

La construcción de la identidad en *La Guerra del Fin del Mundo*

Raúl Burneo Barreto
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Resumen

A través del análisis de ciertos postulados del positivismo científico y de ciertos rasgos del naturalismo literario del siglo XIX que confluyen en el ensayo *Los sertones* (1902) del intelectual brasileño Euclides da Cunha, se muestran los elementos a los que echa mano *La guerra del fin del mundo* (1981), novela del escritor peruano Mario Vargas Llosa, para forjar la identidad de sus personajes de origen popular, los sertaneros, en torno a su corporalidad. Sin embargo, la novela excede este planteamiento y termina por retratar, más bien, una identidad para sus personajes populares, tanto en el ámbito individual como colectivo, signada por la búsqueda de la satisfacción de ciertas necesidades emocionales; la misma búsqueda que Freud le atribuyó a la religión.

Palabras clave: Mesianismo, milenarismo, Positivismo científico, Naturalismo, identidad, corporalidad.

Abstract

The article analyzes certain assumptions from scientific positivism and some characteristics from 19th century's literary Naturalism showed in *Os sertões* (1902), an essay by the Brazilian intellectual Euclides da Cunha, in order to explain the elements used in *The War of the End of the World* (1981), novel written by the Peruvian writer Mario Vargas Llosa, to create the identity of its grass-roots characters, the *sertaneros*, around their corporality. However, the novel exceeds this approach and portrays an identity for their grass-roots characters, in their individual and collective spheres, written by the search of satisfaction of some emotional needs, the same search Freud attributes to religion.

Keywords: Messianism, millenarism, scientific positivism, Naturalism, identity, corporality.

Históricamente, se denomina la Guerra de Canudos (1893-1897) al enfrentamiento militar entre los seguidores del líder mesiánico Antônio Conselheiro¹ (1830-1897) (Antonio el Consejero), cuyo nombre real era Antônio Vicente Mendes Maciel, y el Ejército del Gobierno Republicano del Brasil, que tuvo lugar en el nordeste de este país, en una zona rural que se conoce como *sertão*, es decir, “región agreste”.

Como sabemos, *La Guerra del Fin del Mundo*² (1981), novela del escritor peruano Mario Vargas Llosa, toma como punto de partida los acontecimientos históricos de la Guerra de Canudos³. Sin embargo, la novela aprovecha, sobre todo, como materia prima para su elaboración

- 1 Graziano (1999) considera que, en el movimiento liderado por Antonio el Consejero, se advierten tres rasgos dominantes: el milenarismo, la prédica apocalíptica y el mesianismo. En tal sentido, habría que notar que el término “milenarismo” tiene sus raíces en la *Biblia*, en particular, en el *Apocalipsis* de San Juan en el Nuevo Testamento. La palabra alude a un reino de paz, armonía y santidad erigido después de la victoria de los ejércitos del bien sobre los del mal en el fin de los tiempos y que será gobernado, tras su segunda venida, por Jesucristo durante mil años, de ahí el origen del vocablo. Por otra parte, el significado del término “apocalipsis”, que literalmente significa “revelación”, McGinn lo explica como “un triple patrón de crisis, juicio y salvación” y como “la convicción de que la división final entre bien y mal, la cual es el objetivo del plan divino para la historia, es de alguna manera inminente” (citado en Graziano, 1999: 5). Por último, el término “mesías”, como apunta Graziano, deriva de un adjetivo hebreo que significa “ungido” (1999: 9). En pocas palabras, el mesías guarda estrechos lazos con el otro mundo, es el aliado de la divinidad en la tierra; es quien, desde un horizonte religioso, actúa en el mundo de la política para combatir a las naciones malvadas, liberar a los elegidos y restaurar el reino de Dios en la tierra (*Ibidem*). Un movimiento que entraña estas características, como el que lideró Antonio el Consejero, no ha sido un caso excepcional en la historia moderna del Brasil. En la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX, surgieron en ese país, especialmente en la región del noreste, lo que se denomina el Sertón, varios movimientos de cuño popular, que guardan entre sí varias similitudes, encabezados por figuras carismáticas como Antonio el Consejero.
- 2 Vargas Llosa 1981. Todas las citas de la novela que aparecen en este trabajo provienen de esta edición.
- 3 Discurrir por las páginas de *La Guerra del Fin del Mundo* lo lleva al lector, en cierto modo, a presenciar el encarnizado enfrentamiento de los dos principales bandos en disputa: los yagunzos –antes de la guerra este término significaba “campesinos y pequeños ganaderos del sertón”, durante el conflicto adquiere la connotación de “alzados”, “seguidores del Consejero”– y los republicanos; y a ser testigo de

la profusa bibliografía que se ha ido acumulando con los años sobre este conflicto, desde los artículos periodísticos escritos en plena guerra hasta las obras posteriores de corte académico, aunque hay un libro que se reconoce como la fuente primordial de la novela, el monumental ensayo *Los Sertones*⁴ (1902),⁵ que escribió un testigo presencial del final de la campaña militar y uno de los intelectuales más destacados del Brasil, Euclides da Cunha (1866-1909). Precisamente, la novela del escritor peruano reescribe, tras cernirlas por diversos tamices, numerosas secciones del ensayo de da Cunha. Uno de los motivos que Vargas Llosa recoge de las páginas de *Los Sertones*, y que transfigura, es la deformación de la apariencia física. Tendremos oportunidad de explicar cómo se da este proceso en las siguientes páginas.

