LOS RESIDUOS SALVAJES:
MULTITUD Y MÁQUINA DE GUERRA EN *LOS SERTONES*
DE EUCLIDES DA CUNHA

POR

JUAN ANTONIO HERNÁNDEZ
University of Pittsburgh

Imaginemos la mirada del ángel de la historia recorriendo las ruinas de Canudos. Acaso el *Angelus Novus* benjaminiano habría querido resucitar a los *jagunços* muertos, restituir todo lo roto, destruido y derrotado luego de las cuatro expediciones de la República contra los partidarios del *conselheiro*. Ruinas sobre ruinas, escombros y desechos de toda índole, acumulándose ante los angélicos ojos espantados, dibujados por Klee y colocados por Walter Benjamin en un borde imposible entre la historia y la eternidad, entre la narrativa teleológica del progreso y la frágil promesa mesiánica contenida en la irrupción del *jetzeit*, esa “memoria involuntaria de los vencidos”, como la llamara el pensador alemán. Y acaso el ángel podría haber contemplado algo análogo al fotomontaje que ilustra la portada del libro de Adelino Brandão, *A Sociologia d’os sertões*. En dicha composición se superponen, a la manera de las imágenes dialécticas, dos fotografías separadas por casi un siglo. En la parte inferior observamos uno de los clásicos fotogramas del corresponsal de guerra Flavio de Barros, testigo privilegiado de los acontecimientos de *Belo Monte*. Una luz sepia captura a un grupo de prisioneros *conselheiristas*, en su abrumadora mayoría mujeres y niños, un día después del asalto final a la “ciudadela monstruosa” de los *jagunços*. La otra fotografía ocupa la parte superior del fotomontaje y muestra las aguas de la represa que hoy cubren el *sertão* donde tuvieron lugar las batallas de 1897. Ambas imágenes coexisten en el intento de ilustrar la continuidad histórica de la violencia ejercida, por el “orden” y el “progreso”, contra los vencidos. La superposición de las dos fotografías parece mostrarnos, una vez más, que la narrativa lineal de la historiografía dominante es –desde cierta “tradición de los oprimidos”, invocada por Benjamin– el relato de una catástrofe permanente. Tal y como éste mismo apuntara, en un pasaje mil veces citado sobre el ángel de la historia, “...lo que a nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies” (Benjamin, 53). Catástrofe única que la representación del tiempo propia de la modernidad capitalista transforma en una cadena de eventos que conduce, de manera inevitable, al presente que conocemos. Representación del tiempo como vacío y homogéneo a través de la cual los procesos de acumulación política primitiva han intentado destruir o conjurar cualquier fragmento de tiempo, cargado de futuro, que intente irrumpir, desde el pasado, en nuestra contemporaneidad.

¿Cómo leer *Los Sertones* desde una perspectiva análoga a la visión benjaminiana de la historia? En las páginas que siguen me propongo revisitar la obra de Euclides atendiendo a la presencia recurrente de fragmentos, residuos y ruinas que aparecen en muchas de sus páginas, expresando tanto la “anacronía” de Canudos como la violencia de su “inevitable” destrucción. Pero nadie debería apresurarse en creer que tales fragmentos se encuentran dócilmente dispuestos para la contemplación melancólica dentro de una especie de museo de todas las derrotas subalternas. Por el contrario, creo que se trata de *restos salvajes*, residuos que nos permiten vislumbrar otra temporalidad, otra historia y otro sujeto colectivo reprimidos por la simbolización dominante del Estado y la nación. En este punto resulta clave constatar las fisuras que aparecen en diversos pasajes de la obra de Euclides y que son el producto de las ambigüedades y paradojas del proceso mismo de producción del texto. Como es sabido, *Los sertones* se debate entre el rechazo y la admiración por Canudos, entre la repulsión y el cantar épico a los *jagunços*, entre el reconocimiento, en términos de ciudadanía popular, de estos sujetos sociales subalternos y el determinismo biológico que justifica, de manera descarnada, su brutal exterminio. Y es precisamente en ese “entre”, en esa zona intermedia de la representación, donde podemos intentar leer a contrapelo la historia contada por Da Cunha.

