

OS SERTÕES: UN RETRATO DE LA LOCURA COLECTIVA

Juan Manuel Fernández

Universidad Nacional de Córdoba – Córdoba, Argentina

juanmanuelfernandezmino@gmail.com

En torno a *Os Sertões* (1902), podemos explorar una sensibilidad sobre un resto social, la comunidad de Canudos, que está signada principalmente por una criminalización y patologización que abreva en teorías psiquiátricas contemporáneas. La disposición de diversos fragmentos de este ensayo interpretativo junto a los de otros textos de la teoría psiquiátrica o de la literatura nos permitirán sondear la particularidad de las lecturas de Euclides da Cunha sobre la modernidad y su resto, sobre el crimen y la locura entre el sertón y el litoral brasileño, así como también rastrear el devenir de esta sensibilidad más allá del acontecimiento.

Palabras clave: Euclides Da Cunha; literatura brasileña; literatura latinoamericana; literatura y poder; determinismo; locura.

**OS SERTÕES: UM RETRATO
DA LOUCURA COLETIVA**

Em torno a *Os Sertões* (1902), podemos explorar uma sensibilidade sobre um resto social, a comunidade de Canudos, que está marcada principalmente por uma criminalização e patologização que reside em teorias psiquiátricas contemporâneas. A disposição de diversos fragmentos deste ensaio interpretativo, junto aos outros textos da teoria psiquiátrica ou da literatura, nos permitirá sondar a particularidade das leituras de Euclides da Cunha sobre a modernidade e seu resto, sobre o crime e a loucura entre o sertão e o litoral brasileiro, bem como rastrear o devir dessa sensibilidade para além do conhecimento.

Palavras-chave: Euclides da Cunha; literatura brasileira; literatura latino-americana; literatura e poder; determinismo; loucura.

**OS SERTÕES: A STORY
ABOUT COLLECTIVE INSANITY**

When reading *Os Sertões* (1902), we can explore a certain sensitivity concerning a social remainder, the community of Canudos, which is mainly marked by a criminalization and pathologization based upon modern psychiatric theories. The organization of several fragments of this interpretive essay, together with some other psychiatric theories and literary texts, will help us to approach certain specific points of view of Euclides da Cunha concerning modernity and its remains, about crime and insanity between the Brazilian coastal regions and the sertao, as well as highlighting the way this sensitivity becomes important.

Keywords: Euclides Da Cunha; Brazilian literature; Latin-American literature; literature and power; determinism; insanity.

OS SERTÕES (1902), DE EUCLIDES da Cunha, puede leerse como un profuso alegato que sostiene la tesis de la locura del pueblo de Canudos y de su líder Antonio Conselheiro; por extensión, también de la locura del Brasil urbano (el litoral y el sur), que conduce al exterminio de un pueblo del sertón¹ movilizadopor temores y rencores (además de por los propios intereses en juego). Es interesante, en este sentido, releer las últimas líneas del texto, en las que se describe la llegada a la capital de los restos de Antonio Conselheiro. Su cráneo, un trofeo de guerra y la prueba de la muerte efectiva, es investido también como objeto de interés científico.

Trajeron después al litoral, en donde deliraban las multitudes en fiesta, aquel cráneo. Que la ciencia dijese la última palabra. Allí estaban, en el relieve de las circunvoluciones expresivas, las líneas esenciales del crimen y la locura...

[...]

Y es que todavía no existe un Maudsley para las locuras y los crímenes de las nacionalidades... (Da Cunha 2003, 425)

Como señala agudamente Raúl Antelo sobre las ficciones de interpretación nacional: “Euclides da Cunha cierra melancólicamente su relato con una declaración de impotencia y con la postulación de un narrador utópico” (2001, 46)². Un narrador que no existe en el momento en que se narra la historia, un psiquiatra que pueda explicar

1 Sobre el significado de la palabra sertón, vale rescatar la referencia que hace Benjamín de Garay, traductor de la obra en 1937: “Hasta el título de la obra —Los sertones [Os Sertões] es intraducible. El vocablo regional *sertõe* no tiene equivalente en nuestro idioma. Ni en ningún otro. Expresa una particularidad de la geografía física de determinada zona de Brasil, que participa de singularidades geográficas, topográficas y biológicas; vale decir, cosmorámica.

La palabra en sí es, desde luego, nada más que una corrupción o una mutilación del aumentativo portugués de desierto, esto es, *desertão* (desertón)” (Garay 2003, 24).

2 Las traducciones del portugués, a excepción del libro de Euclides Da Cunha, son del autor.

el acontecimiento que se le escapa, el crimen y la locura en torno a la Guerra de Canudos. Los ensayos que conforman *Os Sertões* pueden leerse como auténticas ficciones que no rescatan una identidad olvidada o esquiva, sino un sistema complejo de elementos contradictorios que resisten a la síntesis, atraviesan nuestro cuerpo y trazan una tangente en el propio lenguaje (2001, 51-52). Se caracterizan por definir un lugar para lo menor, un límite que señala y separa lo normal de lo anómalo: “Esas ficciones, como diría Euclides da Cunha, trazan el límite de la locura, revelan la zona intermedia donde se confunden facinerosos y héroes, normalidad y transgresión” (43).

En torno al límite que plantea la obra, nos interesa descomponer la trama del relato, con el objeto de ensayar nuevas composiciones —disposiciones en las que podamos sondear intertextos, analogías y contrastes—. La idea es reparar en el espectro de variaciones con las que se modeliza esta tesis de la locura y acentuar el devenir de la sensibilidad sobre comunidades de restos en la literatura latinoamericana. El análisis de las valoraciones del texto sobre el crimen asociado a la locura nos ofrece también una oportunidad de explorar la densa lectura de *Os Sertões* sobre la modernidad y su resto anómalo.

El espectro de Maudsley. Canudos, la esfinge

La fuga del objeto, constitutiva del ensayo de interpretación, se trama en *Os Sertões* como un discurso pendular en el que, por ejemplo, podemos advertir con intermitencia la celebración épica del avance de una carga de bayonetas y los lamentos del narrador por las víctimas de ese mismo accionar. Antelo equipara este discurso pendular de *Os Sertões* con el discurso histérico, y advierte que, al referirse al cierre del relato, la histeria es la contracara de la melancolía. La ficción de interpretación nacional se constituye en una duplicidad, como una verdad escindida, una fractura que expone una labilidad, una basculación entre extremos: entre lo instituyente, la universalidad de la ley, y aquello que sucede, la particularidad de los

sujetos o acontecimientos (Antelo 2001, 50). Esta basculación, que es estructural del relato, configura la verdad no en la acumulación, sino a través de brechas y digresiones, como paréntesis en los que se descubre la posición del narrador; en términos psicoanalíticos, en los que se hace visible el síntoma. En el caso de *Os Sertões*: “una concepción biologicista de la sociedad, cuya matriz ficcional, radicalmente naturalista, vincula territorio y eugenesia para así alejar el fantasma de la degeneración” (49).

El libro *El crimen y la locura* (1879), de Henry Maudsley —la referencia que describiría al narrador por venir en *Os Sertões*—, puede compararse con la Casa Verde de Simão Bacamarte, el asilo de *O alienista* (1882), de Machado de Assis. Es sugestivo observar una correspondencia entre el irónico relato de aquel hospicio de límites difusos y este tratado de psiquiatría que presenta un amplio abanico de relatos ilustrativos sobre diversas formas de enajenación mental. En la voz de Simão Bacamarte puede advertirse una paráfrasis de la propuesta de Maudsley: “lo principal, en esta obra mía de la Casa Verde, es el estudio en profundidad de la locura, sus diferentes grados, clasificar los distintos casos, y descubrir, al fin, la causa de su fenómeno y su remedio universal” (Machado de Assis 1882, 8).

