (1889-1930), São Paulo, BCD União de Editoras S.A, 1997, p.54-47.

Getsemaní, y el camino del poblado hasta la cima como el *via crucis* del Calvario.⁶³ Se constituyó una especie de "Iglesia local" que, aunque no estaba separada de la Iglesia romana, estaba marcada por un fuerte sentido de autonomía. Después de 1910, la influencia de Cícero rebasó la vida religiosa y económica de la región de Juazeiro y se trasladó a la participación política directa; su fuerza electoral era considerable. Actuó como arbitro en disputas entre "coroneles"⁶⁴ del Valle de Cairiri, tomando partido de forma directa o indirecta, y se impuso como un político cuya presencia fue importante en la historia de la llamada *República Velha* en Ceará. En 1911 Juazeiro fue elevado a rango de municipio y Cícero se convirtió en su prefecto.

En las elecciones de 1914 accedió al gobierno del estado un grupo de opositores, enemigos del gobierno central y del padre Cícero. La mayor parte de los periódicos del estado, alentados por el nuevo gobierno, emprendieron una campaña contra éste afirmando que era un comunista peligroso. El padre respondió alentado en sus prédicas a sus escuchas para combatir al gobierno estadual, al que tipificaba como la encarnación del Anticristo. La situación se hacía cada vez más tensa y el gobernador amenazaba con enviar a Juazeiro un regimiento; pero Cícero contaba con sus propios candidatos y diputados en el estado y, varios de los representantes de Ceará en la capital del país habían sido elegidos con su apoyo, de manera que logró que el propio Presidente de la República tomara cierta postura y declarara que las tropas federales no intervendrían en caso de un conflicto abierto entre el gobernador y "las autoridades de Ceará". Cuando el gobernador se decidió a enviar sus tropas al poblado éstas fueron divididas y desorientadas, huyendo antes de penetrar en la ciudad. Ante esta derrota el gobierno central depuso al gobernador y en su lugar nombró a otro político cercano a

⁶³ Della Cava, *op.cit.*, p.83.

⁶⁴ El coronelismo puede ser entendido como una forma específica de poder político en Brasil -cuyas raíces se encuentran en el Imperio pero cuya consolidación y florecimiento se presenta en la "Primera República"- que se caracteriza por la concentración del poder económico y político de una región en manos de un terrateniente, así como por las relaciones de clientelismo, paternalismo y autoritarismo que el coronel mantenía con los habitantes de la región que controlaba. Queiroz, Pereira de, Maria Isaura, "O coronelismo numa interpretação sociológica" en: Sérgio Buarque de Holanda (coord.), *História geral da civilização brasileira*, 5ª. Edição, Tomo III *O Brasil Republicano*, vol.1, São Paulo, BCD União de Editoras S.A, 1997, pp.153-187.

Cícero, quien fue elegido vice-gobernador, cargo que ejerció hasta su muerte, en febrero de 1934.⁶⁵

Los elementos milenaristas de la religión popular fueron siempre contenidos por los clérigos e incluso por el propio Cícero pues, aunque muchas veces se rebelaron contra la Iglesia, siempre mantuvieron vínculos con ella y estuvieron comprometidos con las estructuras de poder regional y nacional, de modo que también se evitó un enfrentamiento violento con el Estado.⁶⁶ No obstante, su imagen de profeta milenarista permitió al padre Cícero realizar acciones sociales que resultaron benéficas para la prosperidad material de Juazeiro. Cícero logró que el poblado pasara de una economía de subsistencia a una comercial, dejando de estar a merced de la sequía y de las coerciones de los caudillos locales. En 1879 Juazeiro era una aldea; en 1934 la segunda ciudad del estado de Ceará, con setenta mil habitantes. Tenía un comercio importante, bancos, ferrocarril, rutas, un campo de aviación y para todos los efectos era la capital real del Nordeste. Douglas Teixeira Monteiro en su estudio comparativo *Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado*, establece una relación directa entre las relaciones sociales típicas y las religiosas, en los tres movimientos que analiza. Apunta que,

Padres e fiéis, "coronéis" e clientes, padrinos e afilhados, beatos e seguidores, "santos" e devotos – estes são os pares hierarquizados de relações que definem alguns laços... cuja importância... justifica uma tentativa de análise que poderá contribuir para a compreensão desses fenômenos.⁶⁷

Respecto a la primera de ellas, la del par padre-fiel, Monteiro apunta que esta relación supone un vínculo que se crea a partir de la inserción del padre en la comunidad, a la cual no se integra como igual, pues ante todo forma parte de la jerarquía de la Iglesia, ya que su legitimación y principio de poder provienen de ésta. El autor señala que, en el caso de la relación coronel-cliente, el coronel está ligado a la

⁶⁵ Monteiro, *op.cit.*, p.49-50.

⁶⁶ Monteiro, *op.cit.*, pp.57-58.

⁶⁷ *Ibid.*, p.87.

oligarquía, y su relación con la clientela, que es tratada como un personaje pasivo, está garantizada por la estructura patriarcal de la sociedad del sertón. Sin embargo, la autoridad del coronel está fundamentada en su capacidad de crear cierto consenso entre la oligarquía y, a través de ella, se vincula con la política nacional. Su lazo interno con el sertón radica en su coacción de la clientela.

En cuanto a la relación padrino-ahijado, Monteiro apunta que mediante ella se establece un vínculo dual de dominación y subordinación y, a la vez, de cierta reciprocidad que sirve para mantener en un plano espiritual y afectivo, cierto equilibrio que no es propio de la asimetría económica inherente a esta sociedad. El "coronel" es la figura típica del padrino, quien resulta social y económicamente superior al ahijado. Finalmente, en la relación beato-seguidor y "santo"-devoto, el citado autor encuentra un vínculo interior fuerte que establecen los propios integrantes de la comunidad con un par, el beato o el "santo", que los representa de forma cabal, sin que esté ligado a intereses externos a la sociedad de la cual son parte. A partir de estas relaciones, Monteiro ubica a Cícero como un personaje intermedio entre las dos fuerzas que lo sustentaban, por un lado la de la Iglesia y, por el otro, la de la comunidad de fieles. El autor anota que Cícero era en principio el portador de la autoridad eclesiástica, ya que fue educado en el seno de una Iglesia que buscaba hacerse de un poder autónomo frente al Estado e influir en la sociedad de un modo que durante siglos no había podido hacerlo. No obstante, también se vio afectado por la dinámica local de Juazeiro, cuyos habitantes no practicaban una religiosidad ortodoxa. Cícero actuó como mediador entre ambos sectores, participando de la religiosidad popular y negociando con la Iglesia en los momentos de mayor tensión. Representó una fuerza de orden y contención ya que, finalmente, nunca buscó apartarse de forma plena de la política de la Iglesia y evitó el conflicto armado y violento entre el Estado y la comunidad de Juazeiro, lo que no ocurrió en Canudos, en la Piedra Encantada o con los propios muckers.

Como bien apunta el autor, los intentos de ruptura con la Iglesia provinieron siempre de la jerarquía eclesiástica y no del propio Cícero, quien hizo todo lo posible por mantenerlos. Justamente en este argumento Monteiro se basa para asegurar que,

en el caso de Canudos, el Conselheiro tampoco consiguió superar la relación padrino-ahijado con sus seguidores, pues su alejamiento de la Iglesia fue producto de una ruptura marcada por ésta. En el presente análisis se retomará con amplitud esta cuestión al analizar la figura del Conselheiro, pero cabe apuntar que no es asequible coincidir con Monteiro en este punto, ya que es justamente en el carácter de beato del Conselheiro donde radica una diferencia de peso entre él y el padre Cícero y, por tanto, entre el desenlace del movimiento de Canudos y el desarrollo favorable de lo que aconteció en Juazeiro a partir del milagro de las hostias.

En Canudos, como en la Piedra Encantada, la presencia de los líderes fue distinta a la de Juazeiro, pues a pesar de que éstos compartían elementos culturales del sertón y de la sociedad a la que se enfrentaban (sabían leer y escribir), nunca tuvieron vínculos institucionales con su contraparte, pues formaban, prácticamente desde su origen –aunque en el caso del Conselheiro fuese un origen preparado y asumido de forma conciente y premeditada- parte de las comunidades que dirigieron. En ambos movimientos el poder de contención de la Iglesia que, como se verá delante, en otras insurrecciones fue altamente eficiente, fue débil o casi nulo; no obstante tampoco existió la disposición del Estado para enfrentarse de una forma conciliadora a los problemas que le representaban estos grupos. La fuerza de Cícero, en cambio, radicó con el paso de los años en su involucramiento en la política estatal, mediante la cual pudo impulsar sus iniciativas. Además el padre Cícero no aspiraba a modificar las estructuras sociales sino a llevar a sus fieles a una vida que, enclavada en el bienestar material, tendiera a la santidad. Pero como mediador entre las estructuras de poder eclesiásticas y civiles, y la sociedad del Nordeste, pudo introducir de manera exitosa la bonanza en Juazeiro sin dañar las formas tradicionales de relación y convivencia. Esto resulta fundamental en el presente estudio, ya que uno de sus cuestionamientos centrales radica en la pregunta de si es posible modificar la concepción que sobre el milenarismo se ha elaborado por los estudiosos, a saber, que es una especie de patología social o

bien una reacción conservadora de las sociedades "pre-políticas" o poco desarrolladas a las situaciones que les son adversas, cuyo destino es la tragedia y la derrota⁶⁸.

Sin embargo, no se ha considerado que las sociedades milenaristas generalmente han sido exterminadas por medio de la violencia autoritaria del sistema contra el que se rebelan, por lo que no ha sido posible averiguar cuál hubiera sido su desarrollo de haberse mantenido. El caso del padre Cícero es excepcional, ya que en él es posible observar que las tendencias apocalípticas del milenarismo fueron contenidas cediendo en favor de otros elementos como la realización de la utopía de una ciudad próspera. Pero se ha hecho una reducción a la unidad escatológica, de la multiplicidad del significado del milenarismo. La historiografía occidental se acercado sumamente prejuiciada al estudio de fenómenos religiosos como el milenarismo, por hallar en ellos una gran distancia en relación a las aspiraciones y los valores modernos. Sin embargo, como se tratará de desarrollar en la tesis, el milenarismo se puede explicar con elementos analíticos similares a aquellos con los que se analizan los movimientos rebeldes modernos, como las revoluciones burguesas, por compartir valores y métodos con éstos. Lejos de pretender hacer una apología del milenarismo o de Canudos, en el presente estudio se intenta hacer una objeción a las posturas académicas que realizan una separación extrema entre las esferas premodernas, identificadas con la religión, y las modernas, inherentemente ligadas a lo laico, pues la conclusión de estos enfoques siempre será la ponderación y la banalización de las últimas sobre las primeras. Para comprender los fenómenos sociales e históricos es fundamental entender las continuidades y semejanzas entre tiempos y espacios distintos; y la mayoría de los estudios sobre lo moderno adolecen de esta premisa y olvidan la posibilidad de que "el pensamiento conceptual moderno no es una reacción contra la religión sino que deriva de ella".⁶⁹ A continuación se presenta un breve panorama del Brasil del siglo XIX para tener un marco de referencia que posibilite entender las cuestiones que adelante se tratarán.

⁶⁸ Cfr. Las obras ya citada de autores como Norman Cohn, Eric Hobsbawm, Mircea Eliade y María Isaura Pereira de Queiroz, entre los que se han dedicado con mayor profundidad al tema y han sido retomados, con todos sus prejuicios y aciertos, por otros autores de estudios sobre movimiento milenaristas y mesiánicos.

⁶⁹ Campion, *op.cit.*, p.449.

III. LA CONFIGURACIÓN DE UNA NACIÓN: BRASIL EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

Las acentuadas peculiaridades de la nación brasileña dentro del mapa de la imaginaria Latinoamérica se gestaron –independiente de su situación preeuropea- desde su colonización, realizada no por el reino Castellano sino por el entonces poderoso imperio de los navegantes: el Portugués. Las consecuencias de la ocupación y conquista lusitana trascendieron el orden de la lengua; las aspiraciones e intereses de los conquistadores castellanos y los portugueses eran distintos y por tanto su organización y proceder se realizaron de forma heterogénea, creando personalidades tan singulares que cuatro siglos después la pregunta de si Brasil pertenece o no a Latinoamérica es aún polémica. Sérgio Buarque de Holanda, uno de los forjadores más importantes de la idea de nación brasileña en el siglo XX, escribe en su obra *Raízes do Brasil*¹ que los conquistadores lusitanos fueron aventureros que buscaban la rápida ganancia para volver a Portugal enriquecidos, por lo que no les interesaba el arraigamiento a los nuevos territorios. Para Holanda la empresa colonizadora hispana estuvo, en cambio, guiada por la razón debido a su interés en fundar una prolongación de la Corona y administrar sus territorios adquiriendo beneficios de ellos y sus naturales, pero también contrayendo obligaciones con los mismos.

Las llamadas *bandeiras* encarnaron la desorganizada colonización a la que hace alusión este autor; éstas eran expediciones que los portugueses realizaban hacia el interior del territorio brasileño en busca de metales preciosos o mano de obra indígena. Conviene distinguir entre las *bandeiras* y las “entradas”. Mientras que las últimas se caracterizaban por ser de iniciativa oficial, respetando los límites acordados en el Tratado de Tordesillas (1494), y predominaron en el siglo XVI, las primeras eran de carácter particular, no respetaban los límites marcados en el Tratado y fueron más frecuentes en los siglos XVII y XVIII. Las *bandeiras*, más numerosas, fueron expediciones originarias de São Paulo, dirigidas por experimentados exploradores del interior del país (los *bandeirantes*).

¹ Holanda, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, 19ª. Edição, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1982, (Coleção Documentos Brasileiros).

Hubo varios ciclos o tipos de bandeiras: el de la caça al índio, que consistía en el apresamiento de indígenas del interior de São Paulo, para ser llevados posteriormente a vivir a las misiones jesuíticas españolas de Guairá, Tape e Itatim; las bandeiras de "sertanismo por contrato" (establecidas para la exploración del interior brasileño, el sertão) en la que los bandeirantes fueron contratados por el gobierno para combatir el llamado *quilombo dos Palmares* (una comunidad de esclavos fugitivos) y las grandes rebeliones indígenas; y las "bandeiras del oro" que consistieron en la exploración de regiones auríferas de los actuales estados de Minas Gerais, Goiás y Mato Grosso. A esta colonización dispersa, desorganizada y anárquica atribuyó Buarque lo que para él era el carácter de la nación brasileña, a saber el de una comunidad fundamentalmente rural que se inclina hacia lo afectivo y visceral, cuya naturaleza es la del *homem cordial*, es decir, aquel cuyo corazón domina a la propia razón. En el mismo ensayo, Holanda señala que este carácter se forjó y consolidó como signo de una cultura patriarcal desarrollada en el Brasil colonial que perduró en el país independiente. Esta cultura, a decir de este autor, tuvo en gran medida su sustento en la vida rural, pues apunta que "Toda a estrutura de nossa sociedade colonial teve a sua base fora dos meios urbanos".²

Gilberto Freyre, otro de los pensadores más agudos de la historia brasileña, en su obra *Casa Grande e Senzala*,³ estudia y describe prolijamente la vida rural del Brasil inserto en la cultura patriarcal del amo –simbolizado por la "Casa Grande" de la hacienda– y del esclavo –representado en la *Senzala*. Freyre señala que en la cultura patriarcal la familia estaba organizada según las normas clásicas del derecho romano-canónico mantenidas en la Península Ibérica por numerosas generaciones. En ella los esclavos de las plantaciones eran parte de una extensión de la familia cuya tutela y autoridad suprema era la del *pater-familias*, ante quien estaban enteramente subordinados tanto los hijos libres como los "hijos esclavos". Así, la vida social y la familiar se fundían en una sola comunidad doméstica, rural y autócrata. Freyre entiende que las haciendas azucareras se constituyeron como el núcleo de la vida brasileña en

² Buarque de Holanda, *op.cit.*, 1982, p.41.

³ Freyre, Gilberto, *Casa Grande y Senzala. Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.

todos los niveles, puesto que no sólo la economía del territorio estaba sustentada en la producción y exportación del azúcar, sino que también la vida política, cultural y social se desarrollaba en el campo, ya que allí habitaba permanentemente la clase aristocrática -cerca a la vida de los esclavos- que sólo iba a los centros urbanos de forma ocasional, para asistir a eventos sociales, o bien para realizar algunos trámites administrativos o comprar productos que llegaban a la costa.⁴ Como escribe Buarque, “o predominio esmagador do ruralismo”⁵ hizo que las ciudades se mantuvieran gracias al campo y a su producción, pero de forma menguada.

El sistema de plantaciones era el que en gran medida mantenía la estructura económica del Brasil colonial, por lo que el trabajo esclavo se constituyó como la base de la producción y de la riqueza que se generaba en éste. La trascendencia de la mano de obra esclava en la colonia portuguesa superaba a la habida en los otros territorios de la América ibérica, como la de la Nueva España, donde los indígenas, organizados en encomiendas, cumplían con la función de trabajadores no asalariados en las labores agrícolas y de construcción. En cambio en Brasil, debido a la dificultad de someter a los indígenas dispersos en el interior del territorio y menos acostumbrados a una organización social con una autoridad central fuerte –como los indígenas mesoamericanos o incas-, la introducción de esclavos africanos fue fundamental. El tráfico de hombres negros representaba para la corona portuguesa la posibilidad de mantener a su colonia brasileña produciendo. Por ello es que aún declarada su autonomía de Portugal, en Brasil se conservaron las prácticas del tráfico de negros y la esclavitud. Después del llamado “grito de Ipiranga”⁶, Brasil estableció relaciones

⁴ *Ibid.*, p.36.

⁵ Buarque de Holanda, *op.cit.*, 1982, p.56.

⁶ La primera invasión de Portugal llevada a cabo por las tropas napoleónicas en 1807 obligó al regente y futuro rey Juan VI a refugiarse en Brasil. Importantes núcleos de independentistas se habían formado en Bahía y Río de Janeiro, desde donde se venían difundiendo las ideas liberales y revolucionarias procedentes de Europa. El país era un mosaico de provincias, razas y culturas diversas, y estaba dividido en dos grupos de ideología opuesta: los liberales afrancesados y los conservadores anglófilos. En marzo de 1817, se produjo una fallida insurrección en Recife y, ese mismo año, tropas portuguesas ocuparon Montevideo, en un intento de anexionarse la Banda Oriental del Río de la Plata. En agosto de 1820, tuvo lugar un alzamiento en Porto y Juan VI regresó a Portugal al año siguiente, dejando como regente a su hijo, el futuro emperador Pedro I. Aconsejado por su ministro José Bonifácio de Andrade e Silva –quien a través de un correo le comunicó la acentuada política de hostilidad de las Cortes en relación con él y con Brasil, territorio sobre el que pretendían continuar estableciendo

comerciales con Inglaterra, quien garantizó y aceleró el reconocimiento de su independencia.⁷ A diferencia de lo que ocurrió en las colonias españolas que lograron su emancipación, en Brasil la esclavitud y la monarquía se conservaron y consolidaron casi de forma simbiótica. Las elites dirigentes de Brasil implantaron y consolidaron un sistema de gobierno anhelado por otros movimientos independentistas en América:

una monarquía constitucional, un sistema de gobierno que logró, no sin dificultades y graves crisis, mantener un riguroso vínculo de continuidad con el pasado lusitano y con el orden del Antiguo Régimen, al tiempo que se abría, por medio de políticas conservadoras de organización privada de la sociedad – en cuya base persistía la esclavitud- y de la manera de conducir los asuntos públicos, a aquellos cambios que parecían compatibles con el mantenimiento esencial de la tradición.⁸

De esta forma la monarquía se convirtió en un sistema funcional que aseguraba la estabilidad de la nación brasileña en los planos social y económico, ya que la esclavitud se mantenía en gran medida gracias a la unidad territorial proporcionada por la monarquía y a los intereses propios de la misma. Por ello es que la crisis de una implicó que los cimientos de la otra se debilitaran hasta que, aunados otros elementos, como se verá en el siguiente apartado, la monarquía perdiera apoyo de los sectores que antaño la sostenían y fuera depuesta por un nuevo sistema político de mayor prestigio en las postrimerías del siglo XIX: la república. Justamente en esta transición es cuando el grupo del Conselho se configuró como un movimiento que trascendía el ámbito religioso y social para convertirse en una de las reacciones más significativas a la República.

relaciones meramente coloniales- Pedro I declaró la independencia de Brasil el 7 de septiembre de 1822, por medio del denominado grito de Ipiranga Ypiranga (o Ipiranga) -que es un pequeño río en la altiplanicie paulista (del actual estado brasileño de São Paulo)-, y se proclamó emperador el 12 de octubre siguiente. La primera Constitución del Brasil independiente fue promulgada el 25 de marzo de 1824 y, un año después, Portugal reconoció su independencia. Pedro I se mantuvo en el poder hasta que, en 1831, abdicó en la persona de su hijo Pedro II. *Cfr.* Novais, Fernando A. y Mota, Carlos Guilherme, *A independência política do Brasil*, São Paulo, Hucitec, 1996.

⁷ Fausto, *op.cit.*, p.79.

⁸ Palacios, Guillermo, "Brasil, historia, cultura y sociedad" en: *Istor, Revista de Historia Internacional*, Año II, Número 9, verano del 2002, pp.4-7.

1. De La Monarquía a la República⁹

Las ideas republicanas en la segunda mitad del siglo XIX en Brasil no eran nuevas. Desde la Independencia estaban presentes y se habían hecho notorias sobre todo a través de manifestaciones explosivas contra el poder central constituido. Dichas manifestaciones tenían su origen en regiones del país, donde surgían de forma intermitente; no obstante, no sin problemas pero tampoco con grandes dificultades, la monarquía lograba controlarlas. Las condiciones para el establecimiento de una república eran difíciles de construir en un sistema cuyo sustento era la esclavitud y los intereses de los grandes propietarios tutelados por la monarquía y, por tanto, fieles defensores y partícipes de la misma.¹⁰ Sin embargo, para 1870 aún los que no eran partidarios republicanos reconocían la necesidad de "republicanizar la monarquía" para sustentarla.¹¹ Este sentimiento era producto de una serie de procesos por los que atravesaba el país e, incluso, el Continente. La historiografía del origen de la República brasileña reconoce tres como las principales causas del debilitamiento de la monarquía y, por ende, como aquellas que favorecieron fuera sustituida por el régimen republicano, a saber, la abolición de la esclavitud, la ya mencionada "Questão religiosa" y, finalmente, la "Questão militar".¹²

Como se ha mencionado antes, el liberalismo que buscó la independencia de Portugal no pretendía reformar la estructura de producción ni la estructura social con la liquidación de los lazos coloniales, por lo que el movimiento de independencia no fue

⁹ Título tomado del libro de Emilia Viotti da Costa, *Brasil, de la monarquía a la república*, México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, 1999.

¹⁰ Holanda, *op.cit.*, Tomo II, O Brasil Monárquico, Vol. 5, 1997, p.261.

¹¹ *Ibid.*, p.269.

¹² Cruz Costa, *Pequena História da República*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1968, (Temas, problemas e debates, vol.13), p.13. *Cfr.* Fausto, Boris, *Brasil, de colonia a democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1995; Buarque de Holanda, Sérgio (coord.), *História geral da civilização brasileira*, Tomo II, O Brasil monárquico, Vols. 4 y 5, 5ª. Edição, São Paulo, BCD União de Editoras S.A, 1997; Viotti da Costa, Emilia, *Brasil, de la monarquía a la república*, México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, 1999; Moraes, Evaristo de, *Da Monarquia para a República (1870-1889)*, 2ª.edição, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985, (Coleção Temas Brasileiros, Vol.57).

antiesclavista. Así, durante la monarquía los hacendados dueños de esclavos, así como sus hijos educados en las profesiones liberales, fueron los monopolizadores de la política y los encargados de dar estabilidad a la institución monárquica. Incluso ellos fueron los promotores de múltiples reformas que, entre 1850 y 1855, se realizaron con el propósito de contribuir al desarrollo del mercado interno y a la urbanización del país, como la instalación de una red ferroviaria y la fundación de varios Bancos e instituciones crediticias.¹³

Estas reformas fueron también apoyadas por los jóvenes militares, quienes compartían con la elite hacendada la opinión de que en Brasil se debían implantar las condiciones económicas de países como Inglaterra y Francia mediante la industrialización y la construcción de vías ferroviarias. Pero a ello sumaban la necesidad de abolir la esclavitud. Al contrario de los hacendados, los jóvenes oficiales y alumnos militares consideraban que el progreso industrial del país debía estar acompañado del bienestar social y la educación popular y pública. Para este grupo, el atraso y las injusticias de la sociedad esclavócrata brasileña no podían ser eliminados dentro de la monarquía, un sistema político que consideraban corrupto y al que deseaban cambiar.¹⁴ Así, como señala Emilia Viotti da Costa, la esclavitud se había constituido hasta entonces como “el límite del liberalismo” de los hacendados, pues en ella basaban su riqueza y poder,¹⁵ al contrario de los integrantes del Ejército, cuya visión consideraba la necesidad de un cambio social y político.

A pesar de la reticencia de los hacendados, y debido sobre todo a la presión ejercida por Inglaterra, en 1850 se decretó la *Ley Eusébio de Queiros* que prohibía el comercio inter-atlántico de esclavos. La abolición del tráfico esclavo estancó progresivamente la fuente de mano de obra, lo que tuvo un alcance enorme,

¹³ Holanda, *op.cit.*, 1982, pp.41-42 y Costa, Emilia Viotti da, *op.cit.*, p.233.

¹⁴ Schulz, John, *Exército na política. Origens da intervenção militar. 1850-1894*, São Paulo, Edusp, 1994, pp.17.18.

¹⁵ Costa, *op.cit.*, p.31.

transformando la cara de la agricultura, el comercio y la industria brasileña.¹⁶ La emancipación de los esclavos se dio de forma gradual. Para la década de 1870, Brasil junto con Cuba, era el único país occidental que admitía la esclavitud. En 1871 se expidió una Ley en la que se declaraba libres a los hijos nacidos de esclavos y en 1885, con la "ley de los sexagenarios", se garantizó la libertad a los esclavos cuya edad rebasara los 65 años.¹⁷ Debido a la prohibición del tráfico, a las reformas antes señaladas y por tanto al incremento del precio de los esclavos, el sistema de trabajo esclavo no bastaba para atender las nuevas condiciones de producción que el desarrollo de la economía brasileña exigía. El crecimiento de la producción cafetera y su importancia para el comercio exterior de Brasil se habían elevado de forma considerable, de modo que el conjunto de los recursos productivos se trasladó del decadente nordeste azucarero a las prósperas regiones cafetaleras del sur, proceso que hacia 1870 era ya irreversible.¹⁸

De este modo, el problema de la sustitución de la mano de obra esclava por la libre coincidió con la expansión de cultivos de café en el centro-sur del país. En consecuencia, los grandes hacendados pensaron en atraer emigrantes para empezar a sustituir al trabajo esclavo; sin embargo, la gran oleada migratoria tardaría aún en llegar, por lo que la solución más comúnmente aceptada fue la de abastecerse de esclavos en el mercado interno. La mayoría de los esclavos del nordeste fueron comprados y llevados por los hacendados del centro-sur, por lo que la población del antes próspero territorio azucarero se vio considerablemente menguada.¹⁹ Allí, la mano de obra libre pobre sustituyó a la esclava, pues la inmigración europea fue atraída básicamente por el sur cafetalero. Como se verá adelante, los seguidores del *Conselheiro* fueron en su mayoría estos trabajadores pobres de las decaídas haciendas nordestinas.²⁰

¹⁶ Cruz Costa, *op.cit.*, p.13.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Fausto, *op.cit.*, p.103.

¹⁹ *Ibid.*, p.108.

²⁰ Costa, *op.cit.*, p.233.

Resulta pertinente señalar, en este punto, otra cuestión que clarifica los hechos de Canudos y que se relaciona con los movimientos de proto-industrialización y urbanización paralelos a la paulatina supresión de la esclavitud. Los ferrocarriles permitieron a los hacendados mudar su residencia a los centros urbanos del litoral, con lo cual se redujo la importancia de los núcleos del interior y se reforzó la urbanización. Pero hasta finales del siglo XIX la proto-industrialización no afectó profundamente las estructuras socioeconómicas del país a excepción de las grandes ciudades como São Paulo y Río de Janeiro, situadas en la zona cafetalera. Como el gobierno en el México porfirista, la monarquía brasileña fue incapaz de ejercer una influencia modernizadora profunda en las zonas rurales, por lo que muchas ciudades del interior entraron en decadencia al disminuir su participación en la economía de exportación.²¹ Este proceso de "modernización" en Brasil contribuyó a acrecentar la distancia existente entre el campo y la ciudad, ya que los esfuerzos modernizadores se concentraban en esta última, creando un país polarizado en las regiones del norte "atrasado" y las del el sur "moderno".²²

A partir de la extinción del tráfico esclavo en 1850, se revelaron las contradicciones de la economía nacional que, finalmente, derivaron en la supresión total de la esclavitud. La guerra civil en los Estados Unidos había revitalizado la polémica en torno al problema de la esclavitud. Los abolicionistas brasileños organizaron sociedades que estimulaban la fuga de esclavos, desorganizando de ese modo el trabajo agrícola, lo que provocó que la aristocracia agrícola recurriera al gobierno para que enviara al Ejército a la captura de fugitivos. En octubre de 1887 el Club Militar, que encabezaba el mariscal Deodoro Fonseca, aquel que dos años más tarde sería el primer presidente de la República brasileña, se rehúso a cumplir tal mandato. El Ejército fijó así una postura contraria a la represión pro-esclavista.²³ Para 1880, como señala Emilia Viotti da Costa "La esclavitud se convirtió en una cuestión moral", ya que prácticamente nadie, ni los mismos hacendados, se oponía a la idea de la abolición, aunque algunos de ellos reivindicaran su derecho a ser indemnizados por la pérdida de sus esclavos. La

²¹ *Ibid.*, pp.37 y 40.

²² *Ibid.*, p.249.

²³ Cruz Costa, *op.cit.*, p.16.

gran mayoría de los dueños de haciendas comprendieron que luchar contra la abolición era hacerlo por una causa perdida y canalizaron sus esfuerzos en la posibilidad de ser indemnizados.²⁴

El 13 de mayo de 1888, la princesa-regente D. Isabel, en ausencia de su enfermo padre el monarca Pedro II, y con el objeto de presentar a la monarquía como un gobierno aún sano –aunque en realidad yacía moribundo- decretó la llamada *Lei Áurea*, en la que se abolía por completo la esclavitud.²⁵ La supresión de la esclavitud así decretada por la monarquía provocó el enojo de la elite de hacendados con ésta, ya que no se les concedió indemnización alguna y se sintieron abandonos por el régimen. El desinterés por su suerte provocó que muchos de ellos incluso ingresaran al Partido Republicano. En el Senado, el barón de Cotegipe declaró: “Dentro de poco se pedirá el reparto de las tierras y el Estado podrá decretar la expropiación sin indemnizaciones”.²⁶ Con ello la monarquía perdió el apoyo de la elite que la sustentaba; al mismo tiempo, la abolición de la esclavitud implicó la desaparición de la institución sobre la cual se asentó el sistema monárquico desde su origen hasta entonces, es decir, por más de sesenta años.

Las características de la población al final del Imperio revelaban una sociedad en transición. La estructura de la sociedad brasileña de la segunda mitad del siglo XIX, la de los últimos años de la monarquía antes del proceso de abolición de la esclavitud, estaba configurada de la siguiente forma: en la cima, los barones del imperio (aristocracia agrícola azucarera), quienes enviaban a sus hijos a las facultades de Derecho; después la clase comercial y la burocrática (“funcionalismo” promovido por el Estado como una forma de compensación laboral para las clases medias-altas que no estaban involucradas de manera directa con la agricultura y el esclavismo), quienes heredaban a sus hijos profesiones liberales (“bachareles” e intelectuales); por último, los inmigrantes europeos y la clase pobre, dentro de la cual es posible considerar a la mayor parte de los sacerdotes y militares, y finalmente los esclavos. Después del

²⁴ Costa, *op.cit.*, pp.268-269.

²⁵ Fausto, *op.cit.*, p.124.

²⁶ *Ibid.*

proceso modernizador y de la supresión de la esclavitud, la transición también se revelaba en el nivel social: los esclavos pasaban del orden esclavista al de una sociedad de clases, los inmigrantes europeos se adaptaban a la vida en Brasil, los hacendados se adaptaban al trabajo asalariado. La economía del oeste paulista dio origen a una nueva clase tradicionalmente denominada burguesía del café. El desarrollo de la economía capitalista, sin embargo, ocurrió de forma paulatina, a partir de las últimas décadas del siglo XIX, mediante un proceso de acumulación de capitales y diversificación de la economía que inició con la producción cafetalera y se fue combinando con las inversiones en vías férreas, en bancos y en el comercio.

No obstante, como bien señala Boris Fausto, sería erróneo pensar que los grupos sociales del Nordeste y del sur eran enteramente distintos, “representando el uno lo “viejo”, a la aristocracia decadente, y el otro lo “nuevo”, la burguesía emprendedora.”²⁷ Ambos grupos practicaban la agricultura extensiva y utilizaban la mano de obra esclava, aunque los hacendados de São Paulo se volvieron hacia el inmigrante y el trabajo libre para resolver el problema de la escasa mano de obra cautiva y la dinámica de la próspera producción de café.

En este marco el Ejército nacional se fue constituyendo como un nuevo poder surgido de un proceso en el que fue determinante la guerra con Paraguay, de la que se hablará adelante, después de la cual el Ejército ganó la estabilidad y cohesión que harían de él una institución de gran importancia dentro de la organización política de Brasil. De hecho, el régimen republicano se instauró mediante un golpe militar, ya que ante las nuevas elites el Ejército se presentó como el instrumento ideal para derrocar a la monarquía e instituir un nuevo régimen. La monarquía perdió el apoyo de los hacendados con la supresión de la esclavitud y la de la Iglesia con los hechos de la “Questão religiosa”; la llamada “Questão militar”, una serie de encuentros entre los militares y los políticos de la monarquía en los años que van de 1883 a 1889, provocaría que perdiera del todo la simpatía de las fuerzas armadas y con ésta, el poder sobre el país. De la “Questão religiosa” ya se ha tratado en el capítulo dedicado a

²⁷ Ibid., p.112.

los movimientos milenaristas en Brasil, especialmente el del Padre Cícero²⁸; ahora resulta importante analizar los hechos de la "Questão militar" y su gran repercusión: el golpe militar que derrocó a la monarquía y determinó la implantación de la República que combatió el movimiento de Canudos.

El sistema militar del Brasil independiente estaba articulado en dos grupos principales: la Marina y la Guardia Nacional. Cuando empezó el periodo de la regencia²⁹, el Ejército era una institución mal organizada, a la que el gobierno miraba con desconfianza debido al significativo número de oficiales portugueses que en él había pero, sobre todo, a que su base estaba formada por gente mal pagada, insatisfecha y tendente a aliarse con el pueblo en las insurrecciones urbanas. Ante tal hecho, en agosto de 1831 se creó la Guardia Nacional en sustitución de las antiguas milicias, convirtiéndose ésta en el poder específico de la clase señorial. Los hacendados promovieron su formación, integrándola con ciudadanos de confianza, con dos objetivos: por un lado, reducir los excesos del gobierno centralizado – pues temían que utilizara al ejército para suprimir las libertades provinciales-y, por el otro, controlar las amenazas de las "clases peligrosas".³⁰ Al igual que su proceso de reclutamiento, su organización era regional; además, existía una gran cercanía entre el hacendado y el dirigente de la misma, al grado que el comando militar de la Guardia local era asumido por el detentor del poder económico de la región. Su función era así mantener los privilegios de la clase dominante.

Por otra parte, el alistamiento obligatorio en la Guardia desguarneció de cuadros al Ejército, pues los que perteneciesen a ella quedaban dispensados de tener que cubrir el servicio militar. Así, se dio una división de funciones; la de la Guardia Nacional consistía en el mantenimiento del orden y la defensa de los grupos privilegiados a nivel local; el

²⁸ Cfr. Capítulo II "El paso a Brasil: movimientos milenaristas en el Brasil del siglo XIX", pp.55-75.

²⁹ El periodo que siguió a la abdicación de don Pedro fue denominado regencia debido a que el país fue regido por un grupo de políticos en nombre de Pedro II hasta 1840, cuando el sucesor alcanzó la mayoría de edad. Vid. Fausto, *op.cit.*, p.85.

³⁰ *Ibid.*, p.86.

ejército, por su parte, se encargaría de arbitrar intereses enfrentados, proteger las fronteras y mantener la estabilidad general del país.³¹ Pero la Guerra con Paraguay³² alteró esta tradición, pues durante su curso –de más de cinco años, desde el once de noviembre de 1864 hasta el primero de marzo de 1870- el Ejército brasileño se fue consolidando y empezó a adquirir una gran fuerza social y, posteriormente, política.³³

El conflicto con Paraguay exigió el reclutamiento de fuerzas especiales y profesionales que atendieran a las necesidades de la guerra, es decir, demandó el reagrupamiento de un ejército nacional. Al enfrentamiento fueron enviados, junto con el ejército regular constituido sobre todo por jóvenes militares, los esclavos cedidos por sus señores -una ley de 1866 concedió libertad a los “esclavos de la Nación” que sirviesen al ejército- y los llamados “Voluntários da Pátria”, gente reclutada en su mayoría según los antiguos métodos de leva forzosa. Resentidos con lo que consideraron falta de patriotismo de los hacendados, los militares regresaron de la Guerra de Paraguay con una nueva solidaridad y un renovado orgullo de su profesión.³⁴ Las quejas contra el Imperio tomaron un nuevo cariz, pues el peso de la lucha había recaído en el ejército y en el frente de batalla, mientras que las elites civiles –los denominados *casacas*- habían permanecido a salvo e incluso en ciertos casos se enriquecieron con los negocios de abastecimiento de la tropa.³⁵ Así, a partir de este evento, el Ejército ganó cohesión interna y se afirmó como una institución con estructura y objetivos propios. Por otra parte, el contacto que tuvieron con los países vecinos, de régimen republicano, tornó el ambiente militar sensible a las ideas

³¹ *Ibid.*, p.95.

³² Las rivalidades entre Brasil y Paraguay se suscitaron por razones de orden geopolítico. Las diferencias entre ambos países procedían de cuestiones fronterizas y de la insistencia brasileña en que se garantizase la libre navegación por el río Paraguay, principal vía de acceso a Mato Grosso. Además ambos países competían por los mercados del mate. La motivación del lado paraguayo para declarar la guerra a Brasil fue el temor ante los intentos expansionistas, tanto de éste como de Argentina, que terminarían por asfixiar a Paraguay. Declarada la guerra, se conformó una alianza entre Brasil, Argentina y Uruguay contra el pequeño país vecino, al que terminaron por derrotar en 1870, habiéndole arrebatado parte de su territorio y la posibilidad de desarrollar su proceso de modernización, convirtiéndose en un país exportador de productos de escasa importancia. *Vid.* De Sousa Júnior, Antônio, “Guerra do Paraguai” en: Holanda, Sérgio Buarque de, (coord.), *op.cit.*, 1997, pp.299-314.

³³ Fausto, *op.cit.*, p.120.

³⁴ Schulz, *op.cit.*, p.19.

³⁵ Fausto, *op.cit.*, p.121.

republicanas entonces ya abiertamente defendidas. En la Marina la propaganda republicana no tuvo una recepción tan buena ni una penetración tan profunda como en la Escuela Militar, ya que en aquella ingresaban como oficiales los miembros de las clases altas y, por tanto, sus intereses estaban con los de la monarquía.³⁶

La distancia entre la elite gobernante y los militares se acentuó aún más a partir de las reformas modernizadoras de 1850 a las que se ha hecho referencia en páginas precedentes³⁷. Cabe recordar que los oficiales no sólo favorecieron la abolición, sino que también apoyaban la inmigración, la protección para las industrias, la construcción del ferrocarril y la de puertos marítimos. De hecho, la clase dominante no tenía simpatía por el Ejército y trataba a sus integrantes como subalternos. En razón de las nuevas exigencias de instrucción y de las calificaciones profesionales, las ventajas que poseían los hijos de la clase superior comenzaron a disminuir, pues oficiales más pobres, pero con mayor grado de instrucción, comenzaron a obtener los puestos más elevados. Además, como las oportunidades de una rápida ascensión sin base en el mérito eran aún altas en las profesiones liberales para aquellos que estuviesen bien relacionados, la elite abandonó la ya no tan promisoría carrera militar a sus inferiores en la escala social. Como consecuencia de ello, para los años ochenta muchos de los jóvenes militares que participaron en la Guerra de Paraguay se habían convertido en oficiales superiores, quienes tampoco simpatizaban con el gobierno central, y contrastaban sus sacrificios y los de sus hombres con la corrupción de los políticos.³⁸

La campaña por la abolición, en los años ochenta, demostró al Ejército que poseía un significativo poder de acción en el ámbito político. Su negativa a ir en busca de los esclavos fugitivos y apresarlos selló el destino de la esclavitud. El abolicionismo politizó el cuerpo de oficiales, especialmente en la capital. A este divergir de visiones se sumó la precariedad de las condiciones de vida de los militares: muchos veteranos de la guerra no encontraban empleo, a pesar de las promesas del gobierno imperial de darles

³⁶ *Ibid.*, p.20-22.

³⁷ *Vid.supra.* pp. 95-97.

³⁸ Schulz, *op.cit.*, p.18.

preferencia en la ocupación de los cargos del servicio civil; los militares en activo tenían un bajo salario, sus promociones se atrasaban, y se quejaban de falta de seguridad y de precarias condiciones de vida. Todo esto se combinó para predisponer al Ejército a la acción política.³⁹

Paralelamente, las ideas republicanas se fortalecían con la fundación del "Club Republicano" a finales de 1870 que editó, hasta el año de 1874, un periódico llamado *A República*. En 1871 los denominados "republicanos históricos" realizaron un congreso en São Paulo, donde desarrollaron un programa de alistamiento y propaganda. a partir de entonces los contactos entre integrantes del Ejército y los republicanos se hicieron cada vez más frecuentes. Aunque entre los oficiales superiores la monarquía todavía contaba con fieles servidores, entre los capitanes y tenientes reinaba un intenso espíritu republicano. Especialmente los militares más jóvenes recibían en la Escuela Militar la influencia de un profesor fiel a las ideas republicanas y positivistas, Benjamin Constant Botelho de Magalhães, quien, como se verá adelante, tendría una destacada participación en la proclamación de la República.⁴⁰

Además de los desacuerdos y la hostilidad general entre ambos sectores, los incidentes concretos entre los militares y los políticos de la monarquía fueron decisivos para que el Ejército tomara una postura definida de rechazo al régimen monárquico vigente. En 1885 el Ministro de Guerra –que era un civil– castigó a un oficial por dar respuesta, en un artículo periodístico, a las acusaciones que en su contra hiciera un diputado. El ministro prohibió entonces a los militares ventilar sus conflictos con las autoridades civiles en la prensa. Un año después, el mariscal Deodoro da Fonseca, que comandaba la guarnición de Río Grande del Sur, apoyó a otro oficial reprendido por el mismo motivo. El mariscal tenía un gran prestigio en el Ejército y era considerado su representante moral; irritado contra los políticos, sus simpatías para con el régimen disminuían. El 14 de mayo de 1887 Deodoro firmó un manifiesto, cuyo autor era el republicano Rui Barbosa, en defensa de la honra militar que consideraba amenazada

³⁹ Sculz, John, "O Exército e o Império" en: Buarque de Holanda (coord.), *op.cit.*, 1997, p.253.

⁴⁰ Moraes, *op.cit.*, p.49.

por actos del gobierno. Otros incidentes de menos importancia, pero frecuentes, enfrentaron a los militares con el gobierno acelerando la mudanza del régimen.⁴¹ Conseguido el apoyo del mariscal Deodoro da Fonseca, Benjamin Constant, junto con un grupo de jóvenes oficiales, se acercó a los conspiradores civiles para ofrecerles ayuda del Ejército en la instauración de la República. Así, como apunta Emilia Viotti:

en los medios republicanos prevaleció la estrategia conspiradora sobre la revolucionaria [...] el ejército apareció como el instrumento ideal para [...] instituir un nuevo régimen [...] Convencidos de que los políticos civiles eran corruptos, pensaron que les tocaba a los militares una *misión regeneradora, de salvación nacional*.⁴²

El 15 de noviembre de 1889, estando el emperador Pedro II en la ciudad de Petrópolis -desinformado de lo que acontecía a su alrededor-, se ejecutó en pocas horas un movimiento militar que lo despojó del trono "sin hacer ni un sólo disparo", movimiento que fue encabezado por el mariscal Deodoro da Fonseca y el general Floriano Peixoto, ambos futuros presidentes de la República brasileña.⁴³ Aunque el desprestigio político del gobierno imperial iba en aumento – entre otras cosas por la invalidez del Emperador atacado de diabetes, y cuya muerte se suponía levantaría el delicado problema de la sucesión al trono,⁴⁴ la llamada "Questão militar" fue decisiva para el fin de la monarquía. De hecho, la participación del Ejército en el cambio de régimen y en el proceso de construcción de la República determinó en gran medida el rumbo de la nueva política del régimen y las acciones que contra Canudos se tomaron.

Como lo revela la cita de Emilia Viotti da Costa, lo que en esta Tesis se ha denominado como milenarismo republicano, estuvo sostenido no sólo por la Religión de la Humanidad⁴⁵ promovida por el positivismo, sino también por el carácter redentor y violento que le confirió el Ejército y su postura frente a los rebeldes del sertón. Lo anterior se analizará con mayor cuidado en el capítulo VII. La Cruzada secular: el

⁴¹ Schulz, *op.cit.*, 1997, p. 258 .

⁴² Costa, *op.cit.*, p.17. Cursivas mías.

⁴³ Cruz Costa, *op.cit.*, p. 25.

⁴⁴ Su hija Isabel, presunta heredera, estaba casada con Gastón de Orleans, conde de Eu, quien era impopular entre el Ejército y el pueblo.

⁴⁵ De la Religión de la Humanidad y la doctrina positivista en general se habla en el capítulo quinto la Tesis, en el apartado titulado "Amor, orden y progreso: Augusto Comte y el positivismo".

ejército, la violencia y el estado”, pero resulta pertinente hacer esta referencia en este momento, pues es posible subrayar así la estrecha relación habida entre la fundación del nuevo régimen y la participación de la institución castrense en ella con la reacción del estado republicano frente a la rebelión de Canudos.

2. La República: reformas, reacciones e interpretaciones.

Una vez proclamada la República inició la inevitable discusión sobre la forma en que sería organizado el Estado brasileño bajo el nuevo régimen. Los militares, fuertemente influenciados por el positivismo, querían un estado fuerte y unitario, mientras que los republicanos históricos privilegiaban la implantación de un sistema federalista. Los primeros defendieron la idea de un poder Ejecutivo vigoroso, capaz de imponer a la nación un progreso independiente de las influencias locales, en especial de los hacendados. Muchos incluso defendieron una dictadura prolongada. Este proyecto tenía como base una concepción elaborada en el principal centro de formación de oficiales del Ejército: la Escuela Militar. Influenciados por la ideas de Comte, los militares defendían la tesis de su calidad de ciudadanos especiales que, debido a su formación y disciplina, eran los únicos capaces de presidir el desarrollo del país.⁴⁶

Los republicanos históricos, en cambio, argumentaron en favor del federalismo, apuntando que un motivo para la sustitución de la Monarquía por una república había sido la búsqueda de la superación del centralismo imperial, enraizada en la tradición del absolutismo portugués, que estaba obstaculizando el progreso económico.⁴⁷ Esta idea era cara a los paulistas porque eran los únicos que, en el cuadro centralista del imperio, habían implementado con éxito políticas locales propias, ya que, gracias al

⁴⁶ Morães, *op.cit.*, p.50. En el capítulo cuarto, “Cultura política del Brasil del siglo XIX: el milenarismo secular”, se analizará de forma más amplia la postura del Ejército frente a la organización de la República, así como la influencia de los positivistas –tanto de los ortodoxos del “Apostolado” como de los disidentes- en esta posición.

⁴⁷ Levine, Robert M., *op.cit.*, p.37.

auge del café, era la provincia más rica. Las ideas federativas encontraron así numerosos defensores.⁴⁸

Como ya se ha apuntado, a finales del Imperio existía un profundo desequilibrio entre el poder político y el poder económico, pues la fuerza productiva se trasladó del Norte al Sur con el “boom” de las plantaciones cafetaleras. Esto “había originado el empobrecimiento de las áreas donde tradicionalmente provenían los grupos que detentaban el poder y, en consecuencia, el desarrollo de otras que no poseían la debida representación en el gobierno”,⁴⁹ y que encontraron en la instauración de la República la posibilidad de hacerlo. La disyuntiva teórica entre el centralismo y el federalismo se resolvió con la proclamación, el 24 de febrero de 1891, de la Constitución republicana de Brasil, en la que, en contraste con la antigua Constitución de 1824, el federalismo se impuso y se sostuvo a través del principio de descentralización que, en aras de la autonomía de los estados para gobernarse, benefició al mando local (plutocracia burguesa cafetalera de base rural) y, por tanto, propició el fortalecimiento del coronelismo.⁵⁰

Así, los estados más dinámicos del país (los del centro-sur: Río Grande, Paraná, Minas Gerais y São Paulo) dieron un gran salto al frente, tanto materialmente como en términos de fortalecimiento político. Uno de los estados que más perdió, desde el punto de vista de la influencia política, fue Bahia, debido a su disminuida base económica.⁵¹ Esta división entre los estados brasileños generó una imagen que influyó en la reacción

⁴⁸ Viotti da Costa, *op.cit.*, pp.366-370.

⁴⁹ *Ibid.*, p.368.

⁵⁰ Cruz Costa, *op.cit.*, p.67. La Constitución republicana de Brasil, escrita mayoritariamente por el senador bahiano, Rui Barbosa, fue básicamente establecida a partir de la Constitución de Estados Unidos. En sus dos primeros artículos se establece el sistema federalista, en ellos se anota: “Art.1º. A Nação brasileira adota como forma de Governo, sob o regime representativo, a República Federativa, proclamada a 15 de novembro de 1889, e constitui-se, por união perpétua e indissolúvel das suas antigas Províncias, em Estados Unidos do Brasil. Art.2º. Cada uma das antigas Províncias formará um Estado e o antigo Município Neutro constituirá o Distrito Federal, continuando a ser a Capital da União, enquanto não se der execução ao disposto no artigo seguinte.” Información obtenida de la página web del “Banco de Datos Políticos das Américas”, www.georgetown.edu.

⁵¹ Levine, *op.cit.*, p. 37.

del gobierno republicano frente a la rebelión de Canudos, a saber, la del Sur progresista que miraba al Norte como un territorio retrógrado y nostálgico de la monarquía. En este sentido -como se verá en el subcapítulo "La configuración del espacio enemigo: la invención del Nordeste"- la sociedad del Sur y de las ciudades del litoral brasileño, junto con el gobierno republicano, construyeron una imagen estereotipada y limitada del Nordeste que convenía a la justificación de la represión de los *conselheiristas*.

Por otra parte, la Constitución otorgó a los estados la responsabilidad del cobro y la distribución de los impuestos de modo tal que cada estado, basado en su legislación, determinaría el monto de las percepciones fiscales y la forma en que estos recursos se distribuirían. Debido a esto se generaron conflictos entre las elites y los *coroneles* de cada estado por el control de los recursos fiscales. Esta cuestión fue especialmente virulenta en Bahía, un estado totalmente dividido por faccionalismos y que, debido a su economía en declive, se vio obligado a elevar los impuestos a la también pobre población, cuyos habitantes, entre ellos los futuros *conselheiristas*, no recibieron con beneplácito tales noticias.⁵² De este modo el federalismo favoreció el proceso mediante el cual surgió plenamente el poder de las oligarquías regionales.⁵³ Tal era el poder de la nueva cúpula que se habló de la existencia de "*nações de coronéis*". La figura del "coronel" se consolidó así, como la máxima autoridad local que controlaba la economía y la política de regiones convertidas prácticamente en feudos personales.

Como ocurriera en la colonia, la administración imperial centralizada había estado muy presente en las regiones próximas a la capital y en algunas ciudades de provincia, desvaneciéndose en las zonas más alejadas. Incluso en el ámbito de cada provincia, había regiones distintas y dispersas. De este modo, la República asumió en su organización política esta peculiaridad regional, que se reflejó en la base del sistema federativo. No obstante, los presidentes de la "República da espada" (1889-1894) - nombrada posteriormente así debido a que abarcó los periodos presidenciales de dos militares, el mariscal Deodoro da Fonseca (gobierno provisional que duró de 1889 a

⁵² Levine, *op.cit.*, p.39.

⁵³ Cruz Costa, *op.cit.*, p.56-57.

1891) y el general Floriano Peixoto (1891-1894)- pugnaron por el fortalecimiento del poder político central para consolidar la República. Después de un periodo de gobierno sinuoso y de constante confrontación, el mariscal Deodoro dimitió y entregó el poder al general Floriano Peixoto, el "Marechal de Ferro", cuyo gobierno se caracterizó por el autoritarismo y las represiones sangrientas, así como por la ostentación de la fuerza y el apoyo militar con el que contaba el nuevo presidente. A Floriano Peixoto tocó enfrentar una Revolución federalista de Río Grande en 1893 y la Revuelta de la Armada en el mismo año, en la que la Marina intentó restaurar el imperio sin ningún éxito⁵⁴. Con Floriano el Ejército aún tenía una fuerte influencia en la dirección de la República, al tiempo que contaba con el apoyo de los positivistas. En 1894 Floriano entregó el poder a un civil, el paulista Prudente de Morais (1894-1898), a quien legó las tareas de pacificar en su totalidad Río Grande, aún convulso por la Revolución federalista, y mejorar la dañada economía de la nación. A él tocaría también enfrentar la rebelión conselheirista e intentar alejar a los militares de la política. Prudente tenía un ambicioso programa de reconstrucción nacional y desarrollo urbano que no pudo implementar debido a la inestabilidad aún existente en la sociedad brasileña.

- Las Reformas y sus consecuencias

La transición a la República no fue un proceso fácil. Implicó cambios estructurales en el sistema que, en la práctica, enfrentaron la resistencia de diversos sectores. Los intereses de los nuevos grupos de poder, léase militares, positivistas, federalistas y "coroneles", se contrapusieron. Excluida de la participación en el derrocamiento de la monarquía –proceso que no requirió de la movilización popular ni fue producto de una revolución social- la sociedad brasileña del interior no se identificó con el nuevo

⁵⁴ Cruz Costa, *op.cit*, p.60. Se llamó Revolución federalista de Río Grande al enfrentamiento sostenido entre el gobernador del Estado, Júlio de Castillos –quien había promulgado una Constitución centralista y positivista en Río Grande- y aquellos que luchaban por sustituirla por otra de modelo parlamentarista que privilegiara los intereses federalistas, lo cual provocó una verdadera guerra civil entre los que apoyaban al presidente del Estado y sus detractores. Por su parte, la Revuelta de la Armada fue una rebelión gestada en la Marina -que comenzó en Río de Janeiro en septiembre de 1893, y se extendió a la región sur prolongándose hasta marzo de 1894- contra el gobierno provisional de Floriano Peixoto, al que los rebeldes consideraban ilegítimo. Los integrantes de la rebelión –la gran mayoría monarquistas- demandaban se convocara a elecciones para elegir un nuevo presidente, pero no encontraron apoyo en otros sectores del país y fueron finalmente derrotados por Floriano. *Vid.*, Schulz, *op.cit*, 1994, pp.187-188.

gobierno republicano que, por su parte, carecía de legitimidad frente a ésta. Como los conselheiristas, muchos poblados aislados por las dificultades de comunicación, permanecían fieles al rey, "a quien consideraban todavía el amo supremo de su existencia y la de sus hijos".⁵⁵ Así, la instauración de la República no pareció significativa a las poblaciones del interior quienes, como había sucedido con la proclamación de la Independencia, permanecían mal informadas y, en apariencia, indiferentes al hecho. Cruz Costa apunta:

"O povo assistiu bestializado à Proclamação da República", escrevia o republicano histórico Aristides Lôbo, Ministro do Interior do Governo Provisório do nôvo regime, poucos dias depois de seu advento. Esta atitude do povo era perfectamente comprensível, pois a República nada mas foi, uma vez ainda, do que uma nova composição de clases dominantes.⁵⁶

Sin embargo, la aparente indiferencia frente a la República se transformó en franca rebeldía cuando a los habitantes del interior, especialmente aquellos de los estados del Nordeste empobrecido, les fue llegando información –no siempre certera- sobre las reformas implementadas por el nuevo régimen. Basados en la memoria histórica colectiva y en los imaginarios sociales configurados a partir de ella, las poblaciones del Sertón interpretaron tales reformas y concluyeron que éstas resultaban peligrosas para ellos. Las reformas que la República estableció -y que resultaron amenazadoras para los sectores marginados del sertón, a la luz de preocupaciones materiales y espirituales propias de su tradición- fueron: la plena libertad de cultos, la perfecta igualdad de todos los cultos ante la ley, la abolición del carácter oficial de la Iglesia católica y su separación del Estado, así como el establecimiento de la enseñanza secular separada de la enseñanza religiosa; la constitución del matrimonio civil junto con la institución del registro civil de nacimientos y defunciones; la secularización de los cementerios y su administración por los municipios; el levantamiento de un censo; la obligatoriedad del servicio militar y el establecimiento de la unidad monetaria; así como –a nivel del estado de Bahia- el cobro de nuevos impuestos.⁵⁷

⁵⁵ Costa, *op.cit.*, p.43.

⁵⁶ Cruz Costa, *op.cit.*, p.55.

⁵⁷ Costa, *op.cit.*, p.353. La Constitución de 1891, en sus artículos tercero, cuarto y quinto del "Titulo IV, Dos Cidadãos Brasileiros, Seção II, Declaração de Directos", señalaba:



Mapa 1. O Brasil em 1893.

El movimiento conselherista representó una reacción explícita en contra de la implementación de estas reformas, pues reforzaban la imagen del Estado hostil, cuya configuración databa del periodo colonial. Emilia Viotti da Costa narra un hecho anterior ocurrido en Ceará, que muestra el temor de las poblaciones del interior frente a los

Art. 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

Art. 4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

Art. 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis. Información obtenida de la página web del "Banco de Datos Políticos das Américas", www.georgetown.edu.

decretos del Estado. Aconteció durante el juramento de las bases de la Constitución de Cádiz proclamada el 14 de abril de 1821. La autora apunta que, "Al llegar la noticia al Sertón, la palabra Constitución provocó las más variadas interpretaciones en una región que había participado en 1817 en la revolución realizada en nombre de las ideas liberales y constitucionalistas. Unos decían que la Constitución era una innovación de la forma de gobierno en perjuicio del rey, por lo tanto una impiedad, un atentado contra la religión. Otros consideraban que era un atentado a la libertad de los pobres, a los cuales se pretendía esclavizar. Finalmente, otros la veían como una identidad palpable y perversa. En Crato, la Constitución no fue jurada porque el líder político local no lo permitió."⁵⁸

Las insurrecciones populares contra políticas específicas del Estado se sucedieron a lo largo de la historia del Brasil independiente. Considerando que Canudos fue justamente una de ellas resulta relevante realizar una breve revisión de dichas revueltas. De este modo será posible, por un lado, detectar cómo se fue constituyendo en el imaginario colectivo de los pobres y libres del Nordeste la imagen del Estado hostil y cuáles fueron las interpretaciones que, de forma recurrente, hicieron de las reformas que intentó implementar el propio Estado. Al mismo tiempo, este sucinto análisis mostrará de qué modo dichas interpretaciones se fueron transmitiendo con el tiempo en el territorio del sertón –de manera inconsciente pero no azarosa-, llegando a los canudenses como una especie de "memorias-clave". Gracias a esto será más fácil comprender por qué los conselheiristas reaccionaron a las reformas de la República con hostilidad, intentando, primero, alejarse de la influencia de las mismas y, después, combatiendo de forma directa al gobierno.

Lejos de ser una simple revisión de hechos, esta reconsideración de las rebeliones populares en el Nordeste de Brasil durante el siglo XIX pretende fundamentar una idea central de la presente tesis: que todas ellas, incluyendo por supuesto la de Canudos, fueron reacciones lógicas –regidas por asociaciones racionales y no mera ignorancia o fanatismo- de un sector social abandonado, pero al mismo tiempo explotado y

⁵⁸ Costa, *op.cit.*, p.44.

manipulado por el Estado brasileño en situaciones emergentes como la guerra, la necesidad de expropiación de tierra o la búsqueda de mano de obra barata.

La selección de las revueltas está constreñida a aquellas que resultan, a criterio del fin arriba señalado, relacionadas en su motivación y proceder con el futuro movimiento de Canudos, aunque no necesariamente sean consideradas como movimiento milenaristas, sino más bien como rebeliones civiles contra reformas gubernamentales. Al mismo tiempo, el presente apartado apela a la atención del lector con el fin de que tenga presente el contenido del capítulo "El Paso a Brasil: movimientos milenaristas en el siglo XIX", pues resulta fundamental considerar que hay elementos comunes en la constitución del imaginario de ambas formas de rebelión.