Al ir leyendo la novela del escritor peruano a uno le llama la atención el detenimiento con que se describen los cuerpos y la importancia que adquiere la vida material —las menciones a las plantas que sirven de sustento, a las fuentes de agua y de alimentación—, estrechamente ligada al cuerpo. Ese clima de descripciones, de referencias al cuerpo, se hace todavía más denso cuando la narración se centra en los seguidores que se van sumando al Consejero en sus años de peregrinaje por el sertón.

(...) cuando en medio de una polvareda color lacre, entraron al caserío una veintena de hombres y mujeres —había entre ellos un ser con cara de hombre que andaba a cuatro patas y un negro semidesnudo—, la mayoría pellejos adheridos a los huesos, de túnicas raídas y sandalias que parecían haber pisado todos los caminos del mundo (Vargas Llosa, 1981: 85).

la muerte de cientos de militares y del exterminio final de miles de habitantes de Canudos.

- 4 Da Cunha 1980. Todas las citas de esta obra que figuran en este trabajo provienen de esta edición.
- 5 Se trata de una obra imposible de encasillar en un solo género, ya que es tanto un tratado antropológico como una narración épica de los sucesos de la campaña, un estudio geográfico de la zona del sertão como un diario de campaña, entre otras muchas cosas. Da Cunha empleó todas las herramientas que tuvo a su disposición del saber europeo de su tiempo para tratar de desentrañar las claves que explicaran este conflicto que costó, según historiadores modernos, más de 30 000 vidas.

Y esta descripción llega a su apoteosis cuando el Consejero se establece en Canudos —una hacienda remota y abandonada, donde funda una ciudad a la que llama la *nueva Jerusalén*—, a donde miles de peregrinos de todo el sertón acuden —entre ellos numerosos enfermos y tullidos— para salvar su alma en vísperas del fin del mundo. Pero el gobierno republicano del Brasil envía varias expediciones militares contra lo que supone, al menos en un primer momento, ser una insurrección que busca restaurar la monarquía. Por último, el ejército logra cercar la urbe, lo que provoca hambrunas y grandes padecimientos a los pobladores.

—Están más hueso y pellejo que nosotros —lo oyó murmurar [al enano]—. ¿Te acuerdas de Cipó, Jurema? Aquí se ven todavía más desechos. ¿Has visto nunca tantos mancos, ciegos, tullidos, tembladores, albinos, sin orejas, sin narices, sin pelos, con tantas costras y manchas? Ni te has dado cuenta, Jurema. Yo sí. Porque aquí me siento normal (Ibíd.: 351).

La novela nos muestra que la ciudad de Canudos es monstruosa por su falta de concepción urbanística⁶, completamente laberíntica, con una sola calle que merezca ese nombre, ya que es la única que está trazada en línea recta; pero también es monstruosa porque en ella se han dado cita, como lo afirma el periodista miope, “los tullidos, los desgraciados, los anormales, los sufridos del mundo” (Ibíd.: 451). Podemos advertir, entonces, que la monstruosidad, la excepcionalidad física no es un rasgo exclusivo de un puñado de personajes, sino que se extiende a numerosos miembros de un grupo social. En ese sentido, Sara Ann Smith (2001) ha notado, con bastante acierto, que la narración se toma mucho más tiempo describiendo los cuerpos de numerosos personajes pertenecientes a las clases sociales bajas, esto es, los sertaneros, que el que se toma describiendo la apariencia física de los personajes provenientes de las clases sociales más poderosas de origen urbano, como, por ejemplo, los dirigentes republicanos o monarquistas⁷, cuyos

6 Evidentemente aquí estamos hablando desde un punto de vista normativo y desde la racionalidad occidental.

7 Los militares son la principal excepción a esta regla —otras excepciones son el periodista miope, Moreira César y Galileo Gall—, ya que sin ser sertaneros,

cuerpos son descritos más bien con parquedad (2001: 106). Smith encuentra que esta mayor descripción del cuerpo de los personajes de origen rural, los yagunzos, está vinculada con el hecho de que estos construyen su *self*, su identidad, a partir de su corporalidad, a diferencia de los personajes urbanos cuyo lenguaje, su discurso sobre el mundo, determina su *self* (Ibíd.: 106). Es evidente que la construcción de la identidad a partir del cuerpo se puede argüir para el caso de personajes con deformidades físicas, para los que padecen largas enfermedades o para quienes sufren algún padecimiento corporal; ya que su cuerpo es la fuente de su sufrimiento y esta realidad no puede ser negada por el individuo —en este punto Smith basa sus argumentaciones en los planteamientos de Elaine Scarry (1985)—. Ante el sufrimiento corporal el individuo no tiene otra alternativa que identificarse con su cuerpo, a causa del dolor él ahora es sobre todo su cuerpo. Pero Smith nota además que los sertaneros que no son deformes o no padecen de enfermedades también construyen su identidad a partir de sus vivencias corporales; es decir, éstas cobran una enorme importancia en sus vidas (Ibíd.: 109-110). A mi parecer tal situación, es decir, que la novela realce la corporalidad de las clases bajas, tiene su origen en varias causas.