En ambos libros encontramos una correspondencia de galerías en las que el visitante puede asistir a múltiples escenas, casos individuales que son representativos de un colectivo. Las clasificaciones de maniáticos, epilépticos, suicidas y homicidas, entre otros, que propone Maudsley, son llevadas más allá del límite por el psiquiatra de Itaguaí, que tenía el *Plus Ultra* como única divisa (Machado de Assis 1882, 86). En la Casa Verde, el Doctor Bacamarte primero sondea la locura de furiosos y pacíficos; poco después los subdivide en monomaniacos, delirantes y alucinados; no conforme, en su afán siempre renovado de dar nombre al límite que separa la razón de la locura, encierra para su estudio a casi todos los vecinos de Itaguaí y atiende sus excentricidades, lo que desata la revuelta contra la llamada “bastilla de la razón humana” (43). La caracterización de Simão Bacamarte concuerda con la de Maudsley:

[...] los médicos alienistas vense acusados muchas veces —por desgracia no siempre injustamente— de inclinarse demasiado a confundir la excentricidad con la locura, apareciendo la enfermedad allí donde nada anormal descubren personas menos prevenidas. (Maudsley, s.f., 65)

Para Maudsley, el loco es un sujeto impredecible que actúa irracionalmente movilizado por impulsos incontenibles. Su tesis sostiene que la locura es una consecuencia de un desarreglo del cerebro que produce un desorden del espíritu y que “[l]a curación de la locura reduce a combatir la confusión funcional de un órgano del cuerpo o del cerebro” (20). Sostiene también que esta vesania es principalmente un rasgo hereditario, con diversos grados de predisposición, en el que lo moral también afecta a la constitución y organización del organismo:

Cuando el sentido moral está sano y funciona justamente, su actividad, como la de cualquier otra parte, tiene por resultado el bienestar del organismo; atrofíase con la falta de ejercicio y su anemia implica la degradación del individuo, y por esta misma razón la degeneración de la especie. (Maudsley, s.f., 70)

Frente al riesgo de la degeneración, el psiquiatra justifica los sacrificios en pos de la dicha de la especie: “si esto implica egoísmo, será solo al modo en que la humanidad es egoísta deseando y preparando por sus esfuerzos constantes el progreso en la evolución” (310). El psiquiatra propone, para obturar este riesgo, regular la reproducción de las uniones matrimoniales entre personas en las que se reconozca una herencia vesánica y la reeducación gradual de los alienados y de los hijos de aquellos que padecen algún tipo de locura (280-290).

En esta teoría, el límite de la locura asimila todo aquello que ponga en peligro o en cuestión los valores hegemónicos de la sociedad. Valores que son tenidos por naturales y sostenidos, no ya por la moral cristiana tradicional, sino por una renovada moral constituida por

principios religiosos de esta misma tradición, sintetizados mediante un proceso secularizador positivista. En el tratado de Maudsley, es recurrente la analogía entre sociedad y organismo armónico, cuya caracterización establece el límite de lo peligroso y lo enfermo, a partir del cual intervienen las fuerzas del orden y de la salud. Esta teoría, de acuerdo con la ideología utilitarista, promueve un *espíritu rectilíneo* que es producto del autocontrol (Maudsley, s.f., 310).

Os Sertões no solo sostiene esta tesis del factor hereditario de la locura, tan importante en la teoría de Maudsley, sino que explica y valora de modo análogo las prácticas religiosas y políticas no oficiales. *El crimen y la locura* pone el acento en que las patologías son individuales y solo marginalmente se refiere a las prácticas sociales como factor de alteración de la salud mental del sujeto. Reparemos en un párrafo del tratado para un contrapunto con lecturas de Da Cunha sobre Canudos y su líder Antonio Conselheiro:

Es curioso e interesante observar en este punto la germinación y evolución de la locura constitucional: ora surge de una minucia extrema y sórdida o de la adopción fanática de doctrinas y prácticas religiosas excesivas; ya, singularmente en nuestros días, de tan absurdo e imaginario comercio con el mundo de los espíritus, de una predisposición morbosa al delirio poético o, en fin, de la propaganda desordenada de las teorías sociales y políticas más exageradas. (Maudsley, s.f., 277-278)

Cualquier pensamiento utópico —o doctrina religiosa— que ponga en cuestión la lógica hegemónica es valorado por esta teoría como excesivo o exagerado y por ello propenso a hacer “germinar” la herencia vesánica de los retardatarios. *El crimen y la locura* es un texto reaccionario respecto de las demandas por los derechos laborales y las propuestas anarquistas y comunistas contemporáneas a la edición del libro. La obra de Maudsley no valora las condiciones de producción como un factor de bienestar social y carga toda la responsabilidad sobre el trabajador, al que se le atribuye falta de templanza

y, por lo tanto, propensión al delito o a la locura. Maudsley considera que la intemperancia es el factor más importante, después de la influencia hereditaria, en su etiología de la locura. Señala como ejemplo que durante las huelgas de ferroviarios y carboneros entre 1871 y 1873, según las estadísticas, bajó el número de alojados en presidios y manicomios, de lo que deduce que la disminución fue consecuencia de la falta de dinero de los obreros para emborracharse o para cometer “otros excesos” (Maudsley, s.f., 291-292).

El nexo entre epilepsia y profecía es otro de los puntos de encuentro entre *El crimen y la locura* y *Os Sertões*³. La lectura que realiza Da Cunha del milenarismo de Antonio Conselheiro como producto de un cuadro epiléptico coincide con la caracterización de la patología que propone Maudsley:

Los epilépticos presentan, con rara abundancia, una violenta exageración de los sentimientos religiosos, tienen visiones y dicen recibir del Altísimo especiales revelaciones. Como Swedenborg, son transportados al cielo en cuerpo y alma; allí conversan con los ángeles, con los profetas, con el mismo Ser Supremo. O a ejemplo de Mahoma, visítanles los paraninfos celestiales, que les inspiran el don de profecía. En una palabra, sus visiones aseméjase muy mucho [*sic*] a las que algunos religiosos entusiastas aseveran tener, y de las que derivan luego ciertas creencias particulares.

Corriendo los años, será un estudio interesantísimo, en orden a la psicología positiva, aquel en que se investigue y demuestre que numerosas falsas revelaciones de las cosas sobrenaturales y bastantes creencias teológicas no han sido, en realidad de verdad, más que el efecto del desorden de las funciones nerviosas —de una mentalidad perturbada, si se nos permite el neologismo—, con todo el carácter de la epilepsia o de una enfermedad análoga. (Maudsley, s.f., 252-253)

3 De modo subterráneo, se refuerza el vínculo planteado entre estas obras con *O Alienista* si consideramos que Machado padeció los efectos de la epilepsia.