Los fragmentos o residuos de *Los sertones* se encuentran indisolublemente ligados a las ciertas metáforas “geológicas” con las que Euclides intenta expresar la brecha temporal que separa a dicha región de la costa brasileña y de las otras regiones “civilizadas” del país. Tales metáforas sirven, a su vez, como una especie de “topografía psíquica” del sertanero, dentro del conocido determinismo geográfico de Da Cunha. Todo esto se encuentra implícito en la propia estructura del libro: “A Terra”, “O Homem” y “A Luta” estableciendo dicha composición un vínculo de causa-efecto entre los tres términos. Así, por ejemplo, las continuas referencias a “estratos”, tanto telúricos como de subjetividad social, que explicarían la persistencia del sebastianismo en la región, particularmente durante los pasajes donde Da Cunha traza a grandes rasgos el impresionante episodio de “Pedra Bonita” considerado, por nuestro autor, como uno de los antecedentes del movimiento mesiánico de Antonio Conseqero. Dichos eventos, ocurridos en 1837, recogen de una manera particularmente violenta la asociación entre lo geológico, lo residual y la subjetividad social de los sertaneros que recorre todo el libro. Recordemos que un profeta, “mameluco o cafuso”, convoca a la masa de los pobres de la región para revelarles que Don Sebastián y su ejército se encontrarían aprisionados en el interior del inmenso bloque pétreo que da nombre al lugar. La piedra sólo se quebraría, para liberar al rey encantado, mediante la acción milagrosa de la sangre obtenida a través del sacrificio de niños inocentes, hijos e hijas de aquellas masas subalternas que resultaron inmolados en gran número. Quebrar la enorme piedra, fragmentarla con sangre humana para que aparezca un mesías el cual, para Da Cunha, representa un residuo de “misticismo político”, traído al Brasil por los campesinos portugueses. Tal creencia residual se habría mezclado con “las siniestras solemnidades religiosas de los *achantis*” (116, 117), aludiendo esto último –en un gesto típico del racismo de Euclides– al elemento africano de la mestización como la parte bárbara o salvaje que estaría en la raíz del sacrificio colectivo. En todo caso, pareciera que nos encontramos ante un tipo de metaforicidad social subalterna, recogida

por Da Cunha en términos de “insanía” y “degeneración”, la cual, más allá de todo el horror que pueda causarnos su violento carácter sacrificial, concibe el tiempo de la redención mesiánica como cautivo o aprisionado en la propia materialidad geológica del sertón. Arruinar o fracturar la piedra permitiría la irrupción de una promesa de redención enterrada por más de tres siglos en el inconsciente colectivo de los pobres del nordeste brasileiro:

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* (sic). 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. (114-5)

Junto a lo anterior, Euclides no cesa de referirse a la presencia de un sincretismo religioso “anómalo” (115). Se trata de una especie de mestizaje “salvaje”, “regresivo”, cuyo imaginario concibe a la tierra como “...el exilio insoportable...”, sirviendo toda esta fenomenología religiosa como telón de fondo contra el cual se construirá la imagen del Consejero como un “gnóstico inculto”.

Por otro lado, la lógica de la fragmentación, de la ruina, la encontraremos, como veremos más adelante, tanto en la propia representación de Canudos como ciudad que nace “vieja”, en su época de formación y expansión, como en las meticulosas descripciones del asedio y destrucción de la “Troya de barro” de los *jagunços*.

La cuestión de “Pedra Bonita” y del sebastianismo es tan sólo un ejemplo, entre muchos otros, de un elemento enfatizado, una y otra vez, a lo largo del libro: la incommensurabilidad del tiempo de la modernidad republicana en relación con la temporalidad propia del sertón. Llenar esa brecha, esa separación temporal implica la nacionalización efectiva del Estado republicano, la expansión de sus instituciones a través de la homogenización de toda diferencia histórica:

La civilización avanzará por los sertones, impelida por esa implacable “fuerza motriz de la Historia” que Glumplowicz, más que Hobbes, vislumbró en un genial acerto crítico, en el aplastamiento de las razas débiles por las razas fuertes. (...) etnológicamente indefinidos, sin tradiciones nacionales uniformes, viviendo parasitariamente al borde del Atlántico, de los principios civilizadores elaborados en Europa, y armados por la industria alemana, desempeñamos en la acción el singular papel de mercenarios inconscientes. (13)