Para bosquejar la primera de ellas, debemos retornar al inicio de este trabajo. Allí notamos que *La Guerra del Fin del Mundo* extrae profusamente información de *Los Sertones* y reescribe numerosos pasajes de este ensayo. En este proceso de fagocitosis, la novela se apropia de algunos rasgos del estilo literario que empleó Euclides da Cunha para retratar a los sertaneros y, en particular, al Consejero y a sus adeptos; específicamente aquellos rasgos que delinean su apariencia física. Pero antes de develar estos rasgos, vamos a tratar de desentrañar qué llevó a Euclides da Cunha a hacer uso de ellos.

En la segunda parte de *Los Sertones*, titulada “El Hombre”, el texto pone en evidencia y explica las supuestas causas que desembocaron en

sus cuerpos son descritos con detenimiento, pero esto se debe a que sufren directamente las consecuencias de la guerra: hambre, sed, gran deterioro físico y heridas recibidas en combate, mutilaciones, enfermedades provocadas por las largas privaciones y por la geografía de la zona, operaciones quirúrgicas, la inclemencia del clima del sertón que socava sus organismos, etc.

la rebelión de Canudos. Seguidamente, voy a sintetizar algunas de las ideas fundamentales sobre las que da Cunha discurre en esta segunda parte de su extenso ensayo. Tales ideas, que el escritor brasileño aplica y modifica según su objeto de estudio, la elusiva realidad brasileña, proceden de un conjunto de autores altamente estimados por los positivistas de la segunda mitad del siglo XIX, tales como: el polifacético Herbert Spencer (1820-1903) —escribió sobre temas filosóficos, sociales, políticos, éticos, económicos y psicológicos desde la perspectiva de su darwinismo social—, el historiador Henry T. Buckle (1821-1862), el sociólogo positivista y crítico literario Hippolyte A. Taine (1828-1893), el jurista, historiador y político liberal Lord James Bryce (1838-1922), el biólogo Charles Darwin (1809-1882), el antropólogo George Vacher de Lapouge (1854-1936) —partidario de la eugenesia y el racismo científico—, y dos reconocidos estudiosos, en ese entonces, de las razas y la sociedad de masas, el sociólogo darwinista Ludwig Gumplowicz (1839-1909) y el racista científico Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816-1882). Con este bagaje intelectual, da Cunha describe a los seretaneros y su cultura a través de los discursos antropológico, biológico, psicológico, histórico y médico de su tiempo. El paradigma de estas ciencias —que provenía de la biología— era el evolucionismo o, para emplear un término más exacto, el darwinismo; la realidad del ser humano —su historia, su conformación biológica y psicológica, la naturaleza de las sociedades humanas— era comprendida como una serie de estadios, etapas o edades que se sucedían en el tiempo; cada uno de ellos representaba un determinado nivel de desarrollo o progreso. Por ejemplo, si ingresamos en el ámbito de la historia, la sociedad que representaba el estadio más avanzado, la cristalización última de las sucesivas etapas históricas, era la sociedad moderna europea. En esta cadena progresiva o evolutiva, ella representaba el último eslabón —de ahí su superioridad material frente a otros pueblos—; por lo que a todas luces, dentro de esta óptica, era superior a sociedades como la africana o la asiática, que más bien se habían quedado estancadas en estadios de desarrollo pretéritos. En ese sentido, la antropología, como rama del saber europeo, se creó con el objetivo de estudiar a las sociedades que pertenecían a estadios de desarrollo anteriores al surgimiento de

la sociedad moderna europea, ya fueran, a los ojos de los estudiosos europeos, poseedoras de cierto nivel de desarrollo o fueran consideradas primitivas. Esta disparidad en el desarrollo entre los pueblos del mundo requería una explicación que fue suministrada por el estudio de las razas. Se elaboraron teorías que aducían que cada raza contaba con características biológicas inmanentes. Las razas de los pueblos con un escaso desarrollo —de acuerdo con el esquema europeo compuesto por estadios o etapas sucesivos dentro de una cadena evolutiva— debían ser inferiores. Observaciones y estudios de carácter histórico, antropológico, médico y psicológico de estos pueblos corroboraron, en opinión de los intelectuales europeos ya mencionados y de sus discípulos latinoamericanos, este argumento. Esta es *grosso modo* la savia de las ideas científicas que respaldan el estudio de Euclides da Cunha sobre los sertaneros. Inevitablemente, la explicación de lo que él consideraba el atraso y el carácter retrógrado de la cultura del sertón tenía que encontrarse en la composición racial de sus habitantes. Esto, entre otras cosas, le procuró encontrar una de las causas primordiales a muchas prácticas culturales del sertón que estimaba como primitivas, retrógradas y propias de gente con profundos desequilibrios mentales. En ese sentido, da Cunha asevera en *Los Sertones* (1980) que las razas india y negra están constituidas por “atributos primitivos”, adolecen de una “tendencia a la regresión”, y poseen “una moralidad rudimentaria” y “un automatismo impulsivo” propios de “las razas inferiores”. Asimismo, pese al celo con que los misioneros se aplicaron en su instrucción, los aborígenes americanos no han llegado a comprender “las más simples concepciones de un estado mental superior” (p. 73); a lo que se agrega que “no hay esfuerzo que logre que el africano, a pesar de la solicitud de los mejores maestros, se aproxime al nivel intelectual medio del indoeuropeo” (p. 73). Es dable recordar en este punto que racialmente, en su mayoría, los sertaneros eran mestizos de las razas portuguesa e india; a estos mestizos se les conocía en la región con el nombre de *caboclos*. Había también, aunque en menor medida, *cafusos* y *mamelucos*, mestizos de las razas india y negra, y mestizos de las razas portuguesa y negra, respectivamente. Estas mezclas, según da Cunha, generan una “subraza” fuerte, la del sertanero, pero lastrada, según