- Reacciones e interpretaciones

Entre los años 1828 y 1838 se suscitaron en el Nordeste, especialmente en Pernambuco, una serie de motines y pequeñas insurrecciones locales, protagonizadas por grupos de libres y pobres que sentían amenazada su libertad de diversas maneras.⁵⁹ Una de las rebeliones más significativas dentro de la construcción de la imagen del Estado como una entidad peligrosa, elementalmente perjudicial y que buscaba esclavizar a los pobres, fue la "Guerra dos Maribondos"⁶⁰ que sucedió entre los meses de diciembre de 1851 y febrero de 1852. Sus integrantes fueron grupos de campesinos, moradores de ingenios y haciendas, jornaleros rurales y vendedores ambulantes, artesanos, vagabundos, mendigos, pero sobre todo cultivadores pobres autónomos, que se revelaron contra la instauración del Registro de Nacimientos y Defunciones (Registro de Nascimento e Óbitos) y la *Lei do Censo* promulgadas el 18 de julio de 1851, a tan sólo menos de un año después la puesta en vigor de la *Ley Eusebio de Queiroz* que había determinado el fin del tráfico de esclavos entre África occidental y Brasil.⁶¹

⁵⁹ Palacios, *op.cit.*, 1997, p.157.

⁶⁰ *Ibid.*, p.162. La denominación que el Estado dio a la revuelta, a saber, "Guerra de las avispas", revela el carácter de insignificancia con el que éste identificaba a sus protagonistas.

⁶¹ Palacios, *op.cit.*, 1998, p.7.

Con la implementación de estas medidas, el gobierno imperial tenía como objetivo específico sentar las bases demográficas para la representación política de las provincias en el parlamento. Los dos proyectos fueron presentados como instrumentos de modernización del aparato de Estado con gran entusiasmo de los burócratas y los administradores a quienes correspondían su implementación. No obstante, “fueron las víctimas de esa contabilidad, los libres y pobres” los primeros en darse cuenta y denunciar la función que tenían como herramientas “ligadas a técnicas de gerencia de recursos humanos, entonces en pleno desarrollo en los países de industrialización avanzada [...] para la definición del nuevo mercado de trabajo”.⁶²

El reglamento del registro fue apodado “ley del cautiverio”, pues se le interpretó como una clara tentativa del Estado de reducir a los libres y pobres a un nuevo tipo de esclavitud, forzándolos a trabajar en las plantaciones de la región. Por su parte, el registro de los recién nacidos resultó sospechoso para los rebeldes por dos motivos: el primero era que hasta 1850 los únicos “registros” civiles existentes en el Imperio eran de entradas de esclavos; el segundo, era la intromisión del Estado en la intimidad doméstica de las familias campesinas, que el registro civil introducía “mediante un nuevo instrumento que alteraba la correlación de las fuerzas en pugna que desde décadas atrás se trababa entre ellos: la palabra escrita, estampada en el “libro de registros”.⁶³ Por fuerza de la ley, símbolo de la palabra escrita, el registro civil se tornaba imprescindible para que los curas realizaran los bautismos y los entierros, ya que ningún párroco podía celebrar el sacramento del bautismo sin el acta de nacimiento, ni presidir un entierro sin que el funcionario de las notarías lo autorizara. Así, la nueva ley –que representaba a las autoridades profanas- invadía el plano sagrado de la vida cotidiana de los rebeldes, “al convertir a los funcionarios subalternos

⁶² Palacios, *op.cit.*, 1997, pp.160-161. “Tal vez sea durante ese periodo de finales de siglo, con su peculiar combinación de procesos represivos, retrocesos ideológicos, aperturas mercantiles y, sobre todo, con la cada vez mayor –y socialmente excluyente- injerencia del Estado en el universo de las comunidades rurales, cuando se generan y consolidan en el imaginario colectivo de los cultivadores libres y pobres del nordeste oriental del Brasil nociones fundamentales que construyeron una identidad indivisiblemente ligada a la idea de la esclavitud y a la emergencia de un Estado hostil”. Palacios, *op.cit.*, 1998, p.154.

⁶³ *Ibid.*, p.163.

de las notarías, en mediadores inevitables de las relaciones entre los libres y pobres y la divinidad... La suerte en *el otro mundo* pasaba a depender ahora del mismo círculo de poder local, dominado por los propietarios de tierras y esclavos.”⁶⁴

La misa de Navidad se presentaba tradicionalmente como la ocasión propicia, debido a la reunión multitudinaria, para la lectura de las nuevas leyes. Con conocimiento de causa, los libres y pobres cercaron las iglesias de las principales poblaciones con el fin de impedir que entrara en vigor una ley que los perjudicaba. Sus tácticas se establecieron en dos planos: aquel que posibilitaría, de forma inmediata, “*callar la voz* que anuncia la ley, bloquear el enunciado de la amenaza y forzar la imposición del silencio”, mediante la persecución y detención de curas, jueces y funcionarios subalternos de notarías. El segundo objetivo se centró en un plano que buscaba la eliminación definitiva de los fines del Estado: “*romper la letra* de la ley, rasgar los decretos pegados en las paredes de las iglesias y edificios públicos, destruir [...]el papel del cautiverio”.⁶⁵

Como tres décadas antes había sucedido, en el movimiento de la Piedra Encantada del Rodeador, la cultura grafocéntrica de las élites y las estructuras de control social a través de instrumentos culturales ligados a la palabra escrita, determinaron la elaboración por parte de los rebeldes de la “Guerra dos Maribondos”, de una forma propia de leer e interpretar los materiales culturales producidos fuera del ámbito de sus comunidades. La batalla contra la ley del registro, era así una batalla contra “la voz y la palabra escrita del Estado, contra su *lenguaje de poder*,” y control.⁶⁶ Estas experiencias generarían en las poblaciones nordestinas, la tendencia al aislamiento y la desconfianza en las transacciones con el Estado y el aparato institucional de la Iglesia, “y los que comenzaban a ser sus instrumentos favoritos de trabajo: los números, las cantidades, los pesos y las medidas, los registros numéricos y nominales, la cultura escrita”.⁶⁷ Lo anterior explica la reacción de los conselheristas

⁶⁴ *Loc.cit.*

⁶⁵ *Ibid.*, p.165.

⁶⁶ *Loc.cit.*

⁶⁷ Palacios, *op.cit.*, 1998, p.326.

frente los estatutos instaurados por el gobierno republicano en lo referente al registro civil y al censo. Esta actitud de desconfianza por parte de los pobres libres del nordeste para con el Estado se reforzó a lo largo de las siguientes décadas.

Las manifestaciones de miedo colectivo ante el poder del Estado resurgieron junto con la reactivación del reclutamiento militar, una forma de violencia cotidiana contra los campesinos que el gobierno había empleado aún antes de sus inicios como nación independiente. Resulta conveniente recordar, por ejemplo, el caso del movimiento milenarista del Rodeador, en el que justamente sus integrantes huían, entre otras cosas, del reclutamiento forzoso.⁶⁸ En 1874, los habitantes del sertón quedaron sujetos por una nueva ley al reclutamiento militar compulsivo. Con la promulgación del decreto hubo nuevas expresiones de resistencia a lo largo de toda la provincia de Minas Gerais y en el Nordeste entero: las potenciales víctimas del reclutamiento atacaron las mesas de registro y quemaron las listas donde se asentaban los nombres de los que pasarían a ser una especie de “nuevos esclavos”. En Ponte Nova, un grupo de sesenta mujeres armadas con palos invadió la iglesia donde estaba la comisión encargada del alistamiento, se apoderó de los registros y los rompió, mojando los pedazos restantes en el agua bendita de la fuente de la plaza, en una especie llamada a la protección de la autoridad divina frente a las determinaciones del Estado.⁶⁹

En Muritiba, Bahía, los encargados del reclutamiento solicitaron la protección de milicias para resguardarse de los movimientos sediciosos. Algunas autoridades incluso contrataron tropas mercenarias para enfrentar las revueltas generadas por el descontento de las poblaciones donde se pretendía llevar a cabo en alistamiento. Finalmente, las órdenes de reclutamiento se suspendieron después de que algunos comisarios responsables de realizarlo fueron amenazados.⁷⁰ Como en movimientos anteriores, en la rebelión contra el reclutamiento militar las listas aparecieron como una amenaza concreta que era necesario eliminar físicamente para conjurar los males que implicaba. La asociación inmediata con los registros de esclavos era inevitable; en

⁶⁸ Vid. *supra*, pp.56-67.

⁶⁹ Levine, *op.cit.*, p.139.

⁷⁰ *Ibid.*

1871, tres años antes del decreto de reclutamiento, en la *Lei do ventre livre*, donde la Princesa regente instituía decretos para la liberación paulatina de esclavos, se apuntaba que,

Art. 8.º - O Governo mandará proceder à matrícula especial de todos os escravos existentes do Império, com declaração do nome, sexo, estado, aptidão para o trabalho e filiação de cada um, se fôr conhecida.

Art.9.º - O prazo em que deve começar e encerrar-se a matrícula será anunciado com a maior antecedência possível por meio de editais repetidos, nos quais será inserta a disposição do parágrafo seguinte.

Art.10.º - Os escravos que, por culpa ou omissão dos interessados não forem dados à matrícula, até um ano depois do encerramento desta, serão por êste fato considerados libertos.⁷¹

De este modo las asociaciones entre esclavitud y matriculación, libertad y anonimato, se hacían evidentes para aquellos a quienes afectaba de manera directa el alistamiento militar. La reacción de los libres y pobres frente a la abolición de la esclavitud no fue de agrado, pues asumieron que a ellos correspondería ocupar el lugar de los esclavos y que el Estado, mediante instrumentos disfrazados, como el propio reclutamiento, buscaba apoderarse de su libertad para obligarlos a trabajar en las plantaciones. Esta percepción no estaba del todo errada. La búsqueda de mano de obra que sustituyera a la esclava era una de las mayores preocupaciones de los dueños de las plantaciones. Presionado por ellos, el gobierno reinició la implementación de formas de intimidación y represión en la búsqueda de campesinos "ociosos" para obligarlos a trabajar. El reclutamiento para el servicio militar y para centros de rehabilitación y escuelas correccionales fue la vía hacia los grupos de trabajo forzado disimulados.⁷²

Decretada la abolición, los hacendados exigieron el recrudescimiento de las leyes que regulaban la "vadiagem" (vagabundeo, holgazanería) mediante la ampliación de definiciones extralegales del término, que se aplicó no sólo a los alcohólicos y los mendigos sino a todo aquel no trabajara. "Vadio" (vago, holgazán) era la palabra que, en el Código Penal, definía a todas aquellas personas sin residencia fija, trabajo o

⁷¹ Información tomada de la página web www.uol.com.br/linguaportuguesa/home.htm.

⁷² Levine, *op.cit.*, p.155.

medios "honestos" de sustento, es decir, personas socialmente indeseables, que eran obligadas a firmar un contrato legal según el cual se comprometían a buscar empleo; pero si incidían en el vagabundeo, podían sufrir la pena de hasta tres años de prisión.⁷³ Los hijos de los considerados vagabundos compartían la suerte de sus padres y eran enviados a orfanatos donde se les aseguraba educación y sustento. No obstante, muchos de ellos funcionaban como centros de trabajo. En la década de 1890, un orfanato en Pernambuco, la Casa Isabel, cuyos fines originarios eran ofrecer a los jóvenes educación moral y religiosa al tiempo que se les enseñaban oficios y labores agrícolas, se transformó en una escuela industrial disciplinaria rebautizada con el nombre de Escola Industrial Frei Caneca.⁷⁴ Esta mudanza era parte de las exigencias de los hacendados, quienes pedían nuevas instituciones de trabajo para los criminales y los desocupados.

El discurso del gobierno, que relacionaba de manera directa a la pobreza con la ociosidad y a ésta última la tipificaba como un vicio socialmente dañino, era resultado de una elaboración que, desde principios del siglo XIX, se había gestado junto con el nuevo pensamiento rector de la política en Europa y, como consecuencia, en América, es decir, el liberalismo. En este sistema la pobreza es de especial interés para los gobiernos, ya que los pobres representan cierta peligrosidad que es necesario controlar, de modo que el Estado promueve una asistencia secularizada a la que suma una política de represión y control. La racionalización y centralización de las instituciones asistenciales despojaron a la pobreza de una mística cristiana que hacía del indigente un ser que, normalmente, debía ser protegido por la comunidad por representar una encarnación de Cristo en la tierra.⁷⁵

En Brasil el gobierno, como se verá en el siguiente sub-apartado, no prescindió de la ayuda de la Iglesia sino que se apoyó en ella, especialmente en las órdenes

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p.83. Bajo la teoría liberal del interés individual, del trabajo, del comercio y de la libertad, el Estado impuso una política de asistencia con miras a la eficiencia laboral y al control de los posibles conflictos sociales por los antagonismos económicos. Karl Polanyi, subraya que esto generó un trato "científico y económico" de la pobreza. Polanyi, Karl, *La gran transformación*, México, Editorial Juan Pablos, 1992.

misioneras, para realizar la integración de los pobres al nuevo mercado laboral. Pero, las nuevas instituciones asistenciales y de control social –hospicios, orfanatos y penitenciarias- aislaron a los sectores desamparados de la sociedad y los convirtieron en un cuerpo de seres excluidos e indiferenciados. La sociedad rechazaba –ya no acogía- a los internados en estos centros en los cuales veía la figuración del peligro. Así, la degradación del pauperismo fue también moral. El dilema residía en cómo hacer que los pobres participaran de los beneficios del sistema económico, cómo integrarlos en la naciente dinámica capitalista al mercado de trabajo. De este modo, el pobre empezó a ser entendido como una especie de autoexcluido de las relaciones mercantiles por los vicios de la pereza o la diletancia. Para evitar que esto ocurriera era necesario forzarlo a trabajar. La pobreza dejó de ser una virtud para convertirse en una “actividad peligrosa”.⁷⁶ Así, la cuestión de cómo convertir a los pobres del Nordeste brasileño en mano de obra productiva, se resolvió mediante la expropiación, el reclutamiento militar y las instituciones de asistencia o disciplinarias, herramientas que sus víctimas identificaron y contra las cuales se rebelaron. Por otra parte, esclava o libre, la fuerza de trabajo en las plantaciones era cautiva y dependiente, y la supervivencia de la esclavitud hasta 1889 acabó reforzando la asociación entre esclavitud y trabajo manual.

Al igual que entre los pobres se configuraba la imagen del trabajo en las plantaciones como una especie de esclavitud, el gobierno conformó una figura invariable del pobre, la cual lo identificaba ya no sólo con la ignorancia, sino también con la criminalidad. Como en el Rodeador, los representantes del Estado elaboraron un estereotipo de los campesinos libres sin hacer diferencia alguna entre éstos y los bandidos. Esta *tabula rasa* en la concepción de dos grupos distintos justificaría, años más tarde, el combate brutal contra Canudos, pues el estado republicano equiparó a los rebeldes con el crimen de una manera automática.

⁷⁶ Karl Polanyi señala que con el pensamiento liberal del siglo XIX surgió una construcción teórica que tenía como una de sus premisas fundamentales, que la felicidad de los hombres está dada por su inserción y ganancia en las relaciones de mercado, de modo que –en esta dinámica- sólo el goce y la satisfacción de los intereses particulares aseguran la existencia de la sociedad. Paralelamente los liberales reconocían en la pobreza un mal necesario del progreso económico.

La modernidad liberal se impuso así de manera parcial en el nordeste. Para la década de 1870 las vías del ferrocarril llegaban a las aldeas de la región de Jeromoabo-Juazeiro (en el alto sertón), donde se establecería la comunidad del Conselheiro en 1893. Esto permitió que el interior tuviera mayor contacto con la costa y, como consecuencia, que las instituciones gubernamentales se acercaran más a las poblaciones del Sertón. En su concepción del Estado hostil, el mayor alcance del control gubernamental representó una grave amenaza para los habitantes del sertón, pues no esperaban de su injerencia nada positivo. Para los sertanejos las locomotoras eran instrumentos potenciales de opresión y una manifestación de que el mundo, su mundo, estaba mudando para una situación que poco les favorecía.⁷⁷

La introducción del ferrocarril impulsó el desarrollo del comercio y, con ello, la posibilidad de tasar los productos del mercado, lo cual a su vez implicó la reglamentación del comercio en pequeña escala. Las tentativas por parte del gobierno de instituir un patrón pesos y medidas -diseñadas sobre todo para facilitar el sistema de cobranza de impuestos- provocaron violentas protestas en contra. Entre los años de 1874 y 1875 un grupo de pobladores -bautizado como el movimiento "Quebra-Quilos"- atacó por lo menos 78 mercados en los sertones de Pernambuco, Rio Grande do Norte, Alagoas y Paraíba, en protesta por la institución del patrón monetario. Aunque los integrantes del movimiento de los "Quebra-Quilos" fueron retratados por el gobierno como hombres aterrorizados con las modernas innovaciones debido a su ignorancia, el análisis de los registros de impuestos de los municipios afectados demuestra que dos de cada tres de ellos crearon nuevos impuestos aprovechando la introducción del patrón monetario.⁷⁸

A este problema se enfrentó la población nordestina con el decreto republicano que establecía la unidad monetaria. La economía de los estados del Nordeste (Alagoas, Bahía, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte y Sergipe) había

⁷⁷ Levine, *op.cit.*, p.140.

⁷⁸ Souto Maior, Armando, *Quebra-Quilos. Lutas sociais no outono do Império*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978, pp.1-18.

decaído enormemente junto con el declive de las plantaciones azucareras y el auge de la producción cafetalera del Sur, por lo que requerían con urgencia percibir dinero para sostenerse y pagar sus impuestos al gobierno central. El sistema federalista otorgó a los estados autonomía financiera, acrecentando las dificultades de aquellos cuya situación económica era débil. Debido a lo anterior, estados como Bahía aprovecharon la instauración del patrón monetario para fijar el cobro de nuevos impuestos a sus habitantes, cuestión que provocó gran descontento entre las poblaciones pobres del sertón y que fueron una de las causas del levantamiento conselheirista.

Así, los decretos republicanos pretendían modificar de forma sustancial el *modus vivendi* de una población acostumbrada a la autonomía. La nueva Constitución, pretendido arquetipo de la modernidad liberal, incluso prohibió la práctica del espiritismo, el catimbó, la homeopatía y todos los tipos de medicina natural, con penas monetarias y carcelarias para quienes desobedecieran el mandato.⁷⁹ Esta prohibición reglamentada –junto con el pasado de los decretos- ilustra la radicalidad de los nuevos estatutos y explica –mediante una lógica absolutamente coherente y racional- las reacciones de rechazo a las reformas republicanas– rechazo que la propia República no pudo sino calificar de absurdas y producto de la ignorancia y el fanatismo- por parte de los conselheiristas. La postura monarquista del Conselheiro y sus seguidores se debía más al repudio que sentían hacia el nuevo sistema -que representaba para ellos una amenaza a su autonomía y que no era otra cosa que el gobierno ilimitado de los grandes propietarios de tierras- que a una lealtad ciega y fanática que buscaba la conservación del sistema imperial *per se*. Para los pobres del sertón no existía pacto social alguno con el nuevo Estado, pero sí una serie de “memorias clave, centradas en el rompimiento de la costumbre, en la hostilidad del Estado, en el requiebre o reducción del espacio de autonomía” que éste les representaba.⁸⁰

Sin embargo, a lo largo de la historia de Brasil, la labor represora de las rebeliones contra el gobierno no fue únicamente del propio Estado, ya que éste recurrió a la

⁷⁹ Levine, *op.cit.*, p.167.

⁸⁰ Palacios, *op.cit.*, 1998, p.155.

alianza con una institución cuya eficiencia, más en el plano de la contención persuasiva que en el de la represión violenta, había sido comprobada desde que el territorio brasileño era colonia portuguesa, a saber, las misiones religiosas.

3. La Iglesia y las misiones capuchinas en Brasil: una vocación neutralizadora

La conquista espiritual de los indígenas americanos no fue, en ninguno de los casos, labor del clero secular. Tanto la corona española como la portuguesa tuvieron como aliados en el dominio de los pueblos naturales de América, a las distintas órdenes religiosas. En el caso de Brasil, la resistencia de los tupis y otros grupos indígenas al sometimiento portugués, fue controlada por franciscanos, jesuitas y capuchinos franceses (posteriormente italianos), quienes construyeron misiones para convertirlos y protegerlos. Muchos indígenas se mudaron espontáneamente a estas comunidades religiosas; otros fueron llevados para trabajos forzados con los barones del ganado; y algunos más migraron huyendo tanto de los barones - con los cuales los padres misioneros vivían en conflicto debido a los maltratos que infligían a los indios- como de los religiosos.⁸¹

Los jesuitas fueron los primeros en establecer misiones exitosas en Brasil pero, expulsados del territorio en 1759 –debido a la política del restablecimiento de la supremacía de la Corona emprendida por el Marqués de Pombal-, fueron los capuchinos franceses quienes, aunque limitados por serias restricciones y sin los recursos de los jesuitas, continuaron con la labor misionera. Los primeros capuchinos en llegar a tierras brasileñas lo hicieron en 1612, en un pequeño grupo de cuatro frailes –por invitación de la entonces regente de Francia, María de Medici- para erigir un convento en la colonia que el reino francés estableció en la isla de Maranhão. No obstante, su labor evangelizadora no se restringió a la isla, sino que se extendió a tierra firme con cierto éxito, logrando que dos años más tarde la Orden enviara un nuevo grupo a la colonia.⁸²

⁸¹ Levine, *op.cit.*, p.115.

⁸² M. de Primeiro, P. Fr. Fidelis, *Capuchinhos em terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, São Paulo, Apontamentos Históricos, 1940, pp.23-25.

Los capuchinos acompañaron en su suerte a los colonizadores franceses, quienes a finales de 1614 fueron expulsados del Maranhão por tropas portuguesas. De este modo terminó su primera incursión misional en Brasil que, a pesar de su brevedad, fue reconocida por los propios jesuitas como "exemplar".⁸³ En 1641 los misioneros capuchinos regresaron a Brasil de forma accidental, al ser capturado por barcos holandeses el galeón español en el que viajaban. Los frailes, que entonces se dirigían a Guinea a realizar labor evangelizadora, fueron transportados por los holandeses a Pernambuco, lugar donde recomenzaron su tarea misional.⁸⁴

Los misioneros se dedicaron a aprender las lenguas indígenas para enseñar con mayor eficacia el catecismo cristiano a los indios. Ellos fueron, en cierta forma, los precursores de los futuros religiosos itinerantes del Sertón. Las excursiones apostólicas que realizaban los capuchinos se prolongaban hasta seis años, durante los cuales actuaban en lugares remotos, casi siempre aislados del resto de la humanidad y practicando los principios de una verdadera pobreza franciscana. En la *Crónica dos capuchinos do Rio de Janeiro* se anota que, "Por onde passavam deixavam instituída a devoção do "exercício do Boa Morte" e da Via-Sacra, que lhes oferecia o ensino de reunir verdadeiras multidões, às quais pregavam então a palavra de Deus con grande fruto".⁸⁵

Además de las tareas de catequesis, los misioneros realizaban labores que contribuían a mejorar el precario bienestar material de las poblaciones. Gracias a su poder de convocatoria, congregaban a las comunidades para trabajar en el

⁸³ *Ibid.*, p.37.

⁸⁴ Las incursiones holandesas en Brasil fueron invasiones llevadas a cabo por tropas de las Provincias Unidas que tuvieron lugar en distintas regiones brasileñas en dos ocasiones, una primera desde 1624 hasta 1625, en el territorio de Bahía, y una segunda entre 1630 y 1654, en Pernambuco. Estuvieron determinadas por los intereses de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales en controlar la entonces mayor región productora de azúcar del mundo, así como por el hecho de que las Provincias Unidas se encontraban en guerra con España (la llamada guerra de los Países Bajos), reino que en aquella época dominaba Brasil al ostentar su monarca, Felipe IV, la corona portuguesa. Entre 1645 y 1654, los colonos portugueses expulsaron a los holandeses de Brasil y recuperaron Pernambuco. *Vid.* Fausto, *op.cit.*, pp.46-49.

⁸⁵ Palazzolo, P. Fr. Jacinto de, *Crónica dos capuchinos do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1965, p.82.

mantenimiento de los lugares sagrados, de los rudimentarios caminos e incluso en la construcción de pozos que, en el sertón casi desértico, resultaban sumamente valiosos. En su *Crónica* –de carácter apologético- fray Jacinto de Palazzolo escribe: "Por onde passavam deixavam uma esteira luminosa de benefícios espirituais y materiais: aplainavam caminhos, levantavam igrejas, construiam açudes, cercavam cemitérios e outras obras necesarias à coletividade".⁸⁶ La realización de estos trabajos confirió a los misioneros una autoridad que rebasó el ámbito religioso y se instauró en el social; gracias a su capacidad para establecer y mantener vínculos espirituales y sociales con las comunidades que visitaban, los misioneros obtuvieron un poder político reconocido y legitimado por las propias poblaciones, del cual carecían las autoridades civiles. Fray Jacinto agrega que:

Muitas vêzes [os capuchinos] com sua palavra e autoridade pacificavam revoltas populares[...] O povo cercava-os de admiração e amizade como autênticos enviados de Deus e, na hora da partida para outras paragens, queriam impedi-los, rogavam-lhes que ficassem e fundassem, entre êles, um convento...⁸⁷

Toda esta labor favoreció a los capuchinos ante la corona portuguesa. Así en 1654, una vez expulsados los holandeses de Brasil, y recuperada la independencia de Portugal respecto de la monarquía Hispánica por Don Juan IV, de la Casa de Braganza, los capuchinos franceses fueron autorizados para quedarse en territorio brasileño y continuar con su labor misional.⁸⁸ De hecho, a lo largo de los siglos XVII y XVIII se establecieron múltiples misiones en Recife, en Río de Janeiro y en el sertón bahiano: en Jeromoabo, Inhambupe, Natuba, Pajeú y otros poblados próximos al futuro asentamiento de Canudos.⁸⁹

⁸⁶ *Ibid.*, p.93-94.

⁸⁷ *Ibid.* Se subraya "sua palavra" con el objeto de destacar uno de los más caros instrumentos en la labor persuasiva y pacificadora de los capuchinos: la palabra oral. El sermón elocuente y apasionado fue empleado con gran éxito por los misioneros; éste fue uno de los legados que dejaron a los beatos del sertón que, como el Conselheiro, lo utilizarían para hacerse de adeptos y combatir a la palabra escrita, identificada con el Estado hostil, que resultaba incomprensible para la mayoría de los pobres.

⁸⁸ M. de Primeiro, *op.cit.*, p.49.

⁸⁹ Levine, *op.cit.*, p.117.

Sin embargo, en 1689 los capuchinos franceses se vieron nuevamente obligados a dejar Brasil debido a que la corona les retiró su apoyo, favoreciendo a las órdenes portuguesas y su labor misionera. No obstante, gracias a su comprobado éxito pacificador, los capuchinos fueron solicitados para transferir a Brasil nuevos misioneros, ya no franceses sino *barbadinos* italianos, con el fin de pacificar a los indígenas que se rebelaban contra el saqueo y la apropiación de sus tierras por cultivadores blancos en la Capitanía General de Pernambuco. Ésta inició negociaciones, a partir de 1778, para reintroducir en el territorio del Nordeste oriental "misioneros extranjeros destinados a pacificar y catequizar a grupos indígenas con el propósito implícito de fomentar el crecimiento de la agricultura de plantación."⁹⁰ En 1795, la orden recibió autorización oficial para actuar nuevamente en la Capitanía. Con su ayuda, el gobierno colonial pudo crear condiciones para el avance de las plantaciones azucareras. Los esfuerzos de las misiones dieron resultados y fueron esenciales para mantener una relativa paz durante los difíciles años de principios del siglo XIX. No obstante, durante el dominio colonial la labor misionera no llegó a convertirse, como sucedió a mediados del siglo XIX, en una política de gobierno, debido al peligro que representaba la intervención misionera autónoma.⁹¹

En el Brasil independiente se empezaron a institucionalizar estas prácticas para solucionar conflictos con grupos indígenas, aunque siempre con la fuerza armada como segunda posibilidad. Éstas fueron parte de un proyecto de consolidación del Estado nacional por medio de la extensión de su control a todo el territorio de la ex-colonia.⁹² La política oficial del nuevo Estado nacional comprobó su efectividad, ya que a partir de 1820 desaparecen registros de revueltas indígenas autónomas en la región, con sólo una excepción.⁹³ Los levantamientos étnicos se vieron sustituidos por la participación de grupos indígenas en movimientos constituidos por otros segmentos de la sociedad agraria que, al igual que ellos, eran víctimas de procesos de expropiación. La llamada

⁹⁰ Palacios, Guillermo, "Indios, cultivadores pobres y frontera agrícola en Pernambuco, siglo XIX", en: Leticia Reina (coord.), *La reindianización de América Latina, siglo XIX*, AÑO, p.75.

⁹¹ *Ibid.*, p.75-76.

⁹² *Ibid.*, p.78.

⁹³ *Ibid.*, p.81.

"Guerra dos Cabanos", que estalló entre 1832 y 1835, fue uno de estos movimientos, protagonizado predominantemente por campesinos empobrecidos del nordeste oriental, además de indios, esclavos e, inicialmente, algunos hacendados. Con la insurrección surgió una justificación formal para la contratación de los capuchinos quienes, a través de la instrumentación política de la "bondad, dulzura y caridad verdaderamente cristiana", lograron disgregar la revuelta.⁹⁴

Una década después, la monarquía se propuso llevar al territorio brasileño más *barbadinos*, de forma tal que el 21 de junio de 1843, promulgó el Decreto número 285 donde se establecía que,

Art. 1º. O Govêrno fica autorizado a fazer as despesas necessarias para mandar vir de Itália missionários capuchinos, que distribuirá pelas Províncias, onde as missões poderem ser de proveito tendo o seu centro nesta Côrte.⁹⁵

La distribución de los capuchinos llegados a Brasil en 1843 obedeció muy poco a la catequesis de los indios; la mayor parte de los *barbadinos* italianos fueron destinados por el gobierno imperial a regiones donde se hacía necesaria la neutralización de revueltas y movimientos populares agrarios, sobre todo en el nordeste y norte medio.⁹⁶ Manteniendo una política regalista el Imperio se aseguró de que los capuchinos sirvieran especialmente a los intereses del Estado. La monarquía se autotituló encargada de realizar la distribución de las misiones, lo cual se puede comprobar en un decreto que siguió al primero, el número 373, promulgado el 30 de julio de 1844, que fijaba las reglas que se deberían observar en la distribución de los misioneros capuchinos por las provincias brasileñas:

"Art. 1º. A missão dos religiosos capuchinos, estabelecida nesta Côrte, em virtude do artigo primeiro do Decreto sobredito, fica dependendo do Governo no que respeita à distribuição e emprêgo dos missionários nos lugares onde o mesmo Governo entender que as missões podem ser de maior utilidade ao Estado e à Igreja".⁹⁷

⁹⁴ *Ibid*, p.82.

⁹⁵ Palazzolo, *op.cit*, p.143.

⁹⁶ Palacios, *op.cit*, 1998, p.80.

⁹⁷ Palazzolo, *Loc.cit*.

Evidentemente aquellos lugares eran donde se ubicaban los alzamientos de pobres. Con la desarticulación de los últimos núcleos remanentes de la rebelión de los “cabanos”, los capuchinos italianos introdujeron en el Nordeste “el arte del control ideológico, del convencimiento por medio de la manipulación simbólica, de la canalización de levantamientos populares a través del empleo exhaustivo de una retórica teológica legitimadora del poder social y político de las clases dirigentes y del Estado nacional.”⁹⁸

Justamente fueron los *barbadinos* quienes, en los primeros años de 1850, efectuaron la pacificación de los insurrectos contra el registro (“Guerra dos Maribondos”) que habían puesto en desbandada las unidades del ejército mandadas a combatirlos.⁹⁹ La figura de fray Caetano da Messina (superior provincial entre 1849 y principios de la década de 1860, y confesor de D. Pedro II), destaca en la empresa misionera que se llevó a cabo en los principales focos de la insurrección. Conocido gracias a su labor como *el misionario gigante*, el fraile controló las multitudes rebeldes. Sus tácticas fueron las prototípicas de las misiones capuchinas: realizó confesiones masivas e impuso sus respectivas penitencias, organizó largas procesiones acompañadas de prácticas de autoflagelación, construyó iglesias e incitó, con su ejemplo, a “la destrucción de instrumentos “peligrosos”, que iban desde puñales hasta guitarras, pasando por barajas y vestidos considerados “deshonestos”. La palabra hablada –contraparte de la cultura de la ley, la cultura escrita- fue una herramienta esencial en la labor de persuasión del fraile. Guillermo Palacios apunta que,

Mediante los sermones implantó [fray Caetano] las nociones fundadoras de la nueva legitimidad, centrada a la obediencia en un orden social encabezado ya no por los dueños de esclavos, sino por los propietarios de la tierra, nueva variable central del mercado de trabajo. Esta *traducción* mandaba obedecer, colaborar, aceptar, someterse y, sobre todo, reconocer la autoridad del Estado y de sus legítimos representantes, desde el Emperador hasta el terrateniente investido de poder de mando para ejercer el control social de los espacios agrarios.¹⁰⁰

⁹⁸ Palacios, *op.cit.*, 1997, p.168.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.168.

Las autoridades gubernamentales reconocieron en las acciones de los capuchinos quizá la herramienta más eficaz para resolver el problema de la legitimidad, “centro de la articulación del nuevo imaginario social... [en] la consolidación del Estado y de su poder regulador.”¹⁰¹ En 1848, el Presidente de Pernambuco, Vicente Pires Motta, envió a Fray Caetano una carta de agradecimiento por su colaboración en la pacificación de la “Revolución Praieira”,¹⁰² en la que subraya la labor del capuchino y sus “humildes” pero eficientes armas contra la rebelión:

Revmo. Frei Caetano de Messina... Quando voltar para minha terra... contarei a todos: que em uma província quase sublevada, em que os ódios estavam de maior evidência, e o sangue por instantes a jorrar como água das fontes, um humilde filho de São Francisco, sem outras armas mais do que a caridade e a palavra, entrou por meio dos adversários, venceu-os, desarmou-os e de inimigos rancorosos fez irmãos e amigos.¹⁰³

En la transición de un sistema de legitimidad a otro, y después del fracaso de la represión militar, el Estado imperial optó por la persuasión y el convencimiento ideológico para sentar las nuevas bases en la reestructuración de las relaciones sociales y las representaciones en el imaginario colectivo de los libres y pobres. Estos nuevos “mecanismos de subordinación cultural” partieron de un juicio enraizado en las explicaciones tradicionales de las rebeliones por parte del Estado: la ignorancia como una característica casi ontológica de los pobres, que los determina a malentender las acciones del Estado. Se consideró que el conflicto era producto “de un *error de interpretación*, de una lectura equivocada” de la instauración, en este caso, del registro

¹⁰¹ Loc.cit.

¹⁰² La *Revolución Praieira* estalló en Pernambuco en 1848; debe su nombre a un periódico liberal –el *Diário Novo*– cuya sede se ubicaba en la Rua da Praia, en Recife. En el ámbito rural estuvo encabezada por los hacendados ligados al partido liberal, cuya protestas eran por haber perdido el control de la provincia en provecho de los conservadores. El núcleo urbano de los *praieiros* sostuvo un programa favorable al federalismo, la expulsión de los portugueses y la nacionalización del comercio minorista. Transformada en lucha de guerrillas, la revuelta continuó hasta 1850, aunque sin causar grandes problemas al gobierno imperial. La *Praieira* fue la última rebelión en provincias; al mismo tiempo marcó el fin del ciclo revolucionario en Pernambuco, que se remontaba a la guerra contra los holandeses, con la integración de la provincia al orden imperial. Vid. Andrade Marson, Izabel, *Movimiento praieiro. Imprensa, ideologia e poder politico*, São Paulo, Editora Moderna, 1980.

¹⁰³ Palazzolo, op.cit., p.177.

civil.¹⁰⁴ Gracias a la labor de los capuchinos, poco más de un mes después de haber comenzado la insurrección contra el registro llegó a su fin. La estabilidad implantada por Fray Caetano y su orden, sólo era interrumpida ocasionalmente por pequeños grupos residuales de insurrectos que optaron por el bandolerismo. No obstante (y en cierta medida por los enormes problemas burocráticos a los que se enfrentaba para poner en operación los reglamentos), el gobierno imperial determinó, el 29 de enero de 1852, la suspensión de la aplicación del registro y de la Ley del Censo, por tiempo indefinido.¹⁰⁵ Cuando menos de una década después resurgieron los rumores sobre la inminente aplicación del registro y del censo, los capuchinos nuevamente salieron al campo para evitar la materialización de amenazas de revueltas y tranquilizar a los campesinos mediante la reiteración de la retórica de la nueva legitimidad.

A pesar de la agudización de los problemas entre la Iglesia y el Imperio –que un par de años más tarde desembocaron en la *Questão religiosa*- en 1870 fueron solicitados más *barbadinos* a Roma.¹⁰⁶ Poco tiempo después de su llegada, los misioneros capuchinos ejercían el ministerio apostólico en las regiones más distantes del país. Rápidamente ganaron la simpatía y el respeto de Pedro II, quien los favoreció más de una vez, demostrándoles pública simpatía.¹⁰⁷ Su participación fue requerida en nuevos movimientos como el de los “Quebra-quilos” (1874-1875), dirigido contra la introducción del sistema métrico decimal en las transacciones comerciales de los mercados del interior. Sin embargo, y con esta excepción, las grandes y virulentas revueltas cesaron en el Imperio.

4. La recuperación y la resignificación de la imagen de los misioneros capuchinos en el sertón

En medio de otra transición, la del sistema imperial al republicano, se gestó una nueva rebelión cuya magnitud la convirtió en un problema central y complicado en el proceso de afianzamiento y legitimación de la joven República. El movimiento de

¹⁰⁴ Palacios, *op.cit.*, pp.167-168.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.170.

¹⁰⁶ Palazzolo, *op.cit.*, p.146.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.165.

Canudos, dirigido por el beato Antônio Conselheiro, se conformó como un grupo rebelde frente al nuevo sistema cuando el Estado anunció la puesta en marcha de viejas reformas nunca antes materializadas. La reacción del Conselheiro y sus seguidores mostró la preservación de "memorias clave" que alertaban a los pobres contra ciertas leyes del Estado. Para entonces la separación Iglesia-Estado se había efectuado y la relación entre ambas instituciones era distante. No obstante, la Iglesia brasileña había consolidado la política ultramontana impulsada por Pío IX en lo referente a la instauración de una religión ortodoxa, que reprobaba las prácticas heterodoxas de la religión popular. Así la institución eclesiástica, que durante casi cuatro siglos había tolerado y, en ocasiones impulsado o aprovechado, el sincretismo religioso de la religión popular, inició una campaña de descrédito y rechazo hacia los rituales religiosos populares. En este contexto, la figura del beato itinerante del Nordeste fue reprobada por las autoridades de la Iglesia, pues representaba, por un lado, la concatenación de una serie de símbolos y prácticas heterodoxas censurada por ella, y, por el otro, una especie de figura suplente de los sacerdotes oficiales que no tenían prácticamente ninguna presencia ni buen prestigio en el sertón. Por ello, la Iglesia se alió con la República en el combate a Canudos y del Conselheiro. Era un buen momento para restablecer relaciones más amables y de mutua cooperación.¹⁰⁸

De este modo los capuchinos, representados por un par de frailes – fray João Evangelista de Monte-Marciano y fray Caetano de São Léu- intentaron disuadir a los levantados de su lucha e instarlos a volver a sus ocupaciones y lugares de origen. Sin embargo los frailes fracasaron en su tentativa de persuasión debido al hecho de que el ejemplo de los frailes capuchinos se había instalado, y se reproducía, en el modelo de los beatos itinerantes del sertón, del cual partía el propio Conselheiro.¹⁰⁹ La diferencia

¹⁰⁸ Spencer M. de Barros, *op.cit.*, pp.326-328.

¹⁰⁹ Palacios, *op.cit.*, 1997, p.171. Debido a su importancia en la constitución del plano simbólico en el movimiento de Canudos, sobre el modelo capuchino retomado por el Conselheiro y los beatos del Sertón, tanto en su aspecto físico como en el moral y el pragmático, se ahondará en el subapartado llamado "El Buen Jesús, la tradición de los misioneros capuchinos y la figura del Conselheiro". En él se analizará con mayor precisión el prototipo de vida franciscana -votos de pobreza y castidad absolutas- además de las prácticas de autoflagelación (que recuerdan a las procesiones flagelantes del siglo XIII en Italia), una apariencia física singular, la palabra hablada y los sermones como instrumentos eficientes de atracción,

radicaba en que éstos generalmente surgían de las propias comunidades del Nordeste y se integraban a ellas de forma espontánea y arraigada representando, gracias a sus acciones en los planos religioso y material, una doble autoridad inexistente para los habitantes del sertón en las imágenes del Estado y la institución eclesiástica. De este modo, los beatos hicieron suyo el arquetipo del misionero capuchino, al grado de sustituir su función en las comunidades pobres del sertón, prescindiendo de los servicios de los propios misioneros oficiales y reafirmando la autonomía de las poblaciones nordestinas.

La recuperación de la imagen del misionero capuchino por los beatos implicó al mismo tiempo una apropiación de ésta, de modo tal que aunque su significado frente a los habitantes del sertón seguía siendo el de una autoridad paternal y una guía espiritual, ambas potestades se legitimaban en el marco de la vida social y cultural tradicional del sertón, y no en una imposición externa. Los beatos itinerantes, a diferencia de los capuchinos, no representaban los intereses de alguna institución ajena a la sociedad de los pobres del sertón; al contrario, como Antônio Conselheiro, muchos de ellos tuvieron la capacidad para dar cauce a las preocupaciones y aspiraciones propias de los habitantes pobres del nordeste.

A continuación se narran los hechos de Canudos, con el objeto de enterar al lector de su historia y de la guerra del mismo nombre, que son las que ocupan el lugar central en la presente tesis. De este modo, se podrá continuar con el análisis que se hará del pensamiento republicano, aquí caracterizado como milenarismo republicano –donde se esbozará brevemente la biografía de Euclides da Cunha, el gran narrador de la rebelión conselheirista y su represión-, así como la configuración del milenarismo religioso de los conselheiristas.

así como la supuesta realización de actos prodigiosos y taumaturgicos, como características propias de los capuchinos y los beatos itinerantes, y su significado en el ámbito simbólico de los conselheiristas.

IV. LOS HECHOS

La historia de Canudos ha sido narrada como rumor lejano que llegó al litoral brasileño y al sur lejano, también como escandalosa noticia de la prensa amarillista o un reporte periodístico de tendencia republicana, como informe militar que comunicaba los avatares de una guerra prolongada, y como parte de un discurso político que atacaba una imaginaria conspiración monárquica; ha sido igualmente contada con la voz de los *repentistas* (trovadores o juglares) del sertón que, junto con otras odiseas, describen la del Conselheiro y sus seguidores, así como por los propios sertanejos que –a fuerza de repetirla y recrearla– la han convertido en leyenda. Asimismo ha sido interpretada artísticamente, a través de la novela al menos en dos ocasiones¹, por el arte cinematográfico² e incluso convertida en poética melodía por Edu Lobo e interpretada por Chico Buarque en la canción *Antônio Conselheiro*.³ Por supuesto abundan los estudios académicos que, con declarada objetividad, intentan refigurar los acontecimientos de Canudos, desde la vida de su líder hasta la masacre y aún después de ella, investigando los destinos de los sobrevivientes y la herencia que dejaron estos sucesos en la memoria del sertón y en la del Brasil entero.

A continuación se escriben una vez más los episodios que integran la historia de Canudos y la guerra del mismo nombre. La narración es lineal, clara y concreta, puesto que lo que interesa no es convencer o seducir, sino informar, proveer al leyente de los datos y elementos suficientes para comprender, a continuación, la interpretación que de

¹ Vid. Benício, Manoel, *O rei dos jagunços*, Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas, Jornal de Comercio, 1997 y Vargas Llosa, Mario, *La guerra del fin del mundo*, México, Alafaguara, 2000.

² Han sido al menos dos las películas cuya temática central la ha ocupado la ciudad conselheirista de Canudos: la primera de nombre *A guerra de Canudos* (1997) es del director Sérgio Rezende, la segunda, titulada, *Os sete sacramentos de Canudos* (1997) es en realidad una secuencia de cortometrajes relacionados con el Sertón, la religión y Canudos, dirigidos por distintos artistas.

³ A lo anterior se agrega la ópera sertaneja que el compositor y violinista brasileño Gereba escribió, en ella se canta la visión que los moradores de la región tienen sobre los acontecimientos de la guerra de Canudos.

éstos se hará y la tesis del encuentro entre milenarismos, el conselheirista religioso y el republicano secular.⁴

CANUDOS

De ahí la impresión dolorosa que nos domina al atravesar aquel ignoto pedazo de sertón –casi un desierto- que se abre entre las serranías desnudas y se estira, monótonamente en los grandes descampados...

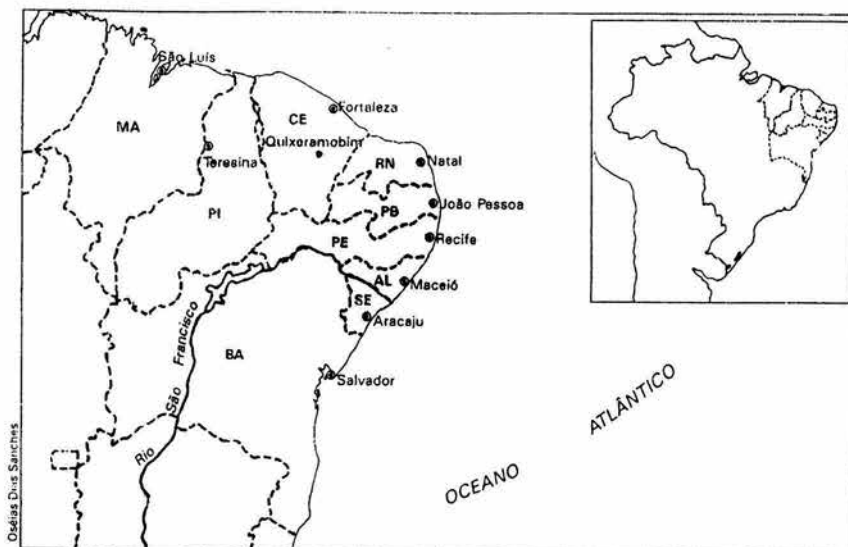
Euclides da Cunha, Os sertões

Antônio Vicente Mendes Maciel nació en Quixeramobim, lugar del estado nordestino de Ceará. Era el año 1830⁵, apenas habían transcurrido ocho desde el grito de Ypiranga, a través del cual se proclamó la independencia de Brasil, que se constituyó como una monarquía gobernada por el antes príncipe regente Pedro I. La joven nación contaba ya con una Constitución (1824) que contemplaba un modelo centralista, con escasa autonomía de las provincias, y en la que la religión católica seguía siendo oficial.

Antônio Vicente fue hijo de un comerciante cuya pretensión, frustrada por su muerte en 1855, era convertirlo en sacerdote. Sus estudios de portugués, latín y francés se suspendieron entonces y quedó a cargo de los negocios paternos. Más tarde se casó y tuvo una vida matrimonial complicada. En 1859 cerró la pequeña casa comercial que heredara y se mudó para Sobral donde fue cajero, y más tarde partió para Campo-Grande donde trabajó como escribano y profesor.

⁴ La narración está basada en distintos estudios académicos, de donde se han tomado los datos que coinciden; la información que a criterio personal resulta dudosa o intrascendente se ha omitido.

⁵ Aunque la fecha de nacimiento del Conselheiro que usualmente se consigna en los estudios es la del 13 de marzo de 1828, Robert M. Levine señala, a partir de los registros de nacimientos encontrados en Ceará, que el año cierto de este evento fue el de 1830. *Cfr.* Robert M. Levine, *O sertão prometido. O massacre de Canudos*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1995, p.182.



Localização de Quixeramobim (Ceará), onde nasceu Antônio Conselheiro.

Pero fue en Ipu donde le ocurrió la tragedia que, dentro de la leyenda biográfica de Antônio Vicente, se torna novelesca: su esposa lo abandonó y huyó con un sargento de policía. La versión popular –que Euclides Da Cunha recoge de la tradición oral sertaneja y que luego registra en *Los Sertones*⁶- cuenta que en realidad, su madre lo

⁶ Cunha, *op. cit.* Euclides Rodrigues Pimenta da Cunha (1868-1909) fue el primer gran narrador de la rebelión conselheirista y su represión. Como periodista, cubrió la información del conflicto de Canudos. A él se debe la interpretación de los hechos de la Guerra que adoptó el Estado brasileño: la que equiparó al conflicto con un enfrentamiento entre el Brasil moderno, urbano y progresista y el Brasil primitivo, rural y retrógrado. De sus observaciones sobre el medio físico de Canudos, las condiciones sociales de los sertanejos y la violenta guerra que los opuso al Ejército, nació su obra –ahora clásica- *Los sertones* (1902), escrita en estilo marcadamente individual, que revela la gran capacidad de observación y las concepciones científicas del autor. Nació en Cantagalo (Rio de Janeiro). Tuvo formación científica en física y matemáticas en la escuela militar, entonces bajo la influencia del positivismo. En 1888 abandonó la carrera militar, a la que volvió pocos años después, hasta dejarla definitivamente para dedicarse a la ingeniería y el periodismo. Fue miembro de la Academia Brasileña de Letras y del Instituto Histórico y Geográfico Brasileño. Realizó también un extenso viaje por el oeste amazónico, en misión oficial de

engañó: diciéndole que su esposa le era infiel, le pidió que la espiera una noche; ella se disfrazó de hombre e intentó entrar por la ventana a la habitación de la acusada cuando Antônio Vicente, que vigilaba escondido, creyéndola el amante de su esposa y sin reconocerla en la penumbra nocturna le disparó. Luego entró a la casa y asesinó a su esposa. Cuando regresó a reconocer el cadáver del supuesto hombre, vio con espanto que era el de su madre y, enloquecido, abandonó todo e inició su recorrido por el sertón.⁷ Esta narración, que parece tener como modelo alguna tragedia de Eurípides, convirtió a la historia personal de Antônio Vicente en una suerte de hagiografía en la que el hombre adquiere su santidad a partir del arrepentimiento y la penitencia que se impone a él mismo después de haber cometido un acto innombrable. Conviene subrayar lo anterior ya que se retomará en el apartado dedicado a la construcción de la figura del Conselheiro en el imaginario popular.

Lo cierto es que después de consumado el drama, se refugió en la tierra sertaneja; en el camino hacia Crato ocurrió otro suceso que marcaría el fin de la vida de Antônio Vicente y el inicio de la vida del Conselheiro: hospedado por un pariente suyo en Paus

reconocimiento. Publicó además *Contrastes e confrontos* (1907), *Peru versus Bolivia* (1907) y *À margem da história* (póstumo). Murió en Río de Janeiro en 1909. Sobre él y su visión de Canudos, plasmada principalmente en *Los Sertones*, se tratará con mayor cuidado en el siguiente capítulo. Cfr. Venancio Francisco, *A glória de Euclides da Cunha*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938; Madden, Lori A., *The discourses on the Canudos war: ideologies and rhetoric* (A dissertation presented to the graduate school of the University of Florida for the degree of Doctor of Philosophy), University of Florida, 1990; Bosi Alfredo, "As letras na Primeira República" en: Sérgio Buarque de Holanda (coord.), *História geral da civilização brasileira*, 5ª. Edição, Tomo III, vol.2, São Paulo, BCD União de Editoras S.A, 1997; Abdalá, Júnior Benjamin (coord.), *Canudos, palavra de Deus sonho da terra*, São Paulo, Boitempo-Senac Editora, 1999.

⁷ El sertão es una región natural semiárida que se extiende por el interior de Brasil, en particular por la región Nordeste del país. Las escasas precipitaciones registradas en esta área determinan una hidrografía deficiente y un suelo pedregoso. La *caatinga* es la vegetación propia del sertão. Su paisaje ofrece una cubierta vegetal herbácea rala, arbustos espinosos y cactus, salpicada por árboles caducifolios, en general de porte bajo. Tradicionalmente es una región poco poblada. Sus habitantes reciben el nombre de sertanejos. Abdalá, op.cit., p.109.

Branco, una noche y en aparente estado de locura, lo atacó e hirió. La policía investigó a Maciel pero la víctima no lo reconoció como culpable y por tanto fue dejado en libertad.⁸ Ocurrido esto continuó su camino hacia el sur, precisamente en dirección a Crato; a partir de entonces, de Antônio Vicente Mendes Maciel no se sabe prácticamente nada. El tiempo transcurrió, el hombre desapareció y cedió su lugar al *beato* Antônio Conselheiro, quien en la provincia de Bahía apareció transformado en el asceta de cabellos largos hasta los hombros, barba también crecida, rostro cadavérico y cuerpo enjuto y enaltecido por la delgadez, vestido sólo con una túnica azul descuidada y sosteniéndose en un bastón.



⁸ Cunha, *op.cit.*, p.106.

Cuando esto ocurrió eran los primeros años de la década de 1870. El Conselheiro recorría el Sertón construyendo y reconstruyendo iglesias y cementerios ayudado por el pueblo, al que también congregaba para que escuchara sus sermones, todo ello con la autorización de los párrocos. En los poblados donde residían miembros del clero era bien recibido. Sus sermones eran autorizados por los sacerdotes puesto que su contenido teológico no contradecía a la religión oficial. Desde esta perspectiva el mensaje evangélico del Conselheiro era cabalmente ortodoxo.⁹ Sus acciones y su vida ejemplar, a la manera de los capuchinos italianos –comía poco, vestía pobremente y repartía lo que el pueblo le daba-, contrastaban con la de la mayoría de los padres que visitaban o moraban el Sertón. Gracias a esto -y a que compartía valores morales con los sertanejos- fue seguido voluntariamente en su peregrinar por un grupo de hombres, mujeres y niños que le confirieron de forma implícita y autónoma la autoridad espiritual y material de guía y consejero.

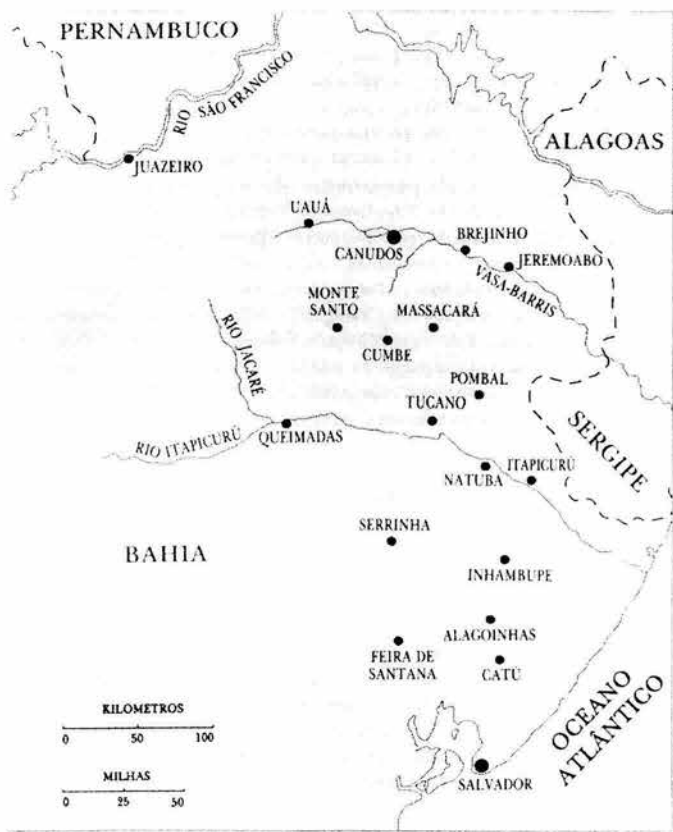
Al igual que la Iglesia, inicialmente el gobierno de la Provincia reconoció la importancia del Conselheiro como un elemento de orden en el territorio del Sertón, donde el interés y la capacidad de las propias autoridades civiles menguaban para hacer cumplir sus disposiciones e influir en el bienestar de sus habitantes. Sin embargo, la tolerancia de éstas comenzó a ceder junto con el crecimiento del grupo de seguidores del Beato.¹⁰ La mayoría de los fieles del Conselheiro eran trabajadores – muchos de ellos moradores- de las haciendas del Sertón. Junto con sus familias formaban parte de los pobres y libres que vivían y laboraban en las haciendas controladas por los “coroneles”.

Una vez establecido en Canudos se unirían al grupo del Conselheiro personas que emigraban de otras provincias, de diferentes razas y condiciones sociales: comerciantes, profesores, ex-esclavos, indios y ex-bandidos. Pero los primeros seguidores del Conselheiro fueron justamente los habitantes de las poblaciones y haciendas a las que éste llegaba a realizar sus prédicas. La influencia del Conselheiro

⁹ Lacerda, Rodrigo, “Sobrevoando Canudos” en: Abdalá, Júnior Benjamin (coord.), *Canudos, palavra de Deus sonho da terra*, São Paulo, Boitempo-Senac Editora, 1999, p.25.

¹⁰ Queiroz, *op.cit.*, 1969, p. 102.

no se limitó a la región del Sertón Bahiano, también recorrió Pernambuco y Sergipe, donde consiguió adeptos.¹¹ Persuadidos por la palabra y el actuar del Beato, algunos abandonaban sus lugares de establecimiento para seguir al Conselheiro en su peregrinar sin rumbo. Esto representó para los hacendados la pérdida paulatina de mano de obra tradicionalmente dócil y, por tanto, que empezaran a ver en la figura del Beato una potencial amenaza a sus intereses.¹²



En 1876, junto con su grupo de fieles, el Conselheiro llegó a la aldea de Itapicuru de Cima. Ahí su pasado mítico fue recreado por las autoridades civiles quienes –

¹¹ Levine, *op.cit.*, p. 186.

¹² *Ibid.*, pp. 23 y 290.

presionadas por los hacendados hostiles al Beato- le acusan del homicidio de su madre y esposa, por lo que es arrestado y trasladado a Salvador, capital de Bahía, donde su presencia despertó gran curiosidad y admiración. Más tarde se le envió a Ceará. En esta Provincia se declaró la improcedencia de la denuncia que lo mantenía cautivo y se le puso en libertad. Regresó a Bahía.

Aunque sus discípulos habían intentado resistir su arresto y encarcelamiento, el Conselheiro lo aceptó estoicamente y les pidió serenidad. Esta actitud martírica contribuyó a que a su regreso la influencia que ejercía sobre el pueblo se acrecentara. Por otra parte, su fuerza aumentó puesto que había librado con éxito una acusación tras la cual se escondían intereses de las autoridades y grupos dirigentes –hacendados especialmente–para eliminar del Sertón a una figura que empezaba a incomodarlas debido a su poder de convocatoria y movilización entre los habitantes de la región.

Un año después de su arresto, en 1877, fundó el pueblo del Bom Jesús, donde se estableció un tiempo para luego continuar su peregrinar de sermones por todo el Sertón. A Bom Jesús, que se encontraba a 217 kilómetros de Salvador, la capital de la Provincia, llegaron muchos sertanejos para vivir bajos los principios de la organización conselheirista: el trabajo colectivo y voluntario, centrado en la crianza de cabras y gallinas, la construcción de una Iglesia y la excavación de pozos; la preservación de una moralidad estricta y religiosa vigilada por grupos especiales de mujeres; la práctica religiosa cotidiana, sobre todo de rezos –los sacramentos eran proporcionados periódicamente por un cura de las cercanías que iba a decir misa con cierta constancia–; y la observancia de un orden pacífico regulado por una especie de policía “apostólica”.¹³ La estabilidad de la comunidad atrajo a muchos sertanejos que abandonaron las haciendas para mudarse al lado del Conselheiro, quien se convirtió, al mismo tiempo, en su autoridad moral, su nuevo “compadre” y benefactor. Bom Jesús se transformó así en un importante centro del municipio de Crisópolis.¹⁴ Estos elementos fueron retomados por el Conselheiro en la organización de Canudos. Lo anterior explica

¹³ Queiroz, *op.cit.*, pp.101-102.

¹⁴ Lacerda, *op.cit.*, p.26.

en cierta medida por qué resultó atractiva la comunidad conselheirista a los habitantes del sertón. Aunque su situación económica no mejoraba considerablemente respecto a la que tenían en las haciendas, gozaban de una autonomía inexistente en sus relaciones con el "coronel"; al mismo tiempo recibían la protección del Beato con las exigencias mínimas del trabajo y la religiosidad; y conservaban los fundamentos de su existencia en comunidad: el paternalismo de una autoridad máxima, la jerarquización social (como se verá adelante) y una red de relaciones de reciprocidad que le aseguraba un bienestar mínimo y permanente.

Así como el gobierno empezaba a desconfiar del Conselheiro, y a pesar del apoyo que le brindó inicialmente, para los años ochenta la Iglesia le retiró su confianza y reconocimiento de manera oficial. El Conselheiro comenzó a ser visto como heterodoxia y distorsión religiosa popular. En 1882, el arzobispo de Bahía, D. Luís Antonio dos Santos, ordenó a los párrocos negarle el consentimiento para realizar sus prédicas en las iglesias e iniciarle una campaña de desacreditación entre el pueblo. La iniciativa del arzobispo de Bahía no estaba dirigida exclusivamente al Conselheiro, cuya fuerza de convocatoria era de las mayores entre los beatos itinerantes del Sertón. Dicha prescripción era parte de la política de reforma episcopal ultramontana iniciada, algunos años antes, por el Papa Pio IX. El "romanismo" adoptado por la Iglesia brasileña buscaba reafirmar el control de los obispos en sus jurisdicciones y eliminar toda corriente o práctica heterodoxa dentro de la comunidad católica.¹⁵ A pesar de ello los habitantes pobres del Sertón continuaron recibiendo apoyados, en muchas ocasiones, por los párrocos residentes. Pero las tensiones entre el Conselheiro y la Iglesia continuaron y no fueron superadas. En 1886 una nueva carta pastoral incitó a los sacerdotes a prohibir las prédicas de Antonio Conselheiro. Ese mismo año se registró un enfrentamiento entre los conselheiristas y el vicario de Itapicuru cuando éste

¹⁵ Cfr. Della Cava, *op.cit.*, p.406. El concepto "romanización" forjado por Roger Bastide designa el movimiento que, a partir de la fecha simbólica de 1858, busca modelar al clero y las estructuras eclesiásticas americanas sobre el modelo "romano" de la Europa occidental, para hacer pasar a América del "catolicismo colonial" al "catolicismo universal".

intentó impedir al Conselheiro predicar en la comunidad. Al año siguiente, el arzobispo de Salvador acusaba al Beato de divulgar "doutrinas subversivas".¹⁶

En el año de 1893 aconteció algo que exacerbaría hasta la franca rebeldía estas tensiones, que ya no se limitaron a la Iglesia brasileña –nunca a la religión misma-, ni al gobierno de la Provincia, sino que se extendieron al Estado -que desde 1889 se había convertido en República, desterrando a Europa a la familia imperial encabezada por Pedro II-: el anuncio de la implementación de ciertas reformas que resultaban amenazantes para los habitantes del sertón.