El carácter de “mercenarios” de la modernidad europea resulta perfectamente coherente con una ideología de blanqueamiento racial que aparece, con diversas contradicciones, en los más diversos pasajes de *Los sertones*. No voy a enumerar los múltiples lugares del texto donde surge, de manera casi obsesiva, dicha ideología. Sin embargo, y de acuerdo con los propósitos de este trabajo, habría que recordar que los elementos indígenas y africanos de la mezcla racial y cultural se encuentran representados como residuos que el movimiento inevitable del progreso debe superar y borrar. Junto a

esto, algunas alusiones de Euclides –a las *bandeiras*, a la persecución del indio y del negro cimarrón– permiten situar a Canudos dentro de una narrativa alternativa a la ideología dominante en *Los sertones*, una narrativa de resistencia subalterna, que se expresó tanto en un saber militar, de guerra irregular contra la república, como en la propia concepción de Belo Monte como una especie de gran *Quilombo* o *Mocambo*. El personaje histórico de *Pahejú*, uno de los líderes militares de Canudos, bien pudiera representar la presencia de un tipo de cimarronaje que pretendió escapar, varios años después de la abolición de la esclavitud, a las nuevas formas de extracción de plusvalía del trabajo representada en la transformación del esclavo en trabajador asalariado.

Blanqueamiento y civilización, en la escritura de Euclides, se enlazan con toda una corriente de pensamiento –cuyo máximo exponente es Sarmiento– que ejercerá una vasta y dilatada influencia sobre las políticas poblacionales, sobre las definiciones de ciudadanía y de sujeto popular hasta bien entrado el siglo xx:

No tenemos unidad de raza.
 No la tendremos, tal vez, nunca.
 Estamos destinados a la formación de una raza histórica en un futuro remoto, si lo permite un dilatado tiempo de vida nacional autónoma. Invertimos, bajo este aspecto, el orden natural de los hechos.
 Nuestra evolución biológica reclama la garantía de la evolución social.
 Estamos condenados a la civilización.
 O progresamos o desaparecemos. (64)

La definición de la modernidad como “condena”, como una fuerza inevitable y avasalladora, no sólo contiene como referente paradigmático la historia del capital europeo –los procesos que Marx describe como el paso inevitable de la subsunción formal a la real– junto a esto el proyecto de “unidad racial” representa el mestizaje del portugués, del indio y del africano (“curibocas”, “cafusos”, “mamelucos”, etc.) como parte de un desorden poblacional originario, como un residuo abyecto del momento de la fundación de lo nacional, una especie de promiscuidad de los orígenes que debe ser superada u homogeneizada en la “formación de una raza histórica” que haga viable la implantación definitiva del código civilizatorio europeo. Civilización y homogeneidad racial son concebidas como procesos simultáneos e insertos dentro del telos de la modernidad. Las reiteradas valoraciones de Euclides –el “aristocratismo del portugués”, la “barbarie del africano” (62), para sólo citar un ejemplo– muestran, claramente, cuáles elementos de la población sertanera se encuentran representados como restos anacrónicos:

La mezcla de razas muy diversas es, en el común de los casos, perjudicial. Ante las conclusiones del evolucionismo, aun cuando persista sobre el producto la influencia de una raza superior, asoman estigmas vivísimos de la inferior. La mestización exagerada es un retroceso. El indo-europeo, el negro o el brasilio-guaraní o el tapuya, expresan fases evolutivas fronterizas, y el cruzamiento, además de obliterar las cualidades preeminentes del primero, es un estimulante para la reviviscencia de los atributos primitivos de los últimos. De suerte que el mestizo (...) es casi siempre un desequilibrado. Foville los compara, de un modo general a los históricos. Pero el desequilibrio nervioso, en tal caso,

es incurable: no hay terapéutica para este choque de tendencias antagónicas, de razas repentinamente aproximadas, fundidas en un organismo aislado. (91-92)