él, por muchas de las taras, el primitivismo y las limitaciones intelectuales de las razas negra e india. Su cultura, su religión, su forma de vida no son sino fieles reflejos, dentro de esta óptica, de la naturaleza retrógrada y salvaje que caracteriza la herencia biológica de las “razas inferiores” que habitan el organismo del mestizo sertanero⁸. Para expresar en términos literarios este estado de cosas —el primitivismo, el salvajismo, las graves y profundas afecciones mentales que afligen a esta sociedad desde esta perspectiva—, da Cunha cuando alude a los sertaneros y, en particular, al Consejero y a los yagunzos, echa mano a una descripción de su apariencia física imbuida por el naturalismo. A través de este tipo de representación podemos vislumbrar, según esta visión, toda la insania, las creencias fanáticas, la decadencia y el anacronismo de este líder religioso y sus seguidores.

Allí despertó [el Consejero] la curiosidad general con su extraña fisonomía: cara muerta, rígida como una máscara, sin mirada y sin sonrisa; párpados caídos, ojeras profundas; y la ropa tan singular; y su aspecto repugnante, de desenterrado, dentro de la túnica tan an-

-
- 8 Pero aquí habría que matizar. Da Cunha (1980) consideraba que, en términos estrictos, el sertanero no había degenerado, pese a ser un mestizo. Explica en *Los sertones* que si bien el sertanero no ha degenerado —situación que debería causar extrañeza, pues, como ya hemos visto, va en contra de la teoría en boga en ese entonces en los círculos científicos: el mestizaje indefectiblemente provoca la degeneración—, esto se debe al aislamiento secular en que ha vivido. Según da Cunha, la imposible conciliación en el mestizo de la herencia biológica de la raza inferior —negra o india— y de la raza superior —la blanca— se hacen evidentes en los desequilibrios mentales que estos evidencian cuando tienen que adaptarse al orden social superior erigido por la raza blanca; los impulsos ancestrales de las razas inferiores y la pugna interior entre las dos herencias que los trastorna, hacen a los mestizos incompatibles con este régimen de vida. Pero el sertanero, explica da Cunha, ha vivido aislado por tres siglos en su árida comarca y, por ello mismo, no ha tenido contacto frecuente con la sociedad que ha erigido el intelecto superior de los blancos, de este modo no se han puesto de manifiesto los trastornos y vicios típicos del mestizo cuando se ve inmerso en las exigencias de un orden social superior al que no está capacitado para adaptarse. Asimismo, da Cunha nota que la prolongada exposición del sertanero a un ámbito geográfico extraordinariamente hostil para la sobrevivencia lo ha convertido en un individuo extremadamente fuerte y resistente.

cha, como una mortaja negra; y los largos cabellos lacios cayendo sobre los hombros, enmarañándose en los pelos duros de la barba descuidada que le llegaban hasta la cintura. (p. 110)

De manera análoga, *Los Sertones* describe a las mujeres, niños, ancianos y enfermos que el Consejero cobija en Canudos, y a los que brinda sustento, ya que no pueden sostenerse por sí solos.

Comprendía que aquella masa, en apariencia inútil, era la savia vigorosa de la aldea. Eran los elegidos, felices de tener sobre los hombros harapos inmundos, sambenitos de alguna penitencia que era su propia vida; bienaventurados porque el paso tardo, dificultoso por las muletas o las anquilosidades, significaba la celeridad máxima, en el camino hacia la felicidad eterna (Ibíd.: 129).