La transición al sistema republicano implicó una nueva organización nacional sustentada en un proyecto muy distinto al que gobernaba el Brasil monárquico. Del modelo centralizador se pasó a uno federalista, en el que se le concedía autonomía política y fiscal a las provincias y municipios, por lo que éstos se encargarían a partir de entonces de la recaudación y administración de sus recursos económicos. Además se decretó la separación Iglesia-Estado, cuya consecuencia mayor para los pobres y excluidos del sertón fue una ruptura terminante del mundo tal como ellos lo entendían y lo vivían: en el cual lo civil y lo religioso estaban mutuamente penetrados. El registro de los nacimientos, de los casamientos y de las muertes pasó al ámbito de lo civil. Así, el Estado volvía a tratar de intervenir en lo que los sertanejos consideraban su vida más íntima y espiritual, y de una forma que para ellos era totalmente arbitraria e ilegítima.

Por otra parte el gobierno republicano puso en marcha un proyecto censatario que, al relacionarlo con el resurgimiento de la esclavitud, los pobres del sertón tampoco acogieron bien. Fue en el poblado de Bom Conselho donde los conselheiristas se encontraron con otro de los cambios producidos por las reformas republicanas. Decretada la autonomía municipal, las autoridades de las localidades de Bahía ordenaron colocar las tradicionales tablas, que hacían las veces de los edictos impresos, donde se informaba de varias de las mudanzas arriba mencionadas, poniendo especial énfasis en el nuevo cobro de impuestos. Indignados por los nuevos

¹⁶ Lacerda, *op.cit.*, p.26.

decretos que los empobrecerían más aún, y por representar para ellos una imposición vacía de legitimidad, los seguidores del *Conselheiro* protestaron y hallaron eco en la voz de su líder. Siendo un día feriado, la reunión de la gente era extenso; en medio de la multitud Antonio *Conselheiro* predicó en contra del contenido de las tablas, ordenó que se quitaran y se destruyeran quemándolas, y, finalmente, se declaró, y con él a sus seguidores y el pueblo, contra las nuevas leyes y su promulgadora: la República, a la cual identificó con el Anticristo.¹⁷ Renegados de la Iglesia y ahora del poder político, los *conselheiristas* partieron de la aldea por el camino de Monte Santo y continuaron, hacia el norte, su peregrinar. Este rompimiento con las autoridades políticas y religiosas prefiguró el establecimiento autárquico del pueblo *conselheirista*.

Mientras tanto, los hechos de Bom Conselho habían llegado a saberse en Salvador, capital de Bahía, desde donde se envió una pequeña fuerza policial con el fin de arrestar al líder rebelde y dispersar a la población sediciosa. La policía alcanzó a los *jagunços*¹⁸ en Massete, lugar donde iniciaron el ataque con la confianza en la fuerza de sus armas. No obstante, los peregrinos se abalanzaron hacia ellos con una temeridad inesperada, de manera que terminaron dispersando a los policías quienes, al final, incluido el comandante, se dieron a la fuga. Después de este enfrentamiento en el que vencieron, los *conselheiristas* retomaron el camino pero, como señala Euclides, “No buscaban más poblados como antes. Ahora buscaban el desierto”.¹⁹

¹⁷ Cfr. Monteiro, *op.cit.*, p.60; Lacerda, *op.cit.*, p.27; Queiroz, *op.cit.*, p.104.

¹⁸ Como ya se advirtió el término *jagunço* se usaba tradicionalmente para designar a los bandidos y criminales u hombres violentos y armados al margen del aparato de Estado y del ejército. Fue precisamente en *Os Sertões* donde Euclides nombró de esta forma a los *conselheiristas* y el término *jagunço* se extendió y se hizo común para denominarlos así. Lo anterior revela cómo en su narración Euclides identificó a los *conselheiristas* con bandidos y hombres violentos, imagen que difundió entre sus lectores. Este vocablo, junto con el término “sertanejo”, ha sido empleado por otros narradores y estudiosos de Canudos para nombrar a los seguidores del *Conselheiro*. En la presente Tesis ambas palabras se han usado como referencias, pero en adelante se preferirá emplear el término “*conselheirista*” para aludir a los habitantes de Canudos, ya que resulta libre de prejuicios o asociaciones impropias, y no masculiniza a un grupo formado por hombres y mujeres de todas las edades.

¹⁹ Cunha, *op.cit.*, p.119.

Transcurridos varios días llegaron a Canudos, una hacienda abandonada y en ruinas ubicada a orillas del río Vaza-Barris. Ahí, siendo el año de 1893, se asentaron por decisión del Conselheiro y empezaron a construir, citando a Euclides, la "Jerusalén de barro", donde más tarde se sucedería la gran batalla entre ellos y el ejército de la República. Hacia este punto ahora santificado por la presencia del Conselheiro empezaron a migrar multitudes de sertanejos que abandonaban sus localidades de origen para asentarse en Canudos, la cual crecía vigorosamente hasta alcanzar una población que superaba a la de muchas villas del sertón, convirtiéndose en una verdadera ciudad de casas cimentadas en desorden alrededor de una capilla pequeña y de una construcción que sería la iglesia, la obra de esta ciudad apocalíptica, un templo sagrado en cuya erección todos colaboraban día tras día.²⁰ A su término éste tenía dos grandes torres en sus extremos. En una de ellas se colocó el campanario, por medio del cual todas las tardes se llamaba a los habitantes de Canudos para que, congregados en la iglesia, escuchasen juntos las prédicas del Conselheiro, en las que anunciaba la proximidad de la batalla que tendrían que librar contra el mal y el Anticristo encarnados en la República.²¹

En el curso de dos años (de mediados de 1893 a 1895) miles de familias del sertón emigraron hacia la Ciudad Santa atraídos por el Conselheiro, pero también por los rumores sobre el bienestar de su comunidad, ubicada en tierra fértil gracias a su cercanía con el Vaza-Barris. En ésta no existían la embriaguez, la prostitución, ni el hambre. Aunque sus habitantes eran convidados por el Beato a seguir los preceptos de una vida religiosa, no había aparato represor que los castigara; se confiaba en la voluntad y la fe de cada habitante. Los que lo deseaban eran libres de mantener contacto con las comunidades vecinas, llegando y partiendo cuando lo querían. Canudos también recibía la visita de comerciantes que podían mercadear libremente.²² A diferencia de las ciudades milenaristas de raíz anabaptista, Canudos no se aisló del resto de la sociedad del sertón. Además de los pozos se construyeron escuelas y

²⁰ Valdemar, *op.cit.*, p. 93.

²¹ Cunha, *op.cit.*, p.135.

²² Levine, *op.cit.*, p.197.

almacenes. Muchos conselheiristas trabajaban fuera de la comunidad pero moraban en ella, gracias a lo cual conservaban autonomía en su vida social y religiosa con relación a los hacendados a los que prestaban sus servicios. Los habitantes del sertón que migraban a Canudos lo hacían para preservar su peculiar catolicismo (pues la Iglesia perseguía toda práctica religiosa no ortodoxa) y su estilo de vida tradicional, refugiándose de los coroneles, el Estado y sus nuevos decretos en la "Jerusalén de barro".²³

A pesar de que Euclides consigna homogeneidad en la población de Canudos, investigaciones como las de Levine encuentran que ésta afirmación fue producto de uno más de los prejuicios del intelectual brasileño.²⁴ Muchos de ellos eran habitantes del Sertón que abandonaban sus aldeas de origen o las haciendas donde moraban y trabajaban para dirigirse, en un peregrinaje no sencillo, a la ciudad del Conselheiro. Generalmente eran grupos de familias extensas los que ahí llegaban, por tanto los conselheiristas no sólo eran hombres, había igualmente mujeres, niños, adolescentes y ancianos. No obstante, no todos los habitantes de la Jerusalén de barro eran sertanejos pobres; aunque en menor número, hubo comerciantes que, al unirse a los conselheiristas, cedieron sus bienes y riquezas a la comunidad. Una de estas familias, conformada por dos hermanos y sus respectivas esposas e hijos, era la Vilanova. La contribución de ésta a Canudos no sólo fue material: Antônio Vilanova, el hermano mayor, se convirtió en el administrador de la ciudad, explotando su antigua experiencia en los negocios.²⁵

²³ Lacerda, op.cit., p.28.

²⁴ Levine, op.cit., p. 130.

²⁵ Ibid., p.102.



Otro sector importante de conselheiristas eran los ex-esclavos. Apenas un año antes de la instauración de la República, en 1888, se había proclamado la abolición de la esclavitud, cuya importancia en la vida económica del Brasil del siglo XIX, basada en el sistema de plantación, había sido fundamental. Como ya se ha visto, desde mediados del siglo XIX, los propietarios de las plantaciones empezaron a sustituir la mano de obra esclava por la de hombres libres empobrecidos que no sólo terminaban enajenando su trabajo sino su propia vida, debido al sistema de deudas en las que se les envolvía; de esta manera en el imaginario colectivo se consolidó la asociación de la idea de trabajo y la de plantación con la de esclavitud, cuestión que resulta clave para comprender la interpretación que los conselheiristas hicieron de la Ley del censo, al

asociarla con un intento de la República por reinstaurar la esclavitud. A Canudos pues, ciertamente llegaron negros y ex-esclavos emancipados o esclavos fugitivos que habían huido antes de la abolición, y a quienes por supuesto la idea de su restablecimiento preocupaba tanto o más que al resto de la población. Ellos buscaban el refugio en Canudos y en el Conselheiro, quien en sus escritos se refería a la esclavitud como algo abominable e incluso insinuaba que la proclamación de la República había sido un castigo divino para el Imperio por su tardanza en liberar a los esclavos.²⁶ Aunque sería una exageración afirmar que Canudos fue el “último quilombo brasileño”, muchos de los moradores de Canudos eran descendientes de esclavos, e incluso al menos un observador percibió cierta diferencia entre las casas construidas por los negros y el resto de la población; además había una “rua dos negros” y un cronista declaró que las mujeres negras de Canudos se vestían según el atuendo tradicional africano.²⁷

Pero también había, como parte de la tradición redentora de las ciudades milenaristas, los antes “fuera de la ley”, incluso del Sertón. Especialmente ex-bandidos (asaltantes de caminos y poblados en cuyas actividades se incluía el asesinato o la violación) que ejercerían las “virtudes” de su antigua profesión en beneficio de la comunidad de elegidos una vez establecidos en ella.²⁸ De hecho la prolongada resistencia de la ciudad fue posible gracias a la experiencia de los conselheiristas en general y de los “fuera de la ley” en particular, no sólo en la práctica del combate y la implementación de una táctica de ataque de guerrilla, sino también en su habilidad para hacerse de víveres a través del asalto a las provisiones del ejército. Nombres como Pajeú, Pedrão y João Abade destacan en este grupo. Además, como adelante se precisará con detalle, los “fuera de la ley” se constituirían como los protectores de la seguridad pública de la ciudad y personal del Conselheiro (La Guardia Católica),

²⁶ En el año de 1885 los esclavos mayores de 60 años fueron liberados, pero fue hasta el 13 de mayo de 1888 cuando la princesa Isabel, hija del decaído Pedro II, tomó partido, vía la Lei Áurea, por la abolición total de los esclavos. José Calasans, “Antonio Conselheiro e a Escravidão”, Arquivo do Núcleo do Sertão, Salvador, 1959 en: Levine, *op.cit.*, p.233.

²⁷ José Calasans, “Antonio Conselheiro e a Escravidão”, Arquivo do Núcleo do Sertão, Salvador, 1959 en: Levine, *Loc.cit.*

²⁸ Lacerda, *op.cit.*, p.29.

adquiriendo una importancia jerárquica especial dentro de la organización social de Canudos.²⁹ Sin embargo, hasta el momento no existe una investigación profunda sobre la composición de la población conselheirista, dato fundamental que deja un tanto cojo al análisis del movimiento. Por ejemplo, Levine registra la participación de indígenas Kiriris en el movimiento, por lo que es posible pensar que éste pudo estar nutrido por algunas ideas milenaristas de los naturales, o al menos intuir que tampoco en el imaginario o el pensamiento de los conselheiristas existía una unidad u homogeneidad total, sino que, debido a una multiplicidad de influencias, resultaba aún más rico y complejo.

Después del enfrentamiento en Massate, en 1895 hubo un intento de disuasión para que los conselheiristas abandonaran Canudos. En correspondencia con su papel histórico de instrumento de persuasión, fue la Iglesia quien, representada por los frailes capuchinos João Evangelista de Monte-Marciano, Caetano de São Léo y el vicario del poblado de Cumbe, realizó esta labor que, al final, fracasó. La autoridad de los escasos misioneros había disminuido notablemente, pues los beatos itinerantes –inspirados en el modelo de las misiones capuchinas– habían sustituido su presencia y sus funciones. De hecho, uno de los más ardientes detractores del Conselheiro era el padre Júlio Fiorentini, misionero capuchino nacido en Italia, que había llegado a Brasil en 1888. Aliado con el futuro barón de Jeromoabo, Cícero Dantas Martins –uno de los más autoritarios propietarios rurales del nordeste de Bahía– inició una campaña epistolar contra el Beato, cuyos discursos calificaba de heréticos.³⁰

A pesar de que la población canudense recibió con cierto recelo a los frailes, la recepción que les dio el Conselheiro fue cordial. Los guió por la ciudad y les mostró los trabajos de la iglesia en construcción. Incluso los frailes pudieron oficiar y realizaron casamientos, bautismos y confesiones. Pero el sermón de Fray Monte-Marciano no fructificó, muy al contrario. Al escuchar reprocharles su vida de ocio, miseria y violencia en Canudos, invitarlos a ponerse del lado de la República –como la Iglesia ya lo había

²⁹ Esto lo señalan la mayoría de los autores: Euclides, Lacerda, Queiroz, Levine, Monteiro, etc.

³⁰ Levine, *op.cit.*, pp.199-200.

hecho-, y decirles que regresaran a su vida habitual en el sertón, los conselheiristas no sólo se negaron a seguirlo sino que lo acusaron de padre masón, protestante y republicano, además de pedirle que se marchara pues ellos seguirían al lado del Conselheiro.³¹ El fracaso de los capuchinos fue una derrota que provocó la ruptura total entre la Iglesia –que se sintió ridiculizada- y el Conselheiro, por lo que ésta no intervino a favor de la población de Canudos durante la realización de las campañas militares en su contra. Sin embargo, la comunidad conselheirista contó con el apoyo de algunos padres de la región que nunca la abandonaron, por ejemplo, el párroco Sabino de Cumbe, quien incluso luchó en la defensa de Belo Monte –lugar cercano a Canudos- contra el ejército republicano.³²

Desde 1894, cuando la población sobrepasó los 14 000 habitantes, Canudos fue motivo de violentas discusiones en la Cámara de Diputados de Bahía. De un lado se encontraban los coroneles aliados del barón de Jeromoabo que también estaban perdiendo trabajadores, quienes pedían la pronta intervención en la Ciudad. Por otra parte se encontraban los defensores, si no del propio Conselheiro, al menos del derecho de sus seguidores a vivir tranquilamente bajo sus preceptos. El ambiente se exacerbó con el fortalecimiento del movimiento del Padre Cícero, entonces también en pleno auge. La discusión se decidió por la declaración de guerra a Canudos. Los argumentos a favor del ataque fueron los clásicos del discurso propio del Estado moderno frente a los pobres: la ignorancia, el fanatismo y la criminalidad, que escondían la causa real de la agresión, es decir, el papel desestabilizador en la composición de las fuerzas productivas de un área inmensa (pues abarcaba el sertón de Bahía al sur de Sergipe). El diputado Antônio Bahia da Silva acusaba al Conselheiro de organizar batallones de criminales y fugitivos “armados até os dentes”.³³

El siguiente encuentro entre los canudenses y el gobierno se dio un año después del intento fallido de los frailes capuchinos por disolver la población de Canudos; se suscitó por un incidente en apariencia tan pequeño que es muy legítimo pensar que fue

³¹ Cunha, *op.cit.*, p.139-141.

³² Levine, *op.cit.*, p.198.

³³ *Ibid.*, p.209.

sólo el pretexto para iniciar una acción contra Canudos ya anhelada por las autoridades. El rumor jugó en este incidente –como en casi toda la historia de Canudos– un lugar protagónico.³⁴ Sucedió que el Conselheiro encargó a unos comerciantes de Juazeiro madera para la construcción de la nueva iglesia, y aunque ya había pagado la mercancía, ellos se negaron a entregarla, por lo que un grupo de conselheiristas fue en su búsqueda. Temerosos, los comerciantes fueron al destacamento militar de Juazeiro y acusaron al Conselheiro de planear un ataque contra la ciudad, rumor que se expandió por causando pánico en sus habitantes. Las autoridades interpretaron esta supuesta amenaza de ataque como el primer paso de los canudenses para realizar un levantamiento contra la República, por lo que decidieron actuar. Para entonces el gobierno republicano ya había difundido la idea de que los conselheiristas eran un grupo de monarquistas, fieles a Pedro II, organizados para derrocar a la República y reinstaurar al viejo y desterrado rey. Una tropa bahiana salió para combatir a los fieles. Llegó a la ciudad de Uauá donde pernoctó. Durante la noche toda la población logró huir sin ser vista, algunos partieron para Canudos y avisaron a los conselheiristas sobre la tropa.

Un ejército de canudenses partió para Uauá, portando un estandarte del Divino y una gran cruz de madera. Iban rezando y cantando alabanzas mientras marchaban armados con lanzas, hoces, instrumentos agrícolas y maderos; su apariencia era mucho más la de una procesión religiosa inofensiva que la de combatientes. La tropa bahiana fue sorprendida con la llegada de los conselheiristas, pues por su facha no esperaban que los atacaran. No obstante su superioridad armamentística, la decisión y entrega de los canudenses en la batalla hizo que, después de cuatro horas de lucha, el comandante ordenara la retirada. La tropa huyó a Juazeiro donde, a su llegada, lució una imagen desastrosa.³⁵

³⁴ Del papel que jugaron el rumor, la prensa, el telégrafo y el ferrocarril en la transmisión de información y la construcción del enemigo durante la guerra de Canudos se tratará en el capítulo cuarto "Encuentro entre milenarismos", y los subcapítulos "El enemigo. El Anticristo, el criminal y el conspirador" y "La creación de las víctimas".

³⁵ Cunha, *op.cit.*, p.151.



Walter Firmo - 1993

Imagens publicadas no jornal *O Estado de São Paulo*, em 23.05.93, ilustrando texto de Fernando Granato

Entonces el presidente de Bahía, Luiz Vianna, pidió ayuda al presidente provisional en turno, Manoel Vitorino, y entre ambos organizaron la llamada Segunda Expedição, la primera en la que participó el Ejército republicano, formada por casi seiscientos hombres -de las fuerzas estatales y federales- bajo el mando del mayor Febrônio de Brito. Además, el contingente llevaba consigo dos cañones Krupp de pequeño calibre. A pesar de ello el resultado fue igualmente adverso que en Uauá. Los conselheiristas organizaron emboscadas a lo largo del camino, combatiendo sorpresivamente -al modo de las futuras guerrillas- a los soldados, quienes, por otra parte, no conocían el espacio del Sertón ni sus condiciones ambientales extremas. Poco acostumbradas a este ambiente hostil, las tropas se fueron dividiendo y se dispersaron a medida que se internaban en la caatinga. Muchos soldados desertaron y fueron capturados o asaltados por los conselheiristas, quienes se quedaban con sus armas. Los derrotados militares se justificaron mediante la exageración de los hechos y la fuerza del enemigo, al que calificaron como una amenaza para la República, elevando a Canudos al estatus de ignominia al orden nacional y al de un peligroso bastión monarquista. La doble victoria de los conselheiristas representaba, a un nivel mucho más simbólico que real, un riesgo para el gobierno de la República, puesto que, evidenciaba su fragilidad y su incapacidad de organización, así como su

desconocimiento de la realidad social y geográfica brasileña. El gobierno republicano no contó con el apoyo de los habitantes pobres del Sertón pues muchos de ellos, a pesar de no haber migrado hacia la "Jerusalén de Barro", sí eran partidarios del Conselheiro.³⁶

La preocupación central del gobierno de la República era derrotar a los conselheiristas de forma material, en el campo de batalla, pero también y sobre todo en el imaginario colectivo, para así consolidarse como el mejor y único régimen de gobierno para Brasil. Por ambas razones –la material y la simbólica- a la cabeza de la siguiente expedición a Canudos, la tercera, se encontraba el coronel Antonio Moreira César, hombre de confianza del último presidente militar del país, Floriano Peixoto conocido como el "Marechal de Ferro" por su implacable empeño en el control y supresión de los movimiento disidentes de la República. Por ello la República depositó su fe en el ícono de la figura del coronel Moreira, cuya trascendencia se analizará en el apartado correspondiente al milenarismo positivista.

En el imaginario de los republicanos el coronel era la única figura que poseía las aptitudes para vencer a los conselheiristas. En torno a su personalidad y su vida se construyeron narraciones fantásticas que lo convirtieron en una especie de líder mesiánico que competía con el Conselheiro. Se generó así una gran confianza en la expedición, que se reforzó con la actitud despreocupada de Moreira.³⁷ El contingente que acompañaba al coronel era considerable, estaba formado por batallones bien armados, una batería de artillería y cinco escuadrones, entre ellos uno de caballería. Era febrero de 1897 cuando partió por el sertón bahiano. Sin embargo, las dificultades de la travesía fueron mayores de las pensadas. El territorio desconocido, el clima extremo y los ataques sorpresivos volvieron a menguar las fuerzas de un ejército arrogante que, además, sumó a las complicaciones inevitables otras más que se pudieron evitar con una planeación adecuada. Las distancias por recorrer no fueron

³⁶ Villela, Júnior Marcos Evangelista, *Canudos, diario de uma expedição*, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1988, p.22.

³⁷ Lacerda, *op.cit.*, pp.33-34.

bien calculadas pues no se emplearon los instrumentos necesarios, por lo que las caminatas eran más largas y extenuantes de lo esperado. A lo largo del camino los víveres, insuficientes, disminuían junto con la moral del ejército, que, por otra parte, era presionado por el coronel Morerira para continuar a marchas forzadas. La desertión era enorme. Las fuerzas físicas del propio coronel menguaron. Días antes de llegar a Canudos sufrió un ataque de epilepsia del cual se repuso sólo a medias.³⁸

Una vez más, los conselheiristas lograron que el ejército huyera. El precipitado ataque sobre la ciudad terminó en catástrofe. Canudos se había rediseñado para la batalla con el Anticristo mismo, que según los conselheiristas era la República encarnada en el propio Moreira César. Se construyeron trincheras y túneles aumentando la naturaleza laberíntica de Canudos. Los soldados que lograban entrar caían en una especie de trampa en la que se extraviaban y sólo encontraban la salida con la muerte. A pesar de que los cañones Krupp disparaban contra la ciudad, Canudos no se rendía. Las bajas en el ejército eran enormes, pero la gran tragedia sobrevino cuando el coronel Moreira, con el fin de animar a sus tropa, ingresó imprudentemente a la batalla y fue herido de muerte. La retirada se decidió aun en contra de la voluntad del moribundo coronel que, poco después murió. Su cuerpo fue abandonado y, más tarde quemado por los conselheiristas. Peor suerte corrió el cadáver del coronel suplente Pedro Nunes Tamarindo. A él, como al resto de cadáveres del ejército, los canudenses les cortaron la cabeza y las colgaron, junto con sus uniformes, en las ramas de los arbustos a lo largo del camino sertanejo.³⁹

Las noticias de esta nueva derrota fueron aplastantes para el gobierno de la República y la indignación de las urbes costeras, alentada por los periódicos, se tornó incontenible. Junto con el contingente armado había partido otro de periodistas que se encargó de informar y desinformar sobre la expedición a la población del litoral. Gracias a los corresponsales de los periódicos, y al telégrafo, se extendió con mayor rapidez el rumor de que Canudos era sostenido por conspiradores monarquistas ingleses. Esta

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cunha, *op.cit.*, p.224.

era la única forma en que los republicanos creían poder explicar y justificar la derrota y muerte de Moreira, puesto que no era viable para ellos concebir que los conselheiristas solos hubiesen sido superiores al ejército de la nación, emblema, por cierto, del progreso que supuestamente marcaba la vida de Brasil.

En las tres primeras expediciones se había subestimado la capacidad de lucha y resistencia conselheiristas. En esta ocasión la otrora arrogancia se transformó en precaución y el propio Ministro de Guerra, el mariscal Machado de Bittencourt se puso al frente de la cuarta y última expedición en la que el ejército federal destrozaría Canudos y prácticamente exterminaría a toda su población, ya fuese en la batalla o terminada ésta, a través de fusilamientos masivos. Una comisión especial de ingenieros, protegida por una pequeña brigada, se adelantó al ejército para realizar la ardua tarea de nivelar, rectificar o alargar los caminos de modo tal que por ellos pudiera transitar la artillería pesada, como los cañones Krupp y de tiro rápido. También se abrieron caminos por sitios más seguros que los originales, alejados de desfiladeros y arbustos que escondieran emboscadas conselheiristas.⁴⁰ La guerra trajo consigo el interés del Estado por penetrar en un territorio que antes había ignorado. El escenario que los soldados encontraron en su camino a Canudos –a pesar de que las condiciones de su marcha eran mejores que los de la expedición anterior- resultó aterrador. Los cuerpos de los soldados muertos se balanceaban en los árboles. Ante esta impactante vista algunos desertaron. A pesar de ello el combate contra Canudos se inició el 28 de junio. La guerra sólo podía prolongarse por un máximo de cuatro meses, pues en noviembre la zona entraría en el régimen de lluvias, lo cual implicaba grandes riesgos, pues los arroyos secos y el propio Vaza-Barris se convertirían en torrentes que cortarían las ya de por sí pocas comunicaciones. Para ello era indispensable garantizar la subsistencia del ejército que con los últimos refuerzos alcanzaba cerca de ocho mil hombres. Además, los convoyes con alimentos y municiones eran inciertos; su llegada a los campamentos muchas veces no se concretaba, dejando parte de sus cargas por los caminos o en manos de los conselheiristas, quienes los emboscaban para aprovisionarse.

⁴⁰ *Ibid.*, p.241.



Ruinas de la Iglesia vieja

A pesar de las pérdidas del ejército republicano, los cañones jugaron un papel fundamental en la derrota de Canudos. Aunque los tiroteos improvisados y violentos aún se daban, gracias a los cañones gran parte de la ciudad fue destruida sin la necesidad de un enfrentamiento directo con los conselheiristas. El 6 de julio, después de seis horas consecutivas de bombardeo, cayeron las torres de la iglesia vieja. La madrugada del 18 el ejército entró a la "Jerusalén de barro". El ejército conservaba las posiciones conquistadas. Una nueva brigada y el batallón paulista llegaron a tiempo

para cubrir los claros de las filas. Los hombres del Conselheiro lucharon para impedir su penetración, pero les fue imposible resistir. El desánimo entre los canudenses era grande. Habían desaparecido los principales cabecillas: Pajeú, en los últimos combates de julio; João Abade, en agosto; Macambira y otros no fueron vistos más. Incluso se extendió el rumor de que el Conselheiro estaba prisionero de sus propios adeptos porque había manifestado su deseo de entregarse, disponiéndose al martirio.⁴¹ Euclides Da Cunha, en *Los Sertones*, cuenta apasionadamente el crudo enfrentamiento entre ambos bandos. Al reconocimiento de la valentía de los conselheiristas dedica un espacio considerable. Destaca sobre todo el arrojo de las mujeres quienes, en los últimos días de la resistencia, también lucharon. Apunta:

Soldados fuertes que venían jadeando por una lucha de cuatro horas, caían a veces a mano de frágiles mujeres. Algunas eran como hombres. Viejas de tez oscura, cara marchita, ojos llameantes... atacaban a los invasores en un delirio de furia... no flaqueaban, morían con un estertor de fieras, escupiéndoles encima una trágica maldición.⁴²

No obstante la entrega de los soldados era también notable. A ello se le sumó la superioridad armamentística del ejército republicano. El 23 de octubre de 1897, gracias a la potencia del temido cañón *Withworth 32*, se derrumbó la iglesia principal de Canudos, último baluarte de los conselheiristas. Al siguiente día, después de un cerco prolongado en el que el hambre y la falta de municiones habían hecho estragos irreversibles en la población de Canudos, cayó la torre de la iglesia principal y, con ella, la ciudad entera con escasos sobrevivientes. Algunos canudenses habían huido, otros más –básicamente viejos, mujeres y niños- apoyados por la autoridad de un beato cercano al Conselheiro, se habían entregado días antes. Antônio Maciel, el Conselheiro, murió de hambre y enfermedad un par de semanas previas al desplome de la Jerusalén de barro.⁴³ El ejército prendió fuego a la ciudad, no sin antes ubicar la tumba del Conselheiro que profanaron con el fin de cortar su cabeza y exhibirla en Salvador, para finalmente llevarla a la Facultad de Medicina donde el doctor Raimundo

⁴¹ *Ibid*, pp.301-348.

⁴² *Ibid*, p. 292.

⁴³ *Ibid*, p.324.

Nina Rodrigues, quien merecerá atención posterior, la examinó para detectar la existencia de anomalías congénitas que, según una corriente positivista, la frenología⁴⁴, debía tener cualquier "inadaptado social o demente", que era como se consideraba al Conselheiro.



O Corpo de Antônio

A única fotografia de Antônio Conselheiro, feita por Flávio de Barros em Canudos, em 06 de outubro de 1897.

El destino de los presos conselheiristas fue, en casi todos los casos, atroz. La gran mayoría, incluyendo mujeres, niños y ancianos, fueron asesinados. Muchas mujeres fueron vendidas por los soldados como prostitutas. Los huérfanos y mujeres que lograron salvar la vida y llegar hasta Salvador sin ser violentados recibieron ayuda de algunas instituciones civiles.⁴⁵ No obstante, la violencia ejercida contra los conselheiristas de forma indistinta fue callada por las tropas y, durante muchos años,

⁴⁴ Teoría médica formulada a principios del siglo XIX por el médico alemán Franz Joseph Gall, quien sostenía que del examen del cráneo podía extraerse información sobre las funciones mentales. *Vid.* Iglesias, Leonardo, *Antropología médica: una visión del hombre enfermo y la medicina*, México, Editorial Tiempo y Obra, 1996.

⁴⁵ Levine, *op.cit.*, p.273.

por los reporteros, autoridades y testigos de ella, incluyendo a Euclides da Cunha. La denuncia de la crueldad de las tropas, y la insensibilidad del gobierno en la actuación con Canudos fue cubierta por la euforia primaria que vivió el gobierno republicano y la sociedad del litoral cuando creyeron haber vencido a la barbarie y el atraso. Sólo tiempo después, con *Los Sertones* de Euclides y otras obras posteriores, la visión del gobierno y de la sociedad de la elite del litoral se volvería más autocrítica, aunque aún plagada de prejuicios y justificaciones. Más tarde, la historia de Canudos sería abordada por múltiples autores que en ella apreciaron distintos matices o diferencias de fondo: los románticos como Manoel Benício con *O rei dos jagunços*, los periodistas y marxistas como Rui Facó⁴⁶, los académicos como Pereira de Queiroz⁴⁷.

Retomando estas visiones, nutriéndose de ellas, practicando una crítica prolija y un ejercicio de imaginación histórica, es posible presentar una interpretación propia de la guerra de Canudos como la que a continuación se expone, y cuyo foco es el encuentro entre dos milenarismos –el republicano laico y el canudense popular- y sus intentos por pensar y hacer su mejor mundo posible de forma activa.

⁴⁶ Facó, Rui, *Canganceiros e fanáticos, gênese e lutas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.

⁴⁷ Esta clasificación está basada en la sistematización que realiza Lori Madden en *The discourses on the Canudos war: ideologies and rhetoric*, University of Florida, 1990. La herencia de Canudos en el nivel material ha llegado hasta los teólogos de la liberación y un movimiento contemporáneo como lo es el de los llamados “los sin tierra”, cuestión que se verá en la última parte de esta tesis. Cfr. Leonardis, Bárbara de, “Messianismo na Caatinga” en: Abdalá, op.cit., pp.60-61.

V. CULTURA POLÍTICA EN EL BRASIL REPUBLICANO DEL SIGLO XIX: EL MILENARISMO SECULAR

A lo largo de este apartado se analizará brevemente la cultura política del Brasil positivista y republicano que enfrentó la rebelión de Canudos, con el objeto de establecer los rasgos del pensamiento milenarista de la República, cuya ideología era modernizadora y positivista-comteana. La revisión de los ideales republicanos, sustentados en el positivismo, aportará elementos para explicar la tesis que aquí se sostiene y que va más allá de la visión que Euclides da Cunha, en su obra *Los Sertones*, expuso y casi convirtió en dogma: que la guerra de Canudos había sido un enfrentamiento entre el pasado y el futuro, lo premoderno y lo moderno, el Brasil rural y el urbano, reforzando así la perspectiva de la superioridad republicana en aspiraciones, valores e ideas, aunque las acciones de ambas partes se igualaran en virulencia y beligerancia. A partir de otro horizonte histórico, en la presente investigación -con base en las cualidades que constituyen el milenarismo religioso, es decir, el principio de acción humana y su capacidad para realizar la historia, la creación de un tiempo futuro terrenal utópico y la voluntad de realización del mismo, así como su inexorabilidad- se sostiene que el positivismo, en general, y el republicano brasileño en particular, son secularizaciones del milenarismo religioso y, por tanto, que la guerra de Canudos fue una batalla entre dos visones milenaristas, una religiosa, la otra secular, que compartían la aspiración de construir, vía la re-vuelta, un espacio en el que prevaleciera la felicidad y el bienestar humanos.

Al mismo tiempo, a lo largo de este apartado se intentará explicar qué representó el movimiento de Canudos ante los proyectos republicanos; qué motivó el paranoico rumor de la conspiración inglesa monárquica; por qué se había construido la imagen de un ejército omnipotente; cuál fue el papel del pensamiento positivista en la forma como la República reaccionó ante el Conselheiro, y cuál fue el uso y la manipulación política que de los milenaristas conselehiristas hicieron los republicanos, quienes pretendiendo combatir a los fanáticos religiosos resultaron igualmente fanáticos seculares del progreso lineal de la humanidad

hacia la perfección y la utopía de la modernidad, legitimando en aras de su defensa la violencia contra una sociedad considerada por ellos incivilizada.

Existía una fuerte convicción republicana de que su proyecto modernizador era el único concebible para hacer de Brasil una nación instalada en la línea del progreso que llevaba al mundo prometido por la propia modernidad, un universo en el que, se percibía, ya se instalaban naciones como Estados Unidos, el arquetipo a seguir, el lugar a donde trasladar y regenerar las raíces de una nueva nación brasileña. Este entusiasmo era parte de una euforia generalizada en Occidente, de una gran fe generada en esta cultura de la *belle époque* europea, en la que se creía tan dogmáticamente en el Progreso y la construcción humana de su propio paraíso tecnológico como en la existencia de Dios en la Edad Media. Las naciones que no se incorporaran a este avance, del cual una parte de la humanidad en Occidente ya había empezado a gozar, estarían condenadas a la desaparición o, al menos, al infierno de lo pre-moderno e incivilizado. Los críticos de esta cosmovisión, como Schopenhauer, Nietzsche y Freud aún no seducían e incluso eran ignominiosamente tratados. El marxismo continuamente se desgastaba y deslegitimaba a sí mismo en sus desacuerdos internos. Parecía, pues, que el arribo a un mundo perfecto, antes sólo soñado o pensado como utopía, no sólo era posible sino que se estaba realizando. Y en Brasil cundían estas ideas esbozadas ya desde la Ilustración por filósofos como Condorcet. En realidad entonces en pocas conciencias se hallaba la sospecha de la potencialidad destructiva y violenta de la modernidad que sólo hasta el siglo se manifestaría de una forma explícita y en una escala internacional.

1. Amor, orden y progreso: Augusto Comte y el positivismo

Convencido del papel de la ciencia como el gran medio de intervención y transformación del mundo, Augusto Comte ha sido uno de los pensadores más preocupados por la realización exitosa del proyecto de la modernidad. Heredero de la filosofía baconiana y su exaltación del conocimiento científico, el positivismo

comteano tuvo como fin construir y establecer un sistema filosófico que sirviera como base al saber del mundo humano y natural fundamentado, por una parte, en un riguroso método de investigación científica y objetiva y, por otra, en el total rechazo de la tradición filosófica metafísica.

No obstante, la filosofía comteana no se identificó cabalmente con el pensamiento de la Ilustración y el liberalismo político, sino que optó por la instauración de un orden autoritario, en el que la libertad estuviera acotada a la construcción y realización del proyecto civilizatorio. En este sentido, el orden y el amor dentro del sistema positivista tienen tanto valor como la idea de progreso, pues son los que posibilitan que el sentido de humanidad sea el del perfeccionamiento. Justamente esta mancuerna de conceptos fue la que llamó la atención de ciertos sectores políticos en Brasil durante la segunda mitad del siglo XIX, especialmente de aquellos que buscaban un cambio de régimen.

El interés por examinar en esta tesis la filosofía de Comte es doble: por un lado para determinar aquellas nociones que nutrieron el pensamiento y acción de los fundadores de la República y de los grupos políticos e intelectuales del Brasil que enfrentó la guerra de Canudos, para así explicar la reacción del gobierno republicano frente al movimiento del Conselheiro; por el otro, para establecer cuáles son los elementos que, según lo concluido en capítulos precedentes - específicamente en el primero, dedicado a la historia y avatares del milenarismo - hacen del positivismo una doctrina con rasgos milenaristas que, recuperada por la elite republicana en Brasil nutrió de forma determinante el espíritu de la política republicana, así como su acción en lo que respecta a Canudos.

En este sentido el análisis del positivismo que aquí se realiza no está centrado en la revisión de lo que se podría caracterizar como la primera fase del pensamiento comteano, que inicia con los seis volúmenes del *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) y cuya intención medular era, como se ha mencionado antes, instaurar una especie de epistemología del saber científico; en realidad este breve

examen gira en torno a la revisión de tres obras escritas por Comte, la primera de ellas el *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* (1822), donde expuso por primera vez las leyes sociológicas, la combinación entre el punto de vista científico y el político, que antes sólo le habían ocupado por separado; la segunda, el *Sistema de política positiva* (1851-1854), que ensalzaba el amor como la fuerza motora de la humanidad y que produjo una conmoción en el grupo de seguidores de Comte, puesto que con ella parecía que estaba negando el espíritu de sus obras previas.¹ Esta última inauguró la fase de la construcción de la religión positivista, que muchos identificaron como producto de un estado de demencia que sufría Augusto Comte. En la tercera obra, el *Catecismo positivista* (1854), también parte de la fase religiosa del positivismo, Comte esboza de manera más específica aquello que se podría caracterizar como su sociedad ideal, su utopía. Cabe señalar que, no obstante, se hacen algunas referencias a obras que forman parte del positivismo en su primera fase, para así comprender ideas como la de progreso, determinantes en el pensamiento de Comte.

En las siguientes páginas, mediante el análisis de los conceptos medulares del positivismo, reunidos en su lema "Amor, orden y progreso", se establecen relaciones entre el contenido y las premisas de la doctrina milenarista y el propio positivismo comteano en sus dos fases. Así, en lo referente a la idea de *progreso*, se hace un examen comparativo entre las filosofías de la historia del catolicismo de Joachim de Fiore y Comte, que comparten una visión de la historia humana en fases, así como el principio de acción del hombre que, aún en su determinismo trascendental, participa en la realización de las leyes divinas o, en el caso del positivismo, de la historia. Respecto al *orden*, se explica la importancia que Comte otorgó a la organización social basada en leyes precisas, y de qué modo construyó una especie de utopía social, como la propia doctrina milenarista, en la que la autoridad se impone a la libertad. También se subraya cómo en el porvenir se encuentra el mejor de los mundos posibles tanto en las aspiraciones

¹ Manuel, *op.cit.*, p.255.

milenaristas como en las positivistas. Finalmente, se estudia el elemento unificador del orden y el progreso en el positivismo, el *amor*, concepto central de la segunda fase del pensamiento comteano, estrechamente relacionado con la llamada "Religión de la Humanidad". En este subapartado se examina también la autoconstrucción de líder mesiánico en Comte, que se comparará con la de los distintos líderes milenaristas, tanto populares como "cultos", antes examinados. De este modo, se pretende encontrar la estructura religiosa que subyace al positivismo, así como las preocupaciones e intereses que éste comparte con los del cristianismo.

- Progreso

Nisbet, uno de los estudiosos más importantes de la idea de progreso, señala que, en el periodo que va de 1750 a 1900 ésta pasó de ser una de las ideas más importantes de la civilización occidental a convertirse en la idea dominante. El autor escribe que, gracias a la idea de progreso, otras como las de libertad, igualdad y soberanía popular dejaron de ser anhelos para convertirse en objetivos que los hombres querían lograr en la tierra.² Nisbet señala que los pensadores del siglo XIX usaban las palabras "progreso" y "evolución" como sinónimos, identificando así la "evolución biológica" y la "evolución social". El autor explica que las teorías sobre la evolución social de los siglos XIX y XX se originaron en lo que, en 1830, Comte bautizó con el nombre de "ley de progreso", que es un principio que no aparece en las obras de Darwin, Wallace o Mendel. De hecho, la noción de evolución social tiene sus orígenes en autores como Condorcet y Hegel, así como el propio Comte, quien estaba especialmente interesado en demostrar la

² Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981, (Colección Hombre y sociedad, Serie Mediaciones, No.3), pp. 243-248.

realidad científica del progreso humano y en encontrar las leyes que lo convertían en un principio necesario.³

No obstante, Nisbet apunta que los antecedentes de la idea moderna de progreso se encuentran en nociones de la religión católica ligadas a la doctrina milenarista. En *Historia de la idea de progreso*, Nisbet registra una especie de proceso de secularización de la idea de progreso que empezó de manera patente en el siglo XVIII. Este desarrollo puede reconocerse en el pensamiento de Comte ya que, como se verá a continuación, se inspiró en la obra de personajes como Saint-Simon, del que fue secretario y discípulo, así como del mismo Joachim de Fiore, al que se le ha dedicado cierto espacio en el primer apartado de la tesis.⁴

En concordancia con la filosofía de la historia de los padres de la Iglesia Católica, para el fundador del positivismo el tiempo fluye de modo unilineal hacia un fin: el perfeccionamiento humano, pero ya no en aras de la ascensión a la ciudad de Dios, sino para la construcción de la mejor de las sociedades posibles en el mundo terreno. Comte consideraba que la humanidad en su conjunto estaba determinada a pasar por tres estados sociales diferentes que, en el individuo, se correspondían con distintos grados de desarrollo intelectual: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo. Comte sostenía, bajo la influencia de Fiore⁵, que estas tres fases distintas se sucedían unas a otras sin solución de continuidad, de forma natural e inexorable y

³ En esta obra el autor sostiene que la noción de progreso ha tenido en la historia occidental un impacto mayor al que se le ha reconocido tradicionalmente. Al respecto Nisbet escribe: "No fue el tan cacareado racionalismo renacentista lo que fomentó la expansión de la conciencia geográfica europea, lo que dio los motivos que impulsaron los viajes y descubrimientos de los siglos XV y XVI, sino unas corrientes mucho menos aparentes y más profundas de pensamiento que permeaban aquel mundo todavía predominantemente cristiano, unas corrientes cuyo origen estaba en la concepción que del progreso se hizo en la Edad Media. Un progreso, teñido de milenarismo y de variadas formas de utopía, dotado de un potente y subyugante sentido de la importancia de tener y también mejorar este mundo a fin de prepararse para la vida en el otro. Lo que suele ser generalmente atribuido al Renacimiento tiene en realidad su origen en unas ideas del progreso y la renovación que en realidad son esencialmente medievales". *Ibid.*, p.150.

⁴ *Vid. supra*, pp. 28-31. En estas páginas también se esboza de forma breve la relación entre el pensamiento de Fiore y Comte.

⁵ Frank Manuel escribe que Comte en varios de sus escritos reconoce a Fiore como un predecesor de su pensamiento, así como una influencia importante en sus reflexiones filosóficas. Manuel, *op.cit.*, p.233.

generando cambios graduales. En este sentido Comte fue heredero de la corriente que iniciaron en Grecia antigua Jenofonte y Protágoras, y que concibe el progreso como algo inextricablemente vinculado a la acumulación de conocimientos.

Para el pensador francés, este tránsito de un estado a otro constituía una *ley del progreso* de la sociedad, necesaria y universal porque emanaba de la naturaleza propia del espíritu humano. Mientras que Fiore había estudiado e interpretado las Escrituras –el documento de la historia del hombre en el catolicismo– para así discernir el futuro de la humanidad, Comte realizó una labor de investigación doble: en la historia natural y en la historia humana, con el objeto de encontrar aquellas leyes que regían los destinos de estos ámbitos. El filósofo francés consideraba que únicamente la ciencia positiva o positivismo podría hallar las leyes que gobiernan a la propia historia social, entendida como la sucesión y el progreso de determinados momentos históricos llamados estados sociales. Desde la perspectiva positivista, los problemas sociales y morales debían ser analizados desde un enfoque científico fundamentado en la observación empírica de los fenómenos, para así descubrir y explicar el comportamiento de las cosas en términos de leyes universales susceptibles de ser utilizadas en provecho de la humanidad.⁶ Las visiones de la historia de Fiore y Comte compartieron además una perspectiva escatológica de los tiempos, para ambos las tres etapas de la historia humana eran estados necesarios que se acercaban a la realización de un tiempo perfecto. A las edades anteriores las caracterizan, en cambio, como momentos preparatorios, en los que predominan los valores negativos a su sistema de pensamiento. De este modo, según la *ley del progreso* comteana, en el *estado teológico* el hombre busca las causas últimas y explicativas de la naturaleza en fuerzas sobrenaturales o divinas, primero a través del fetichismo y, más tarde, del politeísmo y el monoteísmo. A este tipo de conocimientos le corresponde una sociedad de tipo militar sustentada en las ideas de autoridad y jerarquía.

⁶ Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, vol.II, Paris, Nouvelle, 1969, pp.105-109.

Comte encuentra que en la segunda etapa, el *estado metafísico*, se cuestiona la racionalidad teológica y lo sobrenatural es reemplazado por entidades abstractas radicadas en las cosas mismas (formas, esencias, etc.) que explican su por qué y determinan su naturaleza. La sociedad de los legistas es propia este estado que es considerado por Comte como una época de tránsito entre la infancia del espíritu y su madurez, correspondiente ya al *estado positivo*. En este estado el hombre no busca saber qué son las cosas, sino que mediante la experiencia y la observación trata de explicar cómo se comportan, describiéndolas fenoménicamente e intentando deducir sus leyes generales, útiles para prever, controlar y dominar la naturaleza (y la sociedad) en provecho de la humanidad. A este estado de conocimientos le corresponde la sociedad industrial, dirigida por científicos y sabios expertos que asegurarán el orden social.

De la misma manera que Joachim de Fiore identificó a la tercera edad de la humanidad, la del Espíritu, con el arquetipo de la vida monástica -en la que se sintetizaban los más elevados ideales del cristianismo primordial-, Comte relacionó la aparición del *estado positivo* con la mayoría de edad social e intelectual de la humanidad, aquella a la que sólo se podría llegar con la desaparición del espíritu metafísico, en una evolución natural hacia el estado idóneo de la razón que tiene como consecuencia el orden y la reorganización social. Fiore y Comte pensaban en una total "regeneración" del mundo, determinada por el desarrollo progresivo, en el primer caso, del espíritu cristiano y, en el segundo, del "Gran Ser", una especie de sujeto trascendental kantiano cuyo desenvolvimiento culminaría en un tiempo de orden y armonía social gracias al desarrollo de las ciencias.

En este sentido Comte recupera la esencia de la tradición filosófica baconiana, que recibe de forma directa de su relación Saint-Simon, según la cual la finalidad de las ciencias es el control y dominio de la naturaleza y de la sociedad. De este modo, Comte se refiere a la necesidad de la constitución de una disciplina que se dedique al estudio de los fenómenos sociales y de sus leyes como camino para explicar la evolución de la humanidad y favorecer un progreso

controlado de la sociedad que excluya todo posible cambio o revolución incontrolada. Así, el filósofo francés piensa a la sociología como una ciencia cuya labor principal es la búsqueda de relaciones estables entre los fenómenos sociales, lo cual derivaría en la construcción de leyes que permitirían una suerte de predicción del futuro, paso previo a todo control. Comte señala que la sociología tendría como objetos de estudio los aspectos estáticos y los dinámicos de la sociedad. En el primer sentido, la disciplina sociológica trataría del orden, la estabilidad y el equilibrio de las sociedades. En el segundo, estudiaría el progreso: sus leyes, sus fases, sus causas y manifestaciones.⁷



Auguste Comte (1798-1857)

Resulta de gran importancia enfatizar dos cuestiones centrales que se derivan de la noción de progreso y la filosofía de la historia en Comte. La primera de ellas se refiere a la síntesis que Comte realiza con los principios de orden y progreso, ya que en gran medida, y como bien lo señala Nisbet, su gran originalidad consiste en haber unido ambas nociones en su sistema.⁸ Justamente

⁷ *Ibid.*, pp.253-257.

⁸ Nisbet, *op.cit.*, p.354-355.

esta unión dotó al positivismo de un sentido que va más allá de la apoteosis del progreso y deriva en la exigencia de establecer un nuevo orden social. Comte no entiende al progreso como producto de meros accidentes, sino como parte del plan mismo de las cosas en el universo y en la sociedad, como un hecho tan real y cierto como cualquier ley de la naturaleza. Pero la condición de posibilidad de este paso de lo inferior a lo superior es el establecimiento de una sociedad ordenada, regida justamente por hombres concientes de la finalidad última del progreso.

Es en este punto donde aflora con toda su fuerza la intención conservadora y reaccionaria de la filosofía de Comte. Su apoyo a la dictadura de Napoleón III, así como sus ideas de control de la opinión pública y de defensa a la propiedad privada y de concentración del capital lo caracterizan como un partidario de los regímenes autoritarios que, por su parte, muchas veces adoptaron al positivismo como una filosofía legitimadora de sus intereses. En este sentido, las categorías de análisis que en la presente tesis se han usado para estudiar y caracterizar al milenarismo, como "voluntad de realización" y la tendencia al autoritarismo que esta acción implica, sirven perfectamente para referirse al positivismo de Augusto Comte, con el que además comparte otros elementos, como una visión optimista de la historia, la proyección utópica en el futuro, una estructura de carácter religioso, la existencia de un líder con rasgos mesiánicos y una postura contradictoria frente a la violencia y el autoritarismo como medios para arribar a la "edad de oro".

En el caso de la primera República brasileña el positivismo no se convirtió tanto en una filosofía de Estado como –usando una expresión de Burkhardt– en una especie de "espíritu de la época", del cual participaban los sectores civiles y militares que intervinieron en la construcción del nuevo sistema político de la nación. Justamente la intención del hombre implícita en la filosofía positivista por propiciar la realización de las leyes del progreso, así como su participación en la instauración del *estado positivo*, fueron los elementos que favorecieron que los

constructores de la República se inspiraran en ella en su pensar y actuar. Los republicanos encontraron en el positivismo aquello que los canudenses vislumbraron en las creencias milenaristas. La República y la organización de Canudos fueron ambos intentos por llevar a cabo la utopía, la realización de un proyecto de sociedad perfecta, una la del orden positivo de la ciencia, la otra la del tiempo de Dios y de la igualdad.

- Amor, Orden y Utopía

La Europa del siglo XIX se reveló ante Comte como un espacio de crisis, en el que la anarquía y el caos se hacían presentes sin que existiera una autoridad capaz de encausar a la sociedad europea hacia la paz y la estabilidad. Preocupado por esta situación de contingencia constante, que poco favorecía el tránsito hacia el *estado positivo*, Comte escribió el *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* (mayo de 1822), donde expuso por primera vez las leyes sociológicas, relacionando el punto de vista científico y el político, que antes sólo le habían ocupado por separado. El *Plan* determinó su dirección filosófica y social al unir las perspectivas científica y social insistiendo en el carácter decisivo de la organización. Para Comte la escuela positiva justamente obedecía a la necesidad política de la existencia de una doctrina racional y completa capaz de instruir al Estado en el tránsito de las viejas sociedades a la sociedad industrial. En gran medida Comte presentó al positivismo como una filosofía científica destinada a orientar la marcha de la sociedad en el sentido necesario e inevitable del progreso, conservando los sentimientos comunitarios. De este modo, para el forjador del positivismo la organización social constituía una obligación imperiosa para la que él, heredero del programa ilustrado de reorganización de la sociedad según pautas morales y racionales, deseaba contribuir. Comte no esperaba esta reconstrucción de la libertad, sino de la obediencia inteligente al determinismo de la libertad social, es decir, de la comprensión científica de la naturaleza de la sociedad según la historia. Así, para Comte la historia era movida por el dinamismo de las fuerzas sociales.

En la filosofía de la historia positivista la libertad se presenta como un concepto inseparable de un tipo de comunidad política y social concreto, de manera que se convierte en algo que sólo puede obtener quien sea miembro de esa determinada colectividad que, para Comte, debía estar integrada por aquellos científicos naturales y sociales concientes del principio de civilización progresiva inherente a la naturaleza de la especie humana. En este sentido, el positivismo admite la utilización, por parte del gobierno positivista, de la coerción o de la disciplina más estricta cuando éstas resultan necesarias para conservar el orden social necesario en el avance hacia el *estado positivo* de la sociedad.⁹ En concordancia con esta preocupación, a la historia comteana no le interesan tanto las variaciones y las rupturas como la continuidad, la progresión de las relaciones comunitarias cuyo portador son las generaciones. Comte constituyó de este modo la sociología como una ciencia del consenso, que haría coincidir las acciones de los hombres con el curso predeterminado de la marcha histórica. Debido a su pretensión de validez universal como sistema de organización del conocimiento y la sociedad, el positivismo se erigió como una doctrina que identificaba a aquellos que la seguían como un sector privilegiado y por tanto, aún en contra de su rechazo a la violencia, autorizado para hacer uso de la coacción para favorecer el orden caro al *estado positivo*. Como el cristianismo, el positivismo de Comte contenía una especie de afán "mesiánico" cuyo objeto era expandir la verdad positiva y con ella la realización del último de los estados de la humanidad. En concordancia con esta búsqueda de un orden regular y estable, Comte consideraba que en esos momentos Europearía de un nuevo sistema de pensamiento que significara para el mundo contemporáneo lo que el cristianismo había supuesto para la última fase del Imperio Romano y el mundo medieval. El filósofo francés hace alusión constante a la "anarquía espiritual" por la que atravesaba Europa, especialmente Francia a partir de la revolución de 1848, en

⁹ Comte, Augusto, *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 63.

sus *Cours de philosophie positive*, donde además consigna la necesidad de que sus principios, abstractos e intelectuales, también tuvieran un alcance espiritual y moral en la población europea.¹⁰ Para ello Comte consideró que el sistema positivista, en principio epistemológico y luego político, requería reestructurarse y convertirse en posibilitadora del consenso.

Según el fundador del positivismo, la religión es el tipo de creencia dogmática indispensable para el consenso. No obstante, apunta el propio Comte, todas las religiones establecidas hasta entonces habían sido "irreligiosas", al ser incapaces de instaurar dicho acuerdo social. Por otra parte, señala Comte, la religión entendida como una metafísica pertenecía al primero de los tres *estados*, por lo que no podía cumplir el precepto del concierto social, al cual sumaba la importancia de lo espiritual, pues no entendía al progreso como un avance únicamente material sino, en un sentido más amplio, también moral.¹¹ Mientras que los seis volúmenes del *Cours de philosophie positive* constituyen un intento por sintetizar los estudios particulares de cada uno de los científicos, marcando exactamente los límites de todas las formas del saber y sacando de cada una de ellas la esencia de su generalidad filosófica, la aparición del *Système de politique positive* entre 1851 y 1854, que ensalzaba el amor como la fuerza motora de la humanidad, produjo una conmoción en el grupo de seguidores de Comte. Con la elaboración de un calendario especial para su iglesia y la multiplicación de pausas rituales para la Religión de la Humanidad, parecía que estaba negando el espíritu de sus obras previas.¹² Comte bautizó a su proyecto para la instauración de la nueva religión "teoría positiva de la unidad humana". Para el pensador francés la verdadera religión debía ser fuente y condición del consenso universal, además de científicista, pues en ella no tenía cabida la idea de Dios, de modo que su objetivo central era la reorientación consciente de las relaciones sociales poniendo el

¹⁰ Comte, Auguste, 1969, vol. I, pp. 86-92.

¹¹ *Loc.cit.*

¹² Comte, Auguste, *Système de politique positive, ou, Traité de sociologie instituant la Religion de l'humanité*, Paris, L. Mathias, 1951.

centro de la existencia en el "Gran Ser".¹³ Para Comte, la también llamada "Religión de la Humanidad" debía estar organizada según el modelo de la Iglesia católica, pero a diferencia de ésta, en la nueva religión el hombre debía adorarse únicamente a sí mismo, o mejor dicho, al espíritu de la humanidad, al "Gran Ser".

Según Comte el poder espiritual, además de tener como función establecer la unidad indispensable en torno a la verdad, era también un medio para evitar el recurso de la fuerza, confiando exclusivamente en el poder de la inteligencia, aunque la fe positivista tendría que descansar en el sentimiento. De este modo la función de la Religión de la Humanidad sería sostener la "autoridad espiritual" necesaria en la sociedad positiva. Comte no trata de ocultar o disimular su admiración por la Edad Media y la Iglesia medieval. Incluso escribe que el positivismo es el cristianismo liberado de supersticiones y convertido en la adoración del Gran Ser que es la humanidad misma.¹⁴ En su religión - rigurosamente científica (de la ciencia experimental)-, Comte incorporó aquello que le parecía inmortal del catolicismo. Así, el padre del positivismo decretó como dogma fundamental de su religión "el Amor por principio, el Orden como base, y el Progreso como fin". Aunque según Comte las líneas generales del desarrollo del Gran Ser las trazaban las leyes de la dinámica social, había un sentido en el que el hombre jugaba cierto papel. Para el pensador francés, se podía escoger entre servir a una fuerza positiva o a una negativa, aun cuando el curso global estuviera objetivamente determinado. Un cambio en la política o en la ciencia que no estuviera orgánicamente integrado era para Comte destructor del buen orden, era como un acto de regresión histórica, ya en el plano individual ya a nivel de la humanidad entera.¹⁵

A la edición del *Système de politique positive* la acompañó la de un *Catecismo positivista* (1852), que contenía los preceptos generales de la Religión de la Humanidad. Al mismo tiempo, el progenitor del positivismo amplió su

¹³ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴ *Ibid.*, p.358.

¹⁵ Manuel, *op.cit.* p. 266-267.

proyecto de construir una sociedad positiva en el libro *Sociedad positiva. Tratado de Sociología* -integrado por cuatro volúmenes que aparecieron entre 1851 y 1854-, donde elabora una detallada descripción de la sociedad que él ansiaba crear y consideraba ya estaba muy cerca. Habla desde los ritos y ceremonias de la Religión de la Humanidad hasta los vestidos que llevarían los científicos y los ciudadanos ordinarios. También describe la estructura y el funcionamiento de la familia positivista, cuyo carácter es patriarcal.¹⁶ En esta figuración de la sociedad utópica, que ubica en un futuro no lejano, Comte incorpora a la industria como un elemento central de la misma. En la jerarquía positivista los industriales ocupan el segundo peldaño, por debajo solamente de los sacerdotes-científicos. Augusto Comte comprendió el gran salto cualitativo que suponía la industria al transformar formas de vida ancestrales, de modo tal que confió en ella y su capacidad de producción como los medios ideales para erradicar la pobreza, mejorando sustancialmente las condiciones materiales de la existencia.