A pesar de establecer matices (“La mestización *exagerada* es un retroceso...”, etc.) el pasaje anterior resulta emblemático de la caracterización del mestizo como portador de residuos biológicos bárbaros o salvajes. Euclides, en concordancia con el darwinismo social propio de su tiempo, trata al cuerpo del mestizo como un palimpsesto, una corporalidad textualizada sobre la cual es posible leer, en términos de estratos superpuestos, las marcas, los “estigmas”, de las “razas inferiores”, en tanto trazas de “degeneración” y “desequilibrio”. Como veremos más adelante, toda esta representación de la corporalidad sertanera encontrará su máxima condensación en la configuración corporal y psíquica de Antonio Consejero. Un complejo imaginario de lo abyecto y monstruoso, ligado a lo residual y geológico, se encuentra expresado en las diversas tipologías del mestizo con las que Euclides traza su antropología del sertanero, hasta alcanzar la paradójica definición de este último en términos de “un retrógrado, no un degenerado” (94), un “Hércules-Quasimodo...permanentemente fatigado” (95, 96). Poca duda cabe de que la causa última por la cual Da Cunha no caracteriza, en términos definitivos, al sertanero como “degenerado” se encuentra en las propias aporías que atraviesan toda la escritura de *Los sertones* y a las cuales ya hemos aludido. Euclides opta por definir al habitante del sertón como “retrogrado” ya que este término resulta más adecuado, desde su concepción épica de los eventos, para explicar la energía y el coraje que los defensores de Canudos mostrarían hasta el final de la trágica campaña. Recordemos que, para Euclides, los *jagunços*, en tanto residuos anacrónicos, resultan ser “...los hombres más bravos y más inútiles de nuestra tierra” (171). Todo esto se relaciona, directamente, con un argumento ad hoc elaborado por Da Cunha para explicar las cualidades positivas del mestizo sertanero. De acuerdo con Euclides habrían existido marcadas diferencias entre los procesos de mestización de la costa y del interior. La mezcla de *mocambeiros*, de blancos escapados de la justicia e indios sobrevivientes de las *bandeiras* se habría estabilizado, debido al aislamiento del sertón, en un tipo humano más homogéneo y definido que el de la costa (88-94). A pesar de esto, Da Cunha ve en el sertanero el peligro, siempre presente, del resurgimiento del atavismo o de lo residual salvaje. Todo ello converge, finalmente, en la caracterización del célebre “...bufón absorto ante una visión del Apocalipsis...” (134), Antonio Mendes Maciel:

Es natural que estas capas profundas de nuestra estratificación étnica se sublevasen en una anticlinal extraordinaria: Antonio Conselheiro. (...) De la misma manera que el geólogo, interpretando la inclinación y la orientación de los estratos truncados de antiguas formaciones, esboza el perfil de una montaña extinguida, el historiador sólo puede valorar la altura de aquel hombre, que por sí nada valió, considerando la psicología de la sociedad que le creara (...) Las fases singulares de su existencia no son, tal vez, períodos sucesivos de una enfermedad grave: pero son, sin duda alguna, el resumen abreviado de los aspectos predominantes de un mal social gravísimo. (...) Apareció como una integración de caracteres diferenciales, vagos, indecisos, apenas notados estando dispersos entre la multitud, pero enérgicos y definidos cuando son resumidos en una individualidad. (120)