Maudsley señala la necesidad de una investigación futura sobre los misterios de la religiosidad desde la psiquiatría, en particular sobre las visiones y profecías que puedan hacer evidente su falsedad y su vínculo con patologías mentales. De acuerdo con su teoría, el peligro de estos discursos es que pueden hacer “germinar” las taras retardatarias y propiciar la peligrosa multiplicación de la locura. Si volvemos a las últimas líneas de *Os Sertões*, el narrador por venir, un Maudsley que pueda explicar el crimen y la locura de la historia ausente de Brasil —aquella que no encaja en los esquemas del pensamiento europeo—, concuerda con aquel que demandaba Sarmiento (un Tocqueville) en la introducción al *Facundo*, en 1845:

A la Argentina sobre todo, le ha hecho falta un Tocqueville, que, promunido del conocimiento de las teorías sociales, como el viajero científico de los barómetros, octantes y brújulas, viniera a penetrar en el interior de nuestra vida política, como en un campo vastísimo y aún no explorado ni descrito por la ciencia, y revelase a la Europa, a la Francia, tan ávida de fases nuevas en la vida de las diversas proporciones de la humanidad, este nuevo modo de ser, que no tiene antecedentes bien marcados y conocidos. [...] Este estudio que nosotros no estamos aún en estado de hacer por nuestra falta de instrucción filosófica e histórica, hecho por observadores competentes, habría revelado a los ojos atónitos de la Europa un mundo nuevo en política, una lucha ingenua, franca y primitiva entre los últimos progresos del espíritu humano y los rudimentos de la vida salvaje, entre las ciudades populosas y los bosques sombríos. (Sarmiento 2002, 15-16)

Os Sertões, al igual que *Facundo*, es una ficción que se juzga a sí misma como un producto carente e insatisfactorio, cuyo problema singular no ha recibido la atención del pensamiento occidental —hecho que pondría en cuestión sus pretensiones de universalidad—. Las dos narraciones remedarían, fuera del contexto eminentemente ilustrado, este déficit de las ciencias sociales desde un género que los licencia, aunque siempre en tensión, del

rigor científico. Euclides da Cunha, como el viajero científico, ensaya una explicación para el brasileño del litoral urbano —aquel formado por las academias positivistas, el lector de diarios que se presume el representante de la nacionalidad— sobre una vida fuera del presente que es a la vez propia y extraña; una tara retardataria que lucha ingenuamente contra la modernización republicana. La narración de *Os Sertões* configura una vida social que, como el clima y la flora del sertón, no forma parte de los esquemas del pensamiento occidental (Da Cunha 2003, 58).

Los ensayos de Sarmiento y Da Cunha también coinciden en el planteo de un misterio político a resolver. El *Facundo* describe a Juan Manuel de Rosas como la esfinge⁴ que propone el enigma de la organización política de la República Argentina, cuya resolución puede ser hallada en el estudio metódico de la trama que compone ese símbolo⁵: “estudiar prolijamente las vueltas y revueltas de los hilos que lo forman y buscar en los antecedentes nacionales, en la fisonomía del suelo, en las costumbres y tradiciones populares, los puntos en que están pegados” (Sarmiento 2002, 14). Retomando en una paráfrasis el intertexto mitológico que plantea Sarmiento, puede decirse que el

4 Posteriormente a Sarmiento, Gustave Le Bon utiliza la misma metáfora en su libro *Psychologie des foules* (1895). Asimismo es elegida un siglo después por Ernesto Laclau para abordar la teoría del pensador francés, en *La razón populista*: “En sus palabras: ‘las multitudes son algo así como la esfinge de una antigua fábula: debemos llegar a una solución de los problemas planteados por su psicología, o resignarnos a ser devorados por ella’” (Laclau 2011, 37).

5 Michel Foucault, en su lectura del *Edipo* de Sófocles, que se encuentra en “La verdad y las formas jurídicas”, señala que el símbolo “es un instrumento de poder que permite a alguien, que posee un secreto o un poder, fracturar en dos partes un objeto cualquiera, hecho de cerámica o de otro material, guardar una de las partes y confiar la otra a alguien que debe ser portador del mensaje o atestiguar su autenticidad. [...] Gracias al acoplamiento de estas dos mitades se podrá reconocer la autenticidad del mensaje, es decir, la continuidad del poder que se ejerce. El poder se manifiesta, completa su ciclo, mantiene su unidad gracias a este juego de pequeños fragmentos, separados unos de otros, pertenecientes a un mismo conjunto, a un único objeto, cuya configuración general es la forma manifiesta del poder. La historia de Edipo es la fragmentación de esta pieza cuya posesión integral reunificada, autentifica que se detente el poder y las órdenes dadas por él” (Foucault 1999, 192).

narrador del *Facundo* se configura como el oráculo que profetiza la llegada del Edipo que liberará a la “Tebas del Plata” de su “diezmo de sangre” (14). En la misma introducción, Sarmiento advierte también que la trama está dividida en dos partes: “el teatro sobre el que va a representarse la escena” y “el personaje, con su traje, sus ideas, su sistema de obrar; de manera que la primera esté ya revelando a la segunda, sin necesidad de comentarios y explicaciones” (24). En paralelo, *Os Sertões* plantea melancólicamente a la locura y los crímenes de Brasil como enigma irresoluble; el oráculo anuncia un Edipo por venir, inhallable en el presente. En el libro, el sertón brasileño es descrito como un “dilatado escenario de las tropelías de las gentes indisciplinadas del sertón” (Da Cunha 2003, 171). Del mismo modo en que el narrador del *Facundo* describe su trama, el narrador de *Os Sertões* en la primera parte (“La tierra”, “El hombre”) ya está revelando lo que vendrá en la segunda (“La lucha”, desde los “Preliminares” hasta los “Últimos días”).

El retrato de la locura

Las descripciones del clima, del espacio, de la flora y la fauna en “La tierra”, “El hombre” y “La lucha” (con sus diferentes actos) contribuyen a la composición de un retrato con su paisaje: *Os Sertões* revela el gesto de la locura, es el retrato de la alienación colectiva de Canudos en torno al *Conselheiro*. Cada uno de los componentes contribuye a una sensibilidad sobre “La lucha”. A continuación se hará un análisis de los diversos componentes de este retrato:

En “La tierra”, se describe un escenario que representa la épica y la tragedia: llanuras elevadas, desérticas, que son producto de un antiquísimo Himalaya brasileño desbarrancado y en continua desintegración; el resto “monstruoso” de una formación titánica sobre el cual intervienen como actores los antagonistas. Ya en los preliminares, en la descripción de una panorámica que ilustra la geografía de la región litoral, se presenta como una topografía vuelta, accidentada, de sierras desarticuladas, como producto de

un “conflicto secular que allí se traba entre los mares y la tierra” (Da Cunha 2003, 29). Tanto en torno al sertón como al litoral, se representa una disputa histórica que tiene lugar entre los escombros de una lucha arcaica de los componentes geológicos. Esta superposición del tiempo histórico sobre el arcaico es un modo de habilitar la inscripción de la lucha histórica en un tiempo cíclico y en una determinación geológica y climática. En este contexto, se describe el Monte Santo, lugar de peregrinación del sertanero, como una “sublevación metamórfica” (Da Cunha 2003, 37). El narrador advierte que hasta los científicos interesados por el clima (por ejemplo, Martius) han evitado la región a causa de sus inclemencias, y sugiere que, frente a ese escenario determinado por lo cíclico, al observador externo se le impone la significación mesológica: “De este perenne conflicto, convertido en un círculo vicioso indefinido, surge la significación mesológica del paraje” (2003, 26). La narración configura la producción de sentido como un deber o una necesidad que se impone a causa de la propia ausencia del sentido. De acuerdo con esta lógica, el sertón es desierto por la ausencia de nombre más que por la ausencia del hombre.