La influencia de Saint-Simon en este punto de la constitución de la sociedad positiva resulta fundamental; de hecho, el pensamiento saint-simoniano en su totalidad ejerció una notable influencia en el contenido y la forma del positivismo de Comte, quien en su juventud fue secretario y discípulo del conocido pensador. En Saint-Simon apenas hay huellas de la Ilustración, aparte de su devoción racionalista. Detestaba las ideas de libertad, igualdad y soberanía popular por considerarlas incompatibles con la reforma científica de la sociedad. Afirmaba que estas ideas eran consecuencia de la "Era de la Razón", una era que se había dedicado a diseccionar y hasta destruir el orden social dominante en lugar de tratar de construir una nueva sociedad. A pesar de ello, Saint-Simon consideraba que el futuro que aguardaba a la humanidad sería glorioso gracias a los logros de

¹⁶ Nisbet, *op.cit.*, p.357. De la *Sociedad positiva* no se ha encontrado ninguna edición -ni en francés, ni en castellano- en las librerías y bibliotecas de México., de tal modo que la referencia se toma de la obra de Nisbet. Respecto al *Catecismo* la ficha bibliográfica es la siguiente: Comte Augusto, *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*, Madrid, Nacional, 1982.

la ciencia, la tecnología y la industria. Pero su utopía también poseía un sustento espiritual, pues constituía una religión a la que denominó como el *Nuevo Cristianismo*, doctrina que poseía una serie de rituales, dogmas y ceremonias, y que al mismo tiempo integraba la fe en la tecnología y la ciencia. De hecho, la defensa de esta religión fue la principal actividad de Saint-Simon durante los últimos años de su vida.¹⁷

El conocido socialista utópico consideraba que el fin del *Nuevo Cristianismo* era la instauración de un poder humanitario inspirado en el saber científico que persiguiera el bienestar de todos los individuos. Saint-Simon realizó una descripción detallada de la nueva sociedad gobernada por Cámaras de intelectuales y científicos. Al igual que Platón y Bacon, confiaba en los hombres de mayor talento, con independencia de su origen social, para encabezar el gobierno de la sociedad ideal en la que, gracias al triunfo del *Nuevo Cristianismo*, quedarían abolidas para siempre el hambre, la miseria, la enfermedad y la guerra. A diferencia de Comte, Saint-Simon pensaba que el establecimiento de la sociedad ideal requería de la transformación de las estructuras de producción, por lo cual era imprescindible una revolución pacífica, en la que participaría, junto con los obreros, los científicos e industriales. En cambio, Comte no veía razón alguna para modificar el orden vigente bajo el cual los instrumentos de producción estaban controlados por los capitalistas ya que, según él, una vez que estuviera clara para todos la meta moral de las *leyes del progreso*, los industriales, los científicos y el resto de la sociedad, convivirían armónicamente sin conflicto alguno. En esta dirección, los científicos racionales representaban una fuerza complementaria para el ordenamiento de la sociedad mediante su control del sistema educativo.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, p.344-345. Saint-Simon también prefiguró la sociología positivista de Comte, al pensar en la constitución de una nueva ciencia –tomada de la física y la biología– que se llamaría “fisiología social”, gracias a la cual los hombres descubrirían las leyes fundamentales del equilibrio social para aplicarlas y así crear el más alto grado posible de orden social.

¹⁸ *Ibid.*, p.348.

Aunque Comte no aceptó la meta saint-simoniana, que consagraba toda la sociedad a la mejora de la suerte moral y física de las clases más pobres y numerosas¹⁹, dio por supuesto que los industriales que concordaran con el lema de la religión positiva, "vivir para los demás", velarían por la satisfacción de las necesidades materiales indispensables en todos los seres humanos. No obstante, tanto el sistema de Saint-Simon como el de Comte favorecían la expansión de la ciencia y de la técnica sólo en cuanto estaban relacionadas con el ordenamiento de las relaciones humanas y con el estímulo del progreso en el amor. Comte aseguraba que, en el hipotético estado futuro, el hombre aparecería liberado del trabajo y de las subsidiarias ocupaciones intelectuales que han dependido siempre del trabajo como una necesidad. Para él, tras las edades de la esclavitud y del trabajo vendría una época en la que la naturaleza humana intelectual y emocional –como Comte la definió– gozaría finalmente de una libertad que permitiría el desarrollo de la pura conciencia, de la naturaleza esencial humana.²⁰

De esta manera, y a diferencia del hedonismo absoluto, el positivismo de Comte no entiende el progreso material sin el cultivo del espíritu; para Comte la liberación del hombre de los sufrimientos producto del trabajo y la pobreza es sólo condición de una emancipación última: la del espíritu. En el sistema social de Comte el fin del hombre era llegar al amor sublimado mediante el perfeccionamiento de su ser emocional. En *Tyranny of Progress*, Albert Salomón

¹⁹ Manuel, *op.cit.*, pp.267-268. Saint-Simon deducía que el fin de la nueva sociedad, guiada por un "nuevo cristianismo" consistía en "mejorar lo más rápidamente posible la suerte de la clase más pobre". De este modo, toda la sociedad debía trabajar en la mejora de la existencia moral y física de la clase pobre y organizarse de la manera más conveniente para hacer esto posible.

¹⁹ *Ibid.*, p.271-272.

subraya que la visión del futuro que tiene Comte combina lo espiritual, lo absoluto y la redención. Cuando Comte hablaba de progreso, dice Salomón, "lo hacía con la esperanza de volver a crear un universo católico. Mediante la reconstrucción de pautas de la jerarquización, de la superioridad y de la sumisión, confiaba crear un nuevo hogar sistemáticamente espiritual para el individuo. Un núcleo que ocupara el lugar que antes tenía la santidad religiosa".²¹ Como los subversivos milenaristas, Comte se reveló ante la incapacidad del Estado y de la Iglesia vigentes para fundar el orden que a su parecer era el ideal, es decir, el del *estado positivo*, y creó con la Religión de la Humanidad un sistema completo, con sus propias instituciones y preceptos. En su *Sociedad positiva* multiplicó los detalles ritualísticos de la Religión; los sacramentos positivos fueron los símbolos manifiestos del nuevo proceso educativo: la presentación del niño, la iniciación a los catorce años, la admisión a los veintiuno, el destino a los veintiocho, el matrimonio antes de los treinta y cinco, la madurez a los cuarenta y dos, la jubilación a los sesenta y dos, y, por fin, el sacramento de la transformación. Comte incluso estableció que en las postrimerías de la vida de los individuos los suicidas, los ajusticiados y los que habían incumplido sus deberes con la Humanidad debían ser relegados al campo de los olvidados, mientras que aquellos a los que era favorable el juicio final de la Incorporación, debían ser trasladados al bosque sagrado que rodeaba al templo de la Humanidad.²²

Cuando los más rígidos racionalistas del círculo de Comte se percataron del nuevo sesgo de su pensamiento, le fueron retirando paulatinamente su asentimiento. Littré, uno de los hombres más cercanos al fundador del positivismo, fue el primero en romper con él en su proyecto religioso, lamentando no poder aceptarlo con la misma disposición con la que abrazara la filosofía de Comte, y manifestando que sólo un desarreglo mental serio, consecuencia de alguna enfermedad orgánica, podía haber producido una iglesia positivista con sus

²¹ Ibid., p.359.

²² Manuel, op.cit., p.259.

rituales correspondientes.²³ El severo juicio de Littré estaba fundamentado en una serie de crisis nerviosas que Comte sufrió a lo largo de su vida y que se agudizaron con el paso de los años. En 1826 el filósofo francés padeció su primera depresión psíquica de la que nunca pudo recuperarse cabalmente pues, durante el resto de su vida, tuvo varios ataques diagnosticados como depresivos o dementes, muchas veces virulentos, en los que se desahogaba en escenas de violencia contra su esposa o sus discípulos. Incluso en 1829 Comte intentó suicidarse. Frank Manuel hace referencia a un comentario de Comte sobre la crisis nerviosa que padeció en ese año. El autor apunta que Comte escribe que a lo largo de "ese año de locura" adquirió un conocimiento superior al intelectual sobre la validez de sus propios principios científicos, en especial del principio de la evolución de la humanidad en tres fases; Manuel escribe que Comte

en estos meses de locura dice haber llegado a captar la verdad supracientífica de sus principios [...] Primero pasó por una fase de regresión durante la cual abandonó las ideas positivistas para caer en las metafísicas, religiosas e incluso fetichistas. Después hubo un regreso, una curación de su mente, a través de las tres fases, hasta volver al pensamiento científico.²⁴

El propio Manuel, quien más ha escrito sobre los rasgos mesiánicos de la postura de Comte, señala que en algunos textos, como el propio *Système de politique positive*, éste se muestra como un profeta, un mesías con pretensiones de redimir a la humanidad de la "anarquía" social que en su opinión dominaba entonces Europa. Comte se asumió así como una especie de "Elegido" para extender –y en caso necesario imponer– la verdad positivista al mundo. En su fase religiosa Comte estuvo acompañado por un grupo de seguidores quienes, fieles a su maestro y a los planteamientos de la política positiva, contribuyeron al establecimiento la Iglesia positivista de la Religión de la Humanidad. A la muerte de Comte, uno de sus discípulos, Pierre Laffite, lo sucedió en su calidad de papa del positivismo. De este modo, tal como el cristianismo milenarista se entendió a sí mismo, Comte vio en la aparición del positivismo un hecho de

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Ibid.*, p. 263.

trascendencia única en la historia de la humanidad, que la transformaría de forma radical y posibilitaría la realización de su destino según las *leyes del progreso*. Tal sino estaba marcado por el bienestar material general y el perfeccionamiento del espíritu del hombre, aspiraciones no lejanas de las que poseían tanto los republicanos brasileños del siglo XIX –imbuidos del positivismo- como los rebeldes de Canudos. En este sentido el positivismo, como el propio milenarismo, abarcaba preocupaciones de índole material y social, pero también de orden espiritual.

Retomando la conceptualización de la doctrina milenarista que se hizo en el primer capítulo de la tesis, cabe subrayar que un elemento central del milenarismo es el interés por establecer de manera efectiva el mundo de Cristo, así como por pensar la manera en que éste será y los medios para ayudar a su realización. Estos elementos están presentes en el desarrollo de la filosofía positivista que en gran medida, y quizá muchas veces de forma consciente, retoma la estructura del catolicismo, o bien se encuentra claramente imbuida de nociones de autores como Fiore y Saint-Simon. Como se ha visto a lo largo de este apartado, el sentido que Comte dio a las nociones de amor, orden y progreso en el positivismo está estrechamente vinculado al que tiene la estructura de la doctrina milenarista. Como Campion señala, la reacción del pensamiento moderno frente a la religión, como una forma secular de dar solución a problemas fundamentales de la humanidad, comparte con ésta elementos centrales.

En realidad existe en Comte la conciencia de la necesidad de construir un nuevo sistema social que abarque el progreso material y al mismo tiempo el de orden espiritual, ello a través de la creación de una autoridad institucional científica que sea capaz de guiar al perfeccionamiento al espíritu humano. De este modo la religión científicista de Comte se convirtió en un sistema de pensamiento cerrado y dogmático, incapaz de reconocerse como un proyecto heredero de nociones y estructuras antañas. Al mismo tiempo, y en concordancia con su pretendido carácter de validez ecuménica e histórica, el positivismo adquirió rasgos autoritarios y de exclusión frente a formas distintas de proceder para alcanzar

objetivos similares, como el bienestar material de la sociedad. Esto es notable cuando se le estudia en contextos cronotópicos concretos, como el caso de México y el de Brasil, donde sus respectivas elites gobernantes adoptaron sus conceptos para establecer y justificar sus políticas de desarrollo económico, social y cultural.

Una vez revisado el pensamiento positivista de Comte, y establecida la relación entre sus principales conceptos y los elementos del milenarismo como doctrina y acción, es posible proceder a revisar de qué modo fue adoptada la filosofía positivista en el Brasil republicano del XIX, para así determinar la manera en que las nociones de orden, amor y progreso nutrieron el pensamiento y acción de los fundadores de la República y de los grupos políticos e intelectuales del Brasil que enfrentaron la guerra de Canudos, lo que a su vez permitirá establecer cómo interpretaron al movimiento del Conselheiro y por qué decidieron combatirlo del modo que lo hicieron.

2. Milenarismo secular: pensamiento positivista y modernizador.

La imagen que evoca al litoral brasileño vuelto hacia el Viejo Continente y dando la espalda al interior, del cual forma parte el sertón donde se sucedió la guerra de Canudos, es común para figurar el carácter eurocentrista de las élites políticas e intelectuales del Brasil de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, en el que la filosofía positivista cundía.²⁵ De manera similar a la del México afrancesado del porfirismo, las clases acomodadas de la sociedad brasileña de la costa, principalmente Sur, encabezaron un proceso de modernización cuya base filosófica era la doctrina de Augusto Comte, y en el cual se ignoraban las diversas situaciones del territorio de una nación cuyo proyecto, una vez proclamada la República, además de excluyente y homogeneizador, resultó muy poco sensible a las necesidades de la población, mayoritariamente rural.

²⁵ Holanda, op.cit., 1982.

Para los fundadores de la República brasileña el montaje del nuevo sistema requería un compromiso con el mundo moderno. El cambio hacia la instauración de éste se correspondía con la negación de un Brasil rural marcado por tradiciones coronelísticas, sublevaciones populares y fanatismos religiosos que impedían la victoria de una racionalidad urbana de ciudadanos libres, independientes y, por tanto, capaces de establecer y consolidar un régimen identificado con la modernidad.²⁶ Esta tarea estuvo guiada en gran medida por el pensamiento positivista de Comte cuya filosofía, a decir de autores como João Camillo de Oliveira y Tocary Assis Bastos, se presentó en Brasil como una concepción política, social y moral cuya sistematización rigurosa y racional se constituyó en un modo propio de encarar los problemas del anhelado tránsito hacia una sociedad republicana y moderna.²⁷ Al respecto Roberto da Matta señala que una de las contingencias a las que se enfrentaron los republicanos en el cumplimiento de su proyecto fue el surgimiento de "movimientos mesiánicos" populares. Da Matta incluso escribe: "Bien se puede decir que la República misma fue un movimiento mesiánico [...] cuyo líder mesiánico era el filósofo francés Augusto Comte, el fundador de la sociología".²⁸

La doctrina de Comte se introdujo en Brasil a través de la Escuela Militar de Río de Janeiro. Este fenómeno, en principio extraño debido al pensamiento antimilitarista comteano, es explicable como consecuencia de la orientación matemático-científica que tenían las academias militares del Imperio, y que se

²⁶ Theodoro, Janice, "Canudos 100 anos depois. Da vida comunitária ao surgimento dos movimentos fundamentalistas", p.127 en: Abdalá, *op.cit.*, 1999.

²⁷ Vid. Oliveira Torres, João Camillo de, *O positivismo no Brasil*, Petrópolis, Editora Vozes Limitada, 1957; Assis Bastos, Tocary, *O positivismo e a realidade brasileira*, Belo Horizonte, Edições da Revista Brasileira de Estudos Políticos-Faculdade de Direito da Universidade de Minas Gerais, 1965, (Estudos Sociais e Políticos, 25).

²⁸ Matta, Roberto da, *El mesianismo en el Brasil; notas de un antropólogo social*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo, Centro Cultural del BID, 1996, p.10. En este punto resulta necesario establecer una distinción entre los términos "mesianismo" y "milenario", pues mientras que el primero se puede entender como un fenómeno cuya principal característica es la presencia de un líder o dirigente con rasgos redentores y sagrados, el segundo resulta, como se ha visto a lo largo de esta tesis, de la conjunción de una serie de elementos –la imaginación utópica, una teleología, la "voluntad de realización", una visión optimista del futuro, elementos subversivos y a la vez constructivos, muchas veces el autoritarismo y la violencia - dentro de los cuales está integrado el propio mesianismo.

acentuó con la introducción del positivismo. Los jóvenes que elegían la carrera de las armas buscaban una profesión que les asegurara la subsistencia y la posibilidad de ascender socialmente, pues la guerra era más bien un accidente. Algunos profesores de matemáticas, procurando profundizar en su materia, conocieron a Comte por intermedio del primer volumen de los *Cursos de Filosofía positiva*, donde éste desarrolló teorías matemáticas atractivas en su tiempo. Interesados en las concepciones del pensamiento positivista, muchos de ellos, como Benjamin Constant Botelho de Magalhães, leyeron toda la *Filosofía Positiva*. Así, trascurrido cierto tiempo la Escuela Militar se convirtió en una especie de academia de matemáticas de orientación doctrinaria positivista. La creación de la Escuela Central Politécnica –derivada de la Escuela Militar– en 1858 favoreció la expansión del positivismo entre los militares.²⁹ El carácter de las academias militares de “escuelas de ingeniería para soldados”, así como al ambiente cultural positivista vivido en éstas es descrito por Heitor Lyra del siguiente modo:

Formando uma espécie híbrida de bacharéis de farda, militares pelo officio, paisanos pela ambição de classe [...] essa officialidade andava transviada da sua educação profissional pela cultura de uma doutrina filosófica francesa [...] O Positivismo era o evangelho da Escola Militar que depois de ser desdobrada pelo decreto que criou a escola Politécnica se tornou verdadeiro vivero de agitadores. Tenentes e capitães mostravam saber de cor de A.Comte e Laffite em vez de Jomini e Von der Goltz. Frequentavam seus clubes, discutiam política e literatura, em vez de correr aos campos de exercício”.³⁰

Como se apuntó en el sub-apartado “De la monarquía a la república”, entre los años de 1850 a 1855 fueron impulsadas una serie de reformas por la elite política del Imperio con el objeto de fortalecer el sistema de exportaciones e iniciar la urbanización y la industrialización del país.³¹ Parte de estas reformas, apoyadas por las clases armadas, fue la creación de la Escuela Central, dentro de la cual –y junto con la Escuela Militar– se gestó un sector intelectual, los ingenieros

²⁹ Oliveira, *op.cit.*, p.210.

³⁰ Lyra, Heitor, *História de D. Pedro II, 1825-1889*, São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, volume 3, 1977, p.69.

³¹ *Vid.supra*, pp. 95-97.

militares, que desempeñaron un papel fundamental en la difusión del positivismo como ideal político.

Este grupo, entonces integrado por los jóvenes militares, no concordaba del todo con el proyecto de reformas promovidas por la clase política imperial - integrada básicamente por los hacendados y sus hijos, educados en las profesiones liberales-, pues consideraba, en concordancia con la filosofía positivista de corte anti-monárquico y pro-republicano, era preciso realizar un cambio de sistema que incluyera la abolición de la esclavitud. De este modo, en los colegios militares los futuros soldados eran enseñados a no seguir la religión del Estado; a criticar la autoridad de la cual eran defensores, a considerarse a sí mismos anacrónicos restos de otras eras. La guerra con Paraguay, la cual muchos tacharon de crimen y acto de cobardía, fue otro factor determinante en la transformación del Ejército en un grupo de acción política, portador de una concepción política revolucionaria y deseoso de reconocimiento social.³² Oliveira concluye que, "o Positivismo, aos poucos introduzido na Escola Militar, formou a psicologia coletiva de carácter republicano e antimilitarista".³³

En el proceso de divulgación del positivismo dentro de la Escuela Militar la figura de Benjamin Constant resulta fundamental. Aunque páginas adelante se tratará con mayor puntualidad la figura de Constant, es preciso mencionar por el momento que, el también considerado formador del "ambiente mental" que produjo la República³⁴, fue uno de los principales promotores del positivismo. De hecho, a pesar de su amistad con el emperador, Constant se tornó republicano por influencia del comtismo. Maestro de la Escuela Militar, transmitió la doctrina positivista a sus alumnos, quienes se convirtieron en verdaderos discípulos. Así, una buena parte de la nueva generación de oficiales del ejército fue educada en la admiración hacia Constant y en la obediencia a las enseñanzas de Comte.

³² Assis, *op.cit.*, pp.43-71.

³³ Oliveira, *op.cit.*, p.72.

³⁴ Oliveira cita a Vicente Licínio Cardoso y su obra *À margem da história da República* para referirse Constant de este modo. *Loc.cit.*

Gracias a esto, años más tarde no le sería difícil a Constant conseguir el apoyo de todo el destacamento de Río para el levantamiento contra la Monarquía.

Fue en 1857, año de la muerte de Augusto Comte, cuando Benjamin Constant, después de haber leído el primer volumen de los *Cursos de Filosofía Positiva*, adoptó al positivismo como filosofía preceptora. Diecisiete años después, en 1874, el Dr. Luís Pereira Barreto publicó el primer volumen -*A filosofia teológica*- de una obra titulada *As três filosofias* y planeada en tres tomos, cuyo propósito fundamental era la difusión y la discusión de la filosofía de Comte. Este primer libro contenía una exposición más o menos desarrollada de los tres estados comteanos. En este mismo año Miguel Lemos y Teixeira Mendes -futuros fundadores del Apostolado Positivista en Brasil, entonces estudiantes- se aproximaron a la interpretación de las obras de Comte según Littré. A partir de estos sucesos, la difusión de la doctrina de Comte se fue sistematizando cada vez más; mientras que al principio sólo se aplicaba en la solución de dificultades o en la comprensión de cuestiones de matemáticas, como una filosofía de la ciencia, desde entonces se constituyó en una concepción del mundo, aplicable a los problemas políticos y sociales.³⁵

La efervescencia del positivismo estimuló al Dr. Antônio de Oliveira Guimarães, profesor de matemáticas en el Colegio Pedro II, a fundar en 1876 una sociedad positivista formada por figuras como las de Benjamin Constant, Joaquim Ribeiro de Mendoça, Oscar de Araújo, Miguel Lemos y Raimundo Teixeira Mendes. Sin ningún carácter militante, el objetivo de la asociación era crear una biblioteca integrada por las obras recomendadas por Comte. Aunque un par de años más tarde murió el Dr. Oliveira de Guimarães, durante ese lapso se consolidó la asociación, logrando adherirse, con el nombre de "Sociedade Positivista do Rio do Janeiro", a la dirección suprema de Pierre Laffite.³⁶

³⁵ Lins, Iván, *História do positivismo no Brasil*, São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1964, p.31.

³⁶ Olivera, *op.cit.*, pp.33-34.

Una vez que entraron en contacto con el positivismo por intermedio de Constant, Miguel Lemos y Teixeira Mendes abandonaron sus doctrinas liberales. Su primer acercamiento a la filosofía de Comte fue a través de la interpretación litréista del positivismo, es decir, de su primera fase puramente filosófica, sin mezcla de cuestiones religiosas. En noviembre de 1876 ambos estudiantes fueron excluidos de la matrícula politécnica por cuestiones disciplinares y partieron hacia Europa. Lemos viajó a París con el objeto de estudiar medicina y contactar a Littré, a quien consideraba el jefe supremo del positivismo. Littré fue el primer discípulo en popularizar la obra de Comte pero, como se ha escrito antes, también fue el primero de los disidentes una vez que apareció el *Système de politique positive*. El célebre filólogo encabezó el ala disidente del positivismo, según la cual toda la obra de Comte posterior a sus crisis nerviosas no tenía valor. Ante la figura de Littré Lemos quedó decepcionado, pues no era el apóstol ardiente que esperaba y sí un erudito renegando continuamente de las concepciones comtianas.³⁷



Emile Littré (1801-1881)

³⁷ Loc.cit.

Lemos entonces acudió con Laffite, el sucesor de Comte en la dirección de la Iglesia positivista. Orientado por él, Lemos estudió el *Système de politique positive*, donde encontró argumentos que refutaban las descalificaciones de Littré, a quien tachó del Judas del nuevo Cristo, al sistema religioso comteano. Oliveira, Assis Bastos y Lins coinciden en que la identificación de Lemos con la Religión de la Humanidad se debió a que conciliaba las exigencias de la inteligencia con las “aspiraciones del corazón”, además de ser una doctrina política del orden y la disciplina, elementos que consideraba indispensables para reorganizar a la sociedad brasileña y dirigirla hacia la fundación de una república.³⁸

Gracias a su pasión por el estudio del pensamiento religioso de Comte, Laffite decidió hacerlo sacerdote de la Humanidad, pero el positivista brasileño solamente aceptó el título a “Aspirante del sacerdocio de la Humanidad” que le fue conferido en noviembre de 1880. En ese mismo año el Dr. Luís Pereira Barreto publicó en Brasil el segundo volumen de *As três filosofias -A filosofia metafísica-*, favoreciendo con ello la difusión de la filosofía positivista que, a su parecer, debía ser revisa con espíritu crítico y a la luz de la realidad histórica y social de Brasil.

Lemos regresó a Brasil en febrero de 1881, después de haber prestado a la Iglesia comteana juramento solemne de consagrar toda su vida a la propagación de la doctrina positivista. En poco tiempo se convirtió en el jefe del positivismo en todo Brasil.³⁹ Cuando Lemos entró en contacto con Laffite invitó a Teixeira Mendes a adherirse a la Religión de la Humanidad. Mendes aceptó y a su regreso a Brasil cooperó con Lemos en la fundación del Apostolado Positivista de Brasil, así como en la difusión de la doctrina. En 1882 Teixeira Mendes abrió en la Escuela Normal

³⁸ Cfr. *Ibid.*, pp.264-265, Assis Bastos, *op.cit.*, pp.50-51, Lins, *op.cit.*, p.48. Oliveira abunda en este sentido y apunta que Lemos vio en la Iglesia positivista un sistema religioso completo, con dogmas y sacramentos, una jerarquía, calendario e imágenes (una reproducción de la estructura organizativa del catolicismo), pero con una base ideológica y filosófica sustentada en la idea de una religión “científica”.

³⁹ *Ibid.*, p.103-104.

cursos públicos y gratuitos de *filosofía primera* y de cálculo aritmético y algebraico, según el programa de la *Síntesis Subjetiva* de Comte.⁴⁰

Aunque los fundadores del Apostolado Positivista de Brasil eran republicanos aún antes de conocer el positivismo, la doctrina de Comte reforzó sus convicciones políticas, ya que el filósofo francés también comulgaba con el régimen republicano, si bien dictatorial. Según el sistema positivista, la república era el estado final de la evolución política de la humanidad, mientras que la monarquía era la forma de gobierno propia del estado teológico, y el parlamentarismo liberal-democrático caracterizaba al estado metafísico. Para Comte el estado positivo, además de estar organizado en una república, debía ser "pacífico, tecnócrata e industrial".⁴¹

En concordancia con el pensamiento de Comte los positivistas ortodoxos del Imperio, representados por Lemos y Mendes, no estaban a favor del empleo de medios violentos para cambiar el sistema, pues argumentaban que las leyes del progreso favorecían el avance hacia la realización de la transformación del régimen. Según lo determinaba el pensamiento de la segunda fase de Comte, los positivistas debían quedar fuera de la política, apenas haciendo propaganda de sus ideas y defendiendo la libertad de pensamiento para llegar más aprisa, vía la realización natural de las leyes sociales, al estado pacífico industrial, de modo tal que el combate al Imperio se daba únicamente en el plano de la discusión teórica.⁴² El libro *A Pátria Brasileira*⁴³ escrito por Teixeira Mendes es un claro ejemplo de la postura crítica del Apostolado frente a la monarquía.

⁴⁰ Lins, *op.cit.*, p.116. Mendes tomó parte en la conmemoración llamada "Fiesta de la Virgen Madre" -idealización espontánea del Gran Ser, la Humanidad y la síntesis de la religión positivista- en 1884. En realidad, Mendes instituyó en Brasil el culto abstracto de la mujer el día 15 de agosto, fecha en la que se celebra a la Virgen María de los católicos. Este culto era una adaptación positivista al dogma católico de la Inmaculada Concepción que Comte estableció inspirado en su pasión por Mme. De Vaux, de quien estuvo enamorado los últimos años de su vida. Mendes fue justamente el encargado de la organización del ritual positivista sintetizado en su libro *O Culto Público*, una adaptación al positivismo de la liturgia católica y algunas religiones de la simpatía de Comte.

⁴¹ Assis, *op.cit.*, p.40.

⁴² *Ibid.*, p.61.

No obstante que Pedro II compartía los valores de modernización con los positivistas, recibió fuertes críticas de su parte, lo cual se comprende si se considera que en la teoría positivista de los tres estados aquellos elementos que caracterizan a cada uno de éstos resultan inconciliables entre sí, de manera que así como la teología, la metafísica y la ciencia son incompatibles, lo son la monarquía, el parlamentarismo y la república. Para el positivismo, a medida que va dominando la razón se extingue lo que se considera desacorde u opuesto a ella. Justamente esta visión, que implica la necesidad de destruir a cabalidad el sistema anterior al pensado como ideal, muestra el carácter autoritario e intolerante del pensamiento positivista y de los sectores de la elite republicana en Brasil que, de forma directa o velada, permitieron o favorecieron o el exterminio de la comunidad de Canudos

A pesar de su espíritu republicano, la proclamación de la República contrarió a Lemos porque no fue producto de una evolución natural y se realizó en contra de sus preceptos antimilitaristas. De hecho, la actuación de Benjamin Constant, un militar positivista que había roto con el Apostolado, fue decisiva en el movimiento que derrocó la monarquía y proclamó la República. Constant, apoyado por figuras civiles como Rui Barbosa y Aristides Lobo, fue quien logró convencer al mariscal de campo, Comandante de Armas y presidente provisorio de Río Grande do Sul (1886) Manuel Deodoro da Fonseca –un viejo militar conservador, respetuoso del emperador y sin convicciones republicanas- para comandar la tropa que depuso la monarquía y declaró el régimen republicano.⁴⁴

En este sentido resulta posible pensar al positivismo como la filosofía que nutrió el pensamiento de la elite militar y política que instauró la República. Como bien apunta Oliveira, aunque no existió una participación directa del Apostolado – por ejemplo, en la abolición de la esclavitud esta institución no hizo más que dar su voto de apoyo-, “A vitória da República foi, até certo ponto, uma vitória do

⁴³ Teixeira Mendes, Rayundo, *A Pátria Brasileira*, segunda edición, Rio do Janeiro, Apostolado Positivista do Brasil, 1902.

⁴⁴ Fausto, *op.cit.*, p.133.

Positivismo, que se tornou uma espécie de religião oficiosa. Além disso, era religião de boa parte dos nossos militares".⁴⁵ Fue precisamente un grupo militar el que efectuó el establecimiento de la República. Este sector, dirigido por Constant, consideraba que la acción política tenía como destino el tornarse una actividad científica para hacer del poder político un medio de implementación del proyecto civilizatorio comteano. De esta manera, el positivismo se constituyó como una formulación doctrinaria capaz de fortalecer ideológicamente a los grupos republicanos.

La pertinencia de distinguir entre las corrientes del positivismo en Brasil resulta aquí mayor. La división de los positivistas brasileños que Oliveira efectúa es sumamente ilustrativa para comprender la heterogeneidad de estos grupos. El autor reconoce a los positivistas ortodoxos o religiosos y a los positivistas heterodoxos o disidentes, dentro de los cuales ubica a los positivistas críticos y a los orgánicos.⁴⁶ Oliveira apunta que los primeros, los religiosos, estuvieron representados por los dos apóstoles –Lemos y Teixeira- y sus seguidores reclutados entre los oficiales del ejército y de la marina, los profesores del Colegio Pedro II y de las escuelas de matemáticas de Río, personalidades que, según Oliveira, a pesar de tener cierto brillo dentro de su profesión, no pueden ser considerados productores o transformadores de la cultura o de la historia del pensamiento brasileño. Los seguidores de la Religión de la Humanidad aceptaban la doctrina integral de Comte, al contrario de los positivistas heterodoxos, quienes profesaron un comtismo personal y libre, rompiendo en su mayoría con el Apostolado. El positivismo de interpretación no ortodoxa se expandió por los sectores de la pequeña burguesía urbana, sobre todo militar, actuando simultáneamente como sistema educacional, ideología política y concepción.

⁴⁵ Oliveira, *op.cit.*, p.67.

⁴⁶ Assis Batos, por su parte, distingue al grupo positivista "misionario" o "religioso" del "revolucionario" "o político", así como a un tercer sector que denomina pedagógico. Assis, *op.cit.*, p.24.

Dentro de los positivistas disidentes Olivera sitúa a los críticos, cuyos principales representantes fueron Luís Pereira Barreto, Tobias Barreto y Silvio Romero. Para esta corriente, que desembocó prácticamente en su totalidad en el evolucionismo, la parte crítica de la obra de Comte – es decir, *La Filosofía Positiva*– constituyó la principal fuente de inspiración en sus reflexiones filosóficas o en su actividad literaria. También disidentes, los positivistas orgánicos fueron quienes intentaron realizar en la práctica los ideales de Augusto Comte. Representante de este sector fue Benjamin Constant cuando siendo ministro del gobierno provisional intentó poner en práctica la clasificación de la ciencia de Comte en la enseñanza de Brasil. Muchos de los positivistas orgánicos fueron inicialmente religiosos, pero abandonaron la doctrina debido a su rigidez y dogmatismo. Al lado de los positivistas críticos Oliveira ubica a ciertos políticos que extrajeron del positivismo elementos de la crítica al régimen monárquico y ciertos fundamentos y nociones sobre el republicanismo, como Julio de Castilhos y Silva Jardim.⁴⁷

Proclamada la República, el Apostolado Positivista de Brasil rehizo la amistad con algunos de los positivistas disidentes que habían participado en la instauración del nuevo régimen, como el propio Constant, nombrado ministro de Guerra del gobierno provisional y, más tarde, en 1890, encargado del ministerio de Instrucción, Correos y Telégrafos. Incluso un positivista ortodoxo y fiel al Apostolado, Demetrio Ribeiro, fue nombrado al frente del ministerio de Agricultura, sin embargo sólo duró dos meses y medio en su cargo, tiempo insuficiente para iniciar siquiera la "comtización" del país, ya que predominaba el liberalismo jurídico de Rui Barbosa.⁴⁸

⁴⁷ Oliveira, *op.cit.*, pp.138-139. Oliveira agrega que se generó una especie de pulverización del positivismo disidente, ya que los distintos ambientes culturales e intelectuales brasileños donde se gestó la doctrina positivista influyeron en su desarrollo y características, por lo que hubo además un positivismo de la escuela de Derecho y otro de la escuela de matemáticas. El primero dominó en Recife, convirtiéndose en una especie de positivismo liberal. En cambio, tanto el positivismo religioso como el revolucionario prevalecieron en Río de Janeiro, Río Grande del Sur y otras zonas de gran concentración militar.

⁴⁸ Lins, *op.cit.*, p.74. Rui Barbosa (1849-1923) es una figura central en la constitución de la vida republicana de Brasil. Jurista, periodista y político, nació en Salvador, Bahía en 1849. Bachiller en

La composición heterogénea del gobierno provisional generó constantes conflictos en la organización de la República, especialmente entre los políticos liberales, los positivistas disidentes y el Apostolado. Mientras que los positivistas ortodoxos insistían en instaurar una dictadura republicana –una especie de “Estado gendarme” que posibilitaría la realización de las leyes históricas y la llegada al estado positivo, encabezada por el entonces designado presidente provisional, el mariscal Deodoro da Fonseca - los republicanos históricos propugnaban por un sistema liberal. Por otra parte existían rivalidades al interior del ejército entre los partidarios de Deodoro y Floriano Peixoto⁴⁹, pues mientras que los que apoyaban al viejo mariscal no conocían bien ni se identificaban del todo con las ideas positivistas, los florianistas respaldaban un proyecto profundamente imbuido por el positivismo.

Derecho por la Facultad de São Paulo, se identificó ideológicamente con el liberalismo de influencia inglesa, aunque también fue simpatizante del modelo político estadounidense, especialmente de su federalismo. Antes de 1889, fue diputado provincial en Bahía y diputado general como representante de esta provincia en Río de Janeiro, entonces capital del Imperio. Se destacó como parlamentario combativo y excelente orador, defendiendo el federalismo, el fin de la esclavitud y elaborando asimismo eruditas concepciones sobre la instrucción pública primaria y secundaria, para las cuales aplicó la filosofía educacional del liberalismo, inspirándose en Adam Smith y Stuart Mill y citando como ejemplo práctico la obra educativa de François Guizot, en Francia. Durante la República fue ministro de Hacienda del gobierno provisional (1889-1890) implementando una política de pluriemisión bancaria (el denominado *encilhamento*), que aspiraba a estimular la industrialización del país, pero que provocó un fuerte brote inflacionario, sin producir los resultados que esperaba. La intervención de Rui Barbosa en la elaboración de la Constitución de 1891 resultó fundamental. Senador por Bahía desde 1895, tuvo una intensa actuación en la prensa y como abogado, además de ser gran orador parlamentario y popular. Se identificó desde el punto de vista ideológico con la clase media urbana, entonces minoritaria en un país aún típicamente agrario. Excelente escritor, fue miembro y presidente de la Academia Brasileña y escribió centenares de trabajos jurídicos y políticos, bajo la forma de discursos, conferencias, artículos y opiniones. Candidato a presidente en 1910, 1914 y 1919, resultó en todos los casos derrotado. Falleció en Río de Janeiro en 1923.

⁴⁹ Floriano Peixoto (1842-1895), militar y político brasileño, presidente de la República (1891-1894). Nació en Ipioca (Alagoas). Tuvo una actuación relevante en la Guerra de Paraguay y realizó toda su carrera militar durante el Imperio. Con la caída de la monarquía llegó a ser vicepresidente del mariscal Manuel Deodoro da Fonseca, a quien sucedió cuando éste presentó su dimisión después de un intento de golpe de Estado. Como presidente enfrentó la Revuelta de la Armada (1893), en la que parte del cuerpo militar se sublevó contra el gobierno; así como la Revolución Federalista (1893-1895), en el sur de Brasil y, además, la rebelión de los canudenses. Figura controvertida, no logró conseguir pacificar el país, lo que realizó su sucesor Prudente de Moraes, en 1895. Su liderazgo se identificó con un nacionalismo exacerbado, el denominado “jacobinismo florianista”. Falleció en Río de Janeiro en 1895. Fausto, *op.cit.*, pp.140-148.

Pasados los primeros años del régimen republicano, la influencia de los positivistas ortodoxos en la opinión pública brasileña decayó sensiblemente. Impedidos por la doctrina de Comte para actuar por medio de la prensa, la difusión de sus ideas se construyó a las publicaciones oficiales del Apostolado. El apogeo político del Apostolado Positivista en Brasil tuvo una corta duración, después de la cual la institución positivista se concentró en la organización de la Religión de la Humanidad. En referencia a lo anterior Oliveira escribe:

“... temos que assinalar o aumento da influência social e religiosa do Positivismo no Brasil, após a República, apesar da diminuição do *seu poder temporal*. Para se verificar isso, é bastante mostrar a marcha ascensional do número de *fiéis*: em 1889 eram 53, no ano seguinte 159, em 1892, 220, continuando depois sempre acima de 150 durante longo tempo. E depois da cisão, os positivistas apoiaram Floriano, que se apresentava em melhores condições para estabelecer a ditadura republicana...”⁵⁰

La Asamblea que dio a Brasil la primera Constitución de la República fue un parlamento claramente anti-comtista. Existió una profunda oposición entre los principios ordenadores de la Constitución del 91 y los del anteproyecto de Lemos y Mendes. Los positivistas ortodoxos encontraron en la Asamblea Constituyente de la República un enemigo tradicional: el liberalismo del siglo XVIII que tanto irritaba a Comte. La corriente conservadora era también muy fuerte en la Asamblea, ya que la clase dominante e intelectual en casi todo Brasil continuaba siendo la de los hacendados. De este modo se ligó el conservadurismo de los hacendados con su propia ideología liberal. De esta conjugación se generó una constitución liberal, individualista y federativa, obra de diputados “bacheréis” que representaban antiguos señores esclavistas. En relación a esto Oliveira apunta que “O Apostolado Positivista ficou de fora, olhando os conselheiros do Império tomarem conta de República, que um positivista havia fundado”.⁵¹

A partir de la elección del primer presidente civil, Prudente de Moraes, en 1894 –el primero también en ser elegido de forma directa por la sociedad- la vida

⁵⁰ Oliveira, *op.cit.*, p.106.

⁵¹ *Ibid.*, p.165

política brasileña consolidó su orientación liberal; al mismo tiempo esta sucesión representó el fin de la presencia de figuras del ejército en la presidencia de la República –con excepción del mariscal Hermes da Fonseca (1910-1914)- y con ello el decaimiento provisional de la actividad política de los militares y los positivistas.⁵²

Sin embargo, y a pesar de que la influencia del Apostolado en la constitución del nuevo Estado brasileño fue muy poca⁵³, la mentalidad positivista resultó determinante no sólo en la suplantación de la monarquía por el régimen republicano, sino en la construcción del proyecto de nación que buscaban desarrollar los fervientes creyentes en el orden y el progreso. El estado republicano se nutrió de los valores del positivismo y las aspiraciones del plan civilizatorio de Comte, lo cual resulta evidente al examinar –como se hará en el siguiente sub-apartado- su reacción frente a un grupo rebelde, como el de Canudos, que representaba, por un lado, la realidad de las abandonadas poblaciones del interior del sertón, cuyas circunstancias de pobreza y analfabetismo se oponían a la imagen de un Brasil en vías de modernización – tanto económica como cultural-; y por otro, la configuración de una forma de organización social que desconocía la autoridad –política y moral- del Estado republicano y cualquier otra institución, como la Iglesia; una especie de comunidad autárquica cuyos principios políticos y espirituales - recuperados de la tradición de la vida sertaneja- se contraponían a aquellos que constituían el proyecto de la civilización moderna, el que a su parecer era la única vía –algo así como la ruta histórica- hacia el mejoramiento de las condiciones de vida materiales y espirituales de toda sociedad.

⁵² Fausto, op.cit., p.146.

⁵³ A pesar de que la corriente positivista ortodoxa no logró imponer su proyecto político en el régimen de la República de Brasil, en el plano simbólico se reconoció la influencia de la filosofía de Comte, pues la nueva bandera brasileña adoptó la divisa del positivismo –*Ordem e Progresso*- que sustituyó la Cruz de la Orden de Cristo. Además de la elección del diseño de la bandera – hasta la fecha vigente- el Apostolado presionó para hacer efectiva la separación Iglesia-Estado y para elaborar un calendario de los días feriados nacionales, cuya realización estuvo coordinada por Teixeira Mendes. Oliveira, op.cit., p. 64.

- La mentalidad positivista en Brasil: interpretaciones diversas

El espíritu positivista, además de cundir en la elite política e intelectual del Brasil republicano, permeó en los sectores acomodados de la sociedad urbana, especialmente del litoral, la cual asimiló los valores de la modernidad positivista y compartió con la República sus aspiraciones, mostrándose hostil al mundo rural y al del sertón, participando, del mismo modo, de la actitud intolerante del estado frente a grupos como el del *Conselheiro*.

Sin embargo, no existió una mentalidad positivista de la República entendida de forma unilineal pues, como se ha mencionado antes, hubo diversas corrientes que interpretaron y dieron sentidos distintos al pensamiento de Comte. Aunque todas ellas coincidían en su fe en el progreso y en considerar a la filosofía positivista como la base del proyecto de la nueva nación brasileña, discrepaban en la forma que las ideas del positivista francés debían adoptarse. Mientras que el Apostolado sostenía una postura ortodoxa y pugnaba por la paulatina instauración de la Religión de la Humanidad a la cabeza del estado, los grupos heterodoxos adoptaron sólo ciertas nociones del positivismo a las que unieron elementos del pensamiento liberal, del evolucionista o del racista.

Ejemplo de ello fue el paulista Luís Pereira Barreto, iniciador de la corriente crítica del positivismo en Brasil. Médico de profesión y periodista durante muchos años de su vida, Pereira Barreto consideró a la filosofía de Comte como una doctrina valiosa por su postura científicista, pero que debía ser estudiada con ojo crítico, pues era susceptible de corregirse y perfeccionarse. Al contrario de Lemos y Teixeira, Pereira Barreto no vio en el positivismo comteano una especie de evangelio en el cual creer para luego predicarlo; de hecho, rechazó gran parte de los preceptos de la segunda fase del pensamiento de Comte, como el "aislacionismo" y la "higiene mental". Pereira Barreto incorporó a su interpretación del positivismo –materializada en su obra *As três filosofias* (1874-1880)- el

concepto de evolución, ajeno al pensamiento de Comte, tomado de la filosofía de Herbert Spencer.⁵⁴

Sílvio Romero y Tobias Barreto, ambos originarios de Sergipe y abogados egresados de la Facultad de Derecho de Recife, compartieron la visión crítica de Pereira Barreto frente al positivismo, así como la influencia de autores evolucionistas como Spencer y Ernest Haeckel. Tanto Romero como Barreto recuperaron las teorías científicas y políticas de Comte sin guardar la ortodoxia religiosa. Aunque inicialmente Sílvio Romero formó parte del grupo positivista de Río encabezado por Lemos se alejó del comtismo religioso y, en su búsqueda de métodos objetivos de análisis crítico y apreciación de textos literarios, se aproximó a la filosofía evolucionista, bajo cuya influencia realizó varios ensayos y estudios sobre la literatura brasileña. En 1878 publicó el primer libro de historia de las ideas filosóficas en Brasil, *A Filosofia no Brasil*, en el que estudió la evolución histórica del pensamiento brasileño, criticando a los autores desde el punto de vista de sus propias concepciones evolucionistas. En *Doutrina contra doutrina* (1894) contrapuso los fundamentos de la evolución al positivismo, llegando a la conclusión de la insuficiencia de este último. En la defensa de sus ideas políticas, básicamente liberales, criticó la tesis de la dictadura positivista, así como el caciquismo político de los grandes propietarios rurales.

Romero fue el principal divulgador del pensamiento filosófico de Tobias Barreto, cuya concepción positivista se expresó en un racionalismo científicista que presentaba como un elemento crítico frente a todo oscurantismo. Germanista apasionado, defendió tesis de la filosofía alemana (Kant y Schopenhauer) frente a las concepciones francesas dominantes, que le permitieron sostener la idea de un sentimiento religioso distante de todo formalismo y superador de todo rito. Su obra completa está publicada en doce volúmenes y de ella destaca *Ensayos y estudios*

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 139-141.

de filosofía y crítica (1875), *Estudios alemanes* (1882) y *Cuestiones vigentes de filosofía y derecho* (1888).⁵⁵

Romero y Barreto formaron parte de la escuela de Recife, una corriente renovadora del pensamiento filosófico brasileño surgida a partir de la revisión crítica del positivismo, el evolucionismo y el materialismo, corrientes profundamente marcadas por el cientificismo. En la Escuela no existió una ortodoxia rígida, sino principios generales que daban margen a una gran libertad individual. La escuela de Recife se caracterizó por la búsqueda de una posición propia, en la cual predominó la crítica al positivismo y al materialismo representada por las primeras obras de Silvio Romero y Tobias Barreto y por la evolución de éste en dirección al culturalismo.

Dentro de los positivistas heterodoxos, además del grupo intelectual de los críticos, se ubica la postura de políticos como Julio de Castilhos, presidente de Río Grande del Sur a partir de 1893. En la Asamblea Nacional Constituyente fue uno de los líderes positivistas que defendió las teorías políticas elaboradas por Miguel Lemos y Teixeira Mendes, aunque sin éxito, debido a la acción de los grupos liberales encabezados por Ruy Barbosa. Durante su periodo gubernamental en Río Grande –apoyado por el Partido Republicano Riograndense (PRR) integrado por los republicanos históricos positivistas- promulgó una constitución positivista y dictatorial que derivó en un enfrentamiento con el Partido Federalista, encabezado por Silveira Martins, prestigiosa figura del partido liberal en el Imperio, quien contó con el apoyo del entonces presidente de la República, Floriano Peixoto. La guerra civil entre los dos grupos, conocida como Revolución Federalista, se inició en febrero de 1893 y concluyó hasta más de dos años y medio después, durante la presidencia de Prudente de Moraes. Finalmente Julio de Castillos consiguió derrotar a Silveira Martins e implantar cierto orden a la confusa situación política de su Estado en los primeros años de la República.⁵⁶ Después de su gobierno

⁵⁵ *Ibid.*, pp.142 y 248.

⁵⁶ Fausto, *op.cit.*, p.145.

difundió entre sus partidarios la doctrina política de Comte y, gracias a su gran prestigio personal, fue largo tiempo orientador de la política de Río, gobernando a la sombra de la mayoría de los presidentes de la Provincia.

Mientras que en el sub-apartado anterior se examinó la visión de las principales figuras del positivismo religioso en Brasil, en el presente capítulo interesa analizar la postura de los personajes representativos de la heterodoxia positivista para así describir de una manera más completa los elementos constitutivos de la mentalidad positivista republicana. En concordancia con este propósito resulta necesario dedicar especial atención a Benjamin Constant y Euclides da Cunha por la relevancia que ambas figuras cobran en el contexto de la presente Tesis, el primero por su determinante influencia en la introducción y la difusión del positivismo en Brasil y, el segundo, debido a ser el primer gran narrador e intérprete de los hechos de la guerra de Canudos.

Cuando Benjamin Constant ingresó a la Escuela Militar en 1853, por influencia directa del positivismo, ésta se había ido transformando gradualmente en una fábrica de "bacharéis fardados". Al igual que la mayoría de los jóvenes de su generación que no pertenecían a las clases acomodadas, Constant no eligió la carrera de las armas por vocación, sino como un recurso que le permitía sostenerse al tiempo que estudiaba matemáticas e ingeniería. Su conversión al positivismo se produjo en este contexto, aproximadamente en el año 1857, gracias a la lectura del primer volumen de los *Cursos de filosofía positiva*, después de la cual profundizó en el conocimiento de la doctrina de Comte leyendo los volúmenes restantes. Estudió además los escritos de intelectuales respetados por los positivistas durante la década de 1880 como Herbert Spencer, Hipolyte Taine, James Bryce, Charles Darwin y, los dos autores más reelevantes en lo referente a cuestiones raciales y de las sociedades colectivas: Ludwig Gumplowicz y el conde Arther. Convertido en profesor de matemáticas, y por invitación del Dr. Antônio de Oliveira Guimarães, en 1876 se integró a la Sociedade Positivista do Rio, donde estrechó su relación con Lemos y Mendes, alumnos suyos en la Escuela Militar.

La influencia de Constant en los jóvenes estudiantes del colegio militar fue decisiva. Paralelo a su ejercicio en el magisterio de las matemáticas se convirtió en el principal propagandista, en la milicia brasileña, de la primera fase del pensamiento de Comte. Gracias a su talento como profesor de matemáticas y como difusor y “vulgarizador” de las ideas positivistas, Constant logró que un numeroso grupo de jóvenes se interesara por éstas. Idéntica propaganda hizo de las ideas republicanas. De la Escuela Militar, donde era idolatrado por los alumnos, sus opiniones filosóficas y políticas se extendieron al ejército. A decir de Vicente Licinio Cardoso, Benjamín Constant fue quien preparó el “ambiente mental de la República”, haciendo uso de su prestigio para fomentar la rebelión contra el Imperio.⁵⁷

A su regreso de París Lemos invitó a Constant a formar parte del Apostolado Positivista y adoptar la Religión de la Humanidad, propuesta que éste aceptó participando en algunas reuniones de la institución positivista. De la adopción de la religión positivista por Constant Lemos consignó el fragmento de una carta que éste escribió a su esposa:

Sigo, como sabes, tôdas as suas doutrinas, seus princípios, suas crenças: a religião da humanidade é a minha religião [...] é uma religião nova, porém a mais racional, a mais filosófica e a única que dimana, naturalmente, de leis que regem a natureza humana.⁵⁸

Sin embargo, poco tiempo después Constant rompió con el Apostolado y su compromiso con el positivismo religioso por discrepar con éste en cuestiones como el cuidadoso cumplimiento de dogmas y rituales y, principalmente, en la pasividad política que debían mantener los integrantes del Apostolado. Para Constant resultaba crucial la participación política con el objeto de propiciar la realización del proyecto político positivista, al cual unió nociones liberales. Por su

⁵⁷ Oliveira, *op.cit.*, p.96. El valor pedagógico de Constant era reconocido de forma unánime, incluso por D. Pedro II quien, en dos ocasiones lo invitó a dirigir la educación de miembros de la familia imperial. Oliveira, p.92.

⁵⁸ Assis Bastos, *op.cit.*, p.72.

influencia, la guarnición de Río de Janeiro casi en su totalidad fue favorable a la instauración de una república, logrando con ello la adhesión del mariscal Deodoro da Fonseca a la causa republicana.⁵⁹

Proclamada la República, la postura de Constant se mantuvo en un positivismo heterodoxo influido por el liberalismo individualista y jurídico de Rui Barbosa. Nombrado a cargo del ministerio de Instrucción, Correos y Telégrafos en 1890, Constant se dio a la tarea de implementar una reforma al sistema de enseñanza media, superior y de las escuelas militares basado en la clasificación de las ciencias de Comte. En este sentido Assis Bastos apunta que, la influencia del positivismo en el sistema de enseñanza en Brasil fue indirecta pero permanente, pues persistió un modo de pensar positivista, muy sutil. El autor agrega que en las instituciones educativas brasileñas se formó “una especie de subconsciente positivista.” Oliveira coincide con lo anterior e incluso considera que, “Sem dúvida alguma, foi êste espírito nitidamente positivista da mentalidade educacional brasileira a mais fundadada e duradoura das influências das doutrinas comteanas no Brasil”.⁶⁰ Incluso Assis Bastos apunta que es posible reconocer en la reforma a la enseñanza militar de Constant un objetivo político, fundamentado en el ideario de Comte: la formación de una elite dirigente positivista capaz de encaminar al nuevo estado brasileño al cumplimiento del proyecto modernizador y civilizatorio de Comte.⁶¹

A pesar de las reformas positivistas efectuadas por Constant, las desavenencias con el Apostolado continuaron. Según Teixeira Mendes, biógrafo del “fundador da República”, Constant era un positivista incompleto pues no conocía bien el pensamiento de Comte, especialmente la parte ético-religiosa de su obra. El último enfrentamiento entre el Apostolado y Constant fue justamente a raíz de la aparición del folleto, *A política positiva e a reforma das escolas do exército*, escrito por el vice-director del Apostolado, Teixeira Mendes, en el que

⁵⁹ Loc.cit.

⁶⁰ Oliveira, op.cit., p.207.

⁶¹ Assis, op.cit., p.114.

comentaba críticamente las reformas que Constant había implementado en el sistema educativo del ejército. En el este opúsculo, Mendes combatió la adopción del llamado *plano enciclopédico* de Comte en las escuelas brasileñas.⁶²

El 22 de enero de 1891, poco después de haber abandonado su cargo en el ministerio de Instrucción por las diferencias que tenía con el presidente Deodoro da Fonseca, Benjamin Constant murió. A pesar de haber tenido, a lo largo de su vida, sustanciales diferencias con los positivistas ortodoxos, tanto el Apostolado como el gobierno republicano le rindieron grandes homenajes. En realidad, después de su muerte, la figura de Constant fue altamente reconocida por el Apostolado, quien le otorgó una especie de epíteto de “santo positivista brasileño”; inclusive, años más tarde, en 1897, se inauguró el templo positivista en la calle Benjamin Constant. Este hecho representó el inicio de la era de plenitud cultural y religiosa del positivismo, si bien su influencia política se había ido diluyendo cada vez más.⁶³

Si bien Constant nunca se integró al espíritu del positivismo del Apostolado, en más de una ocasión fue precursor de las ideas comtenas y su realización material en Brasil. Constant dio muestra de su fe en el sistema científico positivista y en la filosofía de la historia de *los tres estados* a través de su acción no sólo participando en la instauración del régimen republicano, sino también mediante las reformas al sistema educativo arriba mencionadas. En este sentido, la vocación magisterial de Constant estuvo guiada por la convicción de formar una elite dirigente que, gracias a su formación e ideas positivistas, fuera capaz de encauzar al nuevo estado brasileño a la implementación del proyecto modernizador y civilizatorio comteano. Es en este plano donde se ubica la mayor contribución de Benjamin Constant a la mentalidad positivista de la república, pues como profesor de la Escuela Militar legó a una gran cantidad de jóvenes, futuros dirigentes republicanos, una forma particular de enfrentar las vicisitudes de una

⁶² Lins, *op.cit.*, p.52.

⁶³ Oliveira, *op.cit.*, pp.121-122.

nación que se quería a sí misma moderna, educada e industrializada, a pesar de que la realidad de una gran parte de su población vivía en un ambiente rural, analfabeta y agrario.⁶⁴

Pensar en la necesidad de destruir todo aquello que estorbaba el avance de la civilización –como la monarquía- fue quizá uno de los preceptos más arraigados y compartidos entre los distintos sectores de la elite positivista y liberal republicana. Este principio, junto con el sentimiento, caro al positivismo, de representar al verdadero proyecto histórico de la humanidad, generó entre la elite republicana una postura discriminatoria que la enfrentó con grupos como los canudenses. Esta visión es perceptible de manera reveladora en la interpretación que hizo de la guerra de Canudos Euclides da Cunha en su libro *Los Sertones* (1902). Este relato se ha convertido en una referencia casi paradigmática del imaginario republicano y su forma de entender su papel en la dirección de Brasil hacia un estado social ideal.

Los Sertones fue el producto de una profunda reflexión sobre la guerra de Canudos realizada por Euclides, basada en su experiencia como corresponsal de guerra del periódico *O Estado de São Paulo* durante las dos últimas campañas contra el Conselheiro y sus seguidores. La obra de Euclides es, en este sentido, un documento de valor excepcional debido a que en ella se consigna de forma explícita, por un lado, la experiencia de un hombre cercano a los combates entre canudenses y republicanos –aunque Euclides no estuvo presente en la mayoría los hechos que consigna- y, por el otro, la interpretación de un pensador imbuido de nociones positivistas que miró a los conselheiristas como expresiones atávicas de un sector de la población brasileña que merecía ser incorporado a la modernidad republicana.

A continuación se tratan de manera breve aspectos centrales de la vida y el pensamiento de Euclides da Cunha, que se refieren más a su formación

⁶⁴ Assis, *op.cit.*, p.114.

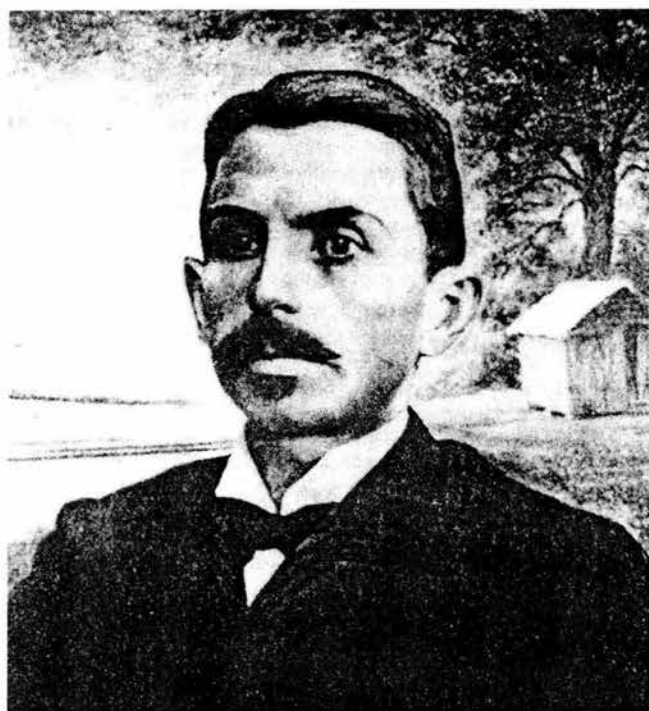
positivista que a la visión que éste presenta en *Los sertones*, la cual se expondrá con mayor cuidado –junto con otras visiones que nutrieron la mentalidad republicana como el racismo, así como la postura de sus exponentes brasileños- en el sub-capítulo “La creación del enemigo: el pobre, el criminal y el conspirador”.

Euclides da Cunha nació en 1866 en la Hacienda Saudades, en Cantalago, Santa Rita do Rio Negro, en la región rural de la provincia de Río de Janeiro. Su padre, Manuel Rodrigues Pimenta da Cunha era de origen mestizo. Esa ascendencia mestiza era perceptible en el color de la piel y los rasgos de Euclides. Él mismo se decía “un caboclo, un jagunço domesticado, uma mistura de celta, tapuia e grego”. Su educación religiosa estuvo a cargo de sus profesores del curso “secundário”, altamente influenciados por la doctrina de los padres salesianos. Esta orden combinaba el conservadurismo en las cuestiones políticas y el énfasis en el progreso material y técnico, cuestión fundamental que influyó en su posterior acercamiento al positivismo.⁶⁵

En 1884 Euclides ingresó a la Escuela Politécnica de Río de Janeiro para estudiar ingeniería civil. Como a los jóvenes sin fortuna pero educados de su generación, la profesión de la ingeniería le parecía a Euclides fundamental para

⁶⁵ Levine, *op.cit.*, p.67. Salesianos, nombre por el que son conocidos los miembros de la Pia Sociedad de San Francisco de Sales, así como, por extensión, la congregación religiosa de la Iglesia católica (también conocida como Sociedad Salesiana de San Juan Bosco). Fue fundada a mediados del siglo XIX por san Juan Bosco en la ciudad italiana de Turín, con el objetivo de educar y formar a la juventud, especialmente a la más desfavorecida. Apoyada e impulsada por el papa Pío IX, recibió la aprobación apostólica definitiva de éste en 1869. Su precedente más inmediato se remonta a 1845, año en que Juan Bosco, inspirado en los Oratorios de San Carlos Borromeo, estableció en Turín los Oratorios Festivos, en los que acogió a jóvenes que demandaban formación y enseñanza profesional para poder subsistir. Con este objetivo, la actividad de los salesianos iniciaron se extendió por todo el mundo. Además de sacerdotes, la congregación está integrada por miembros coadjutores y religiosos no sacerdotes, que centran su esfuerzo en promover la enseñanza primaria, la enseñanza secundaria y la formación profesional (en escuelas de artes y oficios, industriales y agrícolas, entre otras). Cuenta también con importantes editoriales y centrales catequísticas, dirigidas desde Turín por la Sociedad Editora Internacional. Además, entre sus fines destacan las obras de caridad, encauzadas de forma especial a través de internados y asilos para niños. Por lo que respecta a su actividad misionera, ésta fue asumida por la Sociedad desde sus primeros años de existencia y así, en 1875, el propio Juan Bosco envió a los 10 primeros misioneros salesianos, dirigidos por Giovanni Cagliero, para la evangelización de la Patagonia argentina. En la actualidad, los salesianos se encuentran diseminados por todo el mundo, ejerciendo una labor educativa, catequística y misionera.

quien deseaba ponerse al servicio de la nación.⁶⁶ Dos años después Euclides pidió su transferencia a la Escuela Militar, donde recibió su patente. Ahí conoció a Benjamin Constant, quien fue uno de sus profesores. Contagiado por el republicanismo de Constant y de sus compañeros cadetes, Euclides llamó la atención pública cuando, en señal de protesta contra la monarquía, arrojó su sable a los pies del ministro de Guerra Tomás Coelho, quien visitaba la Escuela Militar. Esto le valió ser sometido a juicio en el Consejo de Disciplina y expulsado del Ejército.