El pasaje anterior sintetiza las diversas metáforas geológicas que hemos venido observando y que intentan conectar al geógrafo con el psicólogo social, el historiador y el etnólogo. Los “estratos truncados” que permiten la reconstrucción del perfil de Antonio Consejero son tratados como remanentes de una época arcaica que convergen en la personalidad del líder religioso y su relación con la “multitud”. Quizá no sea casual el empleo de esta última palabra, por parte de Euclides, para caracterizar al sujeto social subalterno que se aglutinó alrededor del Consejero. Sabemos, a partir de los trabajos teóricos de Antonio Negri y Paolo Virno, que la distinción entre “pueblo” y “multitud” muestra cómo, a partir de los procesos de acumulación, económicos y políticos, producidos en Europa a partir del siglo xvi, se fundamenta la creación de los sujetos sociales de los modernos Estados nacionales. Diversas políticas poblacionales fueron elaboradas en un intento de homogeneizar las diferencias que no han dejado de caracterizar a los sujetos sociales subalternos. La creación del “pueblo”, como sujeto interpelado por el Estado-nación, muestra las diversas operaciones ejercidas sobre los pobres y los subalternos en general –mujeres, niños, viejos, locos, mendigos, esclavos, entre otros– para disciplinarlos y someterlos a los diversos mecanismos de poder y representación política que encontrarán una de sus legitimaciones más acabadas en el humanismo liberal propio de finales del siglo xviii y del siglo xix. En este sentido la “multitud”, como ha sido descrita en el bello libro de Linebaugh y Rediker, *The Many Headed Hydra*, es representada, por el discurso dominante, como un peligroso residuo del “estado de naturaleza” hobbesiano, un sujeto social desobediente, producto del caos y la “promiscuidad” violenta anteriores al pacto que habría fundado lo social. Diversos momentos de *Los sertones*, –a manera de ejemplo, aquellos que describen las reacciones de la población de la costa ante las primeras derrotas de la cuarta y última expedición republicana (361, 362 y 363)– parecen sugerir que, para Da Cunha, los defensores de Canudos no eran parte del “pueblo” sino de la “multitud” en el sentido que Negri, Virno, Rediker y Linebaugh dan al término. Las oscilaciones del texto, en la caracterización de este sujeto social, abren un espacio para visualizar a la multitud construida como el otro monstruoso y abyecto de la simbolización normativa del sujeto nacional-popular. De hecho, desde antes del asentamiento definitivo del Consejero en Canudos, Euclides apunta que “una población sospechosa y holgazana, ‘armada hasta los dientes’”, habitaba el lugar (143). En todo caso, habría que recordar los diversos pasajes hacia el final del texto, paradójales o contradictorios, en los que los *jagunços* son caracterizados como “rudos compatriotas retardatarios”. Creo que es dentro de la simbolización de la “multitud”, como residuo o remanente social que el proyecto republicano debía eliminar, donde debe situarse la relación entre Antonio Consejero y las masas subalternas que le siguieron. En diversas ocasiones Da Cunha construye dicho vínculo como una relación metonímica o como un proceso de compleja interacción en la que el líder religioso resulta un instrumento de la multitud:

...su vivir misterioso le rodeó bien pronto de un invulgar prestigio, agravándole, tal vez, el temperamento delirante. Poco a poco, todo el dominio que, sin cálculo, difundía a su alrededor parece haber refluído sobre sí mismo. (...) Todas las conjeturas o leyendas que bien pronto le rodearon, hicieron el ambiente propicio a la germinación del propio desvarío. (...)

La multitud ahorrábale la indagación torturante acerca de su propio estado emotivo, el esfuerzo de aquellas interrogativas angustiosas y de aquella introspección delirante, entre las cuales evolucionaba la locura entre los cerebros agitados. Volvía a modelarle a su imagen. Creábalo. Ampliábalo desmesuradamente la vida, lanzándolo dentro de los errores de dos mil años. (...) Y el evangelizador surgió, monstruoso, pero autómatas. (...) Aquel dominador fue un títere. Obró pasivamente, como una sombra. Pero ésta condensaba el oscurantismo de tres razas. Y tanto creció, que se proyectó en la historia. (130)

Resulta significativo que Da Cunha, lector de Carlyle, vea en el Consejero una especie de “títere monstruoso” moldeado por la multitud. Como es sabido, el pensador escocés defendió una concepción individualista de la historia como hechura de la biografía de los “héroes”. En contraste con Carlyle, la descripción hecha por Euclides del vínculo entre la multitud y el Consejero, podría ser un reconocimiento inconsciente de los agenciamientos colectivos dentro de los cuales la figura del líder sería la de un catalizador. Por ello, Antonio “...no era un incomprendido. La multitud le aclamaba como representante natural de sus más elevadas aspiraciones”. (121). Al mismo tiempo, la relación metonímica entre el Consejero y la multitud, propuesta por Da Cunha, agrega otros elementos semánticos a la presencia de los restos y fragmentos si nos detenemos a considerar los usos de la palabra “monstruo” o “monstruoso” para referirse a Antonio y a Canudos. Dicha palabra, a través de una cadena de equivalencias metonímicas, sirve para articular la presencia individual del beato –“monstruoso dentro del hábito de brin americano...” (129)– con el diseño mismo de Canudos. Para decirlo con otras palabras, tanto el Consejero como la ciudad construida por la multitud son representados, a partir de lo anterior, como restos monstruosos:

El poblado crecía vertiginosamente, cubriendo las colinas. La edificación rudimentaria permitía a la multitud sin hogares construir hasta doce casas por día y, a medida que se formaba el casucherío colosal, parecía estereografiar el aspecto moral de la sociedad allí guarecida. Era la materialización de aquella locura inmensa. (...) *La urbe monstruosa, de barro, definía bien la civitas siniestra del error. El nuevo lugarejo surgía, al cabo de algunas semanas, hecho ruinas ya. Nacía viejo.* Visto de lejos, extendido por los cerros, atorando las cañadas, cubriendo un área enorme, tenía el aspecto perfecto de una ciudad cuyo suelo hubiese sido sacudido y brutalmente replegado por un terremoto. (144, énfasis nuestro)

La población subalterna de viejos “inútiles”, niños, mujeres, tullidos, etc. –“el corazón vigoroso del poblado” (153)– es descrita dentro de una lógica análoga de residuos o desechos. En buena parte tales metáforas buscan expresar la idea de lo anacrónico como algo que irrumpe desde estratos profundos de la tierra y de la hondura de supuestos atavismos psico-raciales. Simultáneamente, la descripción de la heterogenidad constitutiva de la multitud es presentada, una y otra vez, como una suerte de promiscuidad salvaje o degenerada:

De suerte que, al cabo de algún tiempo, la población constituida por los más variados elementos, desde el creyente fervoroso que renuncia a todas las comodidades de la vida

en otros parajes, hasta el bandido contumaz, que allá llegaba con la carabina al hombro en busca de un nuevo campo de hazañas, se hizo la comunidad homogénea y uniforme, masa inconsciente y salvaje, que crecía sin evolucionar, sin órganos y sin funciones especializadas, por la sola superposición mecánica de capas sucesivas, a la manera de un polípero humano. Es natural que absorbiera, intactas, todas las tendencias del hombre extraordinario cuya apariencia proteica –de santo exiliado en la tierra, de fetiche animado y de bonzo claudicante– estaba adredemente tallada para revivir los estigmas degenerativos de tres razas. (149)

Quizá sea en la última parte del libro donde las metáforas de lo residual, que hacen del Consejero y Canudos una especie de ruina “monstruosa”, adquieren su mayor intensidad. Ya desde la descripción de la travesía del *Cambaio*, por parte de la segunda expedición de la República, Euclides nos había ofrecido las tremendas fantasmagorías de un paisaje devastado que recuerda, de una manera casi siniestra, “ciudades encantadas”, “vastas necrópolis” y “viejísimos castillos” (204) modelados en el horizonte por el trazo de la desmesurada y anómala topografía de la región.

Por razones de espacio no voy a detenerme en las detalladas descripciones hechas por Da Cunha de los eventos militares que produjeron las cuatro expediciones republicanas contra Canudos. Tales pasajes configuran una especie de manual de contrainsurgencia que contiene un vasto acumulado de saberes militares. Su riquísimo anecdotario es ampliamente conocido: los intentos, reiterados una y otra vez, de obtener una victoria rápida y fulminante sobre los defensores de Canudos. Los diversos errores tácticos del Ejército. El aprovechamiento de la *caatinga* para la guerra irregular por parte de los *jagunços*. La humillación y derrota de Moreira César y Nunes Tamarindo a manos de los humildes cangaceiros. Según creo, diversos elementos referidos por Euclides parecen remitirnos a la actualización, sobre los vastos espacios del sertón, de algo análogo a una máquina de guerra *jagunça*, un mecanismo sobre el que confluyen, de manera bastante paradójica, las experiencias en el arte de la guerra irregular propias de los *bandeirantes*, bandidos, indígenas, capangas y negros mocambeiros. Una máquina de guerra mestiza que en su singular multiplicidad conecta con la noción de “multitud” que ya hemos señalado. Se trataría, si mi lectura es correcta, de *un devenir máquina de guerra de la multitud*.

De hecho las teorizaciones de Negri, Virno y Hardt sobre la multitud muestran las marcas conceptuales del pensamiento deleuziano en torno a lo singular múltiple y a lo nómada. Simplificando, la máquina de guerra y la multitud comparten una relación de exterioridad y de antagonismo con el Estado nacional. Se trata de multiplicidades que actúan dentro de una particular relación con el espacio, desjerarquizándolo y sustrayéndolo a la lógica de la dominación, a la máquina del Estado y sus agenciamientos. A su vez, tanto la multitud como la máquina de guerra se encuentran siempre amenazadas por los aparatos de captura que configuran al Estado. Siempre es posible que la máquina de guerra sea capturada y convertida en ejército regular, en cuerpo especializado en la ejecución de la violencia legítima del Estado. Por su parte, la multitud siempre se encuentra sometida al asedio del Estado en su intento de constituirla en sujeto “popular”.