Erich Auerbach (1950), al inicio de su estudio sobre la novela *Germinie Lacerteux*, escrita por los hermanos Goncourt y publicada en Francia en 1865, analiza con detenimiento el prefacio con el que estos autores antecedieron esta obra. Uno de los rasgos más relevantes del naturalismo literario ya aparece aquí: la obra gira en torno a los amores de un personaje extraído de las clases bajas, una vieja sirvienta. Esto constituye una novedad con respecto a la literatura europea decimonónica publicada antes de esta novela. Si bien en las obras de Stendhal, Victor Hugo, Balzac o Flaubert aparecía el cuarto estado, para emplear un término con el que se designaba a las clases populares en la Francia pre-revolucionaria, el papel que desempeñaban usualmente en estas obras era ancilar y en su mayoría eran retratadas desde la perspectiva de personajes pertenecientes a otros estamentos sociales como la pequeña, mediana o gran burguesía, o la aristocracia. Otro rasgo del naturalismo que Auerbach descubre en el prefacio de los hermanos Goncourt es la comparación que este texto establece entre la labor del novelista y la del científico, “pensándose en esta ocasión, sin duda alguna, en métodos biológico-experimentales” (1950: 466) para la creación de la obra literaria. Pero más allá de lo que pudiera pensarse, Auerbach muestra con claridad que la inclinación que los hermanos Goncourt sentían por el cuarto estado no obedecía a inquietudes político-sociales —ellos pertenecían a una familia de la gran burguesía con cierto

abolengo aristocrático e ideológicamente disientían con los socialismos de su época—, sino a motivos estéticos: al exotismo que despertaba en estos escritores un mundo popular desconocido, tan distinto y alejado del suyo, y por lo mismo atrayente. Y también esta predilección por el cuarto estado se debía a su búsqueda de nuevas experiencias “mórbido-estéticas” como las denomina Auerbach. Así describe las exploraciones estéticas de los hermanos Goncourt, el crítico alemán: “eran coleccionistas y relatores de impresiones sensibles, y precisamente de las que poseían un valor de rareza o novedad; eran descubridores o redescubridores, por vocación, de experiencias estéticas” (Ibíd.: 468). Siguiendo esta línea de pensamiento, los hermanos Goncourt, como muchos otros artistas de su época en Francia, se sentían poderosamente atraídos por “el encanto plástico de lo feo, repulsivo y mórbido” (Ibíd.: 469). Auerbach sintetiza así sus intereses: “En ellos (y no sólo en ellos) coincidía en inesperada forma la inclusión del pueblo bajo con la necesidad de representación sensible de lo feo, repulsivo y patológico, necesidad que excedía en mucho de lo objetivamente conveniente, típico y representativo” (Ibíd.: 469). Hay un rastro bastante definido de esta fascinación por las clases populares⁹, de este exotismo, de esta predilección por lo mórbido, lo feo, lo patológico en *Los Sertones*, aunque tal caracterización del mundo popular se da en nombre de la ciencia y el progreso; y no debido a la búsqueda de experiencias “mórbido-estéticas” como ocurría con los hermanos Goncourt.

Podemos percibir, precisamente, con desusada intensidad este cultivo de lo feo, lo repulsivo y lo patológico en el episodio en que *Los Sertones* se detiene en la descripción de los adeptos del Consejero y los ausculta mientras éstos se hallan reunidos a la hora de los rezos y, más tarde, cuando ejecutan el ritual del besado de las imágenes sagradas.

Greñas maltratadas de criollas retintas, cabellos lacios y duros de las *caboclas*, motas escandalosas de las africanas, madejas castañas y rubias de las blancas legítimas, se enmarañan sin una cinta, sin una hebilla, sin una flor, o tocado o cofia modesta. Las cofias de

9 Si bien el tema de *Los Sertones* exigía referirse con profusión a las clases populares, la fascinación que se percibe en el texto por este objeto de estudio es un elemento agregado por el escritor.

algodón o percal, lisas y sin elegancia, no aparentaban la mínima pretensión de gustar; un chal de lana, una mantilla o un pañuelo de color apenas atenuaba la monotonía de los vestidos mal lavados, casi reducidos a sayas y camisas destrozadas que dejaban expuestos los pechos cubiertos de rosarios, de verónicas, de cruces, de amuletos, de dientes de animales, de benditos, o de nóminas que encerraban *cartas santas*, únicos atavíos que perdonaba el asceta exigente. . . Antonio Beatinho, el encargado del altar, tomaba un crucifijo, lo miraba con la mirada de un faquir en éxtasis, lo apretaba contra su pecho, postrándose profundamente y le imprimía un prolongado beso; entonces lo entregaba al fiel más próximo que repetía sin variantes la misma escena. . . Pero el misticismo de cada uno iba, poco a poco, confundiéndose en la neurosis colectiva. A cada rato, la agitación aumentaba, como si un tumulto invadiese la asamblea a medida que pasaban las sagradas reliquias. . . Y se acumulaba la embriaguez y el atontamiento de aquellas almas simples. Las emociones aisladas se desbordaban, confundiéndose repentinamente, aumentando por el contagio irreprimible de la misma fiebre; y como si las fuerzas sobrenaturales que el animismo ingenuo daba a las imágenes, penetrase en las conciencias, desequilibrándolas en violentos estremecimientos, asaltaba a la multitud un desvarío irreprimible... (Da Cunha, 1980: 132-134).