Euclides da Cunha (1866-1909)

Tras abandonar las filas de la milicia en 1888, Euclides escribió durante algún tiempo en diversos periódicos republicanos con el pseudónimo de "Proudhon".

⁶⁶ Nogueira Galvão, Walnice, "Prólogo a la obra *Los Sertones*", p. XIII en: Euclides da Cunha, *Los Sertones*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Poco tiempo después regresó a la Escuela Politécnica, donde estudió un par de años más. Mientras era estudiante en esta institución se proclamó la República, gracias a lo cual su antiguo maestro, Benjamin Constant, lo ayudó a reingresar al Ejército, egresando de la Escuela Superior de Guerra como oficial-ingeniero-militar. En tal calidad prestó algunos servicios en el Ferrocarril Central de Brasil, en las fortificaciones de los Muelles Nacionales en Río y en la Dirección de Obras Militares del Estado de Minas Gerais. Después de su carrera como ingeniero militar con el cargo de Teniente Primero, iniciada en 1891, abandonó una vez más el ejército, en 1896, para convertirse en ingeniero civil y ocupar distintos cargos como funcionario público. A pesar de haber egresado del Ejército, y en concordancia con la doctrina positivista que le fue inculcada en el mismo, Euclides era antimilitarista y prefería ocuparse en otras cuestiones como el periodismo y la ingeniería. De la vocación de Euclides como ingeniero Walnice Nogueira apunta:

La máquina, el ferrocarril, la carretera, el saneamiento, la navegación fluvial, el proceso de industrialización en el campo y la ciudad, fueron temas a los que Euclides dedicó su pluma y su acción personal como ingeniero (...) El resto eran actividades paralelas que le permitían equilibrar el presupuesto...⁶⁷

En 1897, a raíz de la organización de la tercera expedición militar contra Canudos, Euclides fue llamado por el periódico *O Estado de São Paulo* para viajar al sertón bahiano donde se desarrollaba el enfrentamiento y servir como corresponsal de guerra. En ese año fueron publicados en el diario mencionado, dos artículos que Euclides tituló "A nossa Vendéia". En ellos es posible reconocer los prolegómenos del futuro libro *Los Sertones*, pues por primera vez Euclides examinó lo que había estado ocurriendo con la rebelión de Canudos.

El primero de los artículos fue producto de la derrota que había sufrido la tercera expedición al mando del coronel Moreira César poco más de un mes después de su llegada al sertón. Curiosamente el artículo, publicado a los diez días de la derrota acaecida el 13 de marzo, prácticamente no alude al aspecto

⁶⁷ Loc.cit. En 1939 se publicó por única vez en Brasil, con el título *Canudos, Diário de uma expedição*, la serie de reportajes que Euclides escribió para *O Estado de São Paulo*.

guerrero del episodio sino que más bien se concentra en el análisis del medio geográfico: las características del suelo, el clima, la vegetación, los vientos, la hidrografía, el relieve e incluso el autor construye una teoría sobre la sequía endémica de la región. La preocupación que Euclides demuestra en el artículo por estudiar “científicamente” el medio ambiente tenía dos propósitos: el primero era respaldar su juicio respecto a que los factores ambientales habían sido decisivos en la derrota de las fuerzas armadas al no considerarlos como dificultades propias de la batalla; el segundo –cuya base era del determinismo geográfico estudiado por Euclides- fue establecer de qué manera el medio ambiente había determinado y moldeado a los sertanejos y a sus acciones para así poder, por un lado, “enfrentar el enigma de la formación étnica de esos hombres”⁶⁸ y, por el otro, descubrir cómo controlar estos mecanismos que determinaban el comportamiento de las sociedades, en este caso específicamente de las del sertón.

Al final del artículo Euclides trazó una analogía entre la insurrección de Canudos y la revuelta campesina de la Vendée.⁶⁹ Considerando también análogas la instauración de la República en Brasil y la Revolución francesa, Euclides basó este paralelismo en un supuesto carácter contrarrevolucionario compartido por ambas insurrecciones. Euclides juzgó que, así como en 1793 los campesinos de la provincia de la Vendée se levantaron en armas contra el régimen revolucionario pugnano por la restauración del *Ancien Régime* y el rey, los canudenses del sertón estaban enfrentando a la joven República brasileña que, a su vez, encarnaba los ideales revolucionarios franceses de 1789.⁷⁰ La interpretación hecha por Euclides de la rebelión de Canudos como la Vendée brasileña contribuyó de manera significativa a reforzar y expandir el rumor de que el detrás del Conselheiro y sus seguidores se encontraba un grupo de conspiradores monárquicos que, respaldados por el gobierno inglés, tenían como objetivo

⁶⁸ *Ibid.*, p.XIV.

⁶⁹ *Vid.* Tilly, Charles, *The Vendée*, Cambridge, Massachussets, Harvard University, 1964; Faucheaux, Marcel, *L'insurrection vendéenne de 1793 : aspects économiques et sociaux*, Paris, Imprimeire Nationale, 1964 ; Chassin, Charles Louis, *La Vendée patriote :1793-1800*, Mayenne, Ed. J.Floch, 1973; Chassin, Charles Louis, *La préparation de la guerre de Vendée*, Mayenne, Ed. J.Floch, 1975.

⁷⁰ *Ibid.*, p.XV.

restablecer la monarquía. Sin embargo, como se examinará en el sub-apartado “La creación del enemigo: el pobre, el criminal y el conspirador”, en *Los Sertones* Euclides presentó una interpretación distinta, más compleja y menos visceral, en torno a los conselheiristas, abandonando su inicial convicción de representarlos como conspiradores.

A mediados de julio, en pleno desarrollo de la cuarta expedición, Euclides escribió su segundo artículo bajo el mismo título. A pesar de que en él nuevamente insistió en el ambiente adverso al que se enfrentaba el ejército, comentó con mayor detenimiento la acción militar, básicamente justificando la demora del desenlace de la campaña. Walnice Nogueira señala que este es el antecedente de otro rasgo propio de *Los Sertones*, donde Euclides analiza minuciosamente el proceder del Ejército en la guerra, sus aciertos y errores, así como las alternativas y las responsabilidades asumidas o no. La especialista apunta: “... el tiempo de revisión todavía no había llegado; en este segundo artículo de «A nossa Vendéia», el sertanejo aún es una incógnita a la cual se le aplica un reconfortante estereotipo –es “el enemigo”- y el soldado brasileño aún es el héroe.”⁷¹

Como se ha advertido, la observación euclidiana de Canudos estuvo prejuiciada por su formación científica de base positivista y evolucionista. A partir de ella apreció a los conselheiristas como integrantes de un movimiento monarquista y reaccionario que, debido al fanatismo religioso y la ignorancia, estaba incapacitado para adaptarse a los tiempos republicanos y, por tanto, debía ser destruido. Al mismo tiempo Euclides intentó explicar los hechos de Canudos apoyado en el paradigma comteano de que es posible establecer cierto isomorfismo entre las leyes que gobiernan a la naturaleza con aquellas que dirigen la sociedad, con el objeto de descubrir cómo controlar los mecanismos que determinan el comportamiento de las sociedades. Pero esta primera visión de lo acontecido en Canudos –presentada en los artículos comentados- se transformó

⁷¹ *Ibid.*, p.XIV.

de manera importante en *Los Sertones*, donde se hace visible el contacto dramático del intelectual con un sector del pueblo al que se siente perteneciente, así como la preocupación por proponer soluciones a la cuestión del establecimiento de una sociedad armoniosa en la que resultara posible integrar a esos "bárbaros enemigos" que, a final de cuentas, eran tan brasileños como él.

La primera edición de *Los Sertones* (1902) se agotó en dos meses y fue reimpressa innumerables veces. Le siguieron nuevas ediciones en los años de 1903, 1905 y 1911. A los 37 años Euclides se había convertido en celebridad nacional. En 1909, cuando tenía apenas 43 años, fue mortalmente herido por una bala disparada por el amante de su esposa, un oficial de la Marina llamado Dilemardo de Assis. Entonces Euclides estaba trabajando en un segundo manuscrito sobre la guerra de Canudos que se abría titulado *Paraíso Perdido*.⁷² En *Los Sertones* Euclides escribió "Estamos condenados a la civilización. O progresamos o desaparecemos. La afirmativa es segura."⁷³ Junto con el autor de estas palabras, los republicanos en general creían en el progreso lineal de la historia que conduciría a Brasil a un futuro donde los elementos primitivos y místicos de la sociedad brasileña serían sustituidos por una civilización racional.

A partir de la instauración de la República, de forma sistemática y como parte de un nuevo proyecto de estado-nación moderno, el crecimiento de las ciudades en Brasil se acompañó de un modelo de sociedad basado en la idea de la libertad individual, de nuevos principios estéticos, higiénicos, en suma, de una forma de vida ajena al sertón cuyos habitantes, por otra parte, no habían gozado de los beneficios de la modernidad, sino que sólo habían sufrido con las reformas republicanas que les imponían el pago de mayores impuestos y el sometimiento de acontecimientos medulares en su vida, como el nacimiento y la muerte, a un Estado que los había ignorado durante años;⁷⁴ de tal modo, para los sertanejos no tenía sentido alguno defender el respeto a la individualidad y valorar la igualdad y

⁷² Levine, *op.cit.*, p.48.

⁷³ Cunha, *op.cit.*, p.47.

⁷⁴ Theodoro, *op.cit.*, p.125-126.

sí, en cambio, mantener los vínculos primarios de sus comunidades, así como su apreciada autonomía de las autoridades estatales.

Por su parte, los republicanos positivistas y liberales creían poseer una solución -lógicamente deducida, coherente y fundada en principios inequívocos- a los complejos problemas de una sociedad en vías de modernización. El Estado republicano se fundó teniendo como base un gran proyecto que prometía crear las condiciones para que todos los ciudadanos disfrutaran de las mismas oportunidades y gozaran de prosperidad económica y educación; en suma, tenía el propósito, como los propios conselheiristas, de instaurar y organizar una sociedad mejor. Pero sus intenciones resultaron en más de un caso fallidas y de carácter tan utópico como las del propio Conselheiro.⁷⁵ Así, el gobierno republicano naciente no logró incorporar ni educar a los segmentos pobres de la población sino que, con acciones como la destrucción de Canudos y sus habitantes, reprimió, excluyó y marginó aún más a las poblaciones no urbanas del nordeste y del interior de Brasil. El milenarismo secular combatió así al religioso, sin concederle oportunidad alguna de desarrollar su "proyecto" de organización social, económica y cultural. Este combate entrañó la creación de un ambiente sumamente hostil, que derivó en la organización de una especie de gran cruzada republicana cuyo objetivo central era extender hasta las regiones del interior del sertón el control del Estado. De esta cruzada secular se tratará en el siguiente capítulo.

⁷⁵ Con el objeto de alejarse de la presentación de una visión reduccionista del positivismo en Brasil, que sólo considere los aspectos negativos del mismo, es necesario apuntar que el gobierno republicano ignoró muchas veces las sugerencias de los positivistas ortodoxos que habrían ayudado de forma sustancial al desarrollo de la equidad en la sociedad brasileña. Un ejemplo de esto es la postura que sostuvo Teixeira Mendes frente a la Abolición, pues reconocía que no bastaba exigir la institución jurídica de la esclavitud, sino que era necesario realizar un proceso social de reivindicación del otrora esclavo. Mendes pensó así en el problema de la incorporación de los ex-esclavos a la sociedad y al mercado de trabajo. Oliveira, *op.cit.*, p.262.

VI. LA CRUZADA SECULAR: EL EJÉRCITO, LA VIOLENCIA Y EL ESTADO

La lucha contra la República y contra sus imaginarios enemigos, era una cruzada. Los modernos templarios, aunque no llevaban la armadura bajo el hábito ni la cruz grabada en la empañadura de la espada, combatían con la misma fe inagotable. Los que morían de tal manera a la entrada de Canudos, tenían, sin excluir a uno, la efigie del mariscal Floriano Peixoto fijada en medallas de bronce colgadas a la izquierda de pecho y morían saludando su memoria, con el mismo delirio entusiasta y la misma dedicación y la misma aberración fanática con la que los *jagunços* juraban por el Buen Jesús misericordioso y milagroso.

Euclides da Cunha, *Los Sertones*¹

Para los militares era necesario establecer un Poder Ejecutivo fuerte para lograr la estabilidad del país. La convicción de su fortaleza, así como el haber encabezado la instauración del régimen republicano, contribuyó a que el Ejército se creara una imagen de institución heroica con la que, en los primeros años de la República, concordaba la elite política de Brasil. En el presente sub-apartado se revisará el proceso por medio del cual se constituyó y afianzó esta representación del Ejército, así como el desarrollo de la institución una vez establecida la República. Lo anterior con el objeto de explicar el papel que éste jugó en la ofensiva contra Canudos, así como fundamentar por qué su actitud frente a los conselheiristas puede considerarse como la de unos “cruzados modernos” representantes del “milenario secular” de los republicanos brasileños.

A los ojos del gobierno republicano Canudos simbolizaba el atraso y la barbarie. Las características de la comunidad del Conselheiro coincidían con aquellas propias del primer *estado* de la historia según Comte, las del *estado teológico*, puesto que en ella reconocían a un grupo de fanáticos religiosos que, organizados jerárquicamente en torno a la autoridad de un solo hombre, el Conselheiro, buscaban la reinstauración de la monarquía por su incapacidad de comprender el republicanismo y los valores e ideales que éste detentaba. La rebeldía de Canudos era así interpretada como la expresión retrógrada de las poblaciones sertanejas que, por su aislacionismo geográfico, no habían

¹ Cunha, *op.cit.*, p. 259.

evolucionado históricamente al mismo ritmo que las ciudades. La existencia de comunidades como las del Conselheiro debilitaba la imagen del Brasil moderno y la autoconfianza de la República que nacía, y que precisaba destruirla para crecer fuerte y saludable.

Aunque inicialmente la organización de Canudos fue subestimada, hubo dos factores que urgieron al gobierno republicano a solucionar las situaciones problemáticas que la comunidad del Conselheiro estaba originando. El primero de ellos, que de hecho fue causa de la primer embestida contra los canudenses, fue su papel desestabilizador en la composición de las fuerzas productivas de un área inmensa que se extendía más allá del sertón bahiano y que alcanzaba el sur de Sergipe. Como ya se ha mencionado, atraída por Canudos y las promesas de redención espiritual y protección social que la Ciudad santa entrañaba, la mano de obra generalmente resignada y dócil del sertón abandonaba las haciendas de los propietarios rurales amenazando el equilibrio económico de la región.² El otro factor fue la derrota, a manos de los "primitivos" conselheiristas, de un par de tropas enviadas por el gobierno de Bahía para combatirlos. La incapacidad de ambos destacamentos para contener a los rebeldes resultó humillante para un gobierno que, respaldado en un sentimiento de superioridad, se pensaba prócer de la civilización moderna. Los republicanos canalizaron el oprobio de estas derrotas en la organización de una magna campaña militar emprendida contra los considerados conspiradores monarquistas y encabezada por el coronel Antonio Moreira César, figura emblemática del florianismo.

Durante la organización de la tercera empresa militar reinaba un ambiente de indignación pero también de plena confianza en las acciones de la institución encargada de dar fin al capítulo de la rebelión de Canudos: el Ejército nacional, el mismo que había hecho efectiva la proclamación de la República. Los sectores civiles de la elite republicana reconocían que sin la participación de los militares la instauración del nuevo régimen hubiese resultado prácticamente imposible

² Lacerda, op.cit., p.31.

además de violenta. Al respecto el ministro de Justicia del gobierno provisional de la República señalaba que “o fato (a Proclamação da República) foi dêles, dêles só, porque a colaboração do elemento civil foi quase nula”.³ Esto contribuyó a que la imagen que el Ejército tenía de sí mismo -como la institución mejor capacitada para guiar a la nación Brasileña hacia su destino de progreso y modernidad- se reforzará aún más. A pesar de las rivalidades internas entre los grupos deodoristas y florianistas, los integrantes de la milicia coincidían en un punto fundamental: “no expresaban los intereses de una clase social, como era el caso de los defensores de una república liberal; eran, por encima de todo los portadores de una institución –el Ejército- que formaba parte del aparato del Estado. Por la naturaleza de sus funciones, por el tipo de cultura desarrollada [...] los oficiales del ejército, positivistas o no, tomaban partido como adversarios del liberalismo.”⁴ En su estudio sobre los últimos años del Imperio –*Gastão d’Orleans, o último Conde d’Eu*- Alberto Rancel escribió refiriéndose a las fuerzas armadas:

Julgavam, assim, possuir exclusivamente luz das coisas e segrêdo do saber oniciente, nímmodo eonipotente. Tinham resolvido a equação do segundo grau do cálculo do atêrro e do desatêrro, e assistido Benjamin Constant, no trampolim das projeções ortogonais, rezar pelo credo do Augusto Comte. Eram gente de outra laia e daí se julgarem só êles capazes de endireitarem a cepa torta do Brasil”.⁵

Como se señaló en anteriores apartados⁶, más o menos a partir de la segunda mitad del siglo XIX la opinión que el Ejército tenía de sí mismo, como el representante de la clase media, a pesar de no ser del todo correcta, contenía una buena dosis de verdad, pues intervino en la lucha por la abolición, que era una de las principales exigencias sociales de ese segmento social. Ya para 1850 los miembros instruidos más jóvenes del ejército expresaban ideas sociales y políticas diferentes de aquellas de la elite gobernante, compuesta por los hacendados, por lo que pueden ser definidos correctamente como un grupo de oposición. Ellos

³ Oliveira, *op.cit.*, p.25

⁴ Fausto, *op.cit.*, p.41.

⁵ Citado en Oliveira, *op.cit.*, p. 71.

⁶ *Vid.supra.*, pp.100-104.

estaban no sólo a favor la abolición de la esclavitud, también de la inmigración europea, las elecciones libres, los derechos civiles, la protección de las industrias, la construcción de vías ferroviarias, además de la promoción de mejores salarios y condiciones de vida para los oficiales y sus familias. Estos jóvenes militares eran optimistas y consideraban que podían transformar la sociedad brasileña.⁷ No obstante, en otros asuntos, los objetivos de la oficialidad militar también coincidían con los de la elite. Dentro del propio Ejército, la generación que ocupaba los puestos más altos había vivido el caos de los años treinta y cuarenta y por tanto estaba preocupada en mantener el orden. Además de eso, los generales de la época eran miembros de las familias de políticos y propietarios de tierras. Esos generales atribuían una importancia mayor a sus convicciones e inclinaciones como conservadores o como liberales que como oficiales, no deseando en consecuencia perturbar un orden que ellos mismos habían consolidado. Así, privados de una dirigencia tanto dentro como fuera del ejército, los oficiales subalternos se vieron obligados a limitar su actividad política a la publicación de artículos en algunos periódicos.⁸

Esta situación se modificó paulatinamente, en gran medida gracias a una de las reformas realizadas en la década de 1850. Una ley de septiembre de aquel año transformó la estructura del cuerpo de oficiales concediendo a los diplomados de la Academia Militar privilegios en relación con los que no lo eran, especialmente en las ramas técnicas del cuerpo. La Academia Militar, que existía desde 1810, ofrecía un curso de ingeniería civil combinado con otro de estricta enseñanza militar, pero en 1858 el ministro de Guerra separó el curso de ingeniería militar, que fue trasladado a la Escuela Militar de Praia Vermelha que, pensada en sus orígenes como institución de enseñanza militar, se convirtió en la práctica en un centro de estudios de matemáticas, filosofía y letras. En ella las críticas contra el gobierno empezaron a tener como blanco al régimen monárquico

⁷ Schulz, John, *Exército na política. Origens da intervenção militar. 1850-1894*, São Paulo, Edusp, 1994, pp.16-17.

⁸ *Ibid*, p.18.

y la idea de la implantación de la república ganó terreno. A esto contribuyó la influencia del positivismo que tuvo una creciente aceptación tras 1872, cuando Benjamin Constant se convirtió en profesor de la Escuela.

Con la reorganización de la Academia Militar, y después de la guerra con Paraguay, el Ejército se fortaleció como institución. A raíz de los hechos de la "Questão militar" y estimulados por civiles -como Rui Barbosa- el mayoritario sector republicano dentro del ejército convenció al mariscal Deodoro da Fonseca de liderar el levantamiento contra el régimen. En su estudio sobre la participación política del ejército entre los años 1850 y 1894, John Schulz apunta que un factor decisivo en la intervención de los militares en el establecimiento de la República fue el estímulo y respaldo que recibieron de los sectores civiles, apoyo que les retiraron cuatro años después al favorecer la elección de Prudente de Moraes, el primer presidente civil de la República.⁹

Instaurado el régimen republicano Deodoro da Fonseca fue nombrado presidente del gobierno provisional. Aunque los florianistas no estuvieron del todo conformes con ello mantuvieron una postura respetuosa pero combativa. La existencia de las diferencias personales y de concepciones que separaban a los partidarios de Deodoro y de Floriano Peixoto eran generacionales; mientras que el viejo mariscal estaba apoyado por los veteranos de la Guerra de Paraguay, muchos de los cuales no habían frecuentado la Escuela Militar y no se identificaban con el positivismo, los oficiales que apoyaban a Floriano –a pesar de que no era positivista y también había participado en la Guerra de Paraguay- eran parte de la generación de jóvenes positivistas egresados de la Escuela Militar que "concebían su integración en la sociedad como soldados-ciudadanos con la misión de dar sentido al rumbo del país". Para ellos, "la República debía tener orden y también progreso. El progreso significaba la modernización de la sociedad a

⁹ Loc.cit.

través de la ampliación de conocimientos técnicos, de la industrialización, de la expansión de comunicaciones.”¹⁰

La participación del grupo deodorista en el movimiento que derrocó a la Monarquía se debió más a la necesidad de “salvar el honor del ejército”, pues en realidad no tenían una idea clara de la República, con excepción de que el Ejército debía tener un papel más importante del que había tenido en el Imperio. En cambio, los florianistas tenían la convicción de representar un sector progresista con la misión de favorecer la modernización de Brasil. Fue a ellos a quienes tocó lidiar la guerra de Canudos, pues los cuerpos de la tercera expedición estaban integrados mayoritariamente por florianistas, comandados por un hombre fiel a Floriano Peixoto, consideraba además heredero de su tenacidad como “el gran vencedor de revueltas”: el coronel Morerira César. Justamente la actitud de cruzados asumida por los militares combatientes en Canudos, actitud que Euclides da Cunha enuncia en el epígrafe del presente sub-capítulo, se debió a la formación y a las convicciones de los florianistas, imbuidos de positivismo y una fe comteana en el progreso.

Durante la administración provisional, que duró de 1889 a enero de 1891, Benjamin Constant, primero como ministro de Guerra y después como ministro de Instrucción pública, dirigió un grupo de oficiales que exigía mejor educación, incentivos a la industria y un gobierno honesto. La ausencia de apoyo civil y también cierto grado de confusión intelectual limitaron el éxito de este grupo. Constant murió a principios de 1891, poco antes de que la Asamblea Constituyente concluyera la elaboración de la primer Constitución de la República. De acuerdo con lo determinado en ésta, la Asamblea debía elegir un presidente constitucional. Algunos de los seguidores de Constant apoyaron a un candidato civil originario de São Paulo, Prudente de Moraes, pero ante la amenaza del propio

¹⁰ Fausto, op.cit., p.141.

Deodoro de dar un golpe de estado en caso de no ser elegido, los asambleístas lo designaron presidente de la República, y a Floriano Peixoto vicepresidente.¹¹

Después de la elección, los oficiales activamente políticos se encontraban divididos entre los amigos y los enemigos de Deodoro. Los últimos continuaron aliados del Partido Republicano de São Paulo, que controlaba el poder legislativo. Deodoro escogió como sus ministros a antiguos políticos imperiales del nordeste, quienes intentaron continuar la falsa euforia de expansión del mercado de capitales, aumentando todavía más la oferta de crédito y dinero. Cuando el Congreso intentó restringir la emisión de cédulas bancarias y limitar el poder del presidente, Deodoro disolvió el Congreso prometiendo nuevas elecciones y una reforma de la Constitución para fortalecer el Poder ejecutivo y reducir la autonomía de los estados. Pero el proyecto de Deodoro fracasó debido a que no recibió apoyo de todos los sectores de las fuerzas armadas. Algunos días después, el 23 de noviembre de 1891, una coalición de políticos de São Paulo y oficiales opositores del Ejército (florianistas) y la Marina lo obligaron a dimitir.

El vice-presidente, el mariscal Floriano Peixoto asumió la presidencia. Los militares esperaban que el nuevo gobierno asumiese una campaña vigorosa por el progreso económico y por la política. El propio Floriano pensaba constituir un gobierno estable, centralizado, ligeramente nacionalista y basado principalmente en el Ejército y en los jóvenes de las escuelas civiles y militares. De este modo, durante su primer año de gobierno, el nuevo presidente apoyó la industria nacional, nombrando como ministro de Hacienda al coronel Serzedelo Correa, discípulo de Benjamin Constant. El mariscal Floriano encarnaba un concepto de República no identificada con las fuerzas económicas dominantes, que se oponía al de la denominada "república de los hacendados", liberal y descentralizada, que veía por primera vez con recelo el fortalecimiento del Ejército y las manifestaciones de la población urbana de Río de Janeiro.¹² Pero, al contrario de

¹¹ Schulz, *op.cit.*, p.20.

¹² Fausto, *op.cit.*, p.144.

lo que se podría prever, en la presidencia de Floriano hubo un acuerdo tácito entre el presidente y el núcleo de los intereses agrarios, el Partido Republicano Paulista (PRP); pues la elite política de São Paulo veía en Floriano la posibilidad más sólida de garantizar la supervivencia de la República; éste, por su parte, era consciente de que sin el PRP no tendría base política para gobernar. De esta forma Floriano contó con el apoyo financiero de São Paulo y con su bien organizada milicia estatal.¹³



Floriano Peixoto (1839-1895)

Floriano usó la fuerza militar para destruir a los gobernadores que habían apoyado el golpe de Deodoro. En Río Grande del Sur, en cambio, reinstaló a Julio de Castilhos, gobernador que también había sido depuesto por colaborar con Deodoro pero cuyas convicciones de corte centralista y positivista simpatizaban a Floriano. Ante tal hecho los enemigos de Castilhos se rebelaron, pues no concordaban con su postura centralista y propugnaban por un modelo parlamentarista que privilegiara sus intereses federalistas. Floriano colocó gran parte del Ejército a disposición de este conflicto local, conocido como la Revolución federalista (1893), que por su magnitud se convirtió en un problema nacional que consumió la mayoría de los recursos federales e impidió cualquier otra reforma. En abril de 1893, Serzedelo Correa, ministro de Hacienda, renunció en protesta por la utilización de fondos del gobierno, sin autorización del

¹³ Loc.cit.

Congreso, para mantener el gobierno de Castilhos. En su lugar Floriano nombró a Rodrigues Alves, miembro de una familia de hacendados del Valle de Paraíba, en São Paulo, antiguo consejero de la Monarquía que se había convertido en republicano. Tanto entre los florianistas como entre los rebeldes había republicanos históricos y antiguos monarquistas, positivistas y no positivistas, hacendados conservadores y agitadores urbanos, nacionalistas económicos y otros para quienes la industria era un asunto sin interés. Tanto los rebeldes como los partidarios de Floriano afirmaban estar luchando para restaurar el orden y dar fin al militarismo, pero en realidad Floriano no apreciaba la idea de un presidente civil. De manera general los rebeldes estaban formados por grupos que no estaban en el poder: federalistas de Río Grande, deodoristas y enemigos de Floriano. Floriano contaba con el apoyo del ejército y de la burocracia, así como de los mermados grupos jacobinos urbanos.¹⁴

Por su parte, la Marina se rebeló en septiembre, formando un frente que incluía a los rebeldes de Río Grande del Sur, los gobernadores depuestos por Floriano y las facciones oligárquicas que habían perdido el poder después de la caída de Deodoro. Como consecuencia de este movimiento, conocido como la Revuelta de la Armada, el presidente quedó todavía más dependiente de sus aliados de São Paulo para obtener hombres y recursos. La presidencia de la Cámara y del Senado estaban igualmente en manos del PRP; al mismo tiempo la influencia de los militares fue decayendo. El Partido Republicano Paulista se mantuvo como una fuerza coherente y terminó consiguiendo la cooperación de las facciones de la oligarquía dominante en la mayoría de los otros estados. Floriano, que disponía de escasas bases de apoyo, no estuvo en condiciones de designar su candidato a sucesor. El 15 de noviembre de 1894, cuando todavía se libraba la guerra en Río Grande del Sur, un político de São Paulo, Prudente de Morais se convirtió en el primer presidente civil de la República. Muchos oficiales estaban desilusionados del gobierno militar, que había provocado un aumento de la corrupción y el caos financiero con Deodoro, así como la represión y el desorden

¹⁴ Schulz, *op.cit.*, p. 192.

general durante el gobierno de Floriano. Como consecuencia de ello la mayor parte de la elite civil estaba a favor de la salida del Ejército del poder. En referencia a esto Schulz escribe:

Durante a sessão [del Congreso] de 1893, firmou-se entre civis e militares a convicção de que militares não deveriam participar da política. Os civis afirmavam que os soldados no poder tendiam a abusar de sua autoridade, enquanto os oficiais lamentavam estar corrompidos pelos políticos. Em junho, Geral Solón Ribeiro, então um influente deputado, propôs uma lei que proibia oficiais da ativa de ocuparem cargos políticos. Floriano e seus partidários conseguiram derrotar o projeto. A *Gazeta de Notícias* elogiou esses oficiais que pediam a seus camaradas que se retirassem da política, advertindo para os perigos do militarismo.¹⁵

La elección de Prudente de Moraes ocurrió cuando las fuerzas anti-Castilhos se aproximaban de la frontera sur de São Paulo y la armada rebelde bombardeaba Río de Janeiro. Poco tiempo después, sin comida ni municiones, el comandante de la escuadra rebelde abandonó sus navíos, permitiendo que Floriano llevase sus tropas de Río para el frente en el Sur. Floriano contra-atacó en abril. Sus oficiales victoriosos fusilaron o degollaron a los prisioneros después de cada batalla, mientras que en la capital sus partidarios organizaron una cacería de brujas, con el fin de remover del servicio público posibles simpatizantes de los rebeldes.

Prudente procuró negociar la paz en Río Grande del Sur. A pesar de que las negociaciones resultaron lentas en agosto logró establecer la paz, pero tuvo que mantener a Julio de Castilhos en el poder, aunque éste concedió amnistía a los rebeldes garantizándoles su integridad física y la de sus propiedades. Del mismo modo, los oficiales rebeldes recibieron permiso para volver al servicio militar. Pero el fin de las hostilidades en Río Grande no resolvió los problemas de Prudente con las fuerzas del Ejército. Los florianistas y los jóvenes militares estaban decididos a luchar contra la oligarquía hacendada cuyos intereses estaban representados por Prudente. En 1895, y más tarde, en 1897, los estudiantes de la Academia Militar se rebelaron contra el gobierno, pero Prudente logró vencer ambas rebeliones, en

¹⁵ *Ibid.*, pp.186-187.

gran medida debido a que éstas no recibieron apoyo de los oficiales del Ejército.¹⁶ En estas condiciones fueron necesarios más de dos años para que Prudente consolidase el poder de la presidencia junto a los oficiales y las oligarquías civiles regionales. Luchando contra una situación financiera adversa causada por la superproducción de café, Prudente permaneció en actitud defensiva durante los primeros años de su mandato. El líder parlamentario de Floriano, Francisco Glicério, todavía dominaba el Congreso y éste demostraba una considerable autonomía con relación al Ejecutivo. Glicério mantenía fuertes relaciones con muchos militares seguidores de Floriano. Al mismo tiempo, rompiendo con el acuerdo firmado en agosto de 1895, Castilhos reinició la persecución contra los federalistas en Río Grande del Sur.

Por otra parte, durante el gobierno de Prudente de Moraes se agudizó el enfrentamiento, que ya existía en la época de Floriano, entre la elite política de los grandes estados y el republicanismo jacobino que se concentraba en Río de Janeiro. Los jacobinos representaban un grupo formado básicamente por miembros de la clase media baja, algunos trabajadores, y militares a los que habían afectado la carestía y las malas condiciones de vida. Sus motivaciones no eran sólo materiales; creían en una República fuerte, capaz de combatir las amenazas monárquicas que ellos veían por todas partes. Adversarios de la República liberal, asumían también la tradición patriótica y antilusitana. Los "gallegos" –nombre despectivo con el que los brasileños aludían a los portugueses-, en cuyas manos estaba gran parte del comercio carioca, eran blanco de sus violentos ataques. Tras la muerte de Floriano, en junio de 1895, los jacobinos convirtieron al Mariscal en su banderada de lucha. Justamente, como se verá adelante, fueron ellos quienes insistían en ver la mano oculta de los políticos monárquicos en los sucesos de Canudos, elucubración alimentada por la postura monárquica del Conselheiro.¹⁷

¹⁶ Schulz, *op.cit.*, p.198.

¹⁷ Fausto, *op.cit.*, p.147.

En noviembre de 1896, Prudente tuvo que ausentarse de la presidencia debido a problemas de salud; muchos políticos consideraron la posibilidad de que Prudente no reasumiera la presidencia. El entonces vice-presidente, Manoel Vitorino Pereira -que conspiraba continuamente contra Prudente apoyado por figuras como la de Glicério, Julio de Castilhos y por los jacobinos de Río- asumió el poder y cambió el gabinete casi en su totalidad. Durante este periodo fueron derrotadas las tropas de la segunda expedición, enviadas conjuntamente por el gobierno de Bahía y el gobierno federal para terminar con la rebelión de los conselheiristas. Integrado por casi seiscientos hombres -entre las fuerzas estatales y federales-, el contingente, bajo el mando del mayor Febrônio de Brito, llevaba consigo dos cañones Krupp de pequeño calibre. A pesar de ello la suerte de las tropas fue adversa y los canudenses lograron dispersarlas. Los oficiales del ejército se rehusaban a creer que los soldados hubieran sido vencidos por los rebeldes. Explotando el sentimiento de indignación de los militares, políticos civiles que apoyaban a Manoel Vitorino y a Glicério, transformaron la lucha contra Canudos en una campaña para salvar la República, elevando a Canudos al estatus de ignominia al orden nacional y un peligroso bastión monarquista. Ellos fueron la fuente y los principales promotores del rumor, entonces tomado como cierto, de que el movimiento de Antônio Conselheiro tenía como fin restaurar la monarquía y que estaba apoyado por Inglaterra. Este rumor causó tal encono entre los jacobinos militares que lo usaron como pretexto para atacar, en febrero de 1897, a la prensa monárquica; por su parte, los jacobinos de Río protagonizaron diversas revueltas y también reiniciaron los ataques contra los portugueses y los monarquistas.¹⁸

Ante este exacerbado ambiente y con el apoyo de los oficiales del Ejército, Vitorino decidió enviar una tercera expedición comandada por el coronel Moreira César, el más prestigiado oficial florianista, para destruir a los supuestos monarquistas. Su paso por Santa Catarina, durante la Revolución Federalista, fue el hecho que determinó la inmensa celebridad de Moreira César en el medio

¹⁸ Schulz, *op.cit.*, p.199.

militar, distinguiéndose también durante la Revuelta de la Armada, en la que su fama se incrementó por la supuesta brutalidad con la que actuó. El coronel fue acusado de haber aprisionado inocentes, robando sus bienes y autorizando la ejecución de varios oficiales, entre ellos un héroe de la Guerra de Paraguay, y de varios civiles capturados. Conocido como “o açougueiro do Desterro”, Moreira César incluso se había convertido en un potencial candidato florianista a la presidencia.¹⁹



Coronel Moreira César

La apariencia de Moreira César no correspondía con la fama de su arrogancia y temperamento. Euclides lo describe como un hombre bajo, gordo y de piernas cortas. A pesar de ello, en las páginas de los periódicos republicanos

¹⁹ Lacerda, *op.cit*, p.33.

era considerado como la única figura capaz de competir con el carácter carismático del Conselheiro y planear una estrategia con la que derrotaría a los rebeldes del sertón. Pero la autoconfianza de Moreira César en la superioridad de su contingente –esta tercera expedición contaba con más de mil trescientos hombres- superó la cautela requerida durante las acciones de guerra. La confiada actitud del coronel florianista, con independencia de los rasgos de altivez que más de un autor, como Euclides, atribuye a su personalidad, estaba fundada en la formación de Moreira César en la “mentalidad positivista”, así como en su identidad militar, en su asumirse como integrante de una generación y un grupo elegidos, casi de manera providencial, para refundar la nación brasileña en el estado en que el progreso se ha realizado en la civilización.

Como se ha señalado en páginas anteriores, los florianistas se concebían como una especie de “soldados-ciudadanos” cuya misión era dirigir Brasil hacia un orden moderno que se traducía en la industrialización y la aplicación de los conocimientos técnicos en la mejoría del comercio, las comunicaciones y la vida en general. Frente a la sociedad civilizada, educada y moderna que Moreira César –junto con sus subordinados militares- creía representar, se encontraban los conselheiristas, concebidos como seres atávicos, ignorantes, fanáticos y primitivos. La expedición contra Canudos adquirió así un cariz de ser una cruzada moderna que, presidida por los militares –nuevamente eran ellos los portadores de la “luz verdadera”-, tenía como fin extender al sertón la verdad del progreso.

Con su característica agudeza y elocuencia, Euclides da Cunha da testimonio de esta percepción generalizada en las filas de los militares combatientes:

Decididamente, era indispensable que la campaña de Canudos tuviese un objetivo superior a la función estúpida y bien poco gloriosa de destruir un poblado de los sertones. Había un enemigo más serio que debía ser combatido en una guerra más lenta y digna. Toda esta campaña sería un crimen inútil y bárbaro si no se aprovechaban los caminos abiertos por la artillería para una propaganda tenaz, continua y persistente, tratando de traer a nuestro tiempo e incorporar a nuestra vida a esos rudos compatriotas retrasados.²⁰

²⁰ Cunha, *op.cit.*, p.331.

En conformidad con la "mentalidad positivista", los organizadores de la nueva expedición decidieron planearla apoyándose en los distintos recursos tecnológicos que tenían a su disposición. Así, la línea férrea se extendió sertón adentro. Originalmente las vías que habían penetrado más en territorio sertanejo llegaban a Juazeiro, en Bahía. Con la guerra de Canudos fueron prolongadas hasta Queimadas para poder trasportar soldados y artillería.²¹ Al mismo tiempo se comisionó a un grupo de ingenieros para acondicionar los sinuosos caminos del sertón y facilitar el paso de la artillería pesada y del propio ejército.

Sin embargo, Moreira César pareció contagiar al resto de los integrantes de la expedición su actitud confiada, y los levantamientos de los ingenieros militares acabaron siendo hechos sin el debido cuidado; el perfil del terreno y las condiciones del suelo a lo largo del trayecto fueron hechas de manera errada, tomando por base las indicaciones imprecisas dadas por los habitantes de las villas y los poblados por donde los ingenieros pasaban; y finalmente los cálculos sobre el abastecimiento de víveres y agua también fueron incorrectos. Menospreciando las condiciones climáticas y geográficas, Moreira César imprimió una marcha acelerada a través del árido sertón, agotando con ella a sus propias tropas. Debido a la labor mal realizada en la nivelación de los caminos, los carros con los víveres y las municiones se atoraron en la arena y muchos se quedaron varados sin poder seguir con la tropa.²²

Todo lo anterior favoreció que los conselheiristas, gracias a su organización y al conocimiento del terreno, pudieran lograr que el ejército se retirara de forma desordenada a la *caatinga*²³. Esta vez el golpe asestado por los conselheiristas al gobierno republicano fue peor, pues el ejército federal no sólo se retiró derrotado del sertón, sino que dejó atrás una enorme cantidad de armamento y municiones

²¹ Leonardis, "Messianismo na caatinga", p.45, en: Abdala, *op.cit.*

²² Lacerda, *op.cit.*, p.33.

²³ La *caatinga* es la vegetación propia del sertão. Su paisaje ofrece una cubierta vegetal herbácea rala, arbustos espinosos y cactus, salpicada por árboles caducifolios, en general de porte bajo. Abdalá, *op.cit.*, p.109.

en manos de los conselheiristas, además de prisioneros y desertores que fueron obligados, o bien lo hicieron de forma voluntaria, a entrenar a los canudenses en tácticas militares.

El cuerpo del general Moreira César, que había muerto liquidado por la epilepsia la noche decisiva en la derrota del ejército, fue encontrado y quemado por los conselheiristas. La afrenta sufrida por el gobierno fue así doble: en el plano material con la derrota efectiva del ejército y, en el simbólico, por lo que las figuras de Moreira César y el Ejército republicano representaban como instituciones garantes de los ideales de la aún joven República. La nueva derrota militar cayó como una bomba en la opinión pública de los principales centros urbanos. La reacción del "milenario secular" republicano fue casi inmediata. Los militares y los civiles jacobinos en Río de Janeiro protestaron fuertemente contra la amenaza de la restauración. Algunos periódicos monarquistas fueron incendiados y uno de sus gerentes, José Gentil de Castro, fue asesinado por los propios republicanos jacobinos. En referencia a la tensa situación generada por la derrota de la tercera campaña contra Canudos Euclides señala: [...] bajo la presión de dificultades que exigían solución inmediata y segura, no había lugar para esas visiones de futuro".²⁴ Con "esas" visiones del futuro Euclides se refería al "objetivo superior" que la "cruzada" por Canudos tenía, es decir, la integración de los conselheiristas en particular, y los sertanejos en general, a la sociedad brasileña moderna y civilizada. Hubo una reacción general del gobierno y la sociedad urbana acomodada en el ensañamiento en la lucha contra los conselheiristas.

Cuando Moreira César se aproximaba a Canudos, en marzo de 1897, Prudente reasumió la presidencia. Algunos días después recibió la noticia de la muerte de Moreira César y la derrota de la tercera expedición. El Ejército, profundamente herido por la derrota sufrida, exigió el recrudecimiento de las medidas tomadas contra los seguidores del Conselheiro. Schulz hace una interesante reflexión de esta postura y apunta que "Os militares reformadores,

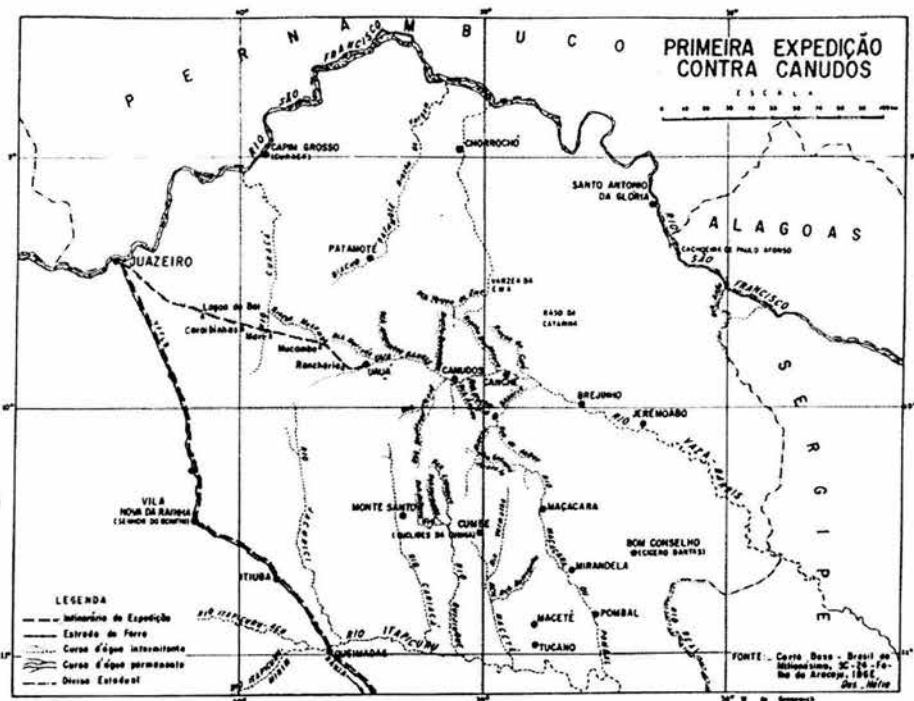
²⁴ Cunha, op.cit., p.331.

frustrados por não conseguirem construir, agora só eram capazes de destruir.”²⁵ Como milenarismos antaños, el “milenarismo republicano” adoptó así una actitud francamente violenta y autoritaria. Debido a los rumores generados por el vicepresidente Vitorino, Prudente de Moraes, que había sido uno de los dos diputados electos por el partido republicano durante el Imperio, tuvo que probar que era realmente adepto de la República. Mientras que en las tres primeras expediciones existió una tendencia a subestimar la capacidad de resistencia de Canudos, la cuarta de las campañas fue planeada con mayor cautela. Para mostrar su fuerza, Prudente mandó un ejército de más de cuatro mil hombres, dirigidos por el general Arthur Oscar, otro famoso comandante florianista, para destruir Canudos.²⁶ Los mapas que a continuación se muestran –de la primera y cuarta expedición a Canudos- ilustran de manera clara el incremento de recursos humanos y militares empleados en la última de las campañas contra los conselheiristas.

El cerco de Canudos comenzó en junio y terminó en octubre con su destrucción. Los soldados republicanos degollaron a prácticamente todos los conselheiristas sobrevivientes –incluyendo un alto porcentaje de mujeres y niños- y quemaron los restos de la otrora “ciudad santa”. La campaña de Canudos proporcionó a Prudente una oportunidad para mostrar la fortaleza del gobierno civil republicano. En mayo de 1897, cuando el general Arthur Oscar marchaba para el sertón, la Academia Militar se rebeló nuevamente. Como ya había sucedido en 1895, los alumnos no encontraron apoyo en ninguno de los oficiales graduados o en los civiles. No era un momento favorable para la revuelta, pues la República estaba envuelta en una guerra contra los “restauradores monárquicos”. El gobierno contuvo el movimiento con facilidad y expulsó un gran número de estudiantes, estableciendo un ejemplo que sirvió para contener futuras subordinaciones.

²⁵ Schulz, *op.cit.*, p.199.

²⁶ *Loc.cit.*



Esta victoria reveló a Prudente que el Ejército se mantenía leal al gobierno. Con esa certeza, el presidente sintió que disponía de los elementos suficientes para enfrentar a Glicério en la Cámara. Utilizando en el mes siguiente la presión de los gobernadores aliados sobre los diputados, Prudente arrebató la dirigencia de las manos de Glicério. Por su parte, Manoel Vitorino y Glicério y percibieron que el poder quedaba concentrado en las manos del presidente y de los gobernadores aliados. Buscando combatir al gobierno por la fuerza, ambos líderes civiles buscaron el apoyo de los oficiales florianistas, pero descubrieron que éstos no querían intervenir más en política. El vice-presidente organizó entonces un posible golpe de estado que, aunque no era apoyado por los militares, incluía una conocida figura militar, el Diputado Barbosa Lima, antiguo gobernador de Pernambuco. Encontrando que no existía un clima propicio para el golpe los conspiradores optaron por asesinar al presidente. Decidieron actuar el día en que

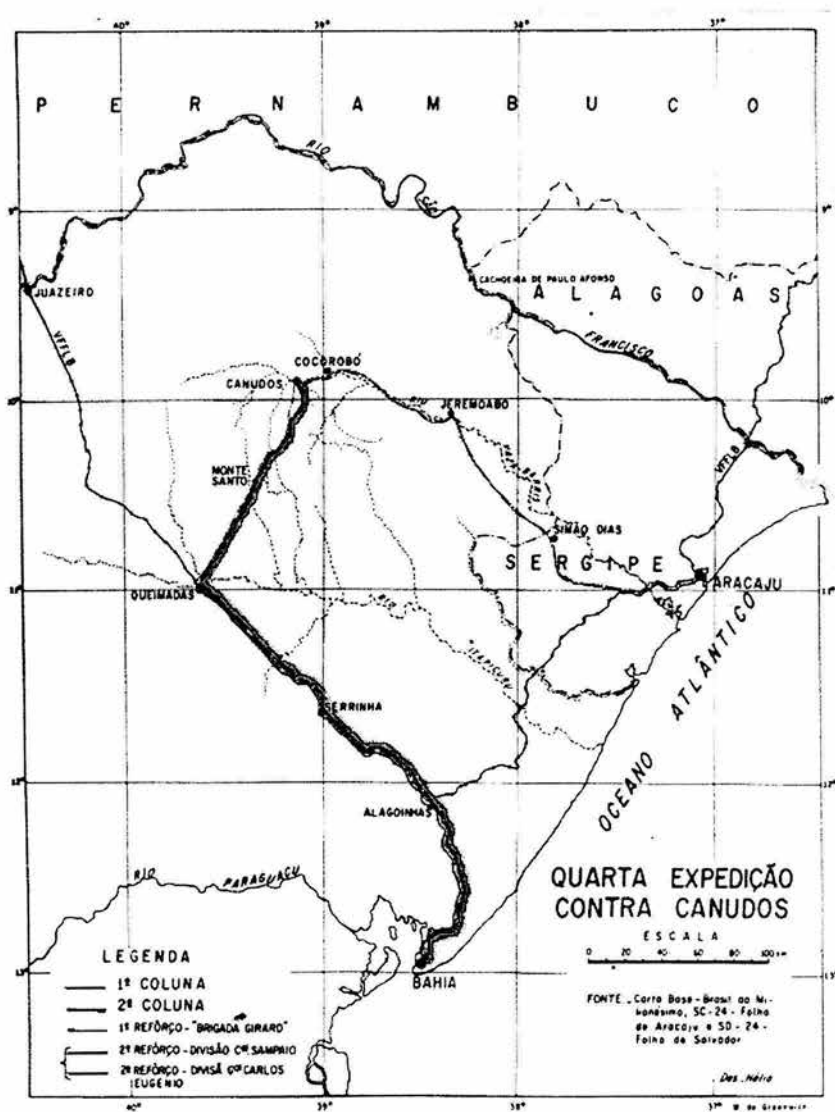
se recibiría a la expedición victoriosa sobre Canudos en el muelle de Rio de Janeiro, pero fracasaron en su intento, aunque consiguieron herir de muerte al ministro de guerra, el mariscal Bittencourt. A partir de la derrota de los canudenses y del fallido intento de asesinato, la opinión pública cambió completamente: pasó de la hostilidad a la admiración por Prudente. Prudente arrestó y deportó a Barbosa Lima y a otros oficiales, mientras que Manoel Vitorino y Glicério se vieron obligados a huir. Schulz señala que después de estos eventos la autoridad de los presidentes civiles sobre los militares y sobre el Congreso y las oligarquías de los estados quedó consolidada.²⁷

Por su parte, la oligarquía de los hacendados, inicialmente afectada por el establecimiento de Canudos, también pudo sacar provecho de la rebelión conselheirista, pues las acciones de los militares reformadores se apaciguaron, canalizándose hacia la región en conflicto. Irónicamente, aunque los militares y sus aliados jacobinos acusaban a la oligarquía y encumbraban a la población menos favorecida del pueblo, terminaron destruyendo un movimiento popular en beneficio de la elite de hacendados. Entonces los militares que habían posibilitado la instauración de la República estaban convencidos de que la revuelta de los canudenses representaba una guerra de restauración monárquica financiada por el Conde d'Eu, aunque Canudos era en gran medida una tentativa de construir una comunidad que escapara del control de los coroneles.²⁸ Así, los militares contribuyeron, involuntariamente y en contra de sus intereses, en la consolidación de la república liberal-oligárquica, que se completó con la sucesión de Prudente por otro político de São Paulo, Campos Sales (1898-1902). Sin embargo, los oficiales positivistas no se percataron de esta situación sino varios años después. Para ellos y para los políticos republicanos, aquella había sido una lucha de la civilización contra la barbarie; de un Brasil ideal contra un Brasil indeseable. Como bien apunta Boris Fausto, "En realidad existió «barbarie» en los dos bandos, pero

²⁷ Ibid, pp.200-201.

²⁸ Loc.cit.

más entre los hombres instruidos que habían sido incapaces de, cuando menos, tratar de comprender a la gente del sertão".²⁹



²⁹ Fausto, *op.cit.*, p.147.

El Estado brasileño ejerció el monopolio legítimo de la violencia que, según Hobbes, se otorga a todo gobierno al realizarse un contrato entre éste y sus gobernados, el pueblo, que acepta enajenar su libertad en aras del control y la estabilidad social. Pero tal contrato, válido en el imaginario colectivo de una nación o grupo social, parece no haberse firmado entre la recién instaurada República brasileña y la mayoría de sus habitantes, especialmente los pobladores rurales y del interior, por lo que la violencia ejercida sobre los conselheiristas resultó legítima sólo para los propios republicanos, quines consideraron ejercerla contra traidores de la nación. No obstante, como se verá adelante, tiempo después los propios republicanos se deslindarían de la masacre de Canudos y elevarían a los conselheiristas a una condición de valientes y mártires.



General Artur Oscar (segundo de izquierda a derecha) y su Estado Mayor

La virulencia en el exterminio de los rebeldes del sertón representó, más que una acción de defensa nacional, una especie de catarsis de las tensiones políticas y sociales acumuladas, ya que la violencia no sólo se ejerció dentro del campo de batalla en el sertón, sino también en las ciudades exaltadas por la prensa liberal, en las que los monarquistas, especialmente los dueños de periódicos, sufrieron agresiones y ataques colectivos al ser relacionados con la supuesta conspiración

nordestina. Lacerda señala que, como venganza, Canudos dejó al Ejército y al gobierno republicano “una herencia doblemente maldita: la vergüenza por las derrotas sufridas y la culpabilidad por la violencia brutal e innecesaria ejercida en la victoria final contra los conselheiristas.”³⁰

1. La configuración del espacio enemigo: la invención del Nordeste.

Las batallas de la guerra de Canudos se libraron en diversos espacios, pues como se ha intentado hacer evidente a lo largo de la tesis, el combate entre el gobierno republicano y los conselheiristas no se limitó a una serie de encuentros armados, sino a un enfrentamiento entre las cosmovisiones de ambos contendientes que se desarrollaba en los territorios más diversos: los periódicos, los sermones del Conselheiro, las noticias que llegaban por el telégrafo a las urbes del litoral, los rumores que se expandían con facilidad, los rezos de los canudenses, las discusiones en el Congreso y las riñas callejeras entre los jacobinos y los monarquistas. Sin embargo, la lucha frontal entre las distintas expediciones y los pobladores de Canudos se efectuó en un espacio físico lejano a las ciudades modernas del litoral, cuya imagen resultaba desconocida para la mayoría de sus habitantes, especialmente para las clases acomodadas. Esto propició la configuración, casi mítica, del espacio de los enemigos por parte de los republicanos. A éste se asociaron las representaciones de pobreza y retraso, de primitivismo e ignorancia pues, con base en el determinismo geográfico en boga, se relacionaron los elementos “negativos” de los rasgos de los canudenses con los de su medio geográfico.

Como ya se ha señalado reiteradamente, Canudos se localizaba en el interior del nordeste, en la región natural semiárida conocida como sertão (sertón), donde las escasas precipitaciones registradas, hasta la fecha, hacen de la tierra una superficie pedregosa y poco fértil, cubierta en algunas zonas por *caatinga*. La descripción que un hombre como Euclides realizó de los paisajes del sertón,

³⁰ Lacerda, op.cit., p.38.

revela el asombro y el desconcierto que tales imágenes, que incluían a sus habitantes, causaban entre los ciudadanos y los hombres del litoral que, antes de la rebelión de Canudos, ignoraban la existencia de tal realidad.³¹

Desde 1870 el nordeste había enfrentado una crisis agraria producto de la caída de los precios de la caña de azúcar. A ello se le sumó la difícil y atropellada constitución del mercado de trabajo basado en la mano de obra libre, pues como ya se ha comentado, estuvo llena de sublevaciones. A esta ya de por sí penosa situación de la región nordeste se agregaron las terribles y prolongadas secas de 1866-1868 y 1877-1880, responsables de un mayor desgaste de recursos agrícolas, fiscales y humanos. Todo lo anterior minó la economía privada, obligando a los pobladores antes independientes a emplearse en actividades marginales, “vendiendo pieles de cabras” y trabajando para los grandes hacendados por salarios miserables, o bien como “foreiros” o “meiros”. Ante tal crisis, muchos propietarios vendieron o abandonaron sus tierras y se mudaron a las ciudades, propiciando que el número de habitantes del sertón se redujera considerablemente. Los hacendados también se establecieron con sus familias en las ciudades y dejaron sus propiedades en las manos de administradores.³²

Precisamente durante los inquietos años de transición de la Monarquía a la República, entre 1888 y 1892, el sertón fue azotado por la peor seca de su historia. Con la implantación del régimen federalista los estados más afectados por la sequía fueron también los menos capaces de otorgar ayuda a las víctimas de la misma debido a su crítica situación financiera. Los hacendados de las áreas afectadas en Bahía no tenían tanta influencia política como aquellos de las costas o el sur del país, por lo que no obtuvieron prácticamente ninguna asistencia por parte del Estado. La seca provocó que nuevamente un número considerable de los habitantes del sertón se mudaran para las regiones del centro y sur del país, lo

³¹ Es factible que la palabra *sertão* se halla originado del término *desertão*. Ver los comentarios de Warren Dean sobre la etimología de la palabra, “The Frontier in Brazil”, artículo presentado al Woodrow Wilson International Center of Scholars, Washington D.C., 23 de junio, 1990.

³² Levine, *op.cit.*, pp.71-72.

que contribuyó al debilitamiento de las fuerzas productivas del ya menguado nordeste donde, por otra parte, prácticamente no existían sistemas de reserva de agua e irrigación. El declive político y económico del nordeste estuvo ligado a la transferencia del núcleo económico de Brasil a la región sur; el Estado brasileño tanto monárquico como republicano se concentró en crear las condiciones infraestructurales -como la introducción de vías ferroviarias y sistemas hidráulicos y de riego, así como concesiones de crédito agrícola- en los prósperos estados del sur, marginando aún más al nordeste y a las poblaciones históricamente excluidas como las del sertón. Las difíciles condiciones ambientales y de vida del nordeste rural, debidas en gran medida a las devastadoras secas de finales del siglo XIX, contribuyeron a moldear el modo en que los brasileños imaginaban la región. Según Gerald M.Greenfield³³ el concepto de "Nordeste" en Brasil surgió relativamente tarde, después de la caída del Imperio en 1889. La guerra de Canudos fue determinante en la construcción de esta noción que abarcaba imágenes de privación, atraso, estancamiento económico y estereotipos raciales. De este modo, como se puede apreciar en *Los Sertones*, los republicanos observaron en el sertón no sólo un ambiente inhóspito, sino un escenario que se identificaba de manera perfecta con el atavismo de los conselheiristas. Antes de los hechos de Canudos, incluso los brasileños cultos del país, con excepción claro de los nordestitos, prácticamente ignoraban la existencia y situación del sertón. Con el conflicto la situación cambió: se construyó una imagen de atraso y fanatismo que fue condensada y difundida en los escritos de Euclides da Cunha, pero que ya se percibía en las primeras noticias enviadas de Bahía, entre 1893 y 1894, sobre la comunidad del Conselheiro.

³³ Greenfield, Gerard Michael, "Images of a Region: The Brazilian Northeast and the Great Drought in the Nineteenth Century", comunicação apresentada ao 46th International Congress of Americanists, 1988; Cabral de Melo, Evaldo, *O Norte Agrário e o Império, 1871-1889*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1984.

2. La creación del enemigo: el pobre, el criminal y el conspirador.

"Incompreensível e bárbaro inimigo"
Euclides da Cunha, *Canudos: diário de uma expedição*.
Fragmentos del 27-28 de septiembre de 1897.

La ignorancia de la elite republicana acerca del sertón nordestino abarcaba también el desconocimiento de sus pobladores, hombres que ante los ojos de los ciudadanos se presentaban como enigmáticas y absortas personalidades moldeadas por las duras condiciones de vida de su medio. El primer acercamiento de la elite republicana con los sertanejos de Canudos fue indirecto, a través de las narraciones y noticias que enviaban los miembros del Ejército –o bien los periodistas que les acompañaron durante las campañas-.³⁴ Ambos grupos, los periodistas y los militares, centraron sus relatos en las batallas y no se preocuparon por esclarecer lo ocurrido previo al enfrentamiento violento entre la República y los conselheiristas; en aquella guerra los canudenses parecían carecer de pasado e identidad.³⁵

En principio, la caracterización de los conselheiristas se basó en los rasgos considerados propios de los sertanejos: la pobreza y la ignorancia. Los habitantes de Canudos eran considerados miserables analfabetas que, como el resto de la población del sertón, poseían un temperamento visceral, casi primitivo. Lo que diferenciaba a los canudenses era su fanatismo exorbitado que los había llevado a la rebelión fundada en la sinrazón y la superstición. Pero conforme se fueron desarrollando las batallas y la resistencia de Canudos resultó mayor a la esperada, la representación de los conselheiristas fue transformándose y haciéndose más compleja. Las derrotas sufridas por el ejército republicano demandaron una figuración del enemigo distinta, pues se pensaba que tal

³⁴ En 1898 se publicó *A quarta expedição contra Canudos* del coronel Antônio Constantino Néri. En 1902 Aristedes Augusto Milton editó un detallado relato de las campañas contra Canudos en *A campanha de Canudos*; en el mismo año salió de la imprenta la obra de otro militar, Macedo Soares, titulada *A Guerra de Canudos*. Por su parte, el coronel Dantas Barreto escribió dos obras sobre los hechos: *Expedição de Canudos* en 1989 y *Destruição de Canudos* en 1912.