Al reconstruir los orígenes de la máquina de guerra *jagunça*, Euclides insiste en las similitudes de los guerreros nómadas con el hombre del sertón, “...pasa dos tercios de su

existencia a caballo...” (96), “Su aspecto recuerda, vagamente, a primera vista, el del guerrero antiguo, exhausto de la refriega. Sus ropas son una armadura.” (98). Lo mismo ocurre con las cabalgatas de los sertaneros las cuales poseen “...la movilidad salvaje y asombrosa de una carrera de tártaros.” (103). A su vez, una “multitud guerrera” (179), compuesta por “...antiguos hacedores de desiertos” (169) ha hecho de Canudos una “ciudad salvaje” con el aspecto de “...un campamento de guerreros y el de un vasto *kraal* africano...” (145), donde se vive bajo “una forma exagerada del *colectivismo de las tribus beduínas*” (149 énfasis nuestro). Todo esto indica como Da Cunha convoca un conjunto heterogéneo de imaginarios de lo arcaico y bárbaro, (“guerrero antiguo”, “tártaros”, “*kraal* africano”, “tribus beduínas”...), para intentar encuadrar un tipo de heterogeneidad radical, una potencia insurgente y anómala, ajena a todo lo que Euclides identifica con la civilización y el progreso. Este tipo de agenciamiento social subalterno intenta ser reducido, en el texto de Da Cunha, al lugar de los restos, fragmentos y residuos que he venido destacando en estas notas.

Este imaginario que arcaiza a la máquina de guerra multitudinaria, se hace aún más evidente cuando Euclides, tras las sucesivas derrotas de los ejércitos de la República, describe los temores de la opinión pública bahiana. Esta imagina “...hordas invasoras...” (276) Las gentes alucinadas oían un sordo tropel de bárbaros...” (276) lanzados al ataque de la ciudades de la costa. Euclides registra estas opiniones con sentido crítico y trata de otorgarles su justa dimensión. Como hemos dicho, el texto de Da Cunha se desplaza entre el rechazo y la admiración a los *jagunços*. Realmente, para ser más precisos, en la última parte del libro asistimos a un esfuerzo, por parte de Euclides, de incluir, simbólicamente, a los sertaneros dentro de lo popular, un intento de transformar, en su escritura, a la “multitud” en “pueblo”, para lo cual apela, una y otra vez, al tono épico para exaltar a los “rudos compatriotas retardatarios”, como ocurre, para citar otro ejemplo, en su descripción de la ejecución de un negro, probable descendiente de cimarrones, a manos del ejército. En el momento de su muerte, el combatiente *jagunço* (a quien Euclides ha descrito, previamente, de una manera grotescamente racista, como “...un orangután valetudinario...”, “...un animal...””) adquiere la nobleza de una estatua semidestruida, un resto arqueológico digno de ser admirado en el momento mismo de su desaparición como sujeto activo de la rebelión: “...hecho una estatua, una vieja estatua de titán, soterrada hacía cuatro siglos y aflorando ennegrecida y mutilada, en aquella inmensa ruina de Canudos” (421). Es decir, la “multitud guerrera” de Canudos se convierte, en pasajes como el anterior, en parte de una arqueología del “pueblo brasileño”, restos monumentalizados que no tienen cabida, como potencia viva, en el presente. Simultáneamente, Da Cunha recoge algunos momentos que bien pueden ser leídos como intentos, por parte del Estado, de capturar la máquina de guerra *jagunça*. Piénsese en los pasajes donde Euclides, tras delinear las causas de los fracasos militares republicanos, propone “parodiar la norma guerrera del enemigo” (200, 201). Se trata de mimetizarse con el *jagunço*, para vencerlo, copiando sus recursos tácticos. Esto se patentiza en el proyecto, finalmente abandonado, de usar, en la vanguardia del ejército republicano, la vestimenta de cuero del *jagunço* (283). El caso de Siqueira Meneses, oficial de origen *jagunço*, asimilado al ejército republicano y su batallón de hombres del *sertão*, ofrece otro claro ejemplo de la lógica con la que operan los aparatos de captura del Estado en relación con la máquina de guerra.