El clima es descrito como un régimen excesivo que se distingue por sus contrastes extremos, entre la máxima y la mínima temperatura, que martirizan a la tierra en su conflicto e impiden o asesinan la vida:

Se manifiesta al propio tiempo el régimen excesivo; el termómetro oscila en grados disparatados, pasando, ya en octubre, de los 35° a la sombra, durante el día, a las madrugadas invernales.

Con el avance del verano, aumenta el desequilibrio. Crecen a un mismo tiempo las máximas y las mínimas, hasta que en el auge de las sequías transcurren las horas en una intermitencia innatural de días ardientes y noches heladas.

La tierra desnuda, teniendo contrapuestas, en conflicto, las capacidades emisiva y absorbente de los materiales que la forman, de la misma manera almacena los ardores del sol, como se desprende de ellos de improviso. Se insola y se congela, en veinticuatro horas. La

hiere el sol y ella absorbe sus rayos, y los multiplica y los refracta y los refleja, en una reverberación ofuscadora: [...] y el día, incomparable en su fulgor, fulmina la naturaleza silenciosa, en cuyo seno se abate, inmóvil, en la quietud de su largo espasmo, el ramaje pelado de la flora que sucumbe. (Da Cunha 2003, 44-45)

Esta descripción del clima, como un régimen excesivo que estaría signado por el disparate, el desequilibrio y la anomalía, contribuye al argumento de una determinación mesológica del crimen y la locura: “La tierra” representa las condiciones particulares que son inevitables en la constitución del *habitus* de todo sertanero. Así, al considerar la clave de la determinación, todas las valoraciones sobre la geografía y el clima pueden ser atribuidas, por extensión, a la caracterización psicológica del habitante del sertón. Podemos considerar, en este sentido, que la espera de la lluvia durante los períodos de sequía predispuso al habitante del sertón al discurso milenarista que sostenía la preparación y la espera del fin de los tiempos. Como ejemplo, vale la descripción sobre las actuaciones tradicionales de los habitantes del sertón para conocer el régimen de lluvias, como la experiencia de las piedras de sal el día de Santa Lucía, entre otras implementadas hasta el final del verano:

Aquel día [el día de San José, el 19 de marzo] es para él el índice de los meses subsiguientes. Le muestra, reunidas y abreviadas en doce horas, todas las alternativas climáticas venideras. Si llueve durante él, el invierno será lluvioso; si, por el contrario, el sol cruza, abrasador, el firmamento claro, ruedan por tierra todas sus esperanzas.

La sequía es inevitable. [...]

Resignado y tenaz, con la serenidad de los fuertes, encara de hito en hito la fatalidad irrefrenable y resiste. El heroísmo tiene, en los sertones, ignorados por completo, tragedias espantosas. Imposible revivirlas o episodiarlas. Surgen de una lucha que nadie describe, la rebelión de la tierra contra el hombre. [...] y sin que la fe lo desmaye, sin dudar de la providencia que lo aniquila, murmurando en

las mismas horas las preces de costumbre, se apresta al sacrificio. Arremete, azada y pico en mano contra la tierra, buscando en los estratos inferiores el agua que huyó de la superficie. (Da Cunha 2003, 113-114)

En esta caracterización, el hábito del sertanero está signado por una espera en la que, frente a las peores condiciones, no pierde nunca la fe en la providencia, soporta heroicamente pérdidas y tragedias espantosas y resiste la fatalidad con resignación y tenacidad. El narrador señala que estos hábitos surgen de una lucha ignorada, de una historia ausente. Para Da Cunha, el habitante del sertón está siempre preparado para el sacrificio. La historización de los ciclos de las sequías puede ser leída como una intervención positivista sobre una arraigada concepción temporal del sertanero, que se sostiene sobre la periodización litúrgica de los fenómenos climáticos. En esta misma clave de lectura de la configuración del *habitus* sertanero, resulta sugestivo leer la descripción de la flora autóctona. La vida en el sertón es configurada como un imposible, viable solo como capricho, terquedad o locura. Como ejemplo, destacamos una escena en la que un viajero (extranjero), al adentrarse en el monte, sufre el acoso constante de la propia caatinga⁶ que:

Lo ahoga, le abrevia la vista, lo agrede y lo entontece; le enreda en una rama espinosa y no lo atrae; lo rechaza con las hojas urticantes, con los espinos, con las ramas astilladas como chuzos; y se le extiende más adelante, leguas y leguas, inmutable en su aspecto desolado: árboles sin hojas, gajos retorcidos y secos, enmarañados, apuntando rígidamente hacia el espacio o estirándose flexibles por el suelo, como un bracear inmenso de tortura de la flora agonizante. (Da Cunha 2003, 51)

6 Da Cunha define la Caatinga de la siguiente forma: “tipo de vegetación característica del nordeste brasileño, formada por arbustos espinosos que pierden su follaje durante la sequía. Señala también la región que se caracteriza por tal vegetación” (2003, 66).

Como señala Walnice Nogueira Galvão, en *Os Sertões* los elementos naturales actúan como fuerzas vivas (1980, xxiv). La descripción de la caatinga prefigura “La lucha”, el combate a muerte de Canudos para repeler al invasor. Es sugestiva, por ello, la descripción de los esqueletos de los soldados moviéndose por efecto de los arbustos (Da Cunha 1905, 392); o las calaveras, restos de uniformes y cadáveres momificados, como el del capitán Nunes Tamarindo, que los *jagunços*⁷ dejaron colgados como advertencia en arbustos espinosos cercanos a Canudos (356). En este sentido, podemos disponer, junto a estas descripciones de soldados momificados, de los grabados de Goya o los de Otto Dix —como *Danza de los muertos* (1924) o *Trinchera abandonada cerca de Neuville* (1924), en los que el artista retrató de manera tan intensa los desastres de la Gran Guerra—. La figuración de la floresta y los accidentes geográficos recuerda también los círculos infernales de la *Commedia* dantesca, en los cuales los réprobos experimentan plásticamente la particularidad de su pasión y su castigo, en una agonía eterna. Esta descripción de corte dantesco refuerza el concepto de lo cíclico:

-
- 7 Sobre la definición de *jagunço*, dice Galvão: “El término *jagunço*, desde entonces incorporado a las letras patrias sin subrayado, tiene un campo semántico fluctuante. Usado alternadamente con el de *cangaçeiro* es más corriente en los estados del nordeste como Serguipe, Alagoas, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte y Ceará. En cuanto al origen de estos términos, *cangaçeiro* es el que vive debajo del *cangaço*, siendo el *cangaço* el conjunto típico de armas que usa dos cartucheras cruzadas al pecho, dos mochilas colgadas de los hombros y llevadas debajo de los brazos, puñal, pistola y rifle. No se debe olvidar, por su importancia emblemática, el conocido sombrero de cuero con sus adornos. La palabra *jagunço* se debe a un traslado por metonimia, pues es el mismo nombre de la vara con punta de hierro que se usa para conducir el ganado, instrumento de trabajo obligatorio para el habitante pobre de las zonas pecuarias extensivas que componen el sertón. [...] De cualquier manera, *jagunço* se usó y se usa hasta hoy para designar al bandido, hombre violento que anda armado sin ser parte del aparato del estado o de las fuerzas armadas regulares. Llamar a los canudenses *jagunços* era lo mismo que llamarlos, a todos e indiscriminadamente, bandidos. Como se ve, la denominación de *jagunço* referíase a la especificidad del enemigo por un lado y por el otro se usaba con todas sus connotaciones peyorativas” (Galvão 1980, xix).