³⁵ Madden, *op.cit.*, pp.15-16.

ignominia a la República no podía haber sido provocada por un grupo de sertanejos infortunados. Se generó así una necesidad imperiosa entre los republicanos de nombrar al enemigo para enfrentarlo, más que en el plano físico, en un ámbito simbólico. Respecto a este “desconocido rostro del enemigo” Walnice Nogueira apunta:

Nadie sabía quién era, qué pretendía, qué lo motivaba, por qué resistía, en nombre de qué luchaba, qué lo hacía pegarse con tanta furia a ese desierto de piedras y cactus tan alejado de cualquier camino. Tanto más fácil para proyectar en él lo que se quisiese, toda especie de miedo, de horror, de repulsa. Con seguridad no era brasileño. Era otra gente, otro pueblo, hasta otra raza.³⁶

El papel del rumor, antigua pero sempiterna vía de propagación de noticias falsas y ciertas en la historia, resultó fundamental en la configuración del rostro del enemigo. A pesar de que las noticias de las campañas contra Canudos fueron transmitidas vía telégrafo –tecnología usada por primera vez en Brasil para dar curso a un evento de esta naturaleza-, y de la nutrida presencia de la prensa, la función del rumor fue central, y el impreciso carácter de su contenido prevaleció sobre los medios de comunicación modernos y sus supuestos atributos de objetividad y veracidad.

El antirepublicanismo expresado por Antônio Conselheiro –como ya se ha visto, basado en el rechazo a las reformas implantadas por el nuevo régimen- y su indignación por la expulsión de la familia real de Brasil –en la cual figuraba la Princesa Isabel que había firmado la ley de liberación de los esclavos- fueron motivos suficiente para que los jacobinos, apoyados por Glicério y Vitorino, iniciaran el rumor de la conspiración monarquista, convirtiendo al poblado de Canudos en foco de una conspiración restauradora con ramificaciones nacionales e internacionales. Según los rumores, la comunidad del Conselheiro formaba parte de una amplia red monárquica -con sedes en París, Nueva York, Londres y Buenos Aires-, con grandes recursos financieros, que enviaba continuamente armamento moderno a los conselheiristas, a través de sus eficientes canales

³⁶ Nogueira, *op.cit.*, p.XVIII.

secretos. Incluso se decía que especialistas extranjeros viajaban a Brasil para entrenar a los rebeldes. El objetivo de tal organización era tomar el poder en el Brasil, de modo que en el entramado de este plan, Canudos era apenas un foco provocador, abiertamente insurgente, que mantendría ocupado al Ejército mientras el resto del país quedaba desguarnecido, “presa fácil de las fuerzas conspiradoras”.³⁷ Incluso el gobernador de Bahía, Luis Viana, fue acusado por la prensa y los militares de actuar en complicidad con la presunta conspiración monárquica debido a que inicialmente había rechazado la intervención de las tropas federales para combatir a los conselheiristas, esgrimiendo el argumento de la autonomía del estado. *A República*, un periódico de Río de Janeiro, afirmaba que las armas estaban siendo enviadas desde Minas Gerais –estado tenido por reducto monarquista- y después llevadas a través del río São Francisco hasta Canudos.³⁸

La función de la prensa como principal difusora de los rumores generados por los distintos grupos de la elite republicana es subrayada por Walnice Nogueira, quien reconoce en ella un fuerte vehículo de manipulación: “El diario, al servicio de las corrientes políticas a quienes interesaba crear pánico y concentrar las opiniones alrededor de un solo enemigo, prestó servicios inestimables”.³⁹ En este sentido, la prensa se convirtió en portavoz de las distintas corrientes políticas, invocando constantemente el exterminio de los sublevados enmascarados de brasileños sertanejos. Especialmente la corriente jacobina pareció entender que “... los rumores son más valiosos que los hechos. Lo indeterminado resulta más amenazante”,⁴⁰ pues explotó la idea de la conspiración monárquica de tal manera que tendió un escenario pintado sobre el real, impidiendo con ello una apreciación más sensata de lo que ocurría en Canudos. La representación de la rebelión de Canudos como un reducto monarquista fue usada como argumento contra los conselheiristas en los periódicos, los informes militares y los debates en el

³⁷ *Loc.cit.*

³⁸ Madden, *op.cit.*, pp.27-28.

³⁹ Nogueira, *op.cit.*, p.XVI.

⁴⁰ Heidegger Martin y Jünger, Ernst, *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1956, p.21.

congreso por figuras como Euclides, Rui Barbosa y Machado de Assis. Entre todas las voces que pedían la destrucción de Canudos sólo hubo una disidente, la del periodista republicano Manuel Benício, enviado del periódico bahiano *Jornal do Comercio*, quien se aventuró a formular que el efecto explosivo visto por los militares en las armas de los conselheiristas –debido al cual se pensaba los rebeldes poseían armas modernas como *mannlichers*⁴¹ y *mausers*- podía ser provocado por el uso de desperdicios de metal que eran usados como proyectiles improvisados por los canudenses⁴².

En sus reportajes, Benício adoptó una postura crítica. En ellos describió la mala organización de las campañas y las pobres condiciones de vida de los sertanejos. Ello le valió ser retirado de la cobertura después de enviar un último reportaje fechado el 24 de julio, por lo que no tuvo oportunidad de presenciar el período final de la última expedición. Años después, en 1889, Benício escribió *O Rei dos Jagunços*, un libro que, de manera novelada, abordaba la guerra de Canudos desde una perspectiva romántica, idealizando la lucha de los conselheiristas. Sin embargo, los escritos de Benício no tuvieron la fuerza suficiente para lograr contradecir los extendidos rumores. Madden apunta que es posible considerar al relato del encuentro de Uauá en los periódicos, como el primero de una serie de imágenes en las que se presentaban a los conselheiristas como los iniciadores de las agresiones. En Uauá, los canudenses son retratados como los atacantes y el destacamento de policías enviado por el gobierno de Bahía como la parte que actuó en defensa propia. Se subrayaba que esta agresión había sido el inicio de la ofensiva contra las “instituciones republicanas”. Fue precisamente este argumento el usado por el gobierno republicano para justificar la defensa de la consolidación nacional al combatir a los conselheiristas, aunque resulta paradójico pensar en una defensa realizada en un asalto a

⁴¹ Primer arma de repetición de uso general en la infantería brasileña. Su introducción resultó revolucionaria en las filas del ejército de Brasil pues, además de ser un arma que disparaba a gran velocidad, fue la primera en usar cartuchos de pequeño calibre y de pólvora sin arrojar humo, lo cual permitía que la artillería disparara sin ser delatada por la humarada. Vid. Rego Monteiro, Jônatas do, *O Exército Brasileiro*, Rio de Janeiro, Biblioteca Militar, 1939. Albuquerque, Caetano, *Diccionario Técnico militar de terra*. Lisboa, Typographia do Anuário Commercial, 1905.

⁴² Madden, *op.cit.*, pp.27-28.

territorio enemigo. Los diarios de la época se encargaban de divulgar toda especie de representación en que "los sertanejos aparecían con epítetos de animales, monstruos, seres imaginarios, cualquier cosa que los despojase de su obstinada humanidad."⁴³ Tal vocabularios no era privilegio de los periodistas, pues de él también se servían políticos destacados, jefes militares y hombres públicos dedicados a la defensa del liberalismo, como Rui Barbosa, quien se refería a los canudenses como "idiotas e esclavos de galés", como una "horda de mentecatos y galeotes."

La mayoría de los corresponsales llegaron al Sertón durante la campaña final, entre marzo y octubre de 1897. Para entonces el clima político en el litoral, especialmente en Río de Janeiro, era de gran tensión y prevalecía un estado de histeria general después de conocida la derrota de la expedición encabezada por César Moreira. Lo republicanos acusaban a los simpatizantes de la monarquía de la doble tragedia. La muerte del héroe sirvió para tornar la atmósfera más tensa al punto que se incendiaron locales de la prensa monárquica y el famoso monarquista Gentil de Castro fue asesinado. En el siguiente párrafo Walnice Nogueira sintetiza los rasgos del discurso típico en la prensa republicana en torno a los conselheiristas:

Los periodistas llegaban a Canudos sabiendo de antemano lo que iban a informar. Los primeros materiales enviados son siempre una serie de fórmulas. Los rebeldes son monárquicos, bandidos, fanáticos, herejes, perversos, animalescos, traicioneros, sirven a intereses reaccionarios e ideologías exóticas, no son brasileños. Los soldados son patrióticos, heroicos, abnegados, sublimes en su entrega a la causa republicana, eficientes, disciplinados, civilizados. La República está en peligro, urge salvarla a cualquier precio.⁴⁴

Aunque existían ciertas dudas respecto a la postura restauracionista de los canudenses, la mayoría de los republicanos los calificaban de criminales cuyo fin era sabotear el orden público. Por su parte, la Iglesia caracterizó a Canudos como

⁴³ Nogueira, *op.cit.*, p.XVIII.

⁴⁴ *Ibid.*, pp.XIX-XX. Norbert Elias muestra cómo la "deshumanización del enemigo es un preámbulo importante del tratamiento no civilizado de grupos sociales opuestos a los que se consideran a sí mismos modernos". Cfr. Norbert, Elias, *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, p.247.

una secta armada peligrosa, practicante de una doctrina subversiva, integrada por ladrones y asesinos. No se hacía referencia alguna a que los canundenses también eran brasileños. En contraste con la causa de la República, los conselheiristas eran acusados de ser "insurgentes", "inimigos da nação", e "inimigos do ordem e das instituições da República". Además, sus miembros eran asociados con la anarquía, la prostitución, la criminalidad y la violencia. Los republicanos construyeron así una visión del enemigo que lo identificaba con valores negativos, en todos los casos contrarios a los ideales modernos del buen ciudadano, de lo científico y letrado, del orden y el progreso. Aún quienes relacionaron a los conselheiristas únicamente como integrantes de un movimiento religioso, los estigmatizaron por su religiosidad y los asociaron con lo patológico.



Soldados y un conselheirista preso

Cuando Canudos fue finalmente tomada, en octubre de 1897, no se encontró evidencia alguna que sustentara la idea de la conspiración monárquica. Con tal hecho, la construcción del enemigo monarquista se derrumbó. A partir de entonces se inició un proceso de "victimización" del otrora considerado peligroso conspirador, proceso que se revisará en el siguiente sub-apartado. Sin embargo, la necesidad de nombrar a los canudenses de algún modo que el de meros rebeldes pervivió en los intelectuales, como Euclides, para los que Canudos había cobrado una trascendencia mayor en la historia de Brasil. Precisamente en la tarea de nombrar al enemigo, Euclides da Cunha tuvo una participación medular, pues fue el primero en introducir el término *jagunço* para nombrar a los rebeldes de Canudos. En su primer artículo titulado "A nossa Vendéia", Euclides lo llama *sertanejo* y *tabaréu*, sinónimos del habitante del interior. Ya en el segundo artículo usa el vocablo que estaba en boga en los periódicos para designar a los conselheiristas: *jagunço*, que empezó a ser empleado, especialmente en la prensa de Río, como sinónimo de *cangaceiro*, nombre que recibían todos aquellos hombres violentos que andaban armados y generalmente en bandas sin ser parte del aparato del estado o de las fuerzas armadas regulares, y que muchas de las veces eran matones que estaban a servicio de los hacendados. Llamar a los canudenses *jagunços* era lo mismo que llamarlos a todos e indiscriminadamente, bandidos.

Las comparaciones históricas que Euclides hace en aquel segundo artículo se refieren en su mayoría a analogías racistas. O bien compara al Ejército brasileño enfrentando a los sertanejos con los romanos enfrentando a los bárbaros, o bien con los europeos modernos enfrentando negros en el África. La concepción subyacente de la guerra contra Canudos en el artículo es la de "un embate entre civilización y salvajismo, entre raza superior y raza inferior."⁴⁵ Esta visión se refuerza en *Los Sertones*, donde Euclides sintetiza el determinismo geográfico y el racismo para explicar las acciones de los conselheiristas. Da Cunha dividió el libro en tres partes tituladas "A Terra", "O homem" y "A luta". La

⁴⁵ Loc.cit.

atención que pone en las primera secciones de la obra resulta fundamental para explicar los eventos de la guerra de Canudos. Para Euclides la geografía y el clima determinaban la constitución de los agrupamientos humanos, mientras que la raza definía el tipo psicológico y el comportamiento colectivo. De este modo, Euclides concluyó que los cruzamientos raciales entre indígenas y blancos, en el aislamiento del sertón, daban como resultado un mestizo de temperamento inestable, presa fácil de todo tipo de supersticiones e incapaz de construir una cultura. Para el autor de *Los Sertones*, los rasgos casi patológicos de esta raza inferior salían a flote en momentos críticos, provocando movimientos de corte religioso como el del Conselheiro.⁴⁶



Mujeres, prisioneras de la guerra

Las deducciones de Euclides estaban sustentadas en las teorías racistas, entonces consideradas científicas, de hombres como Joseph Arthur Gobineau y Ludwig Gumplowicz. La figura clave en la génesis del racismo fue Joseph Arthur Gobineau; su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1835-55) es la fuente de las concepciones racistas del progreso que, durante la segunda mitad

⁴⁶ Cunha, *op.cit.*, pp.43-118.

del siglo XIX, se extendieron en Occidente. Para Gobineau los triunfos y fracasos de la historia de los esfuerzos civilizadores de los hombres sólo podían ser atribuidos a la raza, por lo que le interesaban tanto los orígenes y fases de crecimiento como las decadencias y muertes de las civilizaciones. Aunque para Gobineau las razas “fuertes” eran las blancas, y en sus *Ensayos* escribía que todas las civilizaciones estaban expuestas a morir, “el día que se rompa la unidad racial primordial y se disuelva por el influjo de elementos extranjeros hasta el punto de que esa unidad llegue a perder la libertad de acción necesaria para sus cualidades”,⁴⁷ también apreciaba la función del contacto y de la mezcla de “sangres”, que a su parecer en ocasiones servía para permitir a un pueblo liberarse de los grilletes de una tradición paralizadora.

Junto con el positivismo de Comte, las teorías racistas de Gobineau influyeron en el pensamiento de los intelectuales brasileños de la segunda mitad del siglo XIX. Euclides conocía la obra de este autor gracias a Raymundo Nina Rodrigues, médico que introdujo en sus estudios las nociones del racismo, que influyeron en la interpretación republicana de los canudenses, especialmente en la de Euclides en *Los Sertones*. Rodrigues realizó múltiples estudios sobre la “psicología de las razas” en Brasil concluyendo que cada una de ellas –la blanca, la indígena y la negra-, estaban determinadas por características biológicas e intelectuales, incluso emocionales, distintas. Rodrigues examinó a Canudos como un movimiento de fanáticos en gran medida determinado por el ambiente primitivo del sertón y la raza de sus participantes, que los predisponía al mesianismo.⁴⁸

Para Rodrigues el movimiento de Canudos era un caso de epidemia insana causada por factores sociológicos. Según el médico, el ambiente difícil y violento del nordeste, que calificaba como decadente, favoreció una neurosis colectiva manifestada en una epidemia de histeria que los conselheiristas manifestaron mediante el fanatismo religioso. De este modo, Rodrigues afirmaba que el *jagunço*

⁴⁷ Nisbet, *op.cit.*, p.400.

⁴⁸ Madden, *op.cit.*, p.66.

era receptivo al delirio debido a sus raíces étnicas y a sus características antropológicas derivadas de su mezcla racial. Nina Rodrigues intentó explicar “científicamente” lo que otros intelectuales y periodistas habían dicho de los conselheiristas y los habitantes del sertón: que eran monarquistas por naturaleza debido a su inferior estado de evolución y a que su limitada capacidad mental sólo podía comprender la representación concreta del poder en la figura del rey, y no en la de las leyes abstractas del gobierno que la Constitución republicana había decretado.⁴⁹ De este modo, Rodrigues consideraba que el Conselheiro era un hombre mentalmente inestable y enfermo y, de acuerdo con su análisis antropológico, sus seguidores eran fanáticos envueltos en un movimiento mesiánico patológico.

Apoiado en autores como G. Vaucher de Lapouge y Gumpowicz⁵⁰, Rodrigues intentó justificar el exterminio de la población de Canudos mediante un diagnóstico de la patología colectiva de sus integrantes. Rodrigues realizó una especie de cuadro clínico de lo que él calificó como psicosis progresiva del Conselheiro. El médico dividió la vida del Conselheiro en tres etapas: la primera la caracterizó como una etapa de relativa estabilidad familiar en la que, sin embargo, la vida de Antônio Maciel empezaba a complicarse debido a problemas económicos y al fin de su infortunado matrimonio. La segunda etapa la califica como un “estado mesiánico” en el que Antônio Conselheiro inicia una vida ascética, de flagelaciones y alucinaciones, durante la cual gana mayor autoridad entre los habitantes pobres del sertón. A la última de las etapas Rodrigues la nombra “fase de persecución”. Según el médico durante ésta el Conselheiro es llevado por su delirio religioso a asociar al nuevo gobierno republicano con el

⁴⁹ *Ibid.*, p.68.

⁵⁰ G. Vaucher de Lapouge, autor de *Las selecciones sociales* y *La función social del ario*, fomentó el racismo y lo rodeó de atributos “científicos”. Al mismo tiempo intentó crear técnicas con criterios de medida y valoración de las características mentales y físicas de las razas. Por su parte, Gumpowicz consideraba que el dominio social estaba dado en función de la superioridad de la raza; en concordancia con ello postuló ciertas leyes según las cuales la mezcla de razas producía un raza mestiza caracterizada por el desequilibrio y el retroceso, ya que en esta mezcla siempre terminaban prevaleciendo los peores atributos de cada una de las razas originales. *Vid.* Gumpowicz, Ludwig, *La lutte des races: recherches sociologiques*, Paris, Guillaumin, 1893. Nisbet, *op.cit.*, p.406.

Anticristo. Nina Rodrigues apunta, de acuerdo con su teoría de la histeria, que el Conselheiro, un líder megalómano y violento, contagió su delirio a sus seguidores.⁵¹ En su afán por sustentar sus teorías en torno a Canudos, Nina Rodrigues -fundador de la medicina legal en Brasil- solicitó realizar un estudio a la cabeza del Conselheiro para detectar la existencia de anormalidades congénitas que, según la frenología⁵², debía tener cualquier "inadaptado social o demente". Sin embargo, ninguna anormalidad fue encontrada por Rodrigues en la cabeza del fallecido Conselheiro.

Influenciado por Nina Rodrigues, Euclides analizó la figura del Conselheiro en el movimiento de Canudos como un ejemplo de primitivismo mantenido gracias a un ambiente adverso y una raza mestiza débil. La descripción que Euclides hace del Conselheiro apunta en la dirección de la degeneración física y mental, pues según el autor de *Los Sertones*, el mesías no sólo había heredado el desequilibrio de su condición mestiza, sino que también había adquirido cierta patología propia de su familia, cuya historia era violenta y estaba llena de vicios (según Euclides el padre de Antonio Maciel alcohólico). Así, para Euclides la fase mística y atávica del Conselheiro era incompatible con los requerimientos de la civilización y, de forma más específica, con los cambios que representaba el régimen republicano. Euclides concluye que la oposición de los conselheiristas del sertón contra la República era una extensión natural de su fervor religioso; de tal forma que el movimiento de Canudos era un anacronismo resultado de la evolución desigual de su raza. Pero la teoría racial de Euclides postulada en *Los Sertones* resulta más compleja que un simple maniqueísmo racista. Euclides era consciente de los problemas que originaba en la configuración de la identidad brasileña la teoría racista que veía en el mestizaje la degeneración, debido a que justamente -si se consideraba al brasileño como una mezcla de tres razas: portuguesa, amerindia y africana- la identidad brasileña se encontraba en la figura del mestizo, lo que

⁵¹ Madden *op.cit.*, pp.95-96.

⁵² Teoría médica formulada a principios del siglo XIX por el médico alemán Franz Joseph Gall, quien sostenía que del examen del cráneo podía extraerse información sobre las funciones mentales. Cfr. Garland, David, *Castigo y sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998; Tecla Jiménez, Alfredo, *Antropología de la violencia*, México, Ediciones Taller Abierto, 1995.

condenaba a Brasil al desequilibrio y a la inferioridad. No obstante, esto se convertía en un problema más complejo si se consideraban los distintos tipos de mestizaje dados en las diversas regiones de Brasil, así como la acción de los diferentes ambientes físicos en cada raza, a lo cual se le sumaba el constante flujo de migrantes europeos con los que se relacionaban los brasileños.

Frente a este complejo y nada prometedor panorama, muchos intelectuales propusieron apoyar la "miscigenación" (mezcla de razas) en Brasil, favoreciendo el mayor auge de la inmigración europea para que, al mezclarse la raza de los inmigrantes con la de los nativos, los mestizos recuperaran en mayor medida los atributos propios de los europeos. Pero Euclides rechazó esta solución porque argumentaba que el ambiente influía en las mezclas y porque no veía el origen de la identidad de la nación brasileña en Europa.⁵³ Paradójicamente, Euclides postuló al sertanejo como el mestizo cuyo tipo racial era el representativo de Brasil. En *Los Sertones* describe al habitante del sertón como producto de una mezcla de paulista bandeirante con indígena curioboca, que desde su perspectiva era el más representativo de la diversidad indígena. Euclides agrega que el aislamiento de las tierras sertanejas impidió la introducción de otros tipos raciales, por lo que el tipo del sertanejo tuvo la posibilidad de estabilizar el desequilibrio inicial sufrido por el proceso de mestizaje. Así, el mestizo del interior conservaba los elementos positivos de las razas primitivas, por lo que únicamente hacía falta educarlo en la civilización moderna.⁵⁴

De esta manera, Euclides volteó hacia la Europa moderna en su búsqueda de respuestas para resolver la cuestión brasileña mientras insistía en rechazar el modelo europeo al buscar la identidad de la nación brasileña, elaborando una teoría con la que dotó al mestizo de una aptitud para la civilización. En *Los Sertones* Euclides intentó resolver el problema de la dicotomía barbarie-civilización de manera teórica, otorgando al mestizo brasileño del potencial de ascender a una

⁵³ Madden, *op.cit.*, p.60.

⁵⁴ *Ibid.*, pp.72-73.

categoría racial superior. Euclides concluye así que la victoria sobre Canudos era necesaria pero la respuesta de la acción militar fue inapropiada. El autor de *Los Sertones* emplea un lenguaje que rebela su postura ambivalente frente al conflicto. El uso de pronombres posesivos como "nosotros" indica que incluye dentro de la nación brasileña a los conselheiristas, a los que se les debe adoctrinar para poder formar parte de la civilización moderna a la que Brasil estaba arribando, ya que los sertanejos podían, de forma recíproca, contribuir a la cultura moderna del Brasil con su constitución racial.⁵⁵ Así, a lo largo de *Los Sertones*, Euclides dibuja imágenes encontradas de los conselheiristas y los sertanejos, que van de la figura de un enemigo primitivo y estúpido, a la de un hombre valiente en el que está latente la esperanza de constituir un Brasil racialmente superior. Al respecto Walnice Nogueira escribe: "La repetición incesante de afirmaciones contradictorias ofrece la posibilidad de que se lean dos libros en uno solo. En uno de ellos los rebeldes son heroicos, fuertes, superiores, inventivos, resistentes, impávidos. En el otro son ignorantes, degenerados, racialmente inferiores, anormales..."⁵⁶

La configuración que los republicanos hicieron del enemigo que enfrentaban resultó cambiante y diversa, pero siempre sustentada en una supuesta superioridad sobre los canudenses. Disfrazados de enemigos por los republicanos, los conselheiristas pasaron a representar todo lo que debía ser negado, todo lo que la sociedad brasileña en transformación quería enterrar. Las propagandas ironizando Canudos traducían la expresión de un Brasil que precisaba ser amputado de la cultura nacional. Los republicanos eran adeptos de una promesa de modernidad. Promesa frágil que se vio amenazada por un asentamiento popular como Canudos, cuya imagen era la de la pobreza y la exclusión. Esa parte del Brasil tenía que ser enterrada, pues representaba una nación enferma repleta de hombres que, a los ojos de muchos ciudadanos de la

⁵⁵ Por ejemplo, Euclides escribe "Canudos fue un defecto de nuestra evolución" Da Cunha, *op.cit.*, p. 284.

⁵⁶ Nogueira, *op.cit.*, p.23.

nueva República, jamás constituirían parte del ideal de sociedad moderna.⁵⁷ Lori Madden señala que mucho antes de la publicación de *Los Sertones* en 1902, en los momentos previos a la destrucción final de Canudos, es posible notar en algunos corresponsales de los periódicos cierta simpatía por los derrotados. La autora agrega que a raíz del exterminio de Canudos los periodistas empezaron a expresar cierto remordimiento en sus artículos, reportando la crueldad de ciertos actos de los militares contra los canudenses. Después de la victoria republicana los otrora nombrados "bandidos" y "conspiradores" adquirieron un cariz de "heroísmo", pues se reconoció su estoicismo y bravura en la batalla.⁵⁸

Paralelamente, en cuanto los periódicos empezaron a reconocer a los conselheiristas como brasileños, la guerra comenzó a ser percibida como un fratricidio. En las editoriales de los diarios, la imagen del "bandido" y el "fanático" fue remplazada por la de una especie de guerrero acuñado según un arquetipo romántico. El tres de noviembre de 1897, un grupo de estudiantes y profesores en Salvador, Bahía, protestó contra los crímenes del Ejército cometidos durante la guerra de Canudos. Los intelectuales, políticos y periodistas que originalmente estaban convencidos de la conspiración monárquica, se unieron a la protesta por la "masacre militar de los conselheiristas" y se apropiaron de una especie de sentimiento de culpa colectiva por lo ocurrido. El "*jagunço*" fue entonces tratado como mártir.

Sin embargo, la "victimización" de los conselheiristas no estuvo basada en un intento por comprender las causas originales de su alejamiento y rechazo al Estado, sino en prejuicios sobre su condición: la ignorancia y el fanatismo. Se culpó al gobierno republicano por su acción "bárbara" y su incapacidad para enfrentar de otra manera los actos de los conselheiristas, pero la visión del nordestino ignorante prevaleció. Los habitantes del sertón fueron entonces calificados como personas incapaces de comprender el régimen republicano. En

⁵⁷ Theodoro, *op.cit.*, p.127.

⁵⁸ Madden, *op.cit.*, pp.58-60.

un discurso que nunca pronunció, cuyo tema central era la victoria sobre Canudos, Rui Barbosa concordaba con Euclides en su imagen del "sertanejo" como la de un hombre producto de un medio primitivo que lo hacía violento y promiscuo por naturaleza, así como supersticioso y crédulo, sin posibilidad alguna de incorporarse a la vida moderna sin educársele previamente. Por ello proponía el desagravio de los conselheiristas, y el de sertanejos en general, mediante la educación y su inserción en la civilización del progreso. Pero esta idea implicaba la necesidad de una especie de "rehabilitación" mediante la cual los pobladores del sertón debían ser acoplados al nuevo sistema para integrarse a él.⁵⁹ A pesar del clima de indignación y las múltiples protestas expiatorias de una culpa compartida, el sertanejo continuó abandonado por los gobiernos republicanos, imposibilitado para realizar por su cuenta un proyecto de sociedad distinta.

⁵⁹ Ibid., p.66.

VII. CANUDOS: LA CONSTITUCIÓN DE UN MILENARISMO POPULAR.

Una vez habiendo reflexionado sobre algunos de los conceptos e ideales del pensamiento político republicano, de carácter esencialmente positivista y modernizador, y al que se ha caracterizado en la presente investigación como "milenarismo secular", resulta conveniente proceder a revisar los elementos constitutivos de la tradición cultural que nutrió las acciones y convicciones del movimiento conselheirista y de su líder mesiánico. Así como en el apartado precedente se intentó determinar los rasgos propios y las nociones fundamentales del pensamiento republicano, en el presente capítulo se pretende detectar los elementos teológicos, las figuras históricas y las experiencias sociales y "memorias-clave" que integraron y posibilitaron el movimiento milenarista de Canudos.

El objetivo central de esta última parte consiste en localizar aquellos rasgos constitutivos de la identidad de Canudos y sus integrantes, pues ello permitirá hacer una lectura de las iniciativas de los conselheiristas cercana a las motivaciones y reacciones de éstos frente a las transformaciones políticas, económicas y sociales generadas en el sertón nordestino por la instauración de la República brasileña. Partiendo de que todo movimiento –político, social o religioso- acompaña a la conformación de su nuevo espacio la configuración de emblemas para representarse, visualizar su propia identidad y proyectarse tanto hacia el pasado como hacia el futuro¹, a lo largo de este capítulo se procurará trazar los sistemas simbólicos sobre los cuales se apoyaron las acciones y experiencias de los canudenses, pero también sobre sus deseos, aspiraciones e intereses.

Lejos de presentar información novedosa sobre la organización de Canudos o el pensamiento de Antônio Conselheiro –labor imposible ante la ausencia de una

¹ Baczko, *op.cit.*, p.15.

investigación de campo- el mérito de este apartado consiste en el cuestionamiento de muchos de los juicios y afirmaciones hechas por la historiografía tradicional sobre el Beato de Canudos y su comunidad, así como en la realización, en el primero de los subapartados, de un cuadro insinuado en sus formas pero nunca pintado a cabalidad por otros autores, en el que la figura del Conselheiro se proyecta deudora –pero también reconfiguradora- de los misioneros capuchinos y sus prácticas en el sertón brasileño.

1. El Buen Jesús, la tradición de los misioneros capuchinos y la figura del Conselheiro.

Nunca mais pude esquecer aquela presença. Era forte como um touro, os cabelos negros e lisos lhe caíam nos ombros, os olhos pareciam encantados, de tanto fogo, dentro de uma batina de azulão, os pés metidos numa alpercata de currulepe, chapéu de palha na cabeça. Era manso de palavra e bom de coração. Só aconselhava para o bem.

Depoimento de Honório Vilanova (1964)²

En el marco de las creencias milenaristas, el mesianismo constituye un caso particular. Como ya se ha señalado al inicio de la tesis, la distinción entre “mesianismo” y “milenarismo” resulta fundamental para comprender la complejidad del fenómeno milenarista y la organización de los grupos que poseen los rasgos propios del milenarismo. Así, la esperanza mesiánica no imagina únicamente el mundo futuro, también entraña la creencia en un líder sagrado que tiene la misión de guiar a la comunidad para instaurarlo. En este sentido el mesianismo no sólo es parte constitutiva de movimientos caracterizados como religiosos, también lo es de otros identificados como laicos y políticos, que confieren a su dirigente un cariz sacro y lo representan como un héroe designado por las leyes históricas para instituir en el mundo la sociedad perfecta.³

² Vilanova, Honório, *Depoimento de Honório Vilanova*, 1964. Documento obtenido de la página web www.prtafolium.com.br/canudos/htm.

³ Queiroz, *op.cit.*, p.21.

El mesianismo implica además una vivencia paradigmática en la biografía del líder: una especie de revelación divina o iluminación sapiencial sobre el destino de la humanidad y el método para conducirla a la realización de la utopía. El dirigente mesiánico se torna así en una especie de jefe sagrado privilegiado, en unos casos por su contacto con la divinidad, y en otros por su capacidad para vislumbrar “lo oculto” pero también “lo cierto” en la historia del hombre. Como se ha revisado en el capítulo precedente, el positivismo ortodoxo vio en Comte a su mesías, y a su doctrina como la redentora innegable de los males de la sociedad premoderna. Como bien apunta Pereira de Queiroz, la promesa mesiánica de anunciación del paraíso y redención de todo mal, al igual que la promesa milenarista, nunca se dirige a individuos aislados, sino a colectividades. De este modo, no se piensa que los seguidores del mesías serán salvados de forma individual, sino que la colectividad de fieles tendrá este privilegio. Justamente debido a que la promesa de redención del mesías está dirigida a todo un grupo de “elegidos”, el perfeccionamiento del individuo no puede buscarse más que en el grupo, y la finalidad de ese perfeccionamiento es, a su vez, ayudar a la perfección del conjunto.⁴ Esta necesaria vinculación entre los seguidores del líder mesiánico implica al mismo tiempo la estructuración de redes de socialización estrechas en las que se compromete, en el caso de los movimientos con rasgos religiosos, la salvación del alma pero también la posibilidad de convertir el mundo terreno en un espacio que por sus características precede al mejor de los mundos posibles.

La creencia mesiánica resultó esencial para la constitución de Canudos y la organización de los conselheiristas como una comunidad que se pensó independiente del Estado republicano –sin que por ello dejaran de sentirse brasileños–, así como en la configuración de su postura frente a un gobierno que consideraban ilegítimo y al cual, por tanto, no estaban obligados a obedecer. Si bien el mesianismo no es un factor necesario en la gestación de los movimientos

⁴ Loc.cit.

mileneristas, en el caso de Canudos la presencia de una figura mesiánica, como la del Conselheiro, fue crucial, pues se convirtió en el aglutinador de un número considerable de habitantes del sertón y tuvo, no sólo una capacidad de convocatoria significativa, sino también la sensibilidad para sintetizar en sus sermones una serie de temores, aspiraciones y deseos que compartían los sertanejos frente a las situaciones críticas por las que entonces atravesaban. Habitados a una organización patriarcal y jerárquica, en la que la figura de la autoridad -que era al mismo tiempo patrón, dirigente político, y muchas veces compadre o consejero- resultaba crucial en la articulación de las relaciones sociales, los habitantes del sertón vieron en el Conselheiro una autoridad política y espiritual legítima que integraba las funciones de dirección, y protección que habían ido desapareciendo en las figuras de los coroneles y los sacerdotes que llegaban al territorio sertanejo de forma menguada y distante.

Al mismo tiempo, los seguidores del Conselheiro atribuyeron al fundador de la comunidad de Canudos cualidades propias de un hombre santo, no sólo por su forma de vida ascética y penitencial, también por una especie de capacidad para entrar en contacto con lo divino, para convertirse en un predicador y mandatario de la palabra de Dios. Aunque el Conselheiro nunca se adjudicó actos milagrosos o taumatúrgicos ni se autoproclamó profeta o un nuevo Mesías, sus seguidores le confirieron cierta participación del mundo de lo divino por sus palabras y actos. No obstante, pareciera ser que la construcción de Antônio Conselheiro como un mesías del fin del mundo no se gestó en la cultura del sertón en los tiempos de la conformación de Canudos, sino que fue una construcción posterior -que inició durante el sitio a la comunidad canudense y se consolidó con la muerte del Conselheiro- cuyos principales promotores fueron los periodistas que cubrían las campañas militares. Esta visión fue reforzada y consolidada por Euclides da Cunha en *Los Sertones*, donde presenta la imagen de un santo de farsa, un embaucador que se hace pasar por profeta, producto del atraso cultural, la inferioridad étnica y el desvío psicológico.

Sin embargo, una revisión histórica alejada de los prejuicios de la visión positivista y racial que Euclides tuvo de Antônio Conselheiro, ofrece una perspectiva distinta, en la que el Conselheiro aparece como un hombre inserto en una tradición social y religiosa muy particular: la de los misioneros capuchinos y los *beatos* del sertón. En este sentido, en el presente apartado se pretende comprender la figura del Conselheiro a partir de la recuperación de la tradición de los misioneros capuchinos en el sertón, quienes ponían su vida al servicio de Dios congregando vastos contingentes humanos sobre los cuales la jerarquía religiosa había perdido autoridad. Como ya se mencionado en el sub-capítulo "La recuperación y la resignificación de la imagen de los capuchinos en el sertón", los *beatos* eran laicos, la mayoría de las veces nativos de las propias comunidades sertanejas, que habían recuperado el modelo de los misioneros italianos capuchinos, tanto en lo referente a su aspecto físico como en lo concerniente a las acciones que éstos realizaban, en sus labores itinerantes de predicación y penitencia. Pero esta recuperación no fue una copia de la imagen de los barbadinos, sino una apropiación de ella que implicó la resignificación de la función social que habían tenido de manera tradicional los frailes capuchinos en las sociedades del sertón, como parte de un sistema de neutralización de las iniciativas rebeldes de los pobres y libres del nordeste contra las políticas del Estado brasileño⁵.

De manera contraria, los *beatos* legos no representaban ninguna institución o autoridad –política o religiosa- exterior a la de las comunidades del sertón. Aunque conservaron el poder de dirección material y espiritual frente a los pobladores pobres del sertón -pues éstos los acogían tan bien como a los misioneros oficiales y les obedecían y ayudaban a realizar las labores que emprendían-, su función lejos de representar el encauce de los sertanejos hacia la sumisión a los intereses del Estado o los propietarios de las tierras, era más bien proporcionar los servicios tanto de los sacerdotes como de los gobiernos locales que habían

⁵ Palacios, *op.cit.*, 1997, p. 171.

abandonado a las comunidades del interior, reafirmando así la autonomía de las poblaciones nordestinas.

De este modo, paralelo al intento de mostrar los elementos comunes y divergentes entre los misioneros capuchinos y el Conselheiro –al igual que entre éste último y otros líderes mesiánicos, especialmente brasileños, como el Padre Cícero–, se procurará mostrar que para muchos de los habitantes del sertón el Conselheiro significó una alternativa de representación política y social que a su vez entrañaba una fórmula de organización arraigada en la cultura sertaneja, pero que no respondía a los nuevos intereses del Estado brasileño más bien identificados con el pensamiento modernizador y positivista ya revisado. Precisamente por ello los pobres del sertón reunidos en torno al Conselheiro fueron vistos con recelo por el gobierno nacional, pues representaban cierto riesgo frente a las políticas que buscaba imponer.

- De las misiones capuchinas al Beato de Canudos.

En la circunstancia del sertón de finales del siglo XIX ni la figura ni el comportamiento del Conselheiro resultaban algo exótico o extraño. Su desarrollo siguió los patrones comunes a los beatos laicos que, a su vez, recuperaron el modelo de misión evangélica de la orden de los capuchinos, que era la principal hermandad religiosa en el Nordeste. Los integrantes de la orden capuchina que llegaron a Brasil durante el Segundo Imperio siguieron más o menos el mismo programa trazado por sus predecesores: la fundación de conventos en las principales ciudades de Brasil, la organización de la caridad y el establecimiento de hospicios en estos centros, la catequesis de la población indígena y, por supuesto, las misiones al interior del territorio brasileño, especialmente en la región del Nordeste, para subsanar de algún modo la insuficiente presencia del

clero secular.⁶ Al respecto, el Padre Frai Jacinto de Palazzolo, en la ya citada *Crónica dos capuchinos do Rio de Janeiro* escribe:

O campo do apostolado apresentava-se imenso e os missionários Capuchinhos nêle se lançaram com verdadeiro entusiasmo. Além da catequese dos índios, e outras atividades, também meritórias, se ofereceram ao seu zêlo, como a pregação das missões ambulantes entre as populações do interior e das cidades [...] Essas excursões apostólicas se prolongavam durante dois, três e até seis anos, atingindo lugares muito remotos, quase sempre isolados do resto da humanidade, e sem os recursos da vida civil.⁷

Palazzolo apunta que durante la Monarquía de Pedro II hubo un refloreamiento de las misiones itinerantes. Señala que incluso en 1846 se creó una Comisión General, ubicada en el hospicio del Morro do Castelo, en Río de Janeiro, a cargo de fray Fabiano de Scandiano, cuya función era constituirse como un órgano centralizador de todas las misiones en Brasil. La ocupación central de fray Fabiano era organizar la distribución de las misiones por las provincias del Imperio y cuidar de su sustento. El fraile Palazzolo subraya la importancia que los capuchinos conferían a “zelar pela disciplina religiosa e pela conservação do espírito franciscano”. Este celo por el “espíritu francisco” es fundamental para comprender los rasgos de la orden capuchina que favorecieron su aceptación y adopción en las comunidades pobres del Nordeste.⁸

⁶ M. de Primeiro, *op.cit.*, p.249.

⁷ Palazzolo, *op.cit.*, p.82.

⁸ *Ibid.*, p.166. El origen remoto de la orden capuchina, pero latente en sus preceptos, se ubica en la regla impuesta por Francisco de Asís a principios del siglo XIII. Una vez reconocida y bendecida por el papa Inocencio III a petición del propio Francisco y un grupo de doce discípulos, la hermandad franciscana se impuso como principal mandato imitar el modelo de vida de Jesucristo, iniciando así una vida de predicaciones itinerantes y pobreza voluntaria. Aunque inicialmente la hermandad no contaba ni con una organización formal ni con un noviciado, y considerando que la cantidad de discípulos aumentaba, así como la difusión de las enseñanzas franciscanas, en 1223 el Papa Honorio III emitió una bula en la que constituía a los Fraile Menores como una orden formal que con el paso de los años adquirió gran prestigio y poder, sólo comparable con los de la orden de los dominicos. Sin embargo a principios del siglo XVI los franciscanos se fraccionaron y en 1517 esta división, entre conventuales y observantes, fue oficialmente reconocida por el Papa X. Mientras que a los conventuales les estaba permitido poseer bienes que pertenecieran a la

Gracias a sus convicciones franciscanas de pobreza y trabajo realizadas de manera efectiva en su existencia cotidiana, los frailes capuchinos se incorporaron a la dinámica de la sociedad de los pobres del Nordeste sin muchos obstáculos. En este sentido, Palazzolo apunta que “Em pouco tempo reconquistaram em todos os setores a simpatia e o respeito do povo e do Govêrno.” Tal como se refirió en “La Iglesia y las misiones capuchinas en Brasil: una vocación neutralizadora”, el gobierno brasileño favoreció las misiones de los capuchinos debido a que su labor no se reducía a la evangelización y la predicación de la palabra de Dios y los valores cristianos, sino que en numerosas ocasiones pacificaron revueltas populares contra el gobierno.⁹

Explicado el por qué de la simpatía del gobierno brasileño hacia los misioneros capuchinos queda la pregunta del por qué de “a simpatia e o respeito do povo” hacia éstos. La respuesta a esta interrogante está vinculada con los valores propios de una vida austera y difícil como la de los habitantes del sertón, cuya pobreza no voluntaria se identificaba con la imagen del Cristo sufriente, del Dios humanizado que se gestó en el imaginario cristiano desde el Medioevo y que la Iglesia católica transmitió con gran eficacia en las cruzadas evangelizadoras en el Nuevo Mundo a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. En su afán por acercar a las almas no cristianas a la religión verdadera, la Iglesia contrarreformista promovió en el Continente Americano el icono de Cristo, cuyo sacrificio se asoció a la pobreza, ambas formas de expiación que favorecen la salvación del alma. El

comunidad, así como una vida religiosa en la que se cumplieran los votos mínimos dentro de las órdenes, los observantes buscaban el rigor de la regla y la observación apegada de los preceptos franciscanos. Años después, en 1528, hubo una nueva ruptura en el seno de los franciscanos observantes: el fraile Matteo de Bascio fundó la Orden de Hermanos Menores Capuchinos con la pretensión de restaurar la observancia literal de la regla de San Francisco de Asís. La reforma de los capuchinos comenzó por la modificación del hábito, adoptando un modelo allegado al de Francisco; además del regreso a los conventos pobres y pequeños y a la vida itinerante y de predicación, reincorporando al mismo tiempo, por un lado, el trabajo manual como parte esencial de la labor misionera y, por el otro, la aceptación de la espiritualidad de los seculares mediante las órdenes terceras. Los capuchinos obtuvieron así su independencia de manera oficial en 1619, cuando el Papa Paulo V les dio un Ministro General propio.⁸

⁹ Palacios, *op.cit.*, 1997, p. 80.

catolicismo del sertón estaba fuertemente influido por esta visión cristiana, de modo que los capuchinos, también herederos de una tradición que, como la franciscana, exaltó la vida de Jesucristo y su sufrimiento como un modelo a emular, fueron aceptados por los nordestinos sin mayor resistencia.

Esta aceptación inicial se transformó en una incorporación paulatina, primero de los capuchinos y más tarde de su imagen y proceder, a la sociedad del sertón debido a que la función original de los barbadinos misioneros se extendió a varios ámbitos de la vida de los pobres del sertón. Junto con las prédicas religiosas los capuchinos ofrecían su ayuda a las comunidades en la reparación, y en ocasiones construcción, de iglesias, capillas y cementerios. Esta costumbre de carácter originariamente franciscano, tomó especial fuerza en el contexto del Nordeste brasileño. En este sentido es importante hacer alusión a la hagiografía de San Francisco de Asís, según la cual, el santo italiano trabajó en la restauración de varias iglesias en ruinas, en respuesta a una visión en la que el crucifijo de la iglesia de San Damián en Asís le pedía que reparara su casa. La práctica de la reconstrucción de iglesias está igualmente ligada a la reivindicación del trabajo manual que los mendicantes franciscanos promovieron en consideración a que éste fue parte esencial de la vida de Cristo, así como al acercamiento que dicho ejercicio generaba entre los misioneros y la comunidad cristiana. El sertón brasileño representó un área propicia para cultivar la tarea de la restauración de los edificios y los espacios sagrados. El abandono en el que la Iglesia, bajo la cual estaba la potestad de capillas y cementerios, tenía a la zona del sertón favorecía un panorama de templos en ruinas y escasos y pequeños cementerios cuyas tumbas se confundían con la tierra y la vegetación. Del mismo modo, sensibles a las necesidades propias de la región sertaneja, los misioneros capuchinos tenían la iniciativa, que correspondía al gobierno local, de construir pozos y pequeños diques o represas de agua, obras de especial valor para las poblaciones que sufrían largas temporadas de sequías y adolecían de un sistema surtidor de agua.

Los misioneros capuchinos ofrecían además los servicios sacramentales a las comunidades: confesiones, bautizos, comuniones y casamientos masivos eran comunes cuando los capuchinos llegaban a las poblaciones del interior nordestino. La celebración de estos sacramentos era de suma trascendencia en la vida de los pobres del sertón, no sólo por su carácter religioso, también por constituirse como espacios y momentos de fortalecimiento de las redes primarias de socialización. A falta de un número suficiente de clérigos brasileños dispuestos a vivir y prestar sus servicios en el interior del país, los frailes capuchinos se habían encargado de esta labor, obteniendo así mayor autoridad entre los habitantes pobres del sertón que los sacerdotes seculares que, por otra parte, no siempre cumplían con los preceptos de la vida clerical y llevaban más bien una existencia disoluta que contrastaba de manera radical con la ejemplar vida de pobreza de los misioneros barbadinos.

Si bien desde la época colonial el gobierno había autorizado el ingreso de los capuchinos a las tierras brasileñas para la evangelización del interior, e incluso había comprobado la efectividad de su labor como neutralizadores de distintas rebeliones populares, fue el nuevo Estado nacional brasileño, encabezado por Pedro I, quien implementó como una política de gobierno institucionalizada la solicitud a los capuchinos para organizar misiones en el Nordeste brasileño, cuyo fin político -la extensión de su control a todo el territorio de la ex-colonia- se mantenía velado por el religioso. Palazzolo registra un verso que escribió un poeta popular, Aquino Corrêa, en julio de 1826 en honor de uno de los capuchinos misioneros, fray José de Macerata. Este verso da cuenta del auge de la misiones en el sertón, así como de la percepción que sus habitantes tenían de las mismas. Corrêa escribió:

E o sertão viu passar essas bandeiras
de Apóstolos, que a fé guia e arrebatá
num dêles cifram-se legiões inteiras,
Frei Macerata.¹⁰

¹⁰ Palazzolo, *op.cit.*, pp. 244-245.

Por su parte, el fraile Fidelis M. de Primerio se refiere, en el libro *Capuchinos em terras de Santa Cruz*, al P. Fr. Cândido de Fógia como un caso ejemplar de los misionarios llegados de Roma a Bahia en 1837 para hacer labor en las misiones del sertón. El fraile Fidelis apunta que en el lapso de cinco años, entre 1838 y 1843, De Fógia participó en 53 misiones en lugares como Natuba, Araras, Monte Santo, Pombal, Parámirim, Bom Jesus dos Meiras y otros poblados del sertón, donde legitimó más de ocho mil casamientos y participó en la reconstrucción de varias iglesias y capillas. Por la trayectoria geográfica seguida por el fraile De Fógia es viable pensar que el Conselheiro, por aquellos años en plena adolescencia, hubiera podido presenciar su labor misionera.¹¹

Dentro del numeroso grupo de misioneros capuchinos del Nordeste es posible reconocer dos figuras notables por su labor y por constituirse, como varios autores lo consideran, en precursoras de la tradición de los beatos del sertón y del propio Conselheiro: José Antônio Maria de Ibiapina –distinguido como el primer misionero nordestino “moderno”- y Frai Caetano de Messina, conocido como el “Missionário Gigante”¹². Ambos se convirtieron en una especie de arquetipo del misionero del Nordeste y, por tanto, en un modelo del cual se apropiaron los beatos al constituir su personalidad y práctica. No obstante, como se verá a lo largo del presente apartado, aunque muchos de sus rasgos fueron recuperados de manera literal por los beatos del sertón, es posible hallar una serie de transformaciones, especialmente en la función social, que hicieron de los beatos sertanejos, en cuya tradición se inserta el Conselheiro, no una copia pasiva de los modelos impuestos por las autoridades religiosas y, de algún modo, civiles, sino una institución propia de los sertanejos quienes metamorfosearon, por ejemplo, su función neutralizadora en una instancia de rebeldía en contra de las autoridades.¹³

¹¹ M. de Primeiro, *op.cit.*, pp.303-304.

¹² Palacios, *op.cit.*, 1997, pp.167-168.

¹³ Levine, *op.cit.*, p.190. *Vid.supra*, pp.131-141.

Ibiapina ingresó al sacerdocio en 1853, a los 47 años de edad, después de haber trabajado durante un lustro como abogado *pro bono* en Recife, así como en la Asamblea Nacional de Río de Janeiro y como juez municipal en Quixeramobim, ciudad natal de Antônio Conselheiro. Ordenado sacerdote, recorrió las provincias del sertón, donde ganó fama de hombre santo, durante los años de 1862 a 1883. Fundó al menos 22 casas de caridad para niñas huérfanas y varios hospicios que atendían a los desvalidos por alguna enfermedad o incapacidad física. Ibiapina predicaba también contra los males del mundo: consideraba que éste se encontraba en un estado de degeneración constante y que los masones representaban al Anticristo. Para Ibiapina, Jesús era un “jesuita contra as forças do demônio e um São Vicente brasileiro de caridade para ajudar aos miseravêis”.¹⁴

Por su parte, Fray Caetano de Messina dejó la Prefectura Apostólica de Pernambuco en marzo de 1861 para ocuparse del cargo de Comisario General de los misioneros capuchinos. Austero, elocuente y dinámico, en poco menos de dos décadas conquistó, entre las poblaciones del Nordeste brasileño, larga popularidad, respeto y admiración. Refiriéndose a él Palazzolo escribe:

Nas calamidades públicas era o anjo consolador. Nos freqüentes surtos epidêmicos de febre amarela, de cólera e de varíola, acorria pessoalmente dirigindo os seus confrades, para assistir os enfermos, instalar postos de isolamento e providenciar sustento aos indigentes. Encontramo-lo entre os flagelados das sêcas: nessas emergências convocava o póvo, que lhe obedecia cegamente, animava-o, com êles abria poços artesianos. Onde lhe era possível, improvisava obras de engenharia rudimentar para soluções imediatas, buscando longe a tão desejada água.¹⁵

¹⁴ Celso Mariz, *Ibiapina, um Apóstol do Nordeste*, João Pessoa, 1942, p.132; Georgette Desrochers y Eduardo Hoornaert (ed.), *Ibiapina e a Igreja dos Pobres*, São Paulo, Ediciones Paulinas, 1984, p.123.

¹⁵ Palazzolo, *op.cit.*, p.175.

Palazzolo lo caracteriza además como un “pregador da palavra de Deus”, gran orador con una elevada capacidad de convocatoria y convencimiento. Existen testimonios que certifican que fray Caetano empleaba su don de la elocuencia tanto en sus labores de ayuda a las poblaciones pobres como en su función neutralizadora de la rebeliones iniciadas por los propios sertanejos. Del mismo modo, De Primerio registra que durante la rebelión de los sertanejos contra la ya mencionada *Lei do Censo* a lo largo de 1851 y 1852, Fray Caetano logró que unos seis mil hombres rebeldes acuartelados en Pau Dálho y poblados vecinos tiraran las armas y las cambiaran por instrumentos de trabajo para cargar materiales y restaurar sus iglesias, una dedicada a la Virgen del Rosario y otra a Santa Teresa. En la cultura de los pobres del sertón, fundamentalmente oral, donde la comunicación y conservación de la memoria y de todo hecho público, religioso o político se desplegaba por la vía de lo oral -a través de las prédicas o sermones, las leyendas y poemas populares repetidos por los repentistas, los rumores, etc.-, los sermones de los capuchinos resultaban -amparados en su elocuencia- confiables y, por tanto, lograban disuadir a los rebeldes de su empeño por romper la ley, que llegaba siempre asentada en papel y que representaba a la palabra escrita.¹⁶

Los ejemplos del padre Ibiapina y de fray Caetano de Messina dejaron profunda huella en los pobladores pobres del sertón nordestino, no sólo debido a que el modelo que les proporcionaron les resultaba cercano a su existencia cotidiana y a sus prácticas religiosas, sino porque además se reprodujo de un modo singular en las figuras de los beatos. Los capuchinos italianos, que buscaban el rigor originario de la norma franciscana, aceptaban e incluso promovían que los seglares practicasen su espiritualidad de una manera especialmente intensa y próxima a la de un ordenado, mediante la propagación de las llamadas órdenes terceras, de manera tal que la tradición de los hermanos terciarios se extendió a las tierras brasileñas nordestinas con la figura del beato.

¹⁶ Palacios, *op.cit.*, 1997, pp. 169-170. y M. de Primeiro, *op.cit.*, p.315.

Los beatos eran tratados por los sertanejos como representantes oficiales de la Iglesia, pues además de que vivían bajo los principios de los religiosos regulares estaban a la espera de la consagración por parte de un párroco o un misionero. Algunos beatos incluso llegaban a ofrecer servicios sacramentales como el de la comunión, el bautismo y el casamiento a los pobladores del Nordeste, así como consejos prácticos y morales expresados en alegorías de todo tipo (por ejemplo apocalípticas y milenaristas), cuyo valor era comparable al de las palabras de un clérigo, constituyéndose con ello una especie de forma institucionalizada de la religión popular promovida por las misiones y por la propia jerarquía eclesiástica.¹⁷ En el último cuarto del siglo XIX, debido a los múltiples problemas entre el Estado brasileño y la Iglesia, comenzó a escasear la llegada de nuevos capuchinos para las misiones en el interior del país. En el año de 1860 el P. Fr. Fabiano, Procurador de las Misiones lamentaba que “o estado atual das nossas Missões no Brasil, é um estado de progressiva decadênciam que implora cuidados mais solícitos e eficazes...” Mientras esto ocurría, el número de sacerdotes seculares que decidía asentarse de forma permanente en el sertón también menguaba, de tal modo que la figura de los beatos iba adquiriendo una importancia mayor, al constituirse como una alternativa en la atención de la vida religiosa y al mismo tiempo social de los sertanejos.¹⁸

Como los misioneros capuchinos, los beatos eran hombres errantes, solitarios y muchas veces penitentes que, a la manera del hábito capuchino, usaban pesadas túnicas de índigo amarradas con una cuerda a la altura de la cintura y andaban descalzos o con burdas sandalias de cuero. Al igual que los barbadinos no se rasuraban y cubrían sus largos cabellos despeinados con un sombrero. Algunos de ellos usaban un pequeño relicario, sujetado en una cuerda que colgaba del cuello, donde guardaban imágenes de santos, escapularios y supuestas reliquias. Rezaban varias horas al día y vivían de las limosnas que los pobladores de las comunidades que visitaban les daban a cambio de las oraciones

¹⁷ Lacerda, *op.cit.*, p.25.

¹⁸ M. de Primeiro, *op.cit.*, pp.339 y 342.

y consejos de orden espiritual y material. Al mismo tiempo, los beatos realizaban una práctica común entre los misioneros capuchinos: la reconstrucción de iglesias, capillas y cementerios. Los beatos del sertón invitaban a las comunidades a las que llegaban a participar en la reparación de los tejados y paredes de las capillas, así como en la limpieza y extensión de los cementerios, que ampliaban quitando la barda original y colocando una nueva que abarcara un espacio mayor. Los predicadores errantes eran además los depositarios de la tradición oral de la comunidad, una suerte de memorialistas del sertón que a través de la transmisión oral conservaban un cúmulo de nociones prácticas, relatos fabulosos, ensalmos y ritos que los hacían imprescindibles cuando se trataba de bautizar a un niño, pactar un matrimonio, decidir qué tipo de semilla había que plantar en determinada área o qué remedio debía usarse contra una plaga. En este sentido, existía cierta variación en el contenido y las prácticas de la religión predicada por los beatos que, aunque en todos los casos partía del catolicismo tradicional del sertón, en algunos tomaba elementos de la religión afroamericana.¹⁹ Antônio Conselheiro continuó con la tradición de los beatos legos del sertón, siguiendo, como se verá adelante, una doctrina católica ortodoxa alejada de lo herético. No obstante fue precisamente este calificativo el que atribuyó la jerarquía eclesiástica brasileña a su proceder cuando las reformas ultramontanas, decretadas por la Santa Sede en la década de 1860, encontraron en los beatos a los promotores de un catolicismo heterodoxo y popular que debía ser rechazado por las herejías en las que incurría.²⁰

En el año de 1870 se registra la aparición de Antônio Conselheiro en los sertones de Bahía –vestido a la manera de los beatos, con la barba y los cabellos crecidos- donde era identificado como "Irmão Antônio" o "Antônio dos Mares", pues fue hasta mediados de la década de 1870 cuando se le empezó a llamar Antônio Conselheiro, debido a que era considerado, además de beato, un sabio consejero. Inserto en la tradición de penitencia autoflagelante y de *imitatio Christi* característica de los predicadores legos, el Conselheiro practicaba ayunos

¹⁹ Morales, *op.cit.*, p.48.

²⁰ Dussel, *op.cit.*, p.89.

prolongados y llevaba una vida de absoluta rectitud moral. A lo largo de su ambular por los sertones de Bahía, y luego de Sergipe, Pernambuco y Ceará - siguiendo los mismos caminos de otros penitentes y predicadores laicos- se convirtió en una figura esquelética, pues recorría normalmente grandes distancias y dormía poco. Iba de poblado en poblado, pidiendo permiso para rezar e incitando a los habitantes al arrepentimiento.²¹ En estos, años, que van de 1870 a 1878, las arquidiócesis de Olinda y Salvador habían suspendido prácticamente el envío de padres para las comunidades del sertón pues no existían voluntarios suficientes. Ante esta ausencia de sacerdotes consagrados y la disminución paulatina de las misiones capuchinas, el Conselheiro fue adquiriendo mayor autoridad para los sertanejos pobres, muchos de los cuales empezaban a concederle las prerrogativas tradicionales de que gozaban los beatos y hombres considerados como santos. En 1876, su presencia fue narrada en la *Folhinha Laemmert*, un anuario de Río de Janeiro, de la siguiente manera:

Apareceu no sertão no norte um indivíduo que se diz chamar Antônio Conselheiro e que exerce grande influência no espirito das classes populares servindo-se de seu exterior misterioso e costumes ascéticos [...] Vive a rezar terços e ladainhas e a pregar e dar conselhos às multidões que reúne, onde lhe permitem os párocos; e, movendo sentimentos religiosos, vai arrebanhando o povo e guiando-o a seu gosto.²²

Del mismo modo que otros beatos del sertón, en el transcurrir de sus peregrinaciones el Conselheiro se daba a la tarea de restaurar iglesias y cementerios, así como de cimentar pozos, reservas de agua y pequeñas capillas con ayuda de los habitantes, y algunas veces de los párrocos, de las comunidades que visitaba. En 1874 reconstruyó la capilla "Rainha dos Anjos" en Itapicuru, la primera de veinticinco iglesias que adoptaría a lo largo de su vida en cumplimiento, según el testimonio de Honório Vilanova –uno de sus más cercanos

²¹ Euclides, *op.cit.*, pp.126-127.

²² Lacerda, *op.cit.*, p.24.

seguidores- de una promesa hecha a Dios: "O Peregrino [refiriéndose al Conselheiro] disse a quantos o ouviram no Urucu que tinha uma promessa a Deus que cumprir: erguer vinte e cinco igrejas."²³ Como también acostumbraban de manera general otros beatos que antes y entonces peregrinaban por el sertón, cuando el Conselheiro entraba en algún poblado reunía a sus habitantes para que escucharan su prédica. Ocasionalmente paraba en las haciendas donde, autorizado por sus propietarios, decía sus sermones para los pobladores de las regiones rurales circunvecinas. Terminada su arenga, muchos se acercaban al Conselheiro para pedirle que rezara por sus almas o bien solicitarle algún consejo de orden espiritual o moral, a cambio del cual le ofrecían como limosnas alimentos -de los cuales el beato aceptaba la menor cantidad o los regalaba a los más necesitados- o un lugar para dormir, conformándose siempre con el rincón más humilde que le era ofrecido. Su actitud siempre ascética y clemente favorecía que las noticias en torno a su peregrinar se esparcieran rápidamente por la región sertaneja.

