



Centro de Estudios Internacionales

La sombra del milenarismo en la era del progreso

CANUDOS Y TOMÓCHIC EN LA IMAGINACIÓN DE LAS ELITES
FINISECULARES

Tesis

Que para optar al título de

Licenciado en Relaciones Internacionales

presenta

Luis Antonio Hernández Ojesto Martínez

Director de tesis: Dr. Fernando Escalante Gonzalbo

México, D.F., enero 2016

Contenido

| | |
|--|------------|
| Contenido | 1 |
| LA SOMBRA DEL MILENARISMO EN LA ERA DEL PROGRESO..... | 2 |
| INTRODUCCIÓN..... | 2 |
| Capítulo 1: LA ERA DEL PROGRESO: LAS ELITES EN EL FIN DE SIGLO | 12 |
| CIRCUNSTANCIA HISTÓRICA..... | 12 |
| LAS ELITES Y SU VISIÓN DEL MUNDO | 24 |
| Capítulo 2: LA SOMBRA: LAS REBELIONES DE CANUDOS Y TOMÓCHIC | 37 |
| EL MUNDO DE CANUDOS Y TOMÓCHIC | 38 |
| IRRUPCIÓN DEL ORDEN MODERNO | 48 |
| A) RELIGIÓN | 49 |
| B) POLÍTICA..... | 62 |
| Capítulo 3: IMÁGENES DEL MILENARISMO..... | 70 |
| PRECISIONES CONCEPTUALES | 70 |
| LEVANTAMIENTOS MILENARISTAS..... | 77 |
| FANÁTICOS Y RETARDATARIOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN MODERNA..... | 89 |
| CONCLUSIONES | 107 |
| FUENTES | 112 |
| PERIÓDICOS | 112 |
| ACERCA DE TOMÓCHIC..... | 112 |
| ACERCA DE CANUDOS | 114 |
| LIBROS, REVISTAS Y OTROS..... | 115 |

LA SOMBRA DEL MILENARISMO EN LA ERA DEL PROGRESO

CANUDOS Y TOMÓCHIC EN LA IMAGINACIÓN DE LAS ELITES FINISECULARES♣

Luis Antonio Hernández Ojesto Martínez

INTRODUCCIÓN

En las laderas de la Sierra Madre de Chihuahua los pelones de don Porfirio llevaban semanas sitiando un pueblo rebelde que se negaba a rendirse. Desde una casa de adobe de anchos muros, el último edificio junto con la iglesia que se mantuvo en pie, el líder de los insurrectos respondió al oficial enviado para negociar la rendición de los últimos supervivientes: «Hasta que nuestro señor se lleve nuestras almas, no podrán los pelones de lucifer tener nuestros cuerpos.»¹

Tomóchic iba convirtiéndose en un inmenso cementerio. Y, no obstante, mantenía viva la esperanza de la victoria, haciendo creer a los suyos que estaba cerca del día de la venganza, pues «los muertos —decía—, como nuestro señor Jesucristo, resucitarán al tercer día y vendrán de nuevo a coger sus carabinas.»²

♣ Todas las citas en español de textos con títulos en inglés o portugués son traducciones mías, a menos que diga lo contrario.

¹ Heriberto Frías, *Tomóchic*, notas de James W. Brown, México, Porrúa, ed.14, 2010, p.168.

² *Ibid.*, p.120.

Tres meses después de los hechos, a principios de 1893, *El Demócrata* de Joaquín Clausell publicó una novela anónima intitulada *Tomóchic*, en donde dio a conocer, al pequeño, pero ávido número de lectores de la Ciudad de México, el desenlace de la campaña militar: el pueblo quedó arrasado por completo y todos los habitantes que en él habían permanecido —setenta y tres según la cuenta de cadáveres³— abandonados a la rapiña de puercos y perros.

A miles de kilómetros de distancia, unos años más tarde, la violenta historia se repetía, aunque esta vez en una escala mayor. En 1897, después de tres años de guerra contra el Estado brasileño, los restos de un poblado mítico e improvisado ardían en un rincón olvidado de la naciente República. Momentos antes de que aquel episodio trágico y acaso absurdo tuviera su culminación:

Sólo se sabía una cosa: los *Jagunços* no podrían resistir por muchas horas. Algunos soldados se habían acercado al último reducto y examinado la situación de los adversarios. Era increíble: en una cueva cuadrangular, de poco más de un metro de profundidad, al lado de la iglesia nueva, unos veinte luchadores, hambrientos y destrozados, cuyo aspecto daba miedo, se disponían a un suicidio formidable.⁴

Aquello había sido una carnicería humana, más de veinte mil muertos despedazados por una lluvia de artillería que en cien días no había dado tregua a los pobladores. La victoria más aparente y obvia era la de los millares de urubúes que se daban un festín en ese valle de la muerte, la ex hacienda de Canudos, pero, no obstante, en todo Brasil se festejaba la

³ Paul J. Vanderwood, *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p.308 (en adelante, *The Power of God Against the Guns of Government*).

⁴ Euclides Da Cunha, *Los Sertones*, Trad. Estela Dos Santos, Ayacucho, Venezuela, 1980, p.381.

destrucción de los temibles fanáticos del *Conselheiro*, armados con armas del siglo XVI y fusiles robados al ejército, como si se tratara de la victoria sobre alguna gran invasión europea.

Estas rebeliones compartieron más de un rasgo en común: sucedieron en la misma década; en la periferia de dos sociedades de por sí periféricas; fueron brutalmente reprimidas, y ambas tuvieron un componente religioso, milenarista para ser exactos. Las llamamos milenaristas porque consideramos que pertenecen a una modalidad de la escatología cristiana respecto del “fin de los tiempos”, de “los últimos días”. Aunque el adjetivo se usa más como etiqueta para un tipo particular de salvacionismo —doctrina religiosa sobre la salvación humana—, en el que se imagina el milenio como el reino de Cristo para los justos, antes del fin de los tiempos. Si bien, los movimientos y sectas milenaristas han variado mucho en composición social, agresividad o pacifismo, espiritualidad y materialismo⁵.

¿Qué motivo pudo haber en semejante voluntad numantina de los rebeldes que, aun encarando la destrucción segura, se mantuvieron en su deseo de resistir hasta el fin? La pregunta intrigó profundamente a la opinión pública decimonónica, la cual intentó elaborar una explicación lógica y consistente de esos hechos desconcertantes. Esta producción intelectual constituye un pasaje único para acercarse a los valores, fobias e ideas que moldearon la mentalidad de las elites mexicanas y brasileñas de fines del siglo XIX. La historia que yo relato, pues, no es la de la resistencia, sino la de cómo fue que la sociedad, más específicamente las elites, entendieron y asimilaron las rebeliones de los canudenses y

⁵ Véase el estudio clásico de Cohn sobre el milenarismo en la Europa Medieval Occidental; Norman Rufus Colin Cohn, *En pos del Milenio*, Ramon Alaix Busquets, et al. (edd.), Madrid, Alianza, 5ª reimpr., 1997, p. 14.

tomochitecos, y cómo reaccionaron ante ellas. Sólo hasta donde lo permiten las fuentes secundarias utilizadas en el segundo capítulo, se investiga cómo fue entendida la rebelión por los que participaron en ella, porque aunque ésta no es la pregunta principal, constituye un punto de referencia con el que podemos dimensionar mejor a las elites.

En *Tomóchic* y *