Aquí y allí, otras modalidades, las *palmatorias del infierno*, opuntias de pencas diminutas, diabólicamente erizadas de espinas, con el vivo carmín de la cochinilla que alimenta, orlada de flores rutilantes, quiebran alegremente la solemne tristeza de los paisajes...

Muy poco más le resta por conocer a quien anda, en los días claros, por aquellos descampados, entre árboles sin hojas y sin flores. Toda la flora, como en un desmonte, se mezcla en una confusión indescriptible. Es la *caatanduva* —selva enferma, en la etimología indígena— dolorosamente caída sobre su terrible lecho de espinas.

Alcanzando un cerro cualquiera, al pasear en derredor la mirada, se ve perturbada por el mismo escenario desolador: la vegetación agonizante, enferma, informe, exhausta, en un espasmo doloroso [...]. (Da Cunha 2003, 55)

En otras descripciones de la flora, se le postula como fuente de hábitos, comportamientos y conocimientos del habitante del sertón para la supervivencia en el desierto. El narrador se detiene con insistencia en las plantas sociales, entre ellas los *canudos*, aquellas que “no pudiendo resistir aisladas, se disciplinan, se congregan, se gobiernan. [...] arbustivos [...] destinados a prestar su nombre al más legendario de los villorrios” (Da Cunha 2003, 53). Advierte también, enfatizando la ausencia histórica y la excepcionalidad, que el *canudo* no forma parte del cuadro de las plantas sociales brasileñas de Humboldt. El cuerpo del sertanero es caracterizado, como veremos más adelante, del mismo modo que la planta del sertón: como una excepción, retorcida por los efectos del clima. Estas y otras descripciones de la floresta aportan a la constitución de un imaginario del sertanero, signado por la anomalía y la hostilidad, el cual tendría como expresión histórica la Guerra de Canudos⁸.

8 Vale tener en cuenta, como señala Alejandra Mailhe, que “Canudos fue un objeto sobre el que se proyectó una disputa política dentro de las diversas facciones republicanas: entre 1893 y 1897 no se pone en cuestión la posible peligrosidad de Canudos como amenaza a la República, pero los más radicales entre los republicanos ven la muerte de Moreira César como prueba de incapacidad del gobierno para ejercer el poder contra los adversarios de la

En el libro de Da Cunha, el sertón se configura como una consecuencia de técnicas negligentes de cultivo imputadas al indio, como un producto indeseado de la acción del hombre que puede revertirse. Después de presentar este contexto signado por una agonía cíclica, la técnica moderna es ofrecida por el narrador como la posibilidad de romper el determinismo. La solución para el sertón es la represa, es decir, la represión del drenaje caótico de los torrentes; el amurallamiento es señalado como el único “correctivo a estas disposiciones naturales” (Da Cunha 2003, 65). Para el narrador, “la naturaleza, normalmente, no crea los desiertos. Los combate, los repele” (51). De este modo, se le atribuye una lógica organicista al medio ambiente —una unidad que busca reproducir su vida en condiciones equilibradas—, que la represa permitiría encauzar en aquella zona que ha sido desequilibrada por la acción del hombre. Esta lógica organicista atribuida al medio es coherente con el discurso funcionalista del siglo XIX (también presente en el discurso de Maudsley), que establecía una analogía entre el orden social y un organismo equilibrado. Este discurso filosófico conduce a pensar en la cultura como un organismo en el cual diversas partes relacionadas unas con otras contribuyen mutuamente a la conservación de la estabilidad y de la supervivencia del entramado social; es un pensamiento conservador que interpreta todo proceso de transformación social, revolución paradigmática o revuelta como un cáncer que debe ser extirpado cuanto antes.

Al abordar “El hombre”, la narración presenta el argumento racista de la locura, que abre un paréntesis al relato pendular:

De suerte que, el mestizo —trazo de unión entre las razas, breve existencia individual en que se comprimen los esfuerzos seculares— es, casi siempre, un desequilibrado. Foville los compara, de un modo general, a los histéricos. Pero el desequilibrio nervioso, en tal caso, es incurable: no hay terapia para este choque de tendencias

República, de modo que el gobierno de Prudente de Moraes decide realizar una demostración de fuerza, asumiendo como verdad el rumor sobre una conspiración internacional” (2010, 95).

antagónicas, de razas repentinamente aproximadas, fundidas en un organismo aislado. (Da Cunha 2003, 97)

A partir de lo anterior, el narrador concluye que Brasil es un país racialmente descaracterizado, que experimenta los estigmas de las razas inferiores. Hay que recordar que el carácter identitario es un valor imprescindible en el modelo europeo de nación moderna. Las taras retardatarias, que son signo de la fatalidad de las leyes biológicas, incidirían profundamente en la historia a causa de una “mestización exagerada” (Da Cunha 2003, 108). Las amenazas son la progresiva degeneración, la esterilidad, la hibridez moral que implica una debilidad de carácter, una falta de solidaridad con el que es diferente a sí mismo (el brasileño del litoral) y una moralidad rudimentaria que lo pone siempre en una posición antitética, movilizándolo por un automatismo impulsivo. Si bien se describe al sertanero como retrógrado, la narración enfatiza la fortaleza física como una característica distintiva rescatable.

A la fatalidad de la raza, se le suma un condicionamiento fisiológico que sería producto de una determinación mesológica. La variabilidad completa del clima en las diversas regiones del extenso Brasil deja como saldo una “patología sui generis” (Da Cunha 2003, 78), que impide el surgimiento de un carácter nacional homogéneo. Cada región ofrecería una fisiología excepcional con sus respectivas idiosincrasias particulares. Como ejemplo, la narración describe un organismo exótico, modelado por el calor húmedo de los parajes amazónicos, con sus consecuentes trastornos psiquiátricos:

De ahí todas las idiosincrasias de una fisiología excepcional: el pulmón que se reduce por la deficiencia de su función, y es substituido [*sic*], en la eliminación forzada del carbono, por el hígado, sobre el cual cae pesadamente la sobrecarga de la vida; organismos debilitados por la alternativa persistente de exaltaciones impulsivas y apatías enervadoras, sin la vibratilidad, sin el tono muscular energético de los temperamentos robustos y sanguíneos. La selección natural, en tal

medio, se produce a costa de compromisos graves con las funciones centrales del cerebro, en una progresión inversa harto perjudicial entre en desenvolvimiento intelectual y el físico, afirmando inexorablemente la victoria de las expansiones instintivas y tendiendo al ideal de una adaptación que tiene, como consecuencias únicas, la máxima energía orgánica y la mínima fortaleza moral. La aclimatación traduce una evolución regresiva. El tipo decae en un desvanecimiento continuo que se le transmite a la descendencia hasta su total extinción. Como el inglés de Barbados, en Tasmania o en Australia, el portugués en el Amazonas, si escapa al cruzamiento, al cabo de pocas generaciones tiene profundamente alterados los caracteres físicos y morales, desde la tez, que se cobre por los soles y por la eliminación incompleta del carbono, hasta el temperamento que se debilita despojado de sus cualidades primitivas. La raza inferior, el salvaje rudo, lo domina; aliado al medio lo vence, lo aniquila, lo anula con la concurrencia formidable del paludismo, del hepatismo, de las pirexias agotadoras, de las canículas abrazadoras y de los pantanos miasmáticos. (Da Cunha 2003, 78)

Este argumento de la alteración de las facultades mentales como consecuencia de la inadaptación a un medio exótico anómalo, que implica la descaracterización física y moral, concuerda con el argumento de la teoría de la *obnubilação brasílica* de Araripe Junior (1848-1911). En torno a la obra de Gregorio de Matos, el crítico fluminense describe las condiciones del contexto de producción de la literatura brasileña del siglo XVII: los portugueses, al internarse en la selva, olvidaban la civilización y la moral —por la acción directa de la tierra, de la selva tropical y del sol— y se incorporaban ellos mismos, en ese movimiento, a los hábitos tenidos por recesivos de las tribus autóctonas (Araripe Junior 1977, 126-127). La diferencia más significativa entre los dos textos radica en que, en el caso de *Os Sertões*, la alienación obnubiladora del medio no culmina en la adaptación del extranjero, sino en su extinción o expulsión. Para el extranjero, la adaptación no sería posible en estas condiciones. La adaptación es siempre un

condicionante, una pesada necesidad que experimenta el cuerpo exógeno hasta ser inevitablemente vencido por el medio hostil.