Como hemos mencionado, no se trata aquí simplemente de apuntalar experiencias “mórbido-estéticas”, los objetivos que persigue da Cunha al usar estos recursos del naturalismo están más emparentados con los que desvelaron a un escritor francés de fines del siglo XIX, Émile Zola. Como señala Auerbach (1950: 481), si bien “Zola ha sentido y explotado la sugestión sensible de lo feo y repulsivo, [y] podemos reprocharle que su fantasía un tanto ruda y violenta le ha llevado a exageraciones, a simplificaciones brutales, a una psicología excesivamente materialista”, el objetivo primordial de todos sus esfuerzos y pesquisas literarias ha sido exponer a otros estamentos de la sociedad de su época “la verdad ingrata, tiránica y desconsoladora” —es así como Zola la ha bosquejado en sus obras— que encierran las circunstancias vitales en las que se debate el cuarto estado. Todo ello con miras a alcanzar “la reforma social”. Hay cierta similitud entre estos desvelos de Zola

y los designios que animaron a da Cunha a pergeñar *Los Sertones*. El brasileño disecciona, guiándose por el bagaje intelectual de la ciencia decimonónica, la realidad de su país y, en particular, la realidad de las clases populares del sertón para atisbar respuestas a un conflicto que, en apariencia, lucía inexplicable y que rondaba espectral y acusadoramente la conciencia nacional. Ambos, Zola y da Cunha, apuntan a desenmascarar los problemas más acuciantes y desagradables de sus sociedades. No es por azar, entonces, que da Cunha lance esta reflexión en un pasaje de su monumental ensayo, que denota una viva contricción por el proceder del ejército, que encarnaba el orden racional, científico y progresista de la República: “Eran realmente muy frágiles aquellos pobres rebeldes. Requerían otra reacción. Nos obligaban a otra lucha. Nosotros les enviamos al legislador Comblain¹⁰ y ese argumento único, incisivo, supremo y moralizador: la bala” (1980: 138).

Vargas Llosa, aunque ciertamente ajeno a las fuentes científicas decimonónicas que eclosionan en el estilo naturalista de Euclides da Cunha, aprende la lección y saca provecho en *La Guerra del Fin del Mundo* de este estilo particular de retratar a los yagunzos, es decir, le otorga preeminencia a su apariencia física y a sus padecimientos corporales, aunque no hay trazos del determinismo racial ni geográfico que imbuyeran al escritor brasileño. Esta apropiación de ciertos rasgos del estilo descriptivo no supone, por cierto, una suerte de homenaje o una simple emulación; sino que tales descripciones le brindan, entre otras cosas, a la narración un vago parentesco bíblico, al detenerse en los cuerpos de inválidos y tullidos —influencia también muy palpable en las páginas de *Los Sertones*—, y, principalmente, le sirven para recrear la atmósfera que rodea al Consejero y a su círculo más íntimo de partidarios con toques que dan vida a un extraño fresco en el que destellan, en ocasiones, la insania, la religiosidad fanática, lo feo, lo repulsivo y lo arcaico.

10 Es una referencia irónica. El belga Hubert-Joseph Comblain fue quien inventó el diseño del rifle que emplearía el ejército brasileño en la Guerra de Canudos. En reconocimiento, este tipo de rifle recibió el nombre de su creador.

A mi juicio, otro de los motivos que incide en que la corporalidad asuma tal relieve en la descripción de los sertaneros en *La guerra del fin del mundo* es que el escenario en que éstos se desenvuelven es una sociedad agraria tradicional, en la cual históricamente el devenir diario está estrechamente ligado a la naturaleza (Arriola, 1988: 113) —tégase en cuenta la gran diferencia con la vida en la urbe modernizada—. Otras causas que podemos consignar son las condiciones específicas del entorno geográfico, la enorme miseria y la violencia social representada por numerosas bandas de ladrones y asesinos. El sertón es una zona extremadamente dura para subsistir. El medio geográfico ejerce una enorme violencia sobre los cuerpos de quienes lo habitan. Tales circunstancias se incrementan dramáticamente durante las largas sequías que asolan los campos y derruyen los cuerpos de los pobladores por el hambre y la sed. En medio de esta desolación se producen plagas y epidemias que diezman a los exhaustos *retirantes* —así se les denomina a los miles de sertaneros que abandonan sus pueblos durante las sequías para buscar un lugar mejor donde vivir—. A ello se añaden las sanguinarias y numerosas bandas de ladrones y asesinos que deambulan por la región haciendo presa de sus fechorías a muchos pobladores inocentes, quienes son despojados de cualquier cosa de valor. Pero este no es el único perjuicio que éstos corren el riesgo de sufrir. De acuerdo con el humor o la relación que hayan establecido con los malhechores, sus propiedades bien pueden ser destruidas, sus hijas violadas, ellos mismos y sus familiares torturados, mutilados o asesinados. El castigo físico es un elemento común en esta cultura. Todo este sufrimiento se marca principalmente en el cuerpo y no abandona fácilmente a la persona que lo ha experimentado. Por otra parte, la vida de los mismos bandidos es una constante carnicería y su existencia sumamente precaria; acechados por las partidas de policías y por el odio de sus víctimas, se ocultan en los parajes más agrestes; por lo que sus cuerpos están frecuentemente expuestos a la privación y al sufrimiento. Por eso, en la novela del escritor peruano, las historias del círculo íntimo de discípulos del Consejero, todos ellos sertaneros, son historias en que las vicisitudes por las que atraviesa el cuerpo asumen un enorme relieve (Smith, 2001: 111-114). Basta leer en la novela los pasajes sobre las vidas de

Joaõ Abade, de Joaõ Grande, de Pajeú —los tres ex bandidos—, de María Cuadrado —fílida que se convierte más tarde en “Madre de los Hombres”—, del Beatito, de los hermanos Vilanova, y del mismo Consejero, para advertir que su sentido de identidad tiene que hacer mucho con sus cuerpos, con los sufrimientos que han experimentado o experimentan y que han dejado una profunda huella en sus psicologías.