La fama de Antônio Conselheiro estaba asimismo sustentada en su elocuencia al momento de predicar. Según declaraciones recogidas por el propio Euclides durante su paso por el sertón, cuando el Conselheiro llegaba a un área poblada, muchas veces acompañado por un grupo de seguidores desarraigados, el acontecimiento causaba asombro general. Casi todas las actividades eran interrumpidas y la gente se juntaba para verlo y escucharlo. Caracterizado como un orador fascinante, poseedor de una voz sonora y de una cadencia rítmica

²³ Vilanova, documento obtenido de la página web www.portafolium.com.br/canudos/htm. La narración de Marcos Dantas de Menezes, un viejo morador de Crisópolis, presenta un testimonio más de la tarea de restauración de los templos tan cara al Conselheiro. Dantas de Menezes cuenta que cuando éste llegó a Dendê (posteriormente Crisópolis), decidió construir una iglesia con piedras del lugar, ante lo cual la población reaccionó de manera favorable y se prestó para ir a buscar madera en la hacienda Genipapo, a medio día de viaje del poblado. El anciano agrega que el beato Conselheiro supervisaba la construcción durante el día y, llegada la noche, predicaba en la plaza pública rodeado de hogueras que ardían para calentar el ambiente. Según Marcos Dantas, una vez terminada la iglesia, en lo alto de la puerta el propio Conselheiro grabó una inscripción que se conserva hasta hoy en día y que dice: "Só Deus é Grande". *Testimonio de Marcos Dantas de Menezes, el más antiguo morador de Crisópolis*, Archivo do Núcleo do Sertão en Salvador, Bahía, 1965. Citado por Levine, *op.cit.*, p.188.

envolvente, existen testimonios de que los sermones del Conselheiro suscitaban en sus oyentes conmovedoras reacciones. En palabras de doña Evangelina, una sobreviviente de Canudos que fue hecha prisionera durante la cuarta expedición militar, "parecia inté que a gente tava em riba das nuve (voando pro céu)". Lacerda señala que en ciertos momentos se quedaba extático durante la prédica, como si estuviera en transe, transmitiendo esa sensación a sus escuchas.²⁴ El Conselheiro predicaba una especie de estoicismo mesiánico –basado en la frugalidad y en la esperanza de una redención divina- a través de sermones que usualmente incluían algunas frases en latín y que alternaban momentos de fuerte cadencia rítmica con otros de entonación tranquila, beatífica. A pesar del carácter hermético de algunas de sus prédicas, igualmente acostumbraba abordar temas directamente ligados a la vida de los sertanejos: las responsabilidades (o deudas), la moralidad y el destino de cada uno.²⁵



Pintura de Gabriel Arcanjo

Al respecto, Euclides escribe: "En estas prédicas, en las que competía con los capuchinos vagabundos de las misiones, ostentaba un sistema religioso incongruente. Quienes los oyeron no evitaron sugestivas aproximaciones históricas."²⁶ Es viable considerar que las "aproximaciones históricas" a las que se refiere Euclides tienen sustento pues, como se ha venido examinando a lo largo

²⁴ Lacerda, *op.cit.*, p.24.

²⁵ *Loc.cit.*

²⁶ Cunha, *op.cit.*, pp.111-112.

de este apartado, muchos de los rasgos y prácticas del Conselheiro formaban parte de la tradición de las misiones capuchinas. Resulta interesante acotar que el uso del sermón público fue introducido por la Iglesia a través de las misiones con el fin de establecer relaciones más cercanas con los creyentes y constituir cierta autoridad sobre los mismos por medio de la palabra hablada.²⁷ Los habitantes del sertón estaban acostumbrados a relacionarse en el ámbito de lo oral, ejemplo de ellos son los repentistas, los cantores y todos aquellos sujetos cuya función social era la conservación y transmisión de lo acontecido en tiempos inmemoriales pero también recientes en el sertón o incluso más allá de sus fronteras.²⁸

Sin embargo, la oratoria persuasiva de los sermones tuvo funciones distintas en el caso de los misioneros capuchinos y el de los beatos del sertón, específicamente el del Conselheiro. Mientras que los capuchinos se habían

²⁷ Dussel, *op.cit.*, p.56.

²⁸ La tradición de los repentistas y cantores del sertón –éstos últimos hasta hoy día vigentes- se remonta a la de los juglares y trovadores que a lo largo de los siglos XII, XIII y XIV recorrieron Europa central recitando *cantigas* que –escritas en verso y muchas veces acompañadas por instrumentos como la flauta y la viola- narraban gestas heroicas, noticias lejanas, o bien historias de amores no correspondidos. La influencia de los trovadores de la Provenza fue notable en la poesía local de la Península Ibérica, especialmente en Galicia y Portugal. Junto con los misioneros, especialmente jesuitas y capuchinos, llegaron a tierras brasileñas nordestinas las *cantigas*, ya que sirvieron como un medio de catequización, pues los mensajes religiosos se trasmitían y conservaban mejor en la memoria mediante su recitación. Paralelamente se extendieron las *cantigas* de contenido no religioso, surgiendo los llamados repentistas que, a la manera de los juglares medievales, recorrían los poblados recitando historias, poemas y noticias en verso. Los repentistas también difundían la "literatura de cordel", tradición originada en España en el siglo XVI. En este tipo de literatura predomina la oralidad. Los temas de los que se ocupaba estaban relacionados con la religiosidad popular, sucesos trágicos como asesinatos, catástrofes y pestes e historias pícaras o eróticas. El lenguaje de este tipo de literatura –que aún hoy pervive en el sertón- es pretendidamente chistoso y pícaro, aunque muchas veces su mensaje tiene fines moralizantes. La venta de estos "pliegos de cordel" –así conocidos por ser pequeños cuadernillos ilustrados que se cuelgan a lo ancho de un cordel- se realizaba en la plaza pública, generalmente acompañada de la narración oral de algunas de las historias por los repentistas. Desde su origen la "literatura de cordel" es básicamente no urbana y, a pesar del surgimiento de la prensa y la radio, aún mantiene su función de conservadora de la memoria en algunos poblados del nordeste brasileño. *Vid.* Abreu, *op.cit.*; Mota, Leonardo, *Cantadores: poesia e linguagem do sertão cearense*, Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará, 1967; Pita, Manoel Américo de Carvalho, *A cultura nordestina*, vol. I: *Poetas Repentistas Nordestinos*, Natal: Gráfica do Sindicato dos Bancários do Rio Grande do Norte, 1999; Almeida, Mauro William Barbosa de, *Folhetos (literatura de cordel no nordeste brasileiro)*, Dissertação de Mestrado, São Paulo: FFLCH/USP, 1979.

servido de ella para neutralizar los movimientos de rebeldía contra el Estado brasileño, Antônio Conselheiro los empleó como una estrategia para inducir a sus seguidores a la rebeldía en contra del gobierno republicano y la jerarquía eclesiástica. A sabiendas de su retórica elocuente y su autoridad sobre los pobladores del sertón, el Conselheiro hizo eco del descontento propio y de sus seguidores con las reformas republicanas a través del sermón público. Por medio del discurso hablado rompió con la palabra escrita de la ley y, siendo el año de 1893 en el poblado de Bom Conselho, invitó a la multitud a unirse a su causa y fundar una comunidad alejada del Estado y sus normas.

Antes de que acontecieran los hechos de Bom Conselho, las autoridades civiles y religiosas cercanas a la figura del Conselheiro tenían conciencia de la peligrosidad de la palabra del beato, pues poseía una gran autoridad sobre los sertanejos, autoridad que ellos habían perdido. En 1888 el delegado de Itapicuru envió al jefe de policía de Bahia un oficio donde le informaba de la supuesta amenaza de las prácticas conselheiristas y le daba un ejemplo de la capacidad de Antônio Conselheiro en la movilización de los sertanejos y su capital económico:

Los días de sermón, rezos y letanias, la multitud sube de mil personas. En la construcción de esta capilla [de Itapicuru], cuyo costo semanal es de casi cien mil réis, décuplo de lo que debía ser, están trabajando cearenses a los cuales Antônio Conselheiro presta una protección ciega, tolerando y disimulando los atentados que cometen, y ese sale de los crédulos y los ignorantes que, además de no trabajar, venden lo poco que tienen y hasta roban para que no haya ninguna falta, sin hablar de los montos recaudados que han sido enviados para otras obras en Chorrobó, lugar de Capim Grosso.²⁹

²⁹ Lacerda, *op.cit.*, p.30.

A pesar de la coherencia del discurso conselheirista –como adelante se constatará en el análisis de algunos de sus sermones- y del contenido doctrinario ortodoxo de sus prédicas, y justamente por su incitación a la desobediencia a las reformas republicanas y a la Iglesia, los intelectuales y periodistas republicanos construyeron un discurso religioso milenarista que atribuyeron al Conselheiro de forma póstuma para deslegitimar sus argumentos. En *Los Sertones* Euclides da un ejemplo de ello cuando escribe:

Allí subía y hablaba. Era asombroso, afirman testimonios existentes. Una oratoria bárbara y estremecedora, llena de trozos truncados de las *Horas marianas*, inconexa y abstrusa, a veces agravada por la osadía de las citas latinas, con frases sacudidas, mezcla inextricable y confusa de consejos dogmáticos, preceptos comunes de la moral cristiana y profecías extravagantes [...] Imaginemos a un bufón arrebatado en una visión del Apocalipsis [...] Parco en los gestos, hablaba largamente, los ojos fijos en el suelo, sin encarar a la multitud abatida por la melopea fatigante [...] Nadie osaba contemplarlo. La multitud sucumbía, bajaba los ojos, fascinada bajo el extraño hipnotismo de aquella terrible locura.³⁰

No obstante que el Conselheiro nunca se adjudicó poderes milagrosos, los corresponsales de los periódicos republicanos que viajaban con el Ejército enviaron a sus respectivas publicaciones la noticia de al menos tres milagros obrados por el beato de Canudos. El primero de los reportajes sobre estos hechos maravillosos narraba que las hojas de un árbol donde el Conselheiro estuvo sentado cayeron cuando éste murió. El segundo contaba que una mujer enferma de Aratuípe habría mandado buscar un pedazo de la túnica del Conselheiro que, una vez en sus manos, quemó para hacer una poción con sus cenizas, brebaje que la restableció de la enfermedad que sufría. El último se refiere a una mujer que no podía alimentar a su bebé pues no tenía leche en los senos y que, una vez que el Conselheiro, a petición de la mujer, los tocó, se llenaron de leche. Es

³⁰ Cunha, *op.cit.*, p.111.

importante señalar que las noticias de estos supuestos milagros se difundieron durante el periodo final del cerco a la "Jerusalén de barro", mientras trascurría uno de los episodios más violentos de la última campaña militar contra la comunidad conselheirista. Lo anterior explica la necesidad que tenían los corresponsales de "generar" información relacionada con lo acontecido en el sertón –que entonces eran fundamentalmente una serie de combates de los que no se tenía información precisa- por lo que no resultaría extraño que estos relatos hubieran sido fruto de la imaginación de los periodistas más que narraciones de los sertanejos recuperadas por ellos.³¹



Pintura de Sante Scaldasferri (1964)

La imagen del profeta milenarista y taumaturgo se configura y construye con mayor fuerza en *Los Sertones*, donde Euclides da Cunha atribuye cinco profecías al Conselheiro, una de ellas relacionada con el vaticinio del fin del mundo en el año de 1900. Euclides transcribe el supuesto augurio apocalíptico anunciado por el beato Antônio Conselheiro:

Ha de llover una gran lluvia de estrellas y ahí será el fin del mundo.
En 1900 se apagarán las luces. Dios dijo en el Evangelio: yo tengo un rebaño que anda fuera del corral y es preciso que se reúnan porque hay un solo pastor y un solo rebaño.³²

³¹ Levine, *op.cit.*, p.328. Tomado del periódico *A Noticia*, Salvador, 11 de diciembre de 1896 y del *Jornal de Notícias*, Salvador, 20 de abril de 1897.

³² Cunha, *op.cit.*, p.113.

En su estudio comparativo entre los movimientos de Canudos, el padre Cícero y el Contestado, Teixeira Monteiro apunta sin embargo que no existen referencias, ni en relación al Conselheiro ni en relación a sus seguidores, a milagros o visiones que hubiesen tenido significativa reelevancia en el proceso de formación del movimiento y su doctrina. De hecho, tanto Teixeira como otros autores reconocen que Antônio Conselheiro no fue propiamente un líder religioso místico, aún menos cuando se le confronta con figuras como la de Silvestre Cesar dos Santos, mesías de la comunidad de la Piedra Encantada del Rodeador, o el padre Cícero, quienes admitían haber tenido revelaciones divinas o experiencias extáticas. Teixeira subraya que las menciones proféticas referidas por Euclides no tienen siquiera el carácter que correspondería a las creencias de los seguidores del Conselheiro, quienes más bien confiaban en su promesa de salvación eterna como recompensa a su atribulada existencia.³³

Alejado de los trances místicos de Jacobina Mentz o Thomas Müntzer, así como de las revelaciones apocalípticas de Mathys y las visiones extáticas de Cícero y el *propheta*, el Conselheiro comparte con todos ellos otro rasgo: el de constituirse como un mesías que promete a sus seguidores un futuro mejor en el mundo terreno y aún más allá de él. Nutrido por la tradición religiosa y la cultura oral sertaneja, y al mismo tiempo educado en la cultura escrita y el catolicismo ortodoxo de un seminario –recuérdese que la aspiración del padre de Antônio Maciel era que se convirtiera en sacerdote–, el Conselheiro contó con los elementos para hacer una síntesis en la que se conjugaban elementos de las prácticas religiosas populares –peregrinaciones penitenciales, adoración de toda clase de santos y vírgenes, prédicas públicas– con la teología evangélica que conservaba un contenido doctrinario católico ortodoxo. El Conselheiro, lejos de ser el profeta delirante descrito por Euclides, era un hombre cuya educación había sido privilegiada en relación a la de la gran mayoría de los sertanejos. Ello favoreció que su lectura de los cambios generados en las condiciones de vida de

³³ Monteiro, *op.cit.*, p.70.

los pobres del sertón con el advenimiento de la República, se transformara en una reacción de movilización y protesta. Aún más, ante la amenaza de transgredir la forma de vida de los habitantes del sertón, el Conselheiro y sus seguidores buscaron instaurar un orden distinto que tampoco era del todo el de la sociedad tradicional sertaneja, como se verá en "La configuración del espacio sagrado: Canudos, el desierto y la Nueva Jerusalén". El interés central de la comunidad de Canudos, bautizada como Belo Monte, tampoco era la espera próxima del fin del mundo, sino la organización de una colectividad cuyos vínculos buscaban estrecharse en la espiritualidad y, aún admitiendo jerarquías y la autoridad suprema de un sólo individuo, perseguían condiciones generalizadas de igualdad, solidaridad y prosperidad.



Liberati (1989)

En contraposición a otros movimientos con rasgos milenaristas –como el de Münster o la Piedra Encantada- que derivaron en una suerte de jerarquía autoritaria, en la comunidad del Conselheiro no parece haber existido imposición de ningún tipo a sus habitantes, ya que –a pesar del rigorismo moral de su líder- las redes sociales se fortalecieron de tal modo que la figura del Beato sirvió como garantía de la consecución de los acuerdos tácitos en torno a los valores, emociones y esperanzas colectivas. Según Lacerda, algunos registros –que no cita a pie de página- muestran que Antônio Conselheiro no contaba con unanimidad entre los residentes de Canudos, ya que muchos no estaban de acuerdo en su decisión de enfrentar al Ejército y otros lo acusaban por su

pasividad política, que le había impedido realizar alianzas que hicieran viable la supervivencia del poblado. Sea como fuere, no hay señal de insurrección organizada contra su autoridad o contra sus representantes y comandantes militares.³⁴ Sin asumir las funciones de padre y tomando la condición de *conselheiro*, el beato de Canudos buscó conducirse con una autoridad religiosa ejemplar en contraposición al comportamiento corrompido de muchos de los sacerdotes del sertón. Ello le permitió tener numerosos seguidores, pues representó una alternativa para las formas tradicionales de subordinación y de un posible desafío a la autoridad de los sacerdotes y de los coroneles. Las tensiones así generadas desencadenaron un proceso de aislamiento que implicó la fundación de Belo Monte.³⁵



Madalena Calazans (1991)

Entre sus seguidores no existía versión alguna de que el Conselheiro hiciera milagros, tampoco usurpaba las funciones sacerdotales, ni se asumía como curandero, sanador, profeta y aún menos como la encarnación de Dios. Como se examinará adelante, en los escritos del Conselheiro nada hay de autoproclamaciones divinas, pues nunca se consideró santo o se asumió como la reencarnación de Cristo. El epíteto de "conselheiro" denotaba intencionalmente su condición de hombre de carne y hueso, próximo en sus vicisitudes a "meus irmãos", como llamaba en sus sermones a sus seguidores. Los únicos hechos prodigiosos que suscitaba su presencia eran el arrepentimiento y la conversión a

³⁴ Lacerda, *op.cit.* p.32.

³⁵ Monteiro, *op.cit.* p.69.

la doctrina y la moral católica de criminales afamados.³⁶ Lo que el Conselheiro buscaba era emular el modo de vida de Cristo. Los temas centrales de sus sermones, además de la posibilidad de salvación del hombre gracias al Hijo de Dios, eran la fe, la esperanza y la caridad que debían tener y practicar los buenos católicos inspirados en el Mesías. Entre la imagen del Cristo conselherista y el de los Evangelios no había contradicción alguna, la Natividad, las enseñanzas de Jesús y sus milagros, la crucifixión y la resurrección -temas esenciales de los sermones y del cristianismo encomiado por el Conselheiro- eran tratados por el Beato de acuerdo con la ortodoxia católica. De la figura del "Buen Jesús", popular entre los habitantes del sertón, el Conselheiro exaltaba dos cualidades: su bondad y pobreza, así como su vida sufriente como sacrificio para expiar las culpas de los hombres.

Tanto en la cultura religiosa del sertón como en el movimiento del Conselheiro, la penitencia y la renuncia a los bienes terrenales eran parte fundamental de la vida religiosa. Los sertanejos estaban acostumbrados a las dificultades y las encaraban cotidianamente de manera estoica. La vida en la tierra, argumentaba frecuentemente el Conselheiro, era una prueba ardua antes de la vida eterna, de forma que los bienes materiales debían ser dejados de lado. En el sertón nordestino –con mayor acento que en el Litoral- las conmemoraciones de la pasión de Cristo eran muy importantes; los crucifijos y los objetos de arte esculpidos en madera por los artesanos sertanejos resaltaban el sufrimiento del Mesías con especial cuidado. La autoflagelación también era un componente importante en la práctica religiosa sertaneja. Sin embargo, las prácticas flagelantes colectivas –comunes a lo largo del río San Francisco desde la Colonia- buscaban la expiación sin llegar al masoquismo extremo. El sacrificio personal asumido como forma de vida, como fue el caso del propio Conselheiro, separaba al flagelante del resto de sus parientes y vecinos, creando entre ellos un sentimiento

³⁶ Lacerda, *op.cit.*, p.29. En la organización de Canudos algunos de los pobladores más cercanos al Conselheiro, llamados Apóstoles, tenían un pasado delictuoso que habían abandonado por influencia del Beato. João Abade y Pajeú, quienes comandaban la "Guarda Católica" o "Compañía del Bom Jesús", encargada de la seguridad personal del Conselheiro, son ejemplo de ello.

de respeto hacia la nobleza moralmente superior del mártir. Los misioneros capuchinos del sertón –muchos de ellos penitentes o, cuando menos, fieles observantes de la regla de pobreza franciscana- reforzaron esta visión entre las poblaciones nordestinas que visitaban.³⁷

La vida penitencial no estaba necesariamente relacionada con las prácticas de flagelo, los ayunos y largas peregrinaciones a santuarios especiales eran parte de las promesas que hacían los sertanejos al “Bom Jesus” en la tentativa de superar enfermedades, los tiempos de sequía o sobreponerse a cualquier otro infortunio. En la comunidad de Canudos la noción del sacrificio colectivo estaba fuertemente arraigada entre los conselheiristas. Para el Conselheiro, los verdaderos católicos debían luchar por imitar el ejemplo de Cristo, sólo así ganarían el reino del cielo. Aunque la gran mayoría de los seguidores del beato Conselheiro no practicaban ejercicios de flagelación ayuno, demostraron que estaban dispuestos a dar la vida por el amor del “Bom Jesús”, la salvación de su alma y una vida terrenal más próspera y autónoma, al enfrentarse a las campañas militares republicanas con especial arrojo.³⁸

En contraste con el padre Ibiapina, que evitaba gestos dramáticos y cuya imagen de Dios era la de un ser justo y complaciente que sólo reclamaba de los cristianos la fe verdadera, para el Conselheiro la preservación de la moral cristiana era un imperativo.³⁹ La extensión del ejemplo de Cristo a la vida cotidiana en la comunidad de Canudos resultaba así substancial. El Conselheiro predicaba con el ejemplo, llevando una vida humilde y cristiana, como lo narra Honório Vilanova:

³⁷ Leonardis, op.cit., p.164.

³⁸ Odair Citelli, op.cit., p.80 y Theodoro, op.cit., p.126.

³⁹ La imagen empleada por el primero era la de la Virgen del Sagrado Corazón, afectuosa y caritativa, favorita y aprobada por los preceptos de las altas esferas de la Iglesia. El Conselheiro, por su parte, se refería a “Nossa Senhora das Dores”, la tradicional figura sertaneja de la madre sufriente. Levine, op.cit., pp.190-191.

Lia a sua *Missão Abreviada*. Tinha uma letra fina, botava a folha de papel na mão e escrevia sem parar, até quando o vento dobrava páginas de profecias e orações. Quando não escrevia ele, ditava a Leão de Natuba. Morava num quartinho escuro, bem junto do santuário. Dormia numa cama de vara, com uma esteira e um pedaço de flanela. O rosto era lazarino. Barba e cabelos cerrados, pretos e lisos, eram aparados nos dias de sábado. Conversava pouco, falava quase nada, só quando tinha conselhos a dar e pregar nos Mandamentos da Lei de Deus. Então, ele dizia: – Quem furta uma agulha furta um cavalo!⁴⁰

De manera similar a otros mesías, el Conselheiro confrontó la iluminación espiritual de los pobres a la jerarquía de los sacerdotes quienes, corrompidos por las tentaciones de la vida terrena, no seguían los preceptos exigidos por su condición. Para el Beato de Canudos la Iglesia católica institucional, a pesar de haber sido fundada por Jesús, estaba sujeta a la degeneración como cualquier otra institución, por lo que las palabras no bastaban para predicar el Evangelio de la salvación, sino que los actos concretos eran primordiales. Partiendo de esta premisa, el Conselheiro buscaba extender a la vida de los habitantes de Canudos los preceptos de la moral cristiana: a las mujeres les pedía castidad y recato, que alejaran la vanidad de sus mentes y de sus cuerpos (en algunos sermones quemaba ropa femenina "indecente"); a los hombres que no tomaran en exceso y fueran trabajadores y responsables con sus familias. El testimonio de Honório Villanova confirma esta preocupación del Beato:

O Peregrino dizia: "Quando estivermos orando não quero ver música nem cachaça. Porque havia em Canudos o Mestre Faustino, mestre-de-obras e talhador de altares, que descumpria a lei e sempre arranjava meio para tomar uma "bicada".⁴¹

⁴⁰ Villanova, documento obtenido de la página web www.prtafolium.com.br/canudos/htm.

⁴¹ Loc.cit.

En este sentido el Conselheiro no era partidario de la anarquía pues, aunque predicaba contra las leyes del Estado brasileño, buscaba instaurar un marco de normas mínimas de convivencia y proceder al interior de la comunidad de Canudos. Sin embargo, a pesar de la posición de superioridad que ocupaba sobre el resto de la población –y contraviniendo el canon mesiánico weberiano- el Conselheiro no dictaba leyes en Canudos de manera autoritaria, ni les atribuía un carácter de revelaciones divinas. Weber señala que la figura mesiánica se presenta de manera general como la de un mandatario que habla en nombre de Dios, y que actúa según un modelo que copia; el sociólogo agrega que sus facultades creadoras no pueden ejercerse más que en el espacio sociorreligioso circunscrito por el mito o por la leyenda: “El mesías está aprisionado en la religión y en la tradición”.⁴² Sin embargo, como se ha reiterado antes, Antonio Conselheiro no se ostentaba como un enviado de Dios sino como uno más de los propagadores de su palabra. Por otra parte, como también se ha revisado, los beatos del sertón, y particularmente el Conselheiro, actuaron con cierta libertad creadora y reinterpretativa de la tradición, pues no heredaron de forma pasiva el modelo de los misioneros capuchinos, sino que sólo hicieron suyos los elementos que respondían y convenían a las necesidades de la sociedad en la que se movían.

De este modo, el Conselheiro recuperó de Ibiapina –con el que tuvo algún contacto⁴³- el compromiso con los pobres y los sufrientes, enseñándoles que Dios exige de los hombres el sufrimiento de la caridad, de manera que se convirtió en una especie de apóstol de la misericordia y benevolencia que, a diferencia de Ibiapina, enfatizó el trabajo físico –reconstruyendo los cementerios y las capillas derruidas- en lugar de fundar orfanatos o casas de caridad como el padre que, por

⁴² Weber, Max, “Sociología de la comunidad religiosa” en: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.356.

⁴³ En 1873 el Conselheiro estuvo en Assaré, donde conoció a los hermanos Antônio y Honório Vilanova, quienes posteriormente abrirían casas de comercio en Canudos y se convertirían en hombres cercanos al Beato. En esa época ya vivía básicamente de la caridad pública, llevando vida de penitente. El contacto de Antônio Conselheiro con el padre Ibiapina debe haber ocurrido en este mismo período. Levine, *op.cit.*, p.186.

otra parte, además del sertón, hizo su labor en ciudades mayores y lo suficientemente ricas como para costear las instituciones de caridad. El Conselheiro cultivó además relaciones de proximidad estrechas con muchos de sus seguidores quienes le pedían, en reconocimiento a su calidad de hombre venerable, que fuera el padrino de sus hijos, honrándolos con su promesa de protección. Solamente en Itapicuru de Cima, entre los años 1880 y 1892 el Conselheiro fue padrino de 92 bautizados. En casi la mitad de esos casos la madrina fue "Nossa Senhora", es decir, la Virgen María.⁴⁴ Las relaciones de "compadres" -ser padrino de bautismo era una forma de crear un vínculo tan fuerte como el consanguíneo- y todos los tipos de compromiso interpersonal representaban para los canudenses la creación de redes de ayuda y solidaridad. La elección del Conselheiro como "compadre" de sus seguidores muestra el alto nivel de influencia que ejercía sobre la población, pues ésta rompía con la tradición de escoger a un propietario rural, a un político o a alguien que le pudiera ofrecer auxilio en tiempos difíciles. Fue ésta una de las cosas que el Conselheiro ofreció a todos aquellos que vivían en su comunidad: fue el padrino de mucha gente; ofrecía la salvación del alma; favoreció la creación de compromisos interpersonales, organizó las relaciones de trabajo en la comunidad y vinculó todo lo cotidiano a una religiosidad bien adaptada a las necesidades del grupo.⁴⁵

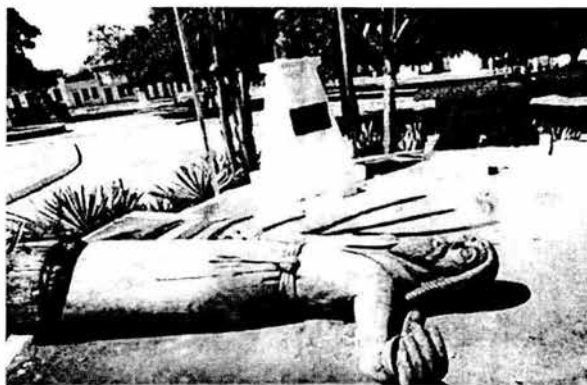
El rechazo del Estado brasileño a la comunidad de Canudos, basado en gran medida en el temor a esta eficiente capacidad de organización autónoma, estuvo precedido por el repudio de la Iglesia a la figura del Beato. Como se ha señalado en capítulos precedentes⁴⁶, la Iglesia de Brasil se había ajustado a la nueva orientación del Vaticano en relación a la necesidad de efectuar reformas administrativas y extirpar los elementos de superstición y heterodoxia del catolicismo. El principal objetivo de la Iglesia brasileña a finales de 1880 y

⁴⁴ *Livro de Bautismos, 1874-1894*, Arquivo da Cúria Metropolitana, Gabinete Arquiepiscopal, Salvador, citado en: Levine, *op.cit.*, p.202.

⁴⁵ Theodoro, *op.cit.*, p.216.

⁴⁶ *Vid. Supra*, pp.77-84.

principios de 1890 era reafirmar el control de los obispos sobre las parroquias y limitar así las “heterodoxias” (las variaciones locales del catolicismo), restaurando las prácticas litúrgicas tradicionales. En 1883 la Iglesia inició en Brasil un amplio programa de reforma episcopal que buscaba mejorar la formación del clero además de combatir a los masones, los protestantes y toda clase de elementos heterodoxos religiosos. Era necesario así, para el bien de la jerarquía, una articulación capaz de evitar cualquier tendencia independiente. Curiosamente la profunda expresión de la fe religiosa calificada de “fanática” y “mística”, no era más que la continuidad de la renovación espiritual iniciada por vuelta de 1860 entre laicos y clérigos de las regiones rurales.⁴⁷



Edson Luís - 1997

Fotografías publicadas en el jornal *O País*, el 14/09.1997, ilustrando texto de Waldomiro Júnior

El primer párroco en recurrir a sus superiores cuando el Conselheiro solicitó realizar sus actividades habituales en la región fue el vicario de Nuestra Señora de Aporá, el padre João Barbosa. La respuesta decía que el Conselheiro podría quedarse y trabajar sin decir sus sermones, condición que él no aceptó, de manera que el padre Barbosa lo expulsó por “desobediencia”.⁴⁸ Se iniciaron así

⁴⁷ Dussel, *op.cit.*, p.233.

⁴⁸ Nogueira, Ataliba, Antônio Conselheiro e Canudos, revisão histórica. A obra manuscrita de Antônio Conselheiro e que pertenceu a Euclides da Cunha, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978, p. 30.

dos décadas de conflictos con las autoridades eclesiásticas, a pesar de que algunos pocos sacerdotes, especialmente el de Cumbe, mantuvieron relaciones cordiales con el movimiento conselheirista. Hasta entonces no se había presentado ningún acto de violencia cometido por el Conselheiro o promovido en obediencia a alguna orden suya. Hasta 1882, el Beato y sus seguidores habían cruzado los sertones de Bahía, Pernambuco, Sergipe y Ceará sin tener algún conflicto directo con las instituciones políticas o religiosas. Con su circulación dificultada por el creciente cerco eclesiástico, el Conselheiro fundó una primera ciudad santa en 1890 o 1891, con el nombre de Bom Jesús en las haciendas abandonadas Dendê de Cima y Dendê de Baixo, en el sertón de Bahía. Ahí esbozó un modelo de vida comunitaria, cuya base de sustento era la cría de cabras y gallinas. Este primer asentamiento conselheirista –donde el Beato construyó una iglesia y algunas cisternas- quedaba a 217 kilómetros de Salvador. Un gran afluente de sertanejos llegó a Bom Jesus, que luego se convirtió en el centro del Municipio de Crisópolis.⁴⁹

La arquidiócesis de Salvador, que supervisaba la región de Canudos, intentó repetidas veces reorganizar e implementar las nuevas directrices, pero el problema relativo a la insuficiencia de obispos era bastante serio y había impedido cualquier reforma. En la primera mitad de la década de 1890, por ejemplo, la arquidiócesis quedó prácticamente sin arzobispo debido a los constantes viajes, los problemas de salud y la repentina muerte del Dom Luís dos Santos, el padre elegido para ocupar tal cargo. Fue hasta 1894 cuando tomó posesión de tal ministerio Dom Jerônimo Thomé da Silva, quien consolidó su autoridad rápidamente. A partir de ese momento la Iglesia empezó a presionar fuertemente al gobierno, solicitando su intervención en el caso de Canudos y el Conselheiro. A pesar de la frialdad de la relaciones entre los poderes eclesiástico y republicano desde la proclamación de la República en 1889, la política del Vaticano en relación a Brasil se convirtió, a partir de 1892, en una muy semejante a la que sostenía en

⁴⁹ Lacerda, *op.cit.*, pp.25-26.

el caso de la República francesa, donde a través de la encíclica *Au milieu des sollicitudes*, el Papa León XIII abrió el camino para una aproximación con el gobierno de Francia. En el caso brasileño, la Iglesia comenzaba a aceptar su separación del Estado y buscaba su apoyo.⁵⁰ Dom Jerônimo fue el responsable del envío de dos capuchinos italianos para intentar colocar al rebaño del Conselheiro bajo en control de la Iglesia. La delegación estaba conformada por los frailes João Evangelista do Monte Marciano y Caetano de Leo, acompañados por el padre Sabino de Cumbe, aliado del Conselheiro.

En el *Relatório Apresentado pelo Revd*⁵¹, a las autoridades eclesiásticas, el fraile João Evangelista explica que invitaron al Conselheiro a que convidara a sus seguidores a volver a sus lugares de residencia y trabajo en interés del bien general, prometiéndole que abrirían una misión. Ante tal propuesta y el reproche hecho al Beato por la insensatez de tener hombres armados, el fraile apunta que el Conselheiro respondió: “É para minha guarda que tenho comigo este homens armados, porque V. Revma. há de saber que a policia atacou-me e quis matar-me no lugar chamado Massaté, onde houve mortes de um e outro lado. No tempo da Monarquia dexei-me prender porque reconhecia o governo, hoje não reconheço a República”. A pesar de los intentos de disuación de los frailes capuchinos –tales como: “Senhor, se é católico, deve considerar que a Igreja condena as revoltas e, aceitando todas as formas do governo, ensina que os poderes constituídos regem os povos em nome de Deus”- al séptimo día de la misión João Abade, el principal asistente del Conselheiro, llevó una multitud hacia la casa de los capuchinos donde dieron vivas a Jesucristo e informaron a los padres que “não precisavam de padres para se salvar, porque tinham o seu Conselheiro.”⁵² Fray João Evangelista termina su *Relatório* condenando al movimiento conselheirista y tachándolo de ser una secta político-religiosa, “núcleo peligroso e funesto de ousada resistência e hostilidades ao governo constituído no país”. El fracaso de esta misión da cuenta

⁵⁰ Levine, *op.cit.*, pp. 63-64.

⁵¹ *Loc.cit.*

⁵² *Ibid.*, p.219.

de la pérdida de prestigio y autoridad que habían sufrido los misioneros capuchinos y su causa entre los habitantes del sertón, y el modo en que la estimación y el respeto antaño depositados en ellos se habían trasladado a las figuras de los beatos como Antônio Conselheiro.

El Conselheiro y sus seguidores entendían perfectamente que el mundo exterior se estaba transformando y que la influencia del gobierno, instalado en el área del litoral, penetraba al interior de forma inexorable y poco ventajosa para sus intereses. Frente a estos hechos pretendieron instaurar una comunidad que, alejada del Estado, les proporcionara, además de un espacio de autonomía y prosperidad, la posibilidad de reconstituir los lazos de solidaridad y espiritualidad amenazados por la conformación del nuevo mercado de trabajo. Antônio Conselheiro –cuyo catolicismo se caracterizaba por un mensaje de “responsabilidad religiosa” y social- fue el líder que guió a un numeroso grupo de los habitantes pobres del sertón al establecimiento de la comunidad de Canudos. En este sentido, la cosmovisión religiosa operó como fundamento para la comprensión del mundo social, como germén de la rebelión y como guía para la acción colectiva, a través de la apropiación y reinterpretación selectiva de la cultura hegemónica representada por las misiones capuchinas, cuya labor tradicional había sido la neutralización de los movimientos rebeldes. Los conselheiristas configuraron así una nueva forma de identidad social sustentada por su pertenencia a la comunidad carismática.

Max Weber adjudica a la vivencia carismática el poder revolucionario específicamente “creador de la historia” y la considera la vía de renovación total de lo anterior, posibilitadora de una transformación de la conciencia y de la acción.⁵³ No obstante, el sociólogo alemán también adjudica a esta forma de acción una alta dosis de irracionalidad, al considerar enfermos mentales a los líderes mesiánicos, y al pensar en sus iniciativas como producto de impulsos espontáneos

⁵³ Weber, Max, *op.cit.*, pp.193-197.

masivos carentes de una organización premeditada de éstas. Sin embargo, como se ha revisado a lo largo de la presente tesis, el movimiento conselheirista no se presentó como una revuelta impensada, carente de evaluación entre medios y fines, surgida al calor de un disgusto, sino como producto de una larga búsqueda planificadora de recursos materiales, espirituales y humanos que puesta en práctica, retribuyó a los habitantes de Canudos con una vida más cercana a sus anhelos. El Conselheiro nunca pretendió erigirse como el Mesías pero rompió con el sistema tradicional de control social y ofreció a los fieles la posibilidad de una existencia distinta.

- De las Fuentes y las obras de Antônio Conselheiro

Con objeto de examinar con mayor cuidado el pensamiento del Conselheiro – básicamente conservado en dos libros que fueron encontrados en su casa después de su muerte- a continuación se hace una breve revisión del contenido de los mismos. Paralelamente, este análisis contribuirá a desarticular la imagen que Euclides configuró en *Los Sertones* en relación a la prédica del Conselheiro, a la que caracterizó como “Una oratoria bárbara y estremecedora...”⁵⁴, plagada de incoherencias. Los sermones de Antônio Conselheiro fueron recogidos en dos volúmenes manuscritos a los que Euclides no tuvo acceso. El Conselheiro redactó ambos documentos a lo largo de los conflictos con la Iglesia y el gobierno, finalizando su escritura en medio de las campañas militares contra Canudos. De su lectura se desprende la imagen de un líder religioso muy distinto del fanático místico o del profeta milenarista retratado en *Los Sertones*. Las prédicas conselheiristas muestran a un sertanejo letrado, capaz de expresar, de forma articulada, sus concepciones políticas y religiosas, vinculadas a un catolicismo tradicional común al de la Iglesia del siglo XIX. Aunque el Conselheiro predicaba contra la masonería, el protestantismo y el secularismo, la mayoría de sus sermones escritos versan sobre la necesidad de la penitencia, la moralidad y la

⁵⁴ Cunha, *op.cit.*, p.111.

devoción. No quedó registro acerca de los sermones que rechazaban la esclavitud, pero a partir de sus escritos se sabe que estaba en contra de ésta y que, después de la Abolición, esclavos emancipados lo siguieron hasta Canudos.⁵⁵

Para comprender mejor el contenido de los manuscritos del Beato de Canudos resulta fundamental referirse, en primer lugar, a las fuentes del pensamiento conselheirista, aquellas obras que Antônio Conselheiro estudió y a partir de las cuales redactó sus propios sermones. Además del Viejo y el Nuevo Testamento, la *Missão abreviada para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar o fruto das Missões*, del padre Manuel Gosé Gonçalves Couto, fue una de las principales lecturas del Conselheiro. Ésta era una obra ampliamente divulgada por la Iglesia portuguesa y brasileña. Couto era un misionero cuya labor se había desarrollado principalmente en Goa, en la India portuguesa. Para el padre Couto, toda la población católica debía contar con un misionero, preferentemente un sacerdote, pero “na falta de ele qualquer homem ou mulher que saiba ler bem, e duma vida ejemplar” estaba capacitado para conducir a sus comunidades en las oraciones y darles instrucciones religiosas. Con el fin de servir a la tarea de esos hombre o mujeres Couto escribió su *Missão Abreviada*, de la cual el Conselheiro siguió sus instrucciones. La edición de esta obra traía consigo una *Bíblia* bilingüe, en latín y en portugués, que también sirvió de inspiración al Conselheiro.⁵⁶ La *Missão Abreviada* era un largo compendio de reflexiones y vidas de santos usada tanto por los misioneros legos como por los clérigos regulares en todo el mundo, especialmente en Portugal y Brasil. Fue publicada por primera vez en 1873, en Porto. En esta obra el papel de Jesús es el de un ser de puro sufrimiento y muerte, ambos necesarios para satisfacer la justicia divina en aras del perdón de los pecados del ser humano. En la *Missão Abreviada*, el padre Couto hace continuas referencias a la perdición de las almas pecadoras en el infierno, al tiempo que celebra la vida de los santos por haber aceptado el martirio con resignación. Este énfasis en el sufrimiento y el martirio

⁵⁵ Nogueira, *op.cit.*, p.28.

⁵⁶ Ventura, *op.cit.*, p.96.

era coherente con la tradición cultural del Nordeste. En el texto del padre Couto se predicaba la doctrina del Apocalipsis, y eran frecuentes las alusiones sangrientas a la muerte, al cielo y al infierno, al Juicio Final y a la pasión de Cristo.⁵⁷ Las citas escogidas por el Conselheiro para ser copiadas en sus obras estaban matizadas con los preceptos jansenistas de salvación individual e incorporaban largas partes de la *Missão Abreviada* y de la Biblia. Por otra parte los dos textos escritos por el Beato se centraban en la cuestión penitencial trabajada sobre las *Horas Marianas* –otra de las obras consultadas por él–, especialmente las partes que trataban de la pobreza de la Virgen María, del nacimiento de Jesús, de su visita al Templo de Jerusalén, de su angustia por la profecía de simón y de su sufrimiento al saber de la muerte de los inocentes y de la misión y sufrimiento de su hijo.

Apontamentos dos preceptos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo fechado en 1895, es el título del primer manuscrito del Conselheiro. Es un libro de oraciones, inédito hasta hoy, escrito después del fracaso de la misión de los frailes italianos enviados para someter al líder y a sus fieles a las autoridades eclesiásticas. Ventura menciona que contenía partes copiadas, adaptadas y en ocasiones comentadas de la *Missão abreviada* y de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, además de que presentaba los diez mandamientos, los sacramentos y las obligaciones religiosas.⁵⁸ El segundo manuscrito fue concluido el 12 de enero de 1897, cuando Canudos se preparaba para el combate contra la tercera expedición. Tenía por título *Tempestades que se levantam no Coração de Maria por ocação do Mistério da Anunciação*. En esta obra el Conselheiro se ocupó de narrar la vida de Jesucristo y la de la Sagrada Familia bajo la óptica de la Virgen María. A estas narraciones le seguían “Os dez mandamentos da lei de Deus” y otros textos manuscritos extraídos de la *Bíblia*, además de algunas prédicas y sermones escritos y pronunciados por el

⁵⁷ *Ibid.*, p.98.

⁵⁸ *Loc.cit.*

Conselheiro en Canudos.⁵⁹ En uno de estos sermones, titulado "Sobre a República", el Conselheiro ataca directamente al régimen y lo califica como "grande mal para o Brasil" y "tirania para os fiéis", por considerarlo contrario a la voluntad de Dios. Para Antônio Conselheiro la autoridad política emanaba de la mayor de las potestades: la divina, por ello sostenía que Dios era "a quem em primeiro lugar, se deve obediencia". La rebeldía contra la República estaba así justificada por la necesidad de someterse a las determinaciones divinas.⁶⁰ La siguiente cita, elegida del sermón arriba mencionado, resulta bastante ilustrativa de las consideraciones que el Conselheiro tenía sobre el gobierno republicano y su falta de legitimidad:

Por mais ignorante que seja o homem, conhece que é impotente o poder humano para acabar com a obra de Deus. Considerem, portanto, estas verdades que devem convencer àquele que concebeu a ideia da república, que é impotente o poder humano para acabar com a religião. O presidente da república, porém, movido pela incredulidade que tem traído sobre ele toda sorte de ilusões, entende que pode governar o Brasil como se fora um monarca leigitimamente constituído por Deus; tanta injusticia os católicos contemplam amargurados [...] É evidente que a república permanece sobre um principio falso e dele não pode tirar consequência legitima [...] porque vai de encontro à vontade de Deus, com manifesta ofensa de sua divina lei. Como podem conciliar-se a lei divina e as humanas, tirando o direito de quem tem para quem não tem? Quem não sabe que o digno príncipe o senhor dom Pedro 3.º tem poder leigitimamente constituído por Deus para governar o Brasil?⁶¹

En cuanto a los males generados por la República son dos los expresamente apuntados en el sermón: la prohibición de la Compañía de Jesús y la introducción

⁵⁹ Fue publicado por Ataliba Nogueira en 1978 con el título de *Antônio Conselheiro e Canudos*. Parte de la obra está dedicada al relato de la pasión de Cristo, lo que permite suponer la existencia de una identificación imaginaria entre el sacrificio de Cristo y el exterminio inminente de los conselheiristas y Canudos.

⁶⁰ Monteiro, *op.cit.*, p.66.

⁶¹ Nogueira, *op.cit.*, p.176.

del casamiento civil, interpretado por el Beato y sus seguidores como una invasión del Estado en un terreno que, por derecho divino, pertenecía a la Iglesia, Antonio Conselheiro escribió: "... o casamento é puramente da competência da santa Igreja, que só seus ministros têm poder para celebrá-lo... é prudente e justo que os pais de família não obedeça, à lei do casamento civil, evitando a gravíssima ofensa em materia religiosa que toca diretamente a consciência e a alma."⁶²

La espera del fin del mundo habría sido, en Canudos, un elemento del discurso religioso presente en las profecías apocalípticas que circulaban entre sus habitantes pero, al contrario de las profecías citadas por Euclides, los sermones de Antônio Conselheiro no contenían referencias a Don Sebastián ni revelaban expectativas de la venida de un mesías capaz de traer la victoria del Bien sobre el Mal. En cambio, sí subrayaban la "responsabilidad religiosa" de los creyentes de actuar según los preceptos cristianos y realizar su destino como parte de los pobres elegidos por Dios para ejercitar los imperativos de la fe sin necesidad de contar con la legitimación de la jerarquía católica.⁶³ En la mayoría de sus sermones el Conselheiro incitaba a sus seguidores a que trabajaran empeñosamente y dentro del marco de la moral católica para que así obtuviesen protección espiritual contra el mundo secular corrompido. La mayoría de los sermones del Conselheiro provenía de homilías familiares que enfatizaban la ética, la moral, las virtudes del trabajo arduo y la piedad. Canudos se constituyó así como un lugar donde los creyentes podían vivir de acuerdo con los preceptos de la religión católica, alejados de las infamias del mundo moderno, del hambre y de la miseria. El Conselheiro señalaba que, "É necessário que se sofra para obter a verdadeira felicidade, que é a glória de Deus. É necessário que se sustente a fé da sua Igreja. É necessário enfim que se faça a sua divina vontade, combatendo o demônio que quer acabar com a fé da Igreja. A religião santifica tudo e não destrói

⁶² *Ibid.*, p.178.

⁶³ Odair Citelli, *op.cit.*, p.71.

cousa alguma, exceto o pecado.”⁶⁴ Para el Beato de Canudos el tiempo crítico que vivían él y sus seguidores era una prueba para que demostraran sus fortaleza y convicción, de este modo escribía: “É nessa crise que mais se aumentam as vossas obrigações como guardas de vossas famílias; como se neste momento houvesse uma voz dizendo: sustentai ó pai de família a moralidades de vossas famílias.” Según el Conselheiro aquellos que no quisiesen sufrir “injúrias por Nosso Señor Jesus Cristo”, debían imitar su ejemplo. El Beato consideraba necesaria la existencia de la Ley, así como de los jueces y de otros poderes terrenales, pero exigía que éstos dictasen sentencias justas y fueran rectos. Para Antônio Conselheiro, el homicidio y el robo, por ejemplo, debían ser castigados severamente, con la prisión perpetua.⁶⁵

Por otra parte, el contenido y sentido teológico de los manuscritos del Conselheiro fueron examinados por Francisco Benjamín de Souza Netto.⁶⁶ Al respecto, el estudioso señala que el contenido de los escritos del Beato en torno al tema mariano indican una doctrina en nada original, idéntica a la que fundamentaba la predicación en aquel tiempo. El autor concluye que los textos conselheiristas en ningún aspecto podrían ofender “a sensibilidades do católico mais exigente em matéria de ortodoxia”. Lo mismo ocurre con las meditaciones de los Diez Mandamientos y las citas bíblicas comentadas, pues no unas ni otras se alejaban de la moral cristiana rigorista. En síntesis, Antônio Conselheiro era teológicamente ortodoxo, seguía los preceptos de un catolicismo basado en el misterio de la Trinidad y asociado a la secuencia clásica –“criação, elevação, pecado, pena, promessa, remissão e reconciliação”⁶⁷ de la relación de todo hombre católico con Dios.

⁶⁴ Nogueira, *op.cit.*, p.177.

⁶⁵ Monteiro, *op.cit.*, p.66.

⁶⁶ Maestro en Teología por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC/SP) y Doctor en Filosofía por Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), donde es profesor e investigador dentro del Instituto de Filosofía y Ciências Humanas. A lo largo de su trabajo como investigador se ha ocupado del análisis de los textos del Conselheiro. *Vid.* Francisco Benjamín de Souza Netto, “Antônio Conselheiro e Canudos” en: Ataliba Nogueira (coord.), *Simposio*, São Paulo, 1975.

⁶⁷ Nogueira, *op.cit.*, p.178.

No obstante la ortodoxia doctrinaria del Conselheiro, su discurso contenía elementos subversivos contra la Iglesia y el régimen republicano brasileño por considerarlos, a la primera una institución corrompida y, al segundo, un poder ilegítimo pues no emanaba de la autoridad divina e, incluso, pretendía terminar con la religión. A las dos autoridades el Beato de Canudos oponía la de otra organización: la de los conselheiristas, pobres del sertón que conformaban el verdadero cuerpo de Cristo y que habían decidido obedecerle sólo a él. Pero esta obediencia no se fundamentaba en la pasividad, el pacto firmado con Dios exigía de la participación activa de los hombres. En su sermón "Construção e edificação do Templo de Salomão", el Conselheiro compara la construcción de las iglesias en el sertón con la del Templo que Salomón, rey que erigió tal obra con el fin de sellar la alianza entre su pueblo y Dios. Sobre la "responsabilidad religiosa" y el compromiso con la salvación del alma el Conselheiro abunda en el sermón:

"Sobre o recebimento da chave da Igreja de Santo António, Padroeiro do Belo Monte", donde dice: "imposible sería, fiéis, eu fazer a Igreja de Santo António se o Bom Jesus deixasse de prestar-me o seu poderoso auxilio. Aqueles, porém, que concorreram com as suas esmolos e como os seus braços, podem estar certos que o Bom Jesus os recompensará generosamente; eles devem ficar plenamente satisfeitos por terem concorrido para a construção da Igreja do servo do Senhor, na doce esperança de um dia serem participantes da sua glória, à vista do seu testemunho que demonstra o zelo religiosos que tanto os caracteriza".⁶⁸

2. La figura del monarca y el resurgimiento del sebastianismo.

Una de las profecías que en *Los Sertones* Euclides da Cunha atribuyó al Conselheiro estaba estrechamente vinculada con la creencia sebastianista, en ella, según Euclides, Antônio Conselheiro había exclamado:

⁶⁸ *Ibid.*, p. 170.

En verdad os digo, cuando las naciones pelean con las naciones, el Brasil con el Brasil, la Inglaterra con la Inglaterra, la Prusia con la Prusia, desde las aguas del mar Don Sebastião saldrá con todo su ejército[...]Y en este día al salir con su ejército saca a todos con el filo de la espada de este papel de la República. El fin de esta guerra se acabará en la Santa Casa de Roma y la sangre irá hasta la gran junta...⁶⁹

A partir de esta predicción adjudicada al Beato de Canudos, así como del repudio conselheirista a la República, podría explicarse la defensa que de la Monarquía hicieron el Conselheiro y sus seguidores. Sin embargo, como se ha señalado en el subcapítulo precedente, en los manuscritos conocidos del Conselheiro no existe referencia alguna a la fe sebastianista, y los argumentos que el Beato esgrime en apoyo a la desterrada familia real brasileña y su sistema de gobierno parecen estar relacionados más con una serie de convicciones políticas y una reacción contraria frente a las reformas republicanas por encontrarlas perjudiciales a sus intereses, que con una creencia apocalíptica vinculada a la antañá fe en el regreso de un “Príncipe guerrero.”

El sebastianismo puede ser caracterizado por dos rasgos fundamentales, a saber, la esperanza de la venida de un rey o enviado la confianza en sus grandes poderes y en su predestinación salvadora. La figura legendaria de la tradición medieval del “Emperador de los Últimos Días”⁷⁰ – que impondría la paz entre las naciones en lucha, instaurando un periodo de armonía y prosperidad cuya terminación coincidiría con la llegada del Anticristo-, se encarnó en Portugal en la persona del Rey Don Sebastián, conservando su función dinámica durante más de tres siglos: surgida en 1530 con la difusión de las canciones de Bandarra, no

⁶⁹ Cunha, *op.cit.*, p.114. El autor de *Los Sertones* recuperó de la cultura oral sertaneja esta y otras profecías, así como algunos poemas que transcribió en un cuadernillo, durante su estancia en el sertón. Los poemas formaban parte de los ABCs, narrativas de guerra estructuradas como secuencia de estrofas iniciadas con las letras del alfabeto, que servían como recurso de memorización. *Vid.* Ventura, *op.cit.*, p.94 y 96.

⁷⁰ MacGinn, *Los significados del milenio*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo, Centro Cultural del BID, 1996, p.12. Sobre el sebastianismo, *Vid.supra.* Capítulo II, p. 59, nota 5.

desaparecería sino en el transcurso del siglo XIX, cuando los portugueses de algunas zonas rurales aún esperaban el regreso del rey Don Sebastián para que inaugurase la Quinta Monarquía⁷¹, la última antes del Juicio Final.

A pesar de ser condenado por la Inquisición y combatido por el marqués de Pombal, el sebastianismo continuó con fuerza en el imaginario popular portugués. Roberto da Matta señala que a partir del siglo XVI aparecieron en territorio brasileño algunos movimientos que “audazmente combinaron esta doctrina con elementos propios del catolicismo popular”.⁷² A lo largo del siglo XIX se gestaron varios movimientos rebeldes —especialmente en Minas Gerais, Bahia y Pernambuco— que incorporaron la fe sebastianista, como el de la Piedra Encantada del Rodeador del que se ha tratado en páginas precedentes.⁷³ Es posible encontrar la influencia del sebastianismo en Brasil aún a principios del siglo XX, en la rebelión del Contestado en los estados de Paraná y Santa Catarina (1911). En el caso de Canudos resulta necesario distinguir la postura del Conselheiro, rastreada en sus sermones y en los testimonios de sus seguidores registrados por algunos de los autores que se han consultado, y la cultura popular y religiosa del sertón en la que estaban insertos el Beato y su movimiento. Según apuntan autores como Lacerda, Ventura, Euclides, Levin y Pereira de Queiroz,

⁷¹ Los hombres de la “Quinta Monarquía” conformaban una secta puritana que floreció en el tiempo de Cromwell y que sostenía que, después de las monarquías asiria, persa, griega y romana, surgiría una quinta cuando Cristo volviera para reinar durante mil años. Valente, Waldemar, *Misticismo e região, aspectos do sebastianismo nordestino*, Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Ministerio da Educação e Cultura, 1963, p.43.

⁷² Matta, Roberto da., *El mesianismo en el Brasil; notas de un antropólogo social*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo, Centro Cultural del BID, 1996, p. 7.

⁷³ *Vid. supra*, pp.59-60, nota. 7. Mientras que en Portugal los anunciantes del regreso de Don Sebastián formaban parte de la elite gobernante, en Brasil los movimientos con rasgos sebastianistas se conformaron a través de la predicación de líderes que surgían y eran seguidos de y por la población pobre, en su mayoría iletrada y explotada del interior, que buscaba alternativas para la solución de sus problemas provocados, o bien por la marginación, o por la persecución que sufrían por parte del Estado para ser reclutados en el ejército o en el empleo de trabajos forzados. De este modo, en tanto que en Portugal se esperaba el regreso de Don Sebastián para devolver su Reino a la cabeza de las naciones civilizadas, en Brasil el retorno del rey Sebastián adquirió otro sentido: repartir sus inmensas riquezas entre los pobres que se hubieran mantenido fieles a su memoria. Morales, *op.cit.*, p.49.

existen coplas populares que fueron escritas por repentistas del sertón, y que eran repetidas por los sertanejos y seguidores del Conselheiro, que revelan cierto carácter sebastianista.⁷⁴

No obstante, con independencia de la profecía que erróneamente Euclides atribuyó al Conselheiro, en los sermones manuscritos del Beato de Canudos no hay ninguna referencia a la figura de Don Sebastián ni a la de monarca alguno cuyo advenimiento representara la salvación del alma o el bienestar terreno. Para el Conselheiro esta misión correspondía únicamente a Cristo y a los propios hombres, comunes y pecadores, cuya tarea era llevar una vida cercana a la del Mesías para, por medio de su ejemplo, alcanzar la salvación y la paz eterna. El Conselheiro enfatizaba, en todo caso, la necesidad de establecer una especie de compromiso contractual entre la comunidad de creyentes y el "Bom Jesus", en el que los hombres, alejados de las autoridades corrompidas (la Iglesia) e ilegítimas (el Estado) tenían la libertad de elegir y organizar su modo de vida, cercano al ideal de la vida de Cristo, para vivir mejor en el mundo terrenal y alcanzar la gloria del mundo celestial.

A partir de estas premisas el Beato descartaba toda posibilidad de creer o practicar un mesianismo dogmático, pues él mismo no se consideraba sino como un guía. La espera de un supuesto rey salvador –o de cualquier otro mesías– resulta así imposible en el discurso conselhierista, que subrayaba la participación del hombre –en su relación con Dios– para ser responsable y hacedor de su propia salvación y bienestar. En todo caso, el "monarquismo" conselhierista tenía una dirección distinta a la de la doctrina sebastianista tradicional. Las nuevas leyes aceptadas por las altas jerarquías eclesiásticas sin muchos reclamos significaban para el Conselheiro una tentativa de abolir la palabra de Dios. El Conselheiro se expresaba enfáticamente en defensa de los derechos dinásticos de los

⁷⁴ Sebastião já chegou, comta muito rigimento, acabando com o Civil e fazendo os casamentos. Visita vem fazer Rei D. Sebastião, coitadinho d'aquela pobre que setiver na lei de Cão.

descendientes de D. Pedro II, que según él fue "vítima de uma traicão, a ponto de ser lançado fora de seu governo".⁷⁵

Por otra parte, el Conselheiro relacionó la caída de la monarquía como consecuencia del decreto de abolición de la esclavitud, señalando que una de las causas del odio republicano contra el régimen monárquico había sido precisamente la promulgación de la *Lei Áurea*, y al respecto escribió: "É preciso, porém, que não deixe no silêncio a origem do ódio que tendes à família real, porque sua alteza a senhora Dona Isabel libertou a escravidão...". El Conselheiro expresa a continuación su indignación moral contra el régimen de trabajo esclavo y concluye que, debido a la supuesta postura republicana contra la libertad, "Deus fará devida Justiça, e nessa ocasião virá a paz para aqueles que generosamente têm impugnado a república".⁷⁶ De hecho, la supervivencia de la comunidad dependía más del distanciamiento que de la aproximación con la política monárquica o cualquier otra clase de proyecto político ajeno al propiamente conselheirista. En ese sentido la figura del monarca era para el Beato de Canudos y para sus seguidores la de una autoridad legitimada por Dios, que garantizaba la estabilidad de una sociedad jerárquica, pero al mismo tiempo lejana, pues no interfería en la vida cotidiana de la comunidad y respetaba sus propios procesos de desarrollo.⁷⁷ Así pues, los argumentos monárquicos del Beato de Canudos seguían una lógica distinta a la de la ignorancia o el dogmatismo, estaban fundamentados en el interés por el bienestar general de las comunidades del sertón e, incluso, de toda la nación brasileña. El gobierno republicano fue incapaz de leer la postura de los conselheiristas de un modo distinto, por lo que de inmediato los calificó de "monárquicos" y "conspiradores", sin comprender –debido a sus propias limitaciones ideológicas– la base que sustentaba esta postura y considerar, en consecuencia, la posibilidad de entablar un diálogo que aclarara las "creencias" de ambos grupos y los malentendidos generados por éstas.

⁷⁵ Nogueira, *op.cit.*, p.180.

⁷⁶ *Ibid.*, p.85.

⁷⁷ Theodoro, *op.cit.*, p.127.

3. La configuración del espacio sagrado: Canudos y la Nueva Jerusalém.

En su libro *The principle of hope*, Ernst Bloch se refiere con el término de “utopías concretas” a todas aquellas iniciativas de organización social que proyectan dimensiones de futuros posibles y que entrañan propuestas de transformación de la realidad constituida, a la que juzgan como negativa. Bloch señala que estas iniciativas se estructuran a partir del mundo simbólico de la cultura en la que están insertas, siempre mediadas por la participación colectiva que determina su *praxis* con relación a las situaciones histórico-sociales contextuales.⁷⁸ En más de un sentido es posible pensar a la comunidad de Canudos a partir de la categoría blochiana de “utopía concreta”. Belo Monte, nombre con el que los conselheiristas bautizaron al poblado establecido en la ruinoso hacienda de Canudos, se constituyó como parte de una cultura disidente que reflejaba la demanda de mudanzas sociales y económicas en las relaciones entre los propietarios de las tierras de la región y los sertanejos. La elite de la sociedad del sertón, es decir los propietarios, habían aceptado e incluso promovido la instauración de la República porque habían perdido la confianza en la Monarquía. Así, el temor de los grupos de poder, tanto del nordeste como del litoral, y del gobierno republicano por el movimiento de Canudos radicaba en que el discurso del Conselheiro no era puramente retórico, sino que incitaba a sus seguidores de manera efectiva a la actuación.

De este modo, la decisión del Conselheiro de fundar una comunidad autónoma y alejada del Estado y de su influencia, puede ser entendida como una forma de negar el modelo existente en la sociedad de los pobres del sertón de miseria y explotación. Al apoyar al Beato en su propósito y migrar con él en busca de un lugar propicio para asentarse y organizar su comunidad, los conselheiristas rechazaron la legitimidad de la estructura de poder existente y buscaron dar continuidad a ciertas formas de relacionarse en las que la solidaridad y los sentido

⁷⁸ Bloch, *The principle of hope*, 3 vols., Cambridge, University of Massachusetts, 1986, p.65.

de "lo común" y "lo público" eran esenciales. Los cuatros años de existencia de Belo Monte, de 1893 a 1897, dan cuenta de que entre sus habitantes había una gran voluntad de renuncia a la política regional dominante. Al mismo tiempo que Canudos representaba una crítica al orden existente, presentaba también una alternativa a éste, creando una realidad material distinta y un universo simbólico también diferente, aunque deudor de la memoria cultural del sertón. Así, la constitución de Belo Monte fomentó el fortalecimiento de los lazos sociales y de una cultura disidente que partía de una variante de la religión católica dominante.