Otro argumento en torno al medio que configura este relato es el del aislamiento en el que viviría el sertanero respecto del resto de los brasileños y el mundo moderno. La narración describe en más de una oportunidad al sertón como una región que está, aunque en el territorio brasileño, en un tiempo y en un espacio diferenciado al del resto del Brasil, al punto de que sus habitantes puedan considerarse “más extranjeros en esta tierra que los inmigrantes de Europa. Porque no nos separa un mar: nos separan tres siglos” (2003, 160). La narración describe una región evitada por las diversas expediciones de bandeirantes (buscadores de tierras, esclavos, oro y diamantes) a causa de sus inclemencias climáticas, fenómeno histórico que repercutiría posteriormente como ausencia de representación del Estado, de instituciones religiosas oficiales y de un tráfico comprendido como promotor de una modernización simultánea con los diversos procesos contemporáneos.

Hasta esta región aislada llegarían los evadidos, un resto ajeno a cualquier asimilación, caracterizados como alienados de acuerdo con matrices psiquiátricas: pobres, locos, criminales, justicieros, *conselheiros*, etc. En ese aislamiento, continuarían reproduciéndose concepciones arcaicas y exógenas —inexistentes en el mundo contemporáneo (Europa y el litoral brasileño)— como el milenarismo al que asocia con un resto (un remanente, una tara) de la experiencia colonial portuguesa en el Oriente. De este modo, el argumento de la alienación se le incorpora el valor de lo exótico:

Un gran legado de supersticiones extravagantes, extinguido en la faja marítima por la influencia modificadora de otras creencias y de otras razas, en el sertón permaneció intacto. Lo trajeron las gentes impresionables que afluyeron a nuestra tierra, después de deshecho en el Oriente el sueño milagroso de las Indias. Venían repletas de misticismo feroz, en que el fervor religioso reverberaba a la fuerte cadencia de las hogueras inquisitoriales intensamente desarrolladas en la Península.

[...] Y de la misma gente que después de Alcazarquivir, en “plena caquexis nacional”, según la expresión vigorosa de Oliveira Martins, buscaba, ante la ruina inminente, como única salvación, la fórmula superior de las esperanzas mesiánicas [...].

Esta yuxtaposición histórica se ajusta sobre tres siglos. Pero es exacta, completa, sin dobleces. Inmovilizado el tiempo sobre la rústica sociedad sertanera, desvinculada del movimiento general de la evolución humana, respira ella todavía la misma atmósfera moral de los iluminados que seguían, enajenados, a Miguelinho o a Badarra. No le falta, para completar el símil, el misticismo político del sebastianismo. Extinguido en Portugal, persiste todavía, de modo singularmente impresionante, en los sertones del norte. (2003, 117-118)

Da Cunha atribuye el mesianismo y el milenarismo al oriente y lo señala como otra de las taras retardatarias que trae Portugal a Brasil. Canudos, aquello que se reproduce en esa zona evitada por las *bandeiras*, es una anomalía, un cosmopolitismo escabroso producto de la tradición colonial, que concentra y reproduce la tradición mesiánica. Este argumento del aislamiento, que mantendría al sertanero al margen de los procesos históricos del resto de las sociedades, es sostenido por el relato como un importante condicionamiento que constituye psiquis propensas a la sugestión y a la manipulación.

O Conselheiro y a boiada

En este retrato de la locura colectiva, ocupa un lugar importante el análisis de la intervención de Antonio Conselheiro, a quien se describe como una condensación de todas las taras y creencias extravagantes de la gente del sertón⁹. Da Cunha advierte que, como

9 Alejandra Mailhe vincula el trazado biográfico de Antonio Conselheiro que realiza Euclides Da Cunha con el que había realizado Nina Rodrigues, y señala también como referentes a los argentinos Sarmiento y Ramos Mejía: “en el artículo ‘A loucura epidémica de Canudos’, Nina Rodrigues explica la furia

historiador, solo puede valorarlo si considera la psicología de la sociedad que lo crea. “Difícil es trazar en el fenómeno la línea divisoria entre las tendencias personales y las tendencias colectivas: la vida resumida del hombre es un capítulo abreviado de la vida de la sociedad” (2003, 123). Es interesante, en este sentido, examinar esta trama difusa del análisis de ese poder que se constituye entre Conselheiro y la multitud que se congregó en torno suyo. Para ello, vale la pena citar uno de los paréntesis en los que, haciendo un margen del discurso oscilatorio, Da Cunha sostiene abiertamente que la confrontación entre la razón y la locura era inevitable. Este texto nos sirve, además, como síntesis de los argumentos que examinamos previamente.

Predicaba contra la República. El antagonismo era inevitable. Y era un derivativo a la exacerbación mística; una variante forzada al delirio religioso.

Pero no translucía el más pálido propósito político: el jangunço es tan inepto para aprender la forma republicana como la monárquico-constitucional.

Ambas son para él abstracciones inaccesibles. Es espontáneamente adversario de ambas. Está en la fase evolutiva en que solo es concebible el imperio de un jefe sacerdotal o guerrero.

Insistamos sobre esta verdad: la guerra de Canudos fue un reflujo en nuestra historia. Tuvimos, inopinadamente, resurgida y armada,

de los sertanejos a partir del delirio progresivo de Antônio Conselheiro, que habría encontrado en Canudos un espacio propicio para expandir su patología como epidemia [...].

En la sección ‘El hombre’ Euclides concibe al líder milenarista desde una perspectiva cercana a la de Nina Rodrigues —a quien no cita—, trazando un condensado retrato biográfico —próximo en parte al que Sarmiento había proyectado sobre Facundo, y sobre todo al que Ramos Mejía define en *La neurosis de los hombres célebres* para Rosas—; así, busca revelar la génesis de la psicosis del líder y del vínculo atávico con la masa. En términos leboniainos, Conselheiro se presenta como un emergente que sintetiza y exagera los males del entorno social. Siguiendo a Nina Rodrigues, el enraizamiento telúrico cede espacio para permitir hurgar en la neurosis originada en episodios personales traumáticos, que se suman a la perniciosa herencia racial y familiar” (Mailhe 2010, 108-109).

a nuestro frente, una sociedad vieja, una sociedad muerta, galvanizada por un loco. No la conocimos. No podíamos conocerla. [...] Porque estas psicosis epidémicas asoman en todos los tiempos y en todos los lugares como anacronismos palmarios, contrastes inevitables en la evolución desigual de los pueblos, manifiestos sobre todo cuando un amplio movimiento civilizado impele vigorosamente sus capas superiores. (Da Cunha 2003, 160)