Ahora bien, quedarse en la aserción de que, debido al sufrimiento, el cuerpo es la sede de la identidad de los personajes sertaneros de *La guerra del fin del mundo* me parece un error. El sufrimiento tiene un impacto enorme en el ámbito psicológico, y muchas veces tiene un origen netamente psicológico y más bien de ahí se traslada a lo corporal. Así el caso de María Cuadrado, quien cuando trabajaba como sirvienta asfixió a su pequeño bebé poniéndole un ovillo de lana en la boca, ya que temía ser despedida por sus patrones a causa del llanto del niño. Después de purgar varios años de prisión, para expiar su crimen, peregrina por el sertón comiendo apenas y durmiendo a la intemperie. En ese sentido, mortifica su cuerpo por el crimen cometido. Otro tanto puede decirse de Joaõ Abade —que antes de ser convertido por el Consejero era conocido como Joaõ Satán—, quien a los doce años decide volverse bandolero después de que sus tíos —que fungían de padres adoptivos—, producto de una falsa delación de algunos habitantes de su pueblo, son asesinados por una partida de policías. De ahí se une a una cuadrilla de bandidos rumiando su venganza contra el pueblo de Custodia y los policías, y padece con sus nuevos compañeros todas las vicisitudes y sobresaltos de la vida del bandolero. La misma novela aduce que el poder que ejerce el Consejero sobre los habitantes del Sertón es que su prédica, las reglas de vida, y el tipo de sociedad que establece para sus seguidores son un bálsamo no sólo para sus sufrimientos corporales, sino principalmente para los psicológicos.

La diversidad humana coexistía en Canudos sin violencia, en medio de una solidaridad fraterna y un clima de exaltación que los elegidos no habían conocido. Se sentían verdaderamente ricos de ser pobres, hijos de Dios, privilegiados, como se lo decía cada tarde el hombre del manto lleno de agujeros. En el amor hacia él, por lo demás, cesaban las diferencias que podían separarlos: cuando se trataba del Consejero esas mujeres y hombres que habían sido

cientos y comenzaban a ser miles se volvían un solo ser sumiso y reverente, dispuesto a darlo todo por quien había sido capaz de llegar hasta su postración, su hambre y sus piojos para infundirles esperanzas y enorgullecerlos de su destino (Vargas Llosa, 1981: 94) .

Varios pasajes de la novela nos descubren que uno de los rasgos primordiales de la religión católica tal como la profesan el Consejero y sus adeptos, sino el más importante —esta es la razón porque miles de sertaneros toman la determinación de ir a Canudos a reunirse con el Consejero—, es la tranquilidad y el amor que fluyen tanto del trato cotidiano con el líder religioso como de la vida que llevan en comunidad sus seguidores. Esa manera de vivir aligera a los miembros de la comunidad de las abrumadoras cargas que suponen sus miedos y penurias personales. Hay en esta manera de retratar la experiencia religiosa de los sertaneros una sutil influencia de la concepción que tenía Freud de la religión, sin que con esta afirmación quiera negar que la propia tradición católica nos surte, incontrovertiblemente, de abundantes imágenes que encarnan esta tranquilidad y este amor. Sin embargo, me parece que la novela sugiere un fuerte parentesco entre la experiencia religiosa y la satisfacción de ciertas necesidades emocionales de los yagunzos, lo cual es un distintivo eco de las ideas de Freud. Para la visión evolucionista del psicoanálisis, la religión es un rezago en nuestra mente de la etapa primitiva de la humanidad. El doctor Nicholi (2002), quien se ha dedicado al estudio del pensamiento de Freud sobre temas como Dios y la religión, nos explica así, acudiendo a las mismas fuentes freudianas, esta posición del psicoanálisis: “Freud escribió que las doctrinas de la religión ‘llevan la huella de los tiempos en que surgieron, los tiempos ignorantes de la infancia de la humanidad,’ que la doctrina específica de que ‘el universo fue creado por un ser semejante a un hombre, pero magnificado en todos los aspectos... un superhombre idealizado... refleja la grosera ignorancia de la gente primitiva’” (2002: 38, traducción propia). Para Freud la religión es una falsa ilusión que tiene su origen y sirve para aliviar ciertos temores y ansiedades primitivos y, por ende, infantiles; porque, para el padre del psicoanálisis, tanto la mente del primitivo como la del niño responden a un mismo patrón. Como Freud señala en *The Uncanny* (2003), “Estas

ideas surgieron sobre el suelo del amor propio sin límites, el narcisismo primordial que domina la vida mental tanto del niño como del hombre primitivo” (Freud p. 142, traducción propia)¹¹. En suma, dentro de este esquema, la religión tiene su razón de ser en brindar, a través de falsas ilusiones, satisfacción a ciertos deseos y necesidades infantiles.