El centralismo simbólico de Jerusalén en la doctrina cristiana fue retomado por el Conselheiro quien la utilizó, al menos de forma figurativa, como el modelo para su propia congregación. Para los cristianos del periodo medieval como para muchos brasileños del sertón, Jerusalén, además de ser el lugar donde vivió Cristo, era también la sede del reino de los cielos, la nueva casa de los fieles después de la redención personal.⁷⁹ A la manera de las narraciones bíblicas del éxodo judío, la constitución de la ciudad santa de Canudos, una especie de "tierra prometida", se efectuó en dos fases. Hubo primero un tiempo de vida errante en el que los discípulos y los fieles del "mesías" lo acompañaron en un largo peregrinar por la *caatinga* y el árido suelo del sertón. A esta búsqueda larga y cansada le sucedió el establecimiento final, al encontrar un lugar apropiado, de la ciudad santa cuya aspiración era constituirse como una "Nueva Jerusalén", ciudad de purificación y esperanzas.⁸⁰ Este espacio sagrado hallado por los conselheiristas fue el poblado abandonado de Canudos, ubicado en las márgenes del río Vaza-Barris, en el noreste de Bahía. Belo Monte se constituyó como así como una

⁷⁹ Cohn, *op.cit.*, p.232. De esta forma, en los movimientos milenaristas resulta natural que los creyentes entiendan a las ciudades sagradas por ellos creadas como una especie de "pre-Jerusalenes", salas espirituales donde se practicaba una vida cristiana que favoreciera la entrada triunfal al reino milagroso lleno de bendiciones para el cuerpo y para el alma.

⁸⁰ Queiroz, *op.cit.*, p.279.

especie de refugio sagrado de los conselheiristas, pues los mantenía alejados tanto de las sequías de la región como de las leyes seculares de la República.⁸¹

Años antes, entre 1890 y 1891, el Conselheiro y un grupo de seguidores se habían instalado en dos haciendas abandonadas: Dendê de Cima y Dendê de Baixo, a 217 km al norte de Salvador. Ahí comenzaron a cultivar plantas, criar cabras y gallinas, además de cavar una cisterna y levantar una iglesia. La comunidad, conocida como Bom Jesus, prosperó y posteriormente se transformó en un centro urbano del municipio de Crisópolis. Pero una vez afianzada la ciudad el Conselheiro partió del lugar y siguió su peregrinar ascético por el sertón. No obstante, Bom Jesus fue un precedente importante del futuro Belo Monte, cuya organización estuvo basada en parte de la experiencia de éste.

A partir de su fundación en 1893, flujos de personas –individuos solos, familias enteras y eventualmente un número mayor de habitantes de las regiones circunvecinas- llegaron a Canudos, dejando sus casas e incluso vendiendo sus propiedades a bajos costos, cargando con sus posesiones y sus altares portátiles hacia la nueva colonia. En apenas dos años Canudos se convirtió en la ciudad más poblada de Bahía, reuniendo aproximadamente 5, 200 domicilios, entre casas y “casebres”, con un total de entre veinticinco mil a treinta y cinco mil residentes entre hombres, mujeres, viejos y niños. La mayor parte de esos habitantes eran sertanejos pobres, iletrados y “pardos”. De este modo, Canudos pasó de ser un decadente poblado con unas pocas familias a una ciudad con cinco mil habitantes en 1895 y con al menos quince mil en 1896.⁸² Las razones para tal aflujo poblacional eran varias: la presencia amenazadora del sistema coronelista y las presiones de las dificultades económicas; la persecución de la Iglesia de todas las prácticas religiosas no ortodoxas; y finalmente la fertilidad de Canudos que, además de estar ubicada junto al río Vaza-Barris, contaba con el agua de los

⁸¹ Ventura, *op.cit.*, p.90.

⁸² Lacerda, *op.cit.*, p.29.

diques y los pozos. Los conselheiristas emprendieron, bajo un régimen de trabajo colectivo, la construcción de su ciudad sagrada en la que, además de reservorios de agua, se edificaron casas de ladrillo, pequeñas escuelas, almacenes y un par de iglesias, la "Igreja Nova" y la de "Bom Jesus", cuya obra nunca se concluyó. El diseño de Canudos era sencillo, tenía una calle principal llamada "Campo Alegre" que la atravesaba de principio a fin. El resto era un laberíntico espacio de callejuelas sinuosas. Las casas de tapia, casi todas idénticas, tenían una sola habitación y sus techos eran de vegetación seca; las pocas casas que tenían el techo de teja era porque sus habitantes eran cercanos al Beato y poseían cierto *status* dentro de la comunidad.⁸³

En *Los Sertones*, Euclides creó una imagen de Canudos caracterizada como ciudad iletrada, dominada por fanatismos y supersticiones transmitidos de forma oral. Construyó un modelo interpretativo para dar cuenta de las relaciones y conflictos entre su propia cultura, letrada y urbana, y la cultura oral sertaneja, marcada por mitos mesiánicos y por la tradición católica. A pesar de su intención de narrar una historia con objetividad, construyó una visión negativa de Canudos como "*urbs* monstruosa". El poblado era para él un "abigarramiento caótico y repugnante de casas"⁸⁴ donde se practicaba el amor libre y el colectivismo de los bienes. Sin embargo, como se verá a continuación, muchos de estos rasgos atribuidos de manera equivocada a Canudos, formaban parte de la visión prejuiciada de la mirada republicana, urbana y letrada.⁸⁵

Es importante apuntar que, a pesar las protecciones naturales del valle y del carácter peculiar de la sociedad que se constituyó en Canudos, los conselheiristas no vivían completamente aislados, pues había comunicación constante entre ellos y los poblados del otro lado de la montaña. Las transacciones comerciales internas y con los poblados vecinos eran parte de la vida cotidiana. Las monedas

⁸³ *Ibid.*, p.28.

⁸⁴ Cunha, *op.cit.*, p. 121.

⁸⁵ Ventura, *op.cit.*, p.93.

nacionales circulaban libremente y tenían su valor absolutamente reconocido. Además de las actividades agrícolas de subsistencia, Canudos recibía comerciantes extraños a la comunidad, que allí ejercían su profesión como en cualquier otro poblado. Esto resulta fundamental pues puntualiza que el rechazo de los conselheiristas no era propiamente contra la sociedad del sertón sino contra el Estado republicano y sus reformas. A diferencia de otras comunidades milenaristas –especialmente aquellas insertas en la tradición protestante como Münster y, en Brasil, São Leopoldo de Jacobina Mentz-, los conselheiristas buscaron alejarse del Estado y su influencia sin que ello implicara el aislamiento total de la cultura en la que estaban insertos y de la cual eran deudores. Su relación con otras poblaciones pobres del sertón resultaba vital no sólo para su supervivencia diaria, sino que también resultó determinante en sus victorias sobre el ejército republicano.

Por otra parte, existía pleno derecho a la propiedad privada. Los bienes más valorados eran la tierra, el ganado y la morada. La desigualdad social era aceptada y tenida como algo natural. Los desposeídos, sin embargo, se alimentaban de la producción extraída de las áreas, rebaños y manufacturas colectivas que existían en Canudos. La pobreza era considerada injusta y odiosa, pero se juzgaba que sus males podían ser superados gracias a la religión y la solidaridad.⁸⁶ La vida en Belo Monte estaba centrada en la cría de animales, la agricultura y los servicios religiosos diarios. Había en el poblado un sector de la población empleada en los trabajos agrícolas que producían alimentos para el sostén del poblado. Asimismo, a su llegada a la comunidad, y después de entregar los bienes "superfluos" que poseían, eran entregadas a los nuevos habitantes pequeñas parcelas de tierra para su sostén.⁸⁷ La población heterogénea que llegaba a Canudos se convertiría con el paso del tiempo en una comunidad homogénea, unida por el objetivo común de oír las prédicas, cantar, rezar y

⁸⁶ Lacerda, *op.cit.*, p.29.

⁸⁷ Monteiro, *op.cit.*, pp.63-64.

dedicarse a los quehaceres cotidianos que les proporcionaban una vida tranquila y próspera.⁸⁸

La estructura comunitaria de Belo Monte era fuerte, en ella predominaban las relaciones de reciprocidad en los deberes, lo cual ejerció una gran atracción sobre los hombres y mujeres del sertón que, acostumbrados a vivir en una región que sufría un declive económico sin precedentes, tuvieron el coraje de migrar hacia Canudos. La clase rural abandonada a la que pertenecían los *conselheiristas*, fue capaz, sirviéndose de sus modelos tradicionales, de pasar de la servidumbre a la cooperación, de la economía de la subsistencia, que más que constituir un rasgo distintivo de su mentalidad, le era impuesta por el régimen, a una economía comercial en la que el intercambio con otros poblados era esencial.⁸⁹

Desde 1870 el Nordeste brasileño enfrentaba una seria crisis agraria de naturaleza periódica, causada básicamente por la caída de los precios y por la incapacidad de la región para colocar sus productos en el mercado internacional. El constante declive de los precios de la caña de azúcar se acentuó a partir de 1870, acelerado por una modernidad irregular e incompleta, por sublevaciones que dificultaban la reconstitución del mercado de trabajo y finalmente por las terribles secas de los periodos que iban de 1886 a 1880⁹⁰. En el sertón, los hasta entonces independientes vaqueros se vieron obligados a emplearse en actividades marginales, vendiendo cuero de cabra y trabajando para los grandes hacendados por salarios miserables. Pero sus opciones no eran numerosas, ante la decadente situación muchos propietarios de tierras vendieron o abandonaron sus haciendas, mudándose para la ciudad.⁹¹ La derrota ante la pobreza, la seca, las autoridades y el olvido de los poderes públicos fue determinante en la iniciativa de los habitantes del sertón para ir a morar a Canudos, a la que veían como una tierra de promisión según se registra en el testimonio de Honório

⁸⁸ Leonardis, *op.cit.*, p.49.

⁸⁹ Queiroz, *op.cit.*, p.44.

⁹⁰ Fausto, *op.cit.*, pp.136-137.

⁹¹ Levine, *op.cit.*, p.74.

Vilanova, quien señalaba: “Canudos era um pedaço de chão bem-aventurado. Não precisava nem mesmo de chuva. Tinha de tudo. Até rapadura do Cariri. Fui-me deixando ficar à sombra do Peregrino, trabalhando ao lado do compadre Antônio”.⁹²

En Canudos no existía un patrón de comportamento comunitario que todos fuesen obligados a seguir, a pesar de que el Conselheiro recordaba constantemente a sus fieles la obligación de vivir de acuerdo con las leyes de Dios. Sin embargo, a la imagen de prosperidad material de la Ciudad estaba unida la de un espacio que, por su carácter sagrado, no admitía conductas discordantes con la moral cristiana: no había embriaguez, prostitución, ni crímenes de cualquier tipo. Los anterior nuevamente lo confirman las declaraciones de Honório Vilanova, quien afirmaba,

Grande era o Canudos do meu tempo. Quem tinha roça tratava de roça, na beira do rio. Quem tinha gado tratava do gado. Quem tinha mulher e filhos tratava da mulher e dos filhos. Quem gostava de reza ia rezar. De tudo se tratava porque a nenhum pertencia e era de todos, pequenos e grandes, na regra ensinada pelo Peregrino. Eu e compadre Antônio tínhamos a nossa loja, mesmo defronte ao santuário. Era um formigueiro de gente, zelosa e ordeira nos seus bons costumes, onde não havia uma só mulher prostituta. Do balcão eu via em derredor a quietude e a paz em que findavam os dias. Reinava o Peregrino. A sua palavra era ouro de lei. A sua mão, suave. O bastão era apenas para apoiar o corpo moído de tantos sacrifícios e rezas. Isto. Mais nada.

En el informe enviado por el fraile capuchino João Evangelista do Monte Marciano a la autoridades eclesiásticas después de su visita al poblado conselheirista, también se encuentran referencias a esta visión utópica de Canudos –que en muchos de sus elementos recuerda a la “Jauja” medieval-extendida entre los pobres del sertón. El fraile señala que como estrategia para el reclutamiento de los nuevos adeptos se afirmaba que fuera de Canudos todo estaba “contaminado e perdido pela República”, y que el poblado del Conselheiro era, en cambio, una “terra de promessa” donde corría “um rio de leite”, siendo “de

⁹² Vilanova, documento obtenido de la página web www.prtafolium.com.br/canudos/htm.

cuscu de milho as barrancas” y, por tanto, donde el trabajo era innecesario. Si bien estas afirmaciones son evidentemente exageradas, lo cierto es que los conselheiristas consideraban a Canudos un lugar de salvación, un espacio sagrado y privilegiado, pero no exclusivo, donde a través del ejercicio de una vida piadosa era posible una existencia venturosa en la tierra y, después de la muerte, la posibilidad de acceder al Paraíso eterno.⁹³

De esta manera, Belo Monte como “ciudad santa” y el Conselheiro como su líder mesiánico, se convirtieron en elementos integradores de los habitantes del sertón para recomponer ciertas estructuras sociales amenazadas por el Estado nacional republicano. En Canudos no imperaba la ley del Estado sino la del Conselheiro (identificada con la divina), por ello la autonomía del poblado era defendida por sus habitantes, pues al mismo tiempo resguardaban su libertad y los preceptos de su fe. En este mismo plano, Canudos era un espacio donde ciertas funciones originalmente vinculadas a la Iglesia católica fueron redefinidas, rompiendo con la idea clásica de la Iglesia y las misiones como fuerzas de estabilización social. Refiriéndose a este fenómeno Odair Citelli escribe que “El seminario, el monasterio, los enclaves de purificación acabaron sustituidos por un espacio comunal capaz de fundir las figuras del monje y del guerrero.”⁹⁴ En la organización de Canudos la figura del Conselheiro fue central en el restablecimiento de la solidaridad entre familias desunidas por las distancias y en la formación de redes para el trabajo común. Se constituyó una especie de orden piramidal en el que el Beato representaba el punto máximo de la jerarquía de poder en la comunidad: era un líder espiritual dedicado a sus obras y predicaciones, que servía como modelo de comportamiento y dictaba los preceptos morales exigidos en la colectividad. La vida diaria seguía el ritmo impuesto por el Conselheiro, un ritmo relacionado con ciertos horarios religiosos que estaban intercalados con las obligaciones agrícolas y domésticas. El punto

⁹³ Monteiro, *op.cit.*, p.69.

⁹⁴ Odair Citelli, *op.cit.*, p.72

culminante de cada jornada eran las oraciones, precedidas por el sermón del Beato.⁹⁵

Pereira de Queiroz se refiere a una estratificación típica de las comunidades mesiánicas que determina tres niveles: el del mesías, el de los apóstoles, y finalmente el de los fieles. La socióloga agrega que, “siempre que un grupo religioso tiene por objeto la transformación del orden del mundo” debe existir un grupo intermedio, pues el mesías no puede asumir su tarea completamente solo, ya que se ocupa tanto de lo religioso como de lo temporal y, por tanto, necesita de apóstoles que se encarguen de ciertas tareas. Pereira de Queiroz añade que el hecho de ocupar un lugar preeminente y de encerrar en sus manos la autoridad y el mando del grupo en los detalles de la vida cotidiana y de la vida religiosa obligan al mesías a efectuar una división del trabajo entre los adeptos que merecen su confianza.⁹⁶

Una vez instalado con sus seguidores en Canudos, y después de la organización general de la comunidad, Antônio Conselheiro asumió una actitud pasiva, pues sólo aparecía para trabajar en la edificación de la nueva iglesia y hacer sus predicaciones. Previamente el Beato había establecido una serie de instituciones y autoridades encargadas de cumplir con ciertas funciones en la comunidad. En concordancia con el modelo jerárquico detectado por Isaura Pereira de Queiroz, el Beato de Canudos contaba con un grupo de apóstoles – fieles y antiguos seguidores- cuyas funciones eran, además de rezar por la comunidad y promover la fe católica conselheirista, la defensa de la integridad del Conselheiro y, una vez iniciados los combates contra las expediciones republicanas, el resguardo de toda la comunidad. Este grupo era conocido como la “Guardia Católica” -también llamada “Companhia do Bom Jesus” o “Santa Companhia”- y estaba comandado por João Abade, un delincuente redimido conocido como el “comandante da rua”. En las reuniones político-administrativas Abade también era el representante de la autoridad que emanaba el

⁹⁵ Leonardis, *op.cit.*, p.50.

⁹⁶ Queiroz, *op.cit.*, pp.277-278.

Conselheiro.⁹⁷ También integrantes de la “Guardia Católica” eran hombres como Pajeú, que Lacerda describe como un “caboclo fuerte y alto”; Pedrão, “mestizo excepcionalmente alto” y Joaquim Macambira, quien murió al intentar capturar uno de los cañones del ejército republicano. Estos nombres son repetidos con reconocimiento, y muchas veces admiración, en los libros históricos y literarios sobre la guerra de Canudos.⁹⁸

Los hombres que servían de guardaespaldas y acompañantes del Conselheiro no importunaban al resto de la población o a las comunidades vecinas; de hecho ya existía una tradición en relación a este tipo de servicio de protección para los sacerdotes y otros religiosos de la región. Además de estos hombres de pasado delictuoso y cuya función era la protección del Beato, el Conselheiro se hacía acompañar de otros beatos subordinados voluntariamente a él, como Antônio Beatinho. A estos personajes se refiere Honório Vilanova en el siguiente párrafo:

Lembro... João Abade, tão famoso, vinha sempre à loja dar um dedo de prosa. Mesmo no tempo da guerra. Abade tinha a cabeça roletada, como a de um frade, era valente, era alto, era dos lados de Natuba, das bandas do mar. Antônio Beatinho, que depois degolaram, era lazarino, os olhos castanhos e tinha o cabelo bom. Tinha o beato Paulo, bem velhinho, também de Natuba, que morreu e foi enterrado na frente da igreja e não brigava – só servia mesmo prá morrer. Pedrão não era nem baixo nem lazarino, mas entroncado. Tinha chegado de Várzea da Ema e na guerra recebeu de nós, eu e meu compadre Antonio, trinta homens e trinta caixões de bala. Eu despachava a pólvora para o povo na loja. João Abade era comandante artilheiro. Quando ele e os seus homens chegaram a Uauá os soldados dormiam. Dois tomavam banho no rio.⁹⁹

⁹⁷ Lacerda, *op.cit.*, p.29.

⁹⁸ *Ibid.*, pp.34-35.

⁹⁹ Vilanova, documento obtenido de la página web www.prtafolium.com.br/canudos/htm.

Al lado de la diferenciación social fundamentada en criterios religiosos, hay referencias a la existencia de una parcela de población formada por personas de mayores recursos. Se señala, por lo menos, la presencia de dos comerciantes prósperos, los hermanos Villanova –Antônio y Honório, quienes huyeron antes del exterminio de los habitantes de Canudos-, cuyo éxito comercial, en parte debido a que no pagaban impuestos a la República, despertaba resentimientos en los comerciantes de otros poblados.

Aparentemente insensible a las crecientes tensiones, el Conselheiro ejercía sobre sus seguidores una influencia tranquilizante. Sus principales actividades diarias eran la reconstrucción de la iglesia vieja del poblado, la planeación del cementerio y la construcción de la nueva iglesia de Canudos, que nunca fue terminada. En 1893 fueron completados los trabajos de la vieja iglesia, reconsagrada por el padre Sabino de Cumbe con una celebración que incluyó la música y fuegos artificiales, elemento típico de las celebraciones religiosas nordestinas. Respecto a la actitud del Beato y la vida en Belo Monte, precisamente Honório, uno de los Vilanova, comenta:

Quase nunca aparecia o Peregrino. Vivia dentro de casa, meditando ou rezando. Os homens, repito, não eram tanto de freqüentar os officios. As mulheres, sim, iam quase todas ao santuário ou à latada, onde rezavam e ouviam pregação. Da loja do compadre Antônio, eu via, vez por outra, passar o Peregrino sobre a parede da igreja, vigiando as obras. Cachaça, não. Nem devassidão. Era um povo ordeiro e não havia briga. Quando chegava ou saía do arraial alguém de fora, perguntando "como vai?" ou dizendo "adeus!", o Peregrino chamava com delicadeza e ensinava: - Aqui não se fala assim. A única saudação nesta terra é: "Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo! A loja funcionava de dia, compadre Antônio e eu atendendo no balcão. Canudos viam a nossa paz [sic], prosperidade e riqueza e saíam propalando pelo mundo.¹⁰⁰

En la esfera económico-social, queda bien claro el reconocimiento de un orden divino que admite desigualdades y que reserva a cada uno, conforme su

¹⁰⁰ ibid.

posición, determinados derechos y deberes. Sin embargo, Teixeira advierte que de los sermones del Conselheiro puede ser inferida una concepción según la cual la miseria material es producto de una disfunción, generada por las contingencias humanas, de un sistema donde en lugar de prevalecer el "justo preço" y el "justo salário" imperan el abuso y la explotación de los pobre. En contraposición a la miseria inevitable, en los sermones son valorados el desprendimiento y la generosidad de los que tienen para los que no tienen".¹⁰¹ Al mismo tiempo que el Conselheiro reconocía como positiva la caridad, promovía la piedad filial, la devoción de los padres con los hijos y el trato respetuoso entre las generaciones y entre los sexos. Del mismo modo que en otras comunidades milenaristas, la función tradicional de la mujer fue levemente modificada y recibió otra configuración. En función de la supuesta misoginia del Conselheiro las mujeres fueron físicamente marginadas, pues no les era permitido ver al Beato a la cara o hacerle compañía sin que estuviera otro hombre con ellas, sin embargo en la vida cotidiana eran más independientes de lo que podrían haberlo sido fuera de la comunidad. Hacían además trabajos tan difíciles como los hombres, y a sus hijas les era permitido frecuentar la escuela primaria junto con los niños varones.¹⁰²

De este modo los conselheiristas buscaron sentar las bases de una forma de convivencia social negadora del estado de cosas que reinaba en el resto de las comunidades del sertón. Belo Monte se constituyó así como un esfuerzo de aproximación a la concepción de justicia y bienestar tal y como el Conselheiro y sus seguidores los entendían. No obstante, los conselheiristas también conservaron elementos de la cultura sertaneja que, incluso, podrían considerarse parte de la cultura brasileña decimonónica, como las relaciones patriarcales. Tanto a nivel regional, en el sertón, como a nivel de la política nacional, las relaciones entre los distintos grupos eran de este tipo.

¹⁰¹ Monteiro, *op.cit.*, p.65.

¹⁰² Levine, *op.cit.*, p.337.

Así, los conselheiristas buscaron modificar la realidad constituida por medio de la acción. En este sentido, la creencia milenarista, conjuntada con la visión utópica, no se conformó en una vana esperanza de corregir la injusticia social, sino que se hizo dinámica y desempeñó un papel de motor de una modificación social. La figura de Antônio Conselheiro fue determinante en la dirección y organización de una comunidad orientada por el deseo de instaurar el paraíso en este mundo. Para los conselheiristas Belo Monte era sin duda la concreción –o más bien aspiraba a serlo- del Reino Sagrado. Pereira de Queiroz afirma que las comunidades milenaristas, justamente por no ser evasiones de la realidad y ya que la materialidad misma de la transformación de la realidad demuestra su efectividad, la Iglesia y el Estado se sienten amenazados y buscan la destrucción de estos grupos.¹⁰³

Euclides cita en *Los Sertones* dos profecías apocalípticas –que recogió de la tradición oral sertaneja durante su estancia en el nordeste- que atribuyó de forma errónea al Conselheiro: la profecía de las naciones y la profecía de Jerusalén. La primera se refiere al fin del mundo que, según se indica, estaría precedido por la aparición de un ángel para hacer oraciones, fundar ciudades y construir iglesias y capillas. En ella son además previstas desgracias como la construcción de las vías del tren, la gran hambre, la prisión de fieles y guerras civiles, que preceden el retorno de Jesús para inaugurar una nueva era. La profecía de Jerusalén, por su parte, está fechada en 1890, y tiene como escenario a Belo Monte. Esas referencias son problemáticas, pues el Conselheiro sólo se estableció en Canudos, llamándolo Belo Monte, en 1893, tres años después de la fecha atribuida al texto. Esta profecía contiene además una cronología política que va de la independencia de Brasil hasta el fin del mundo, anunciado para 1901, pasando

¹⁰³ Queiroz, *op.cit.*, p.293. Es pertinente aclarar que en la presente Tesis se considera a la comunidad de Belo Horizonte o Canudos como una organización milenarista no porque sus integrantes estuvieran persuadidos de la pronta e inminente llegada del fin del mundo, sino porque entraña los rasgos definitorios de la doctrina milenarista según se ha visto a lo largo de esta investigación: la "voluntad de realización", la visión utópica y su carácter re-volucionario y de interrogación, así como por su convicción de doctrina verdadera y su sustento religioso pero siempre entrelazado con las cuestiones políticas, económicas y culturales de la comunidad en la que se desarrolla.

por la abolición de los esclavos y la proclamación de la República. En ella es previsto un apagón, seguido de lluvias de estrellas y caídas de meteoros, hasta que aparezca el pastor capaz de guiar al rebaño. También son profetizadas guerras para el año de 1896, que coincidió con el inicio del conflicto: "Em 1896 há de haver guerra da Nação com a mesma Nação, o sangue há de correr na terra". Ambas profecías contienen una visión escatológica que anuncia el fin del mundo y la creación del Reino de los Cielos en la tierra por la inversión del mundo existente. Según estas predicciones las diferencias sociales y los conflictos políticos deberían ser eliminados por la unificación de los hombres bajo el poder de la autoridad divina: "um só pastor e um só rebanho".¹⁰⁴ Sin embargo, como se ha enfatizado, estas supuestas profecías, aunado a su dudosa autoría, no parecen coincidir en muchos sentidos con la doctrina conselheirista.

La visión utópica milenarista del Conselheiro parece coincidir más con las visiones de las sociedades ideales representadas como otra de las tantas consecuencias de las teorías sociales, como *verdades* fundadas científicamente. Como para los positivistas y los republicanos el advenimiento de una especie de "Ciudad Nueva", extendida luego al mundo, era inevitable porque el curso de la evolución histórica y de sus leyes universales así lo garantizaban, los conselheiristas estaban persuadidos de la necesidad de fundar su "Ciudad Santa", realización efectiva de la "Ciudad de Dios" en la tierra. Bronislaw Baczko, en su libro *Los imaginarios sociales*, escribe que

Está en la naturaleza del milenarismo ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico, ligar estrechamente lo sagrado y lo profano; de este modo, no intenta pensar lo político como una institución humana, ni enunciar una nueva doctrina política, ni imaginar un gobierno ideal. Lo religioso en el milenarismo constituye la metáfora de lo social a la que refleja bajo la forma y la imagen de lo sagrado, mientras que las redes metafóricas de la utopía, sus imágenes y sus códigos sólo traducen autorepresentaciones de lo social mismo.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Ventura, *op.cit.*, pp.95-96.

¹⁰⁵ Baczko, *op.cit.*, p.94.

Se ha citado a Baczko porque sintetiza de forma superior una de las consideraciones centrales defendidas en la presente tesis –la naturaleza dual del milenarismo (religiosa y sociopolítica)-, y apoyada por el análisis hecho a lo largo del presente capítulo. Sin embargo, y estableciendo un punto de encuentro con otra de las afirmaciones sostenidas en este trabajo, es igualmente necesario advertir los elementos del pensamiento “moderno”, reconocido a sí mismo producto únicamente de la razón y sus exigencias, que son herencia del pensamiento religioso. Lo anterior impide, en el caso de la guerra de Canudos, ponderar de manera mecánica el proyecto republicano sobre el conselheirista, y permite preguntarse, si éste último -que resultó exitoso y funcional para sus habitantes, pues Belo Monte se tornó una comunidad productiva y fértil después del establecimiento de los conselheiristas- hubiera sobrevivido ¿cuántos estereotipos y prejuicios sobre los pobres del sertón se habrían desmitificado? y, ¿si el proyecto de organización de la comunidad se hubiera podido incorporar como una forma efectiva de desarrollo para otras comunidades del sertón?

4. La creación del enemigo: el Anticristo. El ejército de Dios y la Cruzada sagrada: la violencia contra el otro.

Así como los republicanos construyeron una imagen particular de los conselheiristas como enemigos que era necesario enfrentar, los habitantes de Canudos hicieron lo propio con el gobierno republicano y sus representantes. No obstante, aunque ambos grupos configuraron al “Otro” a partir de una visión en principio excluyente, inicialmente los conselheiristas se limitaron a caracterizar al Estado republicano como una entidad hostil y contraria a los intereses de autonomía y prosperidad de los habitantes del sertón, sin que ello generara algo más que una actitud de rechazo total a su legitimidad, así como la iniciativa de alejarse del Estado y conformar una comunidad regida y organizada según sus propias determinaciones. Ante tal situación -que puede pensarse grave para un Estado nacional cuyo mayor empeño era consolidar y mantener la autoridad del

régimen republicano- el gobierno reaccionó de manera especialmente visceral, propiciando un enfrentamiento violento cuyo epílogo fue el sangriento exterminio de Canudos, que pudo haber sido evitado. Considerando que los conselheiristas no tenían pretensiones separatistas ni buscaban restituir el régimen monárquico, el gobierno republicano tenía la posibilidad de negociar su situación; no obstante y, de algún modo porque una vez iniciadas las expediciones militares el exterminio de Canudos se convirtió en una especie de asunto de honor, las elites políticas republicanas arremetieron contra los conselheiristas llevando la violencia al paroxismo.

A pesar de que la violencia estaba prácticamente institucionalizada en la vida cotidiana de los habitantes del sertón nordestino, la decisión de los conselheiristas de establecerse en una especie de ciudad santa alejada y relativamente segura, que en cierta forma representaba una amenaza al *status quo* de la sociedad sertaneja, no fue una reacción de insurrección violenta. De hecho la República no era el único enemigo reconocido por el Conselheiro, ésta formaba parte de un grupo de infieles que, según los canudenses, estaban contra “a religião do Bom Jesus” y sus preceptos: los masones, los judíos y los protestantes, así como los falsos cristianos que los imitaban y los defensores de la causa republicana, “filha da incredulidade”.¹⁰⁶ La identificación de todos estos grupos y entidades –los masones, los judíos, etc.- como agentes del Anticristo estaba fundamentada en su rechazo al catolicismo o a la religión en general. Pero en el caso de la República este elemento estaba acompañado por otros indicios de que el nuevo sistema no merecía la confianza de los conselheiristas, para quienes las medidas adoptadas por el Estado resultaban perjudiciales y favorecían el aumento de su miseria: el incremento en el cobro de impuestos -exigencia excesiva para una población sin recursos-; la exigencia de formar parte de un censo cuyas fines no quedaban claros y se relacionaban, por tanto, con una especie de nuevo cautiverio o esclavitud; la ruptura de la entreverada estructura social que consideraba lo religioso, lo político y lo económico como parte de un

¹⁰⁶ Nogueira, *op.cit.*, p97.

solo plano. Además, el imperfecto federalismo de la República favorecía la conservación y fortalecimiento de las figuras locales de poder y control del sertón –los coroneles- y reducía el margen de acción autónoma de los pobres en el mercado de trabajo.

La identificación de la República con el Anticristo o con Satán no era exclusiva de las predicaciones del Conselheiro. Los repentistas sertanejos también acostumbraban referirse a ella como “o dragão republicano”, invocando a San Jorge para matarlo. Dos folletos del periodo, encontrados en Canudos, hacían tal referencia. Uno de ellos decía que la República “era a desgraça do Brasil trazida em 15 de novembro de 1889, uma lei estrangeira”. También llamaba “o Liodoro” al mariscal Deodoro da Fonseca, así como Anticristo que quería “escravizar as pessoas simples.” En estos folletos la palabra “eleição” era transformada en “a lei do cão”, y la República era llamada el “Grão Cão.”¹⁰⁷ Por otro lado, si se piensa que para los conselheiristas el Anticristo semejava la impiedad y la discordia no es difícil entender por qué esta asociación se reforzó a lo largo de las expediciones militares contra Belo Monte. Los conselheiristas reaccionaron de manera defensiva ante el ataque de las autoridades, primero de Bahía y después del gobierno central, quienes en una invasión armada abrieron un espacio de violencia en el sertón. Como en el caso de los miembros de la comunidad del Rodeador, para los conselheiristas era más importante rezar y vivir en paz que levantarse en armas. Justamente la Ciudad era un refugio donde se evitaban las relaciones coercitivas y todas aquellas maneras de ejercicio de la violencia, relativamente comunes en la vida del sertón.

Antes de los embates contra Canudos sus habitantes estaban entregados a la tarea de construir la comunidad y de seguir los austeros preceptos del Conselheiro, bajo cuya potestad paternal se sentían protegidos de Satán, es decir del nuevo gobierno republicano en el que ellos veían al mal. La base teocrática de

¹⁰⁷ Levine, *op.cit.*, p.280.

organización de la sociedad conselheirista contribuyó a que sus integrantes vieran en la República la expresión del Anticristo, pues si su poder no emanaba de la autoridad divina sino que, al no reconocerla era contrario a ésta y buscaba imponerse, también perseguía la instauración de una realidad alejada del mandato de Dios. Incluso la potencialidad destructora de las armas de los republicanos era asociada a su relación con las fuerzas del Anticristo. Al respecto Honório Vilanova comenta:

E seguia, vagaroso, pelas vielas, com seu cajado, sua batina de azulão, suas alpercatas de couro, ouvindo e abençoando os crentes em Deus Nosso Senhor. Uma vez, pregando de noite ao povo, o Peregrino disse para quem tivesse oíças e entendimento: - Os homens, quando inventaram a República, também inventaram umas armas de mola, coisa de Anti-Cristo, que é raça de Caim, para vir combater o Bom Jesus. O povo escutou, calado, e guardou a lição. Nós só tínhamos espingardas de pólvora. Foi Moreira César quem nos deixou essas armas de mola, de que falei adiante. Não havia precisão de roubar em Canudos, porque tudo existia em abundância, gado e roçado, provisões não faltavam. Se o Peregrino ditava contra a República é porque a República era contra a religião.¹⁰⁸

Los conselheiristas estaban concientes de que su combate no era contra un espíritu maligno sino contra un grupo de hombres e instituciones cuyas acciones negaban la importancia de la religión, y por ello los relacionaron con el Anticristo. Los seguidores del Conselheiro tenían una fe profunda en su misión, que de ningún modo era guerrera, de actuar según los preceptos cristianos pues, por medio de la vida ejemplar, podían aproximarse a la salvación temporal y eterna. Pero una vez insertos en la dinámica de la violencia, los seguidores del Beato Conselheiro emprendieron su propia cruzada: asaltaban los trenes que se dirigían a la estación de Queimadas, en el interior de Bahia, repletos de comestibles, rifles, municiones y, eventualmente, nuevos pelotones de soldados; ponían emboscadas a los inexpertos militares auxiliándose de la accidentada geografía; hacían escarmio de los combatientes republicanos y creaban escenarios con los cadáveres del enemigo que llenaban de terror a sus compañeros. Acostumbrados a una vida de privaciones y sacrificios, los conselheiristas defendieron leal y

¹⁰⁸ Vilanova, documento obtenido de la página web www.prtafolium.com.br/canudos/htm.

encarnizadamente su Ciudad santa -¿quién no estaba dispuesto a dar la vida por el amor del "Bom Jesus"- y su autonomía y posibilidad de "ser de otro modo?"¹⁰⁹

No obstante, esta posibilidad no se realizó cabalmente, pues el poblado de Belo Monte fue destruido junto con las iniciativas y esperanzas que entrañó durante sus cuatros años de existencia. A pesar de ello el movimiento conselheirista se constituyó como una experiencia que da cuenta de que doctrinas religiosas como el milenarismo no obstaculizan obligatoriamente el desarrollo de las sociedades hacia mejores condiciones de vida, ya que pueden generar iniciativas que buscan superar condiciones de privación y pobreza.

¹⁰⁹ Odair Citelli, *op.cit.*, p.80.

RECAPITULACIÓN. CANUDOS Y SU HERENCIA.

Ossadas humanas em quantidade
Era triste e bem triste o que se via
Ali no medios das ruínas
De um lugar florescente da Bahia.

Canudos, história em versos, Manuel Pedro Das Dores Bombinho¹

Todo sistema de creencias tiene como sostén un complejo andamiaje constituido por instancias mentales, culturales, materiales y sociales que posibilitan su existencia. La religión no es un producto acabado en sí mismo, sino una construcción en la que intervienen, además de la voluntad de realización del espíritu humano, los ritos, los intercambios, el dominio y el poder. Así, la existencia y el desarrollo de las religiones revelan algo más que la historia del *homo religius*, ya que es también narración y explicación de una vida material singular de los pueblos que la practican. La comunidad de Canudos –Belo Monte, como la nombraron los propios conselheiristas- revela la complejidad de una organización social cuya base era la religión pero en la cual aparecían entreverados lo político, lo económico y lo simbólico sin fronteras rigurosamente delimitadas. No obstante que ésta era una cualidad común a las poblaciones de los pobres del sertón, en la ciudad conselheirista se desarrolló de manera singular pues, con plena conciencia de la afrenta que representaba para el poder político y económico de la región, los conselheiristas decidieron romper con ambos poderes y establecer sus propios modos de organización social, laboral, económica y religiosa. Esta decisión –que entrañaba no sólo un ánimo rebelde sino la voluntad de transformar efectivamente sus condiciones de vida- contravino dos prácticas centrales de la estructura de poder oligárquica: la mano de obra dócil y el “voto de cabestro”, sistema por el

¹ Das Dores Bombinho, Manuel Pedro, *Canudos, história em versos*, transcripción, presentación y notas de Marco Antonio Villa, São Paulo, Editora Hedra, 2002, p.339.

cual los propietarios de las haciendas o coroneles entregaban todos los votos que controlaban a un determinado político republicano a cambio del poder local.

El movimiento de Canudos se gestó como una reacción ante la instauración del régimen republicano que, por un lado, pretendía instituir una serie de reformas modernizadoras como la separación entre los poderes de la Iglesia y el Estado, así como instrumentos de control y administración como el censo, y, por el otro mantener prácticas e instituciones, como el coronelismo, de carácter oligárquico. El gobierno republicano enfrentó esta resistencia en dos niveles: mediante una ofensiva militar que pretendía exterminar materialmente a los conselheiristas y a través del plano ideológico y simbólico, identificando al movimiento con un grupo de criminales, monárquicos o fanáticos ignorantes. Frente a los hechos de Canudos aún los jacobinos y los militares progresistas terminaron adoptando una postura autoritaria. Uno de los argumentos centrales para el embate contra los conselheiristas fue justamente su incapacidad por comprender la causa y el sentido republicanos e inclinarse –de forma casi instintiva- a la religión como única base de organización. Fracasado el intento de la Iglesia –representada por una misión de frailes capuchinos- por disuadir a los habitantes de Belo Monte y desmembrar la comunidad, el Estado brasileño decidió fundar y conservar su derecho por la vía de la violencia y el autoritarismo. En este sentido, la elite republicana –con excepción del Apostolado Positivista que entonces no tenía poder efectivo en el gobierno- prefirió ignorar el pacifismo comtiano, así como la doctrina positivista en su segunda fase, donde Comte admitió –dotando de un peculiar sentido al progreso material -la importancia de la religión en las sociedades modernas, del elemento espiritual como acompañante necesario del perfeccionamiento humano.

Por su parte, los conselheiristas dieron muestra de un desarrollo religioso y social que no se correspondía, ni con la visión que los republicanos tenían de éstos, ni con aquella que la propia historiografía sobre los movimientos rurales y religiosos ha construido. Ambas miradas caracterizan a la identidad comunitaria y

política de estos grupos como algo transparente, poco cambiante, fácil de discernir. Según este estereotipo, solamente en momentos de crisis es cuando estas colectividades “sacan de su armario el saco de identidad política y se lo ponen, listo para batallar contra las fuerzas del cambio y así retener su autonomía” y su “forma de vida inmemorial.”² Como se verificó a lo largo de la tesis, el movimiento conselheirista no fue producto de una especie de resurgimiento – motivado por el temor al cambio- de la tradición petrificada, sino una reacción que da cuenta, en primer lugar, de la capacidad de los sertanejos por analizar su realidad a partir de su memoria histórica, para plantarse futuros deseables y, en segundo lugar, de que la tradición es algo vivo y no codificado, no sólo transmitida sino también replanteada y reformada, como lo demuestra la apropiación de las prácticas misionales capuchinas por los beatos y el Conselheiro.

La importancia de la figura de Antônio Conselheiro como líder fue crucial, pues se constituyó como el personaje que dio “voz” a los sertanejos, elaborando un discurso político y religioso acorde con las preocupaciones y creencias de sus seguidores e incorporando a la vez elementos de la “cultura dominante” como la palabra escrita. Canudos fue una respuesta re-volucionaria –en el sentido de volver la mirada a la tradición para refigurarla- contra el poder establecido, elaborada con el lenguaje de la religión popular cuyo carácter activo era ajeno al conformismo y la irracionalidad. En este contexto, la religión se convirtió en un marco de referencia para los pobres del sertón mediante la cual tomaron conciencia de su unidad, de su especificidad y de sus problemas; y al mismo tiempo se conformó en un instrumento eficaz para resolver situaciones de crisis. Entreverada con la acción política y la organización económica, la religión fue esencial en la conformación de una comunidad cuya solidaridad interna le proporcionó la fuerza necesaria para resistir los embates del Estado. De este modo, la cultura popular de los pobres del sertón en el movimiento conselheirista puede entenderse como una forma pragmática de subversión, como un

² Mallon, Florencia, “En busca de una nueva historiografía latinoamericana: un diálogo con Tutino y Halperin”, Revista *Historia Mexicana*, XLVI (3), 1996, p.564.

contradiscursos que se enfrentó al de las elites políticas, económicas, espirituales y culturales. El lenguaje de lo sagrado se tornó así una expresión a través de la cual los conselheiristas pudieron dotar de sentido a las transformaciones sociales a las que se enfrentaban, lo que les permitió a su vez orientarlas y modificarlas.³

Aún considerando lo anterior, es necesario actuar con cautela en el intento de determinar las condiciones y motivaciones de las acciones conselheiristas, pues existe el riesgo de construir una visión romántica e idealizada de lo acontecido, según la cual los conselheiristas tenían una conciencia casi transhistórica de sus acciones y las consecuencias de éstas.⁴ Para las Comunidades Eclesiásticas de Base, seguidoras de la Teología de la Liberación y una de las bases sociales en el origen del Partido de los Trabajadores y el más reciente y vigoroso MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), Canudos aparece como una comunidad amorosa basada en la solidaridad fraternal, y el Conselheiro como un luchador social contra las injusticias, de forma tal que caracterizan a sus propios movimientos como la continuidad de una esperanza –originada en movimientos como el conselheirista– por el bienestar social generalizado que se desborda en marchas, oraciones, mitos, luchas, derrotas, dispersiones y surgimiento de nuevos movimientos.⁵ Para algunos ideólogos del PT y el MST Canudos constituye el primer ejemplo de una situación de conflicto y lucha de clases del Brasil moderno, antecedente remoto de comunidades anarquistas como la Colônia Cecília en el sertón de Paraná fundada durante la segunda década del siglo XX.⁶

³ Roger Bastide citado en: Queiroz, *op.cit.*, p.12.

⁴ Estudios como el de Eric J. Hobsbawm por ejemplo, idealizan las condiciones de vida precapitalista y la economía moral de comunidades europeas con rasgos similares a la de Canudos. La escuela “política-revolucionaria” representada por el estudio *Rebeldes Primitivos* (1959), ve en el milenarismo un arma política para la organización de protestas contra los cambios asociados a la penetración del capitalismo en comunidades campesinas aisladas. Hobsbawm, *op.cit.*

⁵ Foot Hardman, “Tróia de Taipa: de como Canudos queima aqui” en: Abdala, *op.cit.*, pp.60-61.

⁶ Levine, *op.cit.*, p.297. *Vid.* Jorge Pereira Lima et. al. *Antonio Conselheiro e a tragedia de Canudos*, São Paulo, CEHILA, 1986 y J. Craig, “Why do Peasants Rebel? Structural and historical theories of modern peasant rebellions” en: *American Journal of Sociology*, v.88, n.3, 1983, pp.487-514.

Resulta conveniente reconocer además que el milenarismo, especialmente en el caso de Brasil, connota el aspecto de una sociedad profundamente identificada tanto con la jerarquía como con la igualdad. Sobre este carácter paradójico, Roberto Da Matta apunta que "Es un sistema como el de Doña Flor, la heroína de Jorge Amado, que decidió no decidir y resolvió quedarse con dos maridos, creando un espacio en la sociedad muy distante de la lógica del sentido común, que habitualmente nos exige decir sí o no".⁷

Hoy Canudos está bajo las aguas de una represa construida en la década de los setenta con los auspicios de la institución federal encargada de los problemas de las secas en Brasil. Sin embargo, el sistema de irrigación creado sólo consigue abastecer de agua a la ciudad vecina más próxima de manera irregular; una pobreza crónica sigue afligiendo a la región. Así poco ha mudado la vida de los habitantes del sertón desde los hechos de Canudos. Justo por esta situación aún no superada, el movimiento de Canudos exige realizar una serie de reflexiones en torno a las formas de organización del Estado, incapaz de acoger en su interior comunidades gestoras de principios y valores sustentados por un mundo rural; comunidades que niegan, por su origen y por sus formas de organización, el ideario de una sociedad burguesa, urbana e industrializada. Colectividades que, como antaño los *conselheiristas*, en el presente quieren rescatar sus valores integrándose, con su dignidad, a las demandas del mercado, de forma que no sean destruidas las relaciones en el interior del grupo. Canudos obliga igualmente a pensar en la búsqueda de un espacio político por las minorías y el retorno de las tradiciones comunitarias. No sólo en Brasil, sino también en otras longitudes del mundo se buscan nuevas formas de supervivencia de las cultura minoritarias sustentadas en valores fundamentales, comunes al grupo en cuestión. Canudos invita a imaginar cómo organizar un debate que permita la institucionalización de

⁷ Da Matta, *op.cit.*, pp.2-4.

una sociedad multicultural. La vigencia y el interés que el tema tiene muestra el dinamismo que contiene la historia de esos grupos, capaces de movilizar el interés de mucha gente. Las palabras de Janice Theodoro resultan reveladoras en este sentido:

Reviver Canudos corresponde a mapear a intolerância na qual se fundou o Estado republicano ou outros tantos. Pensar Canudos à luz do Ocidente em crise, em crise com os seus antigos modelos econômicos, políticos e sociais, corresponde a buscar uma explicação para um dos temas mais controvertidos da atualidade.⁸

De este modo, la trascendencia histórica de Canudos reside en su vigente capacidad para colocar en cuestión los valores y las formas de organización política en Brasil y en los Estados-nación occidentales. Ya que el Estado brasileño todavía no encuentra una solución al desafío de eliminar la miseria de las poblaciones del sertón surgen ciertas interrogantes: ¿La organización de los canudenses, bajo la guía del Conselheiro, no habría sido mejor (más efectiva) para que los sertanejos resolvieran sus problemas cotidianos y de organización? ¿La comunidad no estaría gestando mecanismos de solidaridad capaces de crear mejores condiciones de productividad y soluciones más adecuadas a sus problemas?⁹ La historia de Canudos nos ayuda así a pensar varias de las cuestiones más problemáticas de la historia contemporánea: las minorías nacionales y sus derechos de autodeterminación frente al Estado; la renovación de una imaginación agotada para pensar nuevas formas de organización social y política efectivas, en las que sea posible vincular el avance tecnológico y los valores culturales particulares. Al mismo tiempo, historiar y reflexionar sobre el movimiento conselheiristas permite reevaluar la capacidad de la religión como gestora de la acción social, al otorgar lenguaje, mensaje, impulso y legitimidad a la lucha de grupos sociales inconformes con las sociedades en las que viven. Lo anterior permite analizar el papel de la religión como aglutinador de colectividades

⁸ Theodoro, *op.cit.*, p.131.

⁹ *Ibid.*, p.132.

que buscan la concreción de expectativas utópicas (futuros posibles y deseados) de liberación: la transformación de situaciones históricas injustas.¹⁰

A lo largo de la presente tesis se intentó, pues, profundizar en el análisis de la relación entre lo político y lo religioso, cuestión que ya había sido tratada por autores como Eric Hobsbawm¹¹. En este sentido, uno de los problemas centrales radica en la dicotomía establecida entre lo religioso y lo político, que resulta arbitraria al ser proyectada sobre sociedades en las que no existe tal diferenciación. Las ciencias sociales modernas han desacreditado los movimientos sociales religiosos sosteniendo de forma incuestionable que los fenómenos religiosos no pueden ser políticos, y catalogándolos como irracionales, espontáneos y conservadores (como lo hace María Isaura Pereira de Queiroz¹²); en tanto que a los movimientos políticos los caracterizan como la forma elevada de la movilización social por ser seculares, lo que en esta tipología equivale a las cualidades de ser racionales e innovadores. Los movimientos religiosos han sido así catalogados como prepolíticos, es decir, como anteriores a la formación de la verdadera conciencia política, o como falsamente políticos y decadentes, debido a la preeminencia del factor religioso en su gestación y su desarrollo. En esta línea se ubica Hobsbawm, quien hizo notables aportes al conocimiento de movimientos socio-religiosos en la Europa sudoccidental desde el siglo XVIII hasta el XX. El historiador inglés los cataloga como prepolíticos en primer lugar por ser "campesinos" y, en segundo, por carecer de un lenguaje político específico y de programas de acción amplios y organizados, señalando que muchas veces "evolucionan" hasta constituir movimientos políticos propiamente dichos. No obstante, resulta erróneo buscar un nexo evolutivo entre los movimientos socio-religiosos y los políticos, toda vez que ambos son políticos en términos de

¹⁰ Barabas, Alicia M., "Reflexiones sobre el mesianismo", p.7 en: Alicia Barabas (coordinadora y editora), *El Mesianismo contemporáneo en América Latina*, s.l. y s.f. (Serie Religiones Latinoamericanas).

¹¹ Hobsbawm, *op.cit.*

¹² Queiroz, *op.cit.*

organización y orientación hacia fines públicos. La diferencia tipológica debiera tal vez buscarse en la oposición “religioso-secular”, aunque ésta no presupone ninguna jerarquización ascendente entre unos y otros.

Por otra parte, según lo revisado en el apartado cuatro “Cultura política del Brasil republicano en el siglo XIX: el milenarismo secular”, existen rasgos compartidos entre los proyectos calificados como sustancialmente políticos y aquellos, como el *conselheirista*, marcados por su inspiración religiosa. Estos últimos también han sido tachados de “conservadores” y con ello se ha subestimado su complejidad. Tal es el caso del análisis hecho por Pereira de Queiroz para quien, partiendo de criterios funcionales, es posible ubicar la existencia de distintos movimientos milenaristas, que ella llama “mesiánicos”: los revolucionarios, los reformistas y los conservadores. Como señala Alicia M. Barabas, en esta tipología la autora establece una ruptura estructural entre las sociedades susceptibles de generar movimientos religiosos y las sociedades que producen movimientos políticos.¹³ No obstante, resulta sumamente complicado establecer los límites entre la reforma y la revolución, pues ambos elementos suelen combinarse a lo largo de un movimiento. Al referirse a la función conservadora o “reaccionaria”, Pereira de Queiroz alude a los movimientos que intentan perpetuar la tradición cultural propia oponiéndose a los cambios o innovaciones. Pero es posible considerar que la meta del conservadurismo cultural no supone necesariamente la ausencia del cambio. Muchos de estos movimientos, como el *Conselheirista*, en realidad han pretendido transformar la situación y las condiciones adversas de vida que enfrentan mediante la revitalización de sus relaciones de socialización tradicionales, realizando una especie de búsqueda retrospectiva o tradicionalista que no suponía de forma necesaria la permanencia absoluta de las viejas estructuras. Resulta viable entonces concebir la existencia de un movimiento innovador que se apropia de forma selectiva de la cultura dominante refuncionalizando aspectos de la propia, en aras de la creación de nuevas formas sociales de organización. Así, en movimientos como el de

¹³ Barabas, *op.cit.*, pp.29-30.

Canudos, la respuesta tendiente al conservadurismo lejos de ser una función reaccionaria puede ser una función revolucionaria, subversiva para el sistema establecido.

Canudos reclama a los historiadores construir una perspectiva de la historia en la que no exista la «vía única»: es necesario aprender a pensar el pasado en términos de encrucijadas a partir de las cuales eran posibles diversas opciones, evitando admitir sin discusión que la fórmula que se impuso fuese la única posible (o la mejor, o la peor). La historia, como entidad abstracta pensada sólo por el cerebro humano, no entraña en sí misma ningún compromiso o responsabilidad con sus hacedores; en todo caso, es a los propios hombres que se piensan a sí mismos de manera histórica a quienes corresponde buscar en el análisis del pasado acontecer una posibilidad de repensar las condiciones del presente para comprometerse con el quehacer de imaginar y construir un futuro equitativo y aventajado en términos de bienestar social.

BIBLIOGRAFÍA

Abdala, Junior Benjamín (coord.), *Canudos, palavra de Deus sonho da terra*, São Paulo, Boitempo-Senac Editora, 1999.

Andrade Marson, Izabel, *Movimento praieiro. Imprensa, ideologia e poder político*, São Paulo, Editora Moderna, 1980.

Assis Bastos, Tocary, *O positivismo e a realidade brasileira*, Belo Horizonte, Edições da Revista Brasileira de Estudos Políticos-Faculdade de Direito da Universidades de Minas Gerais, 1965, (Estudos Sociais e Políticos, 25).

Aridjis, Homero, *Apocalipsis con figuras*, México, Taurus, 1997.

Azevedo, João Lúcio de, *A evolução do sebastianismo*, Lisboa, 1974.

Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Bastide, Roger, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, 1947.

Benício, Manoel, *O rei dos jagunços*, Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas, Jornal de Comercio, 1997.

Biehl, João Guilherme, *Jammerthal, the Valley of Lamentation. The Mucker War: a contribution to the history of local germanism in 19th century southern Brazil*, (presented to the Faculty of the Graduate Theological Union for the degree of Doctor of Philosophy), Berkeley, California, 1996.

Bloch, Ernst, *The principle of hope*, 3.vols, Cambridge, Univeristy of Massachusetts, 1986.

-----, *Müntzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1969.

Bronislaw, Baczko, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

----- (coord.), *História geral da civilização brasileira*, 5^a. Edição, São Paulo, BCD União de Editoras S.A, 1997.

Casanova, Julián, *La Historia social y los historiadores*, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori, 1991.

- Certeau, Michel de, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Castel, Robert, *La metamorfosis de la cuestión social*, Buenos Aires, Paidós, 1997. hd6961 33718
- Castro, Joseu de, *Una zona explosiva en América Latina: El Nordeste brasileño*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1965.
- Cohn, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- , *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, Barcelona, Crítica, 1990.
- Comte Augusto, *Catecismo positivista o exposición resumida de la religión universal*, Madrid, Nacional, 1982.
- , *Discurso del espíritu positivo: orden y progreso*, Madrid, Revista de Occidente, XIV, 1934, (Serie Textos Filosóficos).
- , *La teoría social del positivismo*, México, Centro de Documentación Política, 1978.
- , *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*, Madrid, Tecnos, 2000.
- Costa, Emilia Viotti da, *Brasil, de la monarquía a la república*, México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, 1999.
- Cruz Costa, *Pequena História da República*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1968, (Temas, problemas e debates, vol.13). 981C837p
- Cunha, Euclides da, *Los Sertones*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.
- , *Canudos, diario de una expedição*, Rio de Janeiro, Olimpo, 1939.
- , *La tragedia del hombre derrotado por el medio*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1942.
- Della Cava, Ralph, *Milagre em Joazeiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- Delumeau, Jean, *Historia del Paraíso, Tomo 2. Mil años de felicidad*, México, Taurus, 2003.
- Duby, Georges, *El Año Mil*, Barcelona, Gedisa, 1996.

Dussel, Enrique (coord.), *História da Igreja na América Latina. Ensaio de interpretação a partir de povo*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1992.

Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1978.

-----, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Santillana, 1999.

Facó, Rui, *Cangaceiros e fanáticos, gênese e lutas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.

Fausto, Boris, *Brasil, de colonia a democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Freyre, Gilberto, *Interpretación del Brasil*, segunda edición, corregida y aumentada, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

-----, *Casa grande e Senzala. Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Mucnik, 1986.

Groot, C.F.G de, *Brazilian Catholicism and the Ultramontane Reform, 1850-1930*, Amsterdam, CEDLA, 1995.

Hermann, Jacqueline, *No reino do desejado, a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Hobsbawm, E.J., *Rebeldes primitivos; estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XX y XX*, Barcelona, Ariel, 1974.

Holanda, Sérgio Buarque de, *Raízes do Brasil*, 19ª. Edição, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1982, (Coleção Documentos Brasileiros).

Kristeva, Julia, *El porvenir de la revuelta*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Levine, Robert M., *O sertão prometido. O massacre de Canudos*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

Lins, Iván, *História do positivismo no Brasil*, São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1964.

M. de Primeiro, P. Fr. Fidelis, *Capuchinhos em terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*, São Paulo, Apontamentos Históricos, 1940.

Madden, Lori A., *The discourses on the Canudos war: ideologies and rhetoric* (A dissertation presented to the graduate school of the University of Florida for the degree of Doctor of Philosophy), University of Florida, 1990.

Manuel, E. Frank, Manuel P. Fritzie, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, 3 vols., Madrid, Taurus, 1984.

Matta, Roberto da, *El mesianismo en el Brasil; notas de un antropólogo social*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo, Centro Cultural del BID, 1996.

Meyer, Jean, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Editorial Vuelta, 1989.

McGinn, Bernard, *Los significados del milenio*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo, Centro Cultural del BID, 1996.

Morães, Evaristo de, *Da Monarquia para a República (1870-1889)*, 2ª.edição, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985, (Coleção Temas Brasileiros, Vol.57).

Morales, Mario, *Mito y realidad del fin de los tiempo*, Barcelona, Gedisa, 1980.

Nogueira, Ataliba, *Antônio Conselheiro e Canudos, revisão histórica. A obra manuscrita de Antônio Conselheiro e que pertenceu a Euclides da Cunha*, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.

Novais, Fernando A. y Mota, Carlos Ghilherme, *A independência política do Brasil*, São Paulo, Hucitec, 1996.

O sebastianismo. Breve panorama do mito português, Lisboa, Terra Livre, 1978.

Oliveira Torres, João Camillo de, *O positivismo no Brasil*, Petrópolis, Editora Vozes Limitada, 1957.

Oliveira Vianna, *Raça e assimilação*, 3ª.edição aumentada, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938, (Biblioteca Pedagógica Brasileira, Serie 5ª., vol.4).

Palacios, Guillermo, "Revueltas campesinas, misiones religiosas e imaginario social en la formación del mercado de trabajo en el caso del nordeste brasileño en el siglo XIX", en: *Historia y grafia*, no.8, Universidad Iberoamericana, México, 1997.

-----, *Cultivadores libres, Estado y crisis de la esclavitud en la época de la Revolución industrial*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica-Fideicomiso Historia de las Américas, 1998.

-----, "Índios, cultivadores pobres y frontera agrícola en Pernambuco, siglo XIX", en: Leticia Reina (coord.), *La reindianización de América Latina, siglo XIX*, México, Siglo XXI, 1997.

-----, *Messianismo e expropriação camponesa. Uma nova expedição ao Reino do Pedra Encantada do Rodeador: Pernambuco, 1820* en: *Revista de História* (Universidade de São Paulo) núm. 147, 2º. semestre 2003.

Palazzolo, P. Fr. Jacinto de, *Crônica dos capuchinos do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Editôra Vozes, 1965.

Pauwels Pe., Geraldo J., *Contribuição para o estudo do fanatismo no sertão sul-brasileiro*, rio de Janeiro, 1933.

Pereira de Queiroz, Maria Isaura, *O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo, 1965.

-----, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*, Paris, 1969.

Polanyi, Karl, *La gran transformación*, México, Ed. Juan Pablos, 1992.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*, México, Fondo de cultura Económica-UNAM, 1999.

Schère, Bernard, *Historias del mal*, Barcelona, Gedisa, 1997.

Schulz, John, *Exército na política. Origens da intervenção militar. 1850-1894*, São Paulo, Edusp, 1994.

Seguí, J., "Messianismes et millénarismes. Ou de l'attente comme catégorie de l'agir social", en Fr. Chazel, *Actino collective et mouvements sociaux*, Paris, PUF, 1993.

Souto Maior, Armando, *Quebra-Quilos. Lutas sociais no outono do Império*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978.

Subirats, Jean, *Aspects du messianisme luso-brésilien*, Strasbourg, 1963.

Thompson, Damián, *El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del Milenio*, Madrid, Taurus, 1998.

Valente, Waldemar, *Misticismo e região, aspectos do sebastianismo nordestino*, Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Ministerio da Educação e Cultura, 1963.

Vargas Llosa, Mario, *La guerra del fin del mundo*, México, Alafaguara, 2000.

Villela, Júnior Marcos Evangelista, *Canudos, diario de uma expedição*, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1988.

Páginas web:

Banco de Datos Políticos das Américas, www.georgetown.edu.

Prof. Pasquale Cipro Neto, www.uol.com.br/linguaportuguesa/home.htm.

O maior acervo virtual sobre a História de Canudos, Antônio Olavo , coordenador, www.portafolium.com.br/canudos/htm.