El *Conselheiro* actúa como un galvanizador, reactivando súbitamente una fuerza muerta. Vale recordar que el galvanismo es el principio científico que sostiene el argumento de *Frankenstein*. El extremo muerto de una rana o de un hombre tendrían la potencia de volver a la vida, es decir, una sobrevida inducida a través de un estímulo eléctrico. El estímulo, en este caso, es discursivo: por medio de la palabra religiosa, el *Conselheiro* “alucina al sertanero crédulo; lo alucina, lo deprime y lo pervierte” (Da Cunha 2003, 122), como cualquier otro predicador del sertón. La prédica contraria a la República se vuelve la obra de un falso mesías que estimula las revueltas contra “el orden natural”, hegemónico. Es interesante, en este sentido, reparar en una de las pocas citas del relato a la voz de los habitantes de Canudos; forman parte de referencias a documentos que reproducen un diálogo entre un misionero capuchino y el *Conselheiro*, un enviado del Arzobispo que aconsejaba al pueblo “dispersarse y volver a los hogares y al trabajo en el interés de cada uno y para el bien general” (164). Como en la tragedia griega, el pueblo se expresa en forma de un coro:

Mientras esto decía, la capilla y el coro se llenaban de gente, y no había terminado aún de hablar y ya ellos, a una voz, exclamaban: “Queremos seguir acompañando a nuestro *Conselheiro!*” [...] “Nosotros mismos, aquí, en Brasil, empezando por el obispo hasta el último católico, reconocemos el gobierno actual; solamente usted no quiere someterse. ¡Es mal pensamiento ese, es una doctrina errada la suya!”

La frase final vibró como un apóstrofe. De entre la multitud partió, rápida, la réplica arrogante: “Vuestra Reverendísima es quien tiene una falsa doctrina y no nuestro Conselheiro!”.

Esta vez el tumulto, pronto a estallar, pudo también retraerse a un gesto lento del Conselheiro que, volviéndose al misionero, dijo: “Yo no desarmo a mi gente, como tampoco estorbo a su santa misión”. (Da Cunha 2003, 164-165)

Os Sertões caracteriza a *Conselheiro* como a un “pervertidor” o seductor y, paralelamente, dice: “Aquel dominador fue un títere. Obró pasivamente, como una sobra. Pero esta condensaba el oscurantismo de tres razas. Y tanto creció que se proyectó en la Historia...” (Da Cunha 2003, 133), como un hombre cuyos actos y discurso estarían determinados por la influencia de las multitudes del sertón que le dan prestigio y modelan su imagen hasta hacerlo su profeta. Es un líder, creado por ellos, que los domina y que los hace sujetos históricos. De esta manera se plantea que no se trata de la responsabilidad de un hombre que perturba, sino que es una seducción mutua entre los *jagunços* y Conselheiro; ambos trastornan mutuamente sus identidades hasta que se constituyen como un colectivo, encausándose su confrontación hacia la República respecto del orden religioso, económico y social.

Esta tesis de la seducción mutua difiere de la tradicional lectura de la sociología del siglo XIX que, al abordar la constitución de un colectivo (la multitud, las masas o el pueblo), configura al líder como un agente activo que seduce a una multitud pasiva. Esta influencia recíproca concuerda, aunque difiera en su valoración, con la lectura del populismo que propone Ernesto Laclau en *La razón populista*. Como plantea Laclau: “Con Freud desaparecen los últimos vestigios de dualismo [...] el líder será el objeto elegido por los miembros del grupo, pero también será parte de estos últimos, participando en el proceso general de identificación mutua” (2011, 86-87).

El ensayo configura a la experiencia de Canudos como un modelo de deseo que rompe con el programa de homogeneidad impuesto

por la República y abre un espectro de posibles relaciones de poder, algo completamente contrario a los intereses republicanos. A lo largo de *Os Sertões* se planteará la necesidad de encauzar o disolver este colectivo de “compatriotas retardatarios”. Sin embargo, es también viable considerar otra tesis del mismo Da Cunha sobre Canudos que hasta el momento no ha recibido ninguna atención de la crítica. Si bien la psiquis del sertanero y del Conselheiro es configurada por la narración como operable, susceptible al contagio y a la incontinenencia, como una inestabilidad emocional que puede desencadenar súbitamente una catástrofe, también en estas caracterizaciones se hace referencia al cansancio, al agotamiento de las fuerzas, a partir de los cual el poder hegemónico puede restituir el orden perdido. En torno a esta acentuación, en clave alegórica, puede leerse la descripción del *estouro da boiada*:

De súbito, ondula un estremecimiento, surcado, en una repentina convulsión, en aquellos centenares de dorsos relucientes. Se produce un alto instantáneo. Se entrechocan, se enredan, se trenzan, y se empinan husmeando vivamente el espacio y se inclinan y se traban millares de cuernos. Vibra una trepidación en el suelo y la boyada se desbanda [...].

La boyada arranca.

Lo origina el incidente más trivial: el súbito vuelo rastrero de un araquán o la disparada de un mocó arisco. Una de las reses se asusta y el contagio, en una descarga nerviosa subitánea, transfunde el espanto sobre el rebaño entero. Es un traqueteo único, asombroso, que arroja de golpe, por delante, revueltos, mezclados y embolados, en vertiginosa carrera, aquellos cuerpos, normalmente pesados, tardos y morosos.

Y allá se van: no hay cómo contenerlos o alcanzarlos. Se aplastan las caatingas, los árboles se tuercen, quebrados, estallando en astillas y garabatos: desbordan, de repente, las bajadas en un rumor de cuernos; estrepitan, quebrando y moliendo las piedras, torrentes de cascos por las cuestas empinadas; rueda sordamente por los tableiros un ruido sombrío y largo de trueno lejano [...].

Se destruyen, en pocos minutos, convertidos en acervos de terrones, antiguos sembrados penosamente cultivados; se extinguen, en barriales revueltos, las aguadas rasas; se abaten, apisonados los ranchos y cobertizos, o se vacían, abandonándolos sus habitantes despavoridos, huyendo hacia los lados, evitando el rumbo rectilíneo en que se precipita la majada; millares de cuerpos que son un solo cuerpo, monstruoso, informe, indescriptible de animal fantástico, lanzado en la carrera desenfrenada. Y sobre este tumulto redondeándolo o arrojándose impetuoso en la estela de los destrozos que deja tras sí aquella avalancha viva, lanzada en una carrera estupenda sobre barrancas, vallados, cerros y gajadas, enristrando la agijada, sueltas las riendas, sueltos los estribos, estirado sobre el apero, prendido a los crines del caballo, ¡el vaquero!

Ya se unieron a él, en el camino, los compañeros que oyeron, de lejos, el desbando de la boyada. Se renueva la lid: nuevos esfuerzos, nuevas arremetidas, nuevas hazañas, nuevos riesgos y nuevos peligros que correr, que atravesar, que vencer, hasta que la recua, no ya por el trabajo de los que la persiguen y baten por sus flancos, sino por el cansancio, amaina poco a poco, la confusión, completamente atontada. La arrear de nuevo, por el camino de la fazenda y resuenan nuevamente, por los yermos, tristemente, las notas melancólicas de la boyera. (Da Cunha 2003, 109-110)

La experiencia de los sertaneros en Canudos, como *a boiada*, puede acabarse por sí misma sin que sea necesaria la intervención del Estado con sus fuerzas del orden. En palabras de Da Cunha, se acaba “no ya por el trabajo de los que la persiguen y baten por sus flancos, sino por el cansancio” De acuerdo con esta lectura, tarde o temprano, sus limitaciones se harán manifiestas y volverán a ser controlados por el dominante. En torno a ella, podemos también considerar que su denuncia de la guerra de Canudos es una impugnación de la violencia por considerarla innecesaria. *A boiada* se detendría por sus propios condicionamientos no bien se disipara aquello que la desencadenó. El sertanero, al igual que el buey, es un fuerte que

puede en conjunto formar un cuerpo único, monstruoso e informe, un animal fantástico que avanza locamente destruyendo todo a su paso, pero también experimenta el cansancio y una vez exhausto recupera la cordura: la cuerda que lo ata a su amo. Para Da Cunha, el sertanero no es un sujeto histórico que demanda, es solo un sujeto en el que se ha activado el germen¹⁰ de una herencia vesánica.

Afrânio Peixoto (1876-1947), el amigo de Euclides Da Cunha que entregó al autor manuscritos de *Conselheiro*¹¹ y que ocupó su lugar en la Academia Brasileira de Letras, parafraseó precisamente este fragmento en una de sus *Parabolas* (1920), que lleva por título “A alma das multidões”:

Inopinadamente, por un mínimo incidente, la caída de una hoja seca, el batir de alas de un ave sorprendida, la fuga precipitada de una lagartija, se asusta una res: de súbito, una vibración sacude en desenfrenada desbandada el pacato rebaño y lo precipita, ciego, impetuoso, tremendo, entrechocados en una confusión los cuernos, los cuerpos, los cascos, sobre los cuales la tierra tiembla y resuena, como si tronara en estruendo la quebrada de las serranías.

No hay cumbres ni barrancos, valles o bañados que los detengan: árboles, plantaciones, chozas, vivientes, todo cuanto el azar colocó en el rumbo certero de la boyada es partido, pisoteado, contusionado, arruinado, como si un cataclismo devastase de lado a lado la tierra, en una furia de horror y destrucción.

Se torna el susto de uno en miedo, pánico de la multitud. Este fenómeno de contagio, por imitación, es frecuente entre todos los animales. Despierta y canta desvariado un gallo en el medio de la

10 Retomo la metáfora del germen no solo por ser utilizada por Maudsley y Da Cunha, sino también para asociarla a *Germinal* (1885), de Emile Zola, que precisamente culmina con el asesinato del líder y la disolución de la huelga minera.

11 Se trata, entre otros, del sermón en el que Antonio Conselheiro predica contra la República. “El manuscrito fue encontrado por João Pondé, estudiante de sexto grado de medicina que prestaba servicios voluntarios en el Ejército, quien más tarde lo presentó a Afrânio Peixoto, quien, a su vez, se lo dio a Euclides Da Cunha poco antes de su muerte” (Galvão 1980, 401).

noche: cantan todos los gallos en las cercanías, como si el motivo de uno los determinara a todos. Cuando por la tranquera entreabierto de un corral se escapa un becerro, es inútil intentar un obstáculo, pasan todos, como el primero. Los gansos del Capitolio se asustaron oportunamente en un graznido denunciador, fue el miedo el que desconfió de los galos invasores. Los Carneros del mercader de Rabelais, que se tiraron al mar, donde perecieron, porque Panurgo a uno de ellos había precipitado allí.

No hay modo de detenerlos, van todos, en una sola inconsciencia, hacia el tumulto, hacia la fuga, hacia la muerte, como hacen tantas veces también los hombres reunidos en multitudes.

Gente, tropas, asambleas, todas las reuniones humanas que en comicios, ejércitos, revoluciones hacéis y deshacéis la Historia... Son oscuros fenómenos de conservación de la especie, por el miedo, de interferencia psicológica, por el contagio, en el que vosotros anuláis unos a los otros, en el bruto y solo subsistente instinto primitivo de la animalidad.

Y esto, apenas esto, es lo que hace a las grandes acciones que los hombres guardan en la memoria... (Peixoto 1920, 87-90)

Afrânio Peixoto, en esta perífrasis, le quita precisamente al texto de Da Cunha este momento del cansancio para inscribir a *boiada* en un ciclo histórico de acontecimientos revolucionarios y formaciones de colectivos que se repiten una y otra vez, signados por una mecánica demencial, inconsciente, que hace de las multitudes manadas de bueyes autómatas que destruyen todo a su paso o se desbarrancan siguiendo algún cencerro. Con la parábola, Peixoto apuesta a la multiplicación de lecturas, de reescrituras, de sentidos que puedan conjurar los procesos revolucionarios y los movimientos populistas contemporáneos y defender la civilización, que es, según la parábola homónima, “la domesticación del hombre. Siempre relativa, muchas veces precaria” (Peixoto 1920, 38), porque “criminales, rebeldes, energúmenos, malcriados, groseros... son bueyes chúcaros que no tuvieron un arriero” (37).

El límite de la locura demarca la frontera de la exclusión, de la experimentación o de la punición, en caso de considerarse el peligro inminente; pero también del abandono de este resto social a su destino que, considerado bajo el signo de una tara retardataria, solo reproducirá su condición, su dependencia o culminará en su propia extinción. Estas lecturas configuran a este colectivo como histórico solo en el choque con las fuerzas del Estado moderno; un choque que se explica como un suceso fortuito, demencial, asociado a determinismos genéticos y a condicionamientos del medio ambiente. La narración de Da Cunha, que identifica al Estado con el organismo saludable, no tolera la posibilidad de una formación histórica que se constituya por fuera (y a su vez dentro) del territorio, en el exilio de la lógica hegemónica, y la combate como si fuera un cáncer. A *Os Sertões* se le escapa, a la vez que deja ver, la lectura histórica de los fugados, presente en el propio acto de la fuga y en la formación de bando. Los bandidos en torno a Canudos abandonan el orden moderno que se les impone para recrear una tradición (sea cual sea) que les ofrece otro más allá diferente, propio. *Os Sertões* es la respuesta tardía a esa otra lectura del presente propia de los evadidos que se congregaron en Canudos.

Obras citadas

- Antelo, Raúl. 2001. "Per speculum in *aenigmate*: construção de identidades culturais nas ficções de interpretação nacional". En *Transgressão e Modernidade*, 41-53. Ponta Grossa: Editora UEPG.
- Araripe Junior, T.A. 1978. *Teoría, crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Editora da USP.
- Da Cunha, Euclides. 2003. *Los Sertones*. Trad. Benjamín de Garay. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1999. *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
- Galvão, Walnice Nogueira. 1980. Prólogo a *Los Sertones*, de Euclides da Cunha, IX-XXVII. Caracas: Ayacucho.

- Garay, Benjamín de. 2003. “Dos palabras del traductor”. En *Los Sertones*, de Euclides da Cunha, 23-24. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto. 2011. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Machado de Assis, Joaquim. 1882. *Papeis avulsos*. Rio de Janeiro: Lombaerts & Cia.
- Mailhe, Alejandra. 2010. “El aura en ruinas. Ensayo y fotografía en la aprehensión de la masacre de canudos”. En *Controversias de lo moderno*, 95-134. Buenos Aires: Katatay.
- Maudsley, Henry. s.f. *El crimen y la locura*. Trad. Francisco Lombardia y Sánchez. Valencia: Sempere y Cia.
- Peixoto, Afrânio. 1920. *Parabolas*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- Sarmiento, Domingo F. 2002. *Facundo*. Buenos Aires: Colihue.