El psicoanálisis nos ha hecho conscientes de la íntima conexión entre el complejo del padre y la creencia en Dios; ha demostrado que, psicológicamente, el Dios personal no es otra cosa que un padre exaltado,... Reconocemos así que la necesidad de la religión tiene sus raíces en el complejo parental: el todopoderoso y justo Dios, y la bondadosa Naturaleza, se nos aparecen como grandiosas sublimaciones del padre y la madre, o, más bien, como renovaciones y restauraciones de las imágenes del niño pequeño de ambos. En términos biológicos, la religiosidad puede remontarse a la prolongada impotencia del niño pequeño y a su necesidad de ayuda; más tarde, después de darse cuenta de lo abandonado e impotente que está realmente frente a las grandes fuerzas de la vida, siente que su situación es la misma que en su infancia y trata de negar su desdicha por el regresivo resurgimiento de las fuerzas que lo protegieron entonces. (Ibíd.: 94, traducción propia)

Ahora sigamos el rastro de estas ideas sobre la religión en la novela. Uno de los discípulos más próximos del Consejero, el excomerciante Antonio Vilanova, le explica al Beatito lo que le inspira el líder religioso: “Yo vivía agitado, con los nervios a punto de romperse y la sensación de que mi cabeza iba a estallar. Ahora, basta saber que está cerca para sentir una serenidad que nunca tuve. Es un bálsamo, Beatito” (Vargas Llosa, 1981: 230). En otro pasaje de la novela, el Consejero profetiza, ante los recién llegados a Canudos, el fin del mundo, sus palabras finales rezuman una fantasía infantil:

Pero, al despejarse las brumas, un amanecer diáfano, las mujeres y los hombres verían a su alrededor, en las lomas y montes de Canudos, al Ejército de Don Sebastián. El gran Rey habría derrotado a las camadas del Can, limpiado el mundo para el Señor. Ellos verían

11 El título original de este trabajo de Freud es *Das Unheimliche*. Fue publicado en 1919. El título en español es *Lo siniestro*.

a Don Sebastián, con su relampagueante armadura y su espada; verían su rostro bondadoso, adolescente, les sonreiría desde lo alto de su cabalgadura enjaezada de oro y diamantes, y lo verían alejarse, cumplida su misión redentora, para regresar con su ejército al fondo del mar.” (Ibíd.: 59)

Por eso, en la novela, como ya he apuntado anteriormente, la presencia del Consejero y la sociedad religiosa que erige actúan sobre todo como un bálsamo para las heridas psicológicas de los yagunzos, y no involucran necesariamente el ámbito de lo espiritual¹² ni de lo corporal.

Referencias bibliográficas

Arriola, C.

1988 “Sociedad tradicional y mundo moderno en *La guerra del fin del mundo*”. *Revista de Occidente*, (82), 113-126.

Auerbach, E.

1950 *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.

Da Cunha, E

1980 *Los sertones*. Caracas: Biblioteca Ayacucho

12 Como señala Smith (2001), todas las religiones tradicionales –por mencionar sólo unas cuantas: las religiones aborígenes de los pueblos indígenas norteamericanos, el Budismo, el Cristianismo, el Hinduismo, el Islam, el Judaísmo, el Shintoísmo y el Taoísmo– reconocen varios niveles de ser, en el pináculo de ellos está el nivel del espíritu –para emplear la terminología cristiana–, que podríamos definir como “lo increado” –un término de Meister Eckhart–, es decir, lo que siempre ha sido y siempre será. Los otros niveles de ser, ya en el ámbito de lo creado, son el del alma, el de la mente y el del cuerpo. En la novela *La Guerra del Fin del Mundo*, cuando se habla de la religión como un bálsamo emocional se alude al nivel de la mente. Para una definición, desde la perspectiva tradicional, de alma, mente, cuerpo y espíritu consultar Smith 2003: 61-65.

Freud, S.

2003 [1919] *The Uncanny*. New York: Penguin Books.

Graziano, F.

1999 *The Millenial New World*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Nicholi, A.

2002 *The question of God: C.S Lewis and Sigmund Freud debate God, love, sex, and the meaning of life*. New York: Free Press.

Scarry, E.

1985 *The body in pain. The making and unmaking of the world*. New York: Oxford University Press.

Smith, H.

2001 *Why religion matters: the fate of human spirit in an age of disbelief*. New York: Harper Collins.

Smith, H.

2003 *Beyond the postmodern mind*. Wheaton: Theosophical Publishing House.

Smith, S. A.

2001 *Lost-body writing in Latin America's contemporary historical novel* (Tesis de Doctorado). Michigan State University, East Lansing.

Vargas Llosa, M.

1981 *La guerra del fin del mundo*, Barcelona: Seix Barral