Junto a todo lo anterior las paradojas en torno a los restos se intensifican durante los episodios que describen la destrucción gradual y metódica de Canudos. Profusas imágenes definen a la ciudad como "...una fortaleza monstruosa" (233), pletórica de trincheras envolventes. El carácter laberíntico de Canudos, sus callejuelas sin un trazado preciso o "racional" la convierten en una "red desmesurada" que puede ser destruida o arruinada fácilmente pero atrapando, en sus incontables escombros, a los soldados atacantes:

Aquello no era un asalto. Era un combatir temerario contra una barricada monstruosa, que se tornaba, cada vez más, impenetrable a medida que la arruinaban y carbonizaban, porque bajo los escombros, que obstruían las calles, bajo los techos desplomados y entre los puntales humeantes, se ponían mejor a salvo, o tenían más inviolables escondrijos, los sertaneros emboscados. (256)

Canudos, arruinado a cañonazos, deviene en un "foso monstruoso", en una "ciudadela-trampa" (252). Toda la tecnología militar más avanzada de la época es puesta en acción para producir esos restos, esos fragmentos y escombros, en los que se mezclan el barro, la piedra y la carne muerta o mutilada de la multitud. El uso de las bombas de dinamita, descrito por Euclides como ataque a fondo contra "la roca viva de nuestra raza..." (441), completa la producción, dentro de la economía del texto, de los restos que hemos definido como salvajes. El intento final de Da Cunha por incluirlos dentro de una narrativa de la nacionalidad pareciera ser un reconocimiento, indirecto y paradójico, de su carácter irreductible e inasimilable. Como sabemos, la multitud y la máquina de guerra terminarán siendo destruidas o "arruinadas" para la producción simbólica del "pueblo" y del ejército nacionales. Pero, sin duda, la resurrección de estos restos, su redención benjaminiana en un presente que reconozca su "cita secreta" con los vencidos del pasado no ha dejado de producirse en un "afuera" social del texto de Da Cunha y de la tradición fundada por éste. Se trata de una redención provista de una "fuerza mesiánica débil" ajena al catastrofismo milenarista con el que Euclides representó a Antonio Consejero. Una redención que se produce en las renarraciones cotidianas de la historia del Brasil hechas desde la heterogenidad social subalterna de la multitud, basadas en su potencia colectiva o poder constituyente. En este sentido, quizá sea el Movimiento de los Sin Tierra del Brasil, en tanto fuerza social emergente, aquel que logre hacer, en nuestra época, una remembranza radicalmente benjaminiana de los restos de los *jagunços* masacrados en Belo Monte.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, Regina. *O enigma de Os sertões*. Rio de Janeiro: Funarte, 1998.
- Antônio Fonseca de Almeida de. *Canudos : imagens da guerra: os últimos dias da Guerra de Canudos / pelo fotógrafo expedicionário Flávio de Barros*. Rio de Janeiro: Museu da República/Lacerda editores, 1997.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre la historia*. Chile: Arcis y Lom ediciones, 1995.
- Brandão, Adelino. *A sociologia d' Os sertões*. Rio de Janeiro: Artium editora, 1996.

- Beverley, John. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham/London: Duke University Press, 1999.
- Baronov, David. *The Abolition of Slavery in Brazil: The "Liberation" of Africans Through the Emancipation of Capital*. Wesport, CT/London: Greenwood Press, 2000.
- Citelli, Adilson. *Roteiro de leitura: Os sertões de Euclides Da Cunha*. São Paulo: Editora Atica, 1996.
- Costa Lima, Luiz. *Terra ignota: a construção de Os sertões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- Cunha, Euclides da. *Los sertones*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1942.
- Ravello, Silvio. *Euclides da Cunha*. Brasília: Civilização Brasileira, 1993.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 1997.
- Linebaugh, Peter y Marcus Rediker. *The Many Headed Hydra*. Boston: Beacon Press, 2000.
- Negri, Antonio. *La anomalía salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- _____. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Patton, Paul. *Deleuze and the Political*. London-New York: Routledge, 2000.
- Quadros, António. *Poesía e filosofia do mito sebastianista*. Lisboa: Guimarães editores, 1983.
- Virno, Paolo. "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus". *Radical Thought in Italy: a Potential Politics*. Paolo Virno y Michael Hardt, eds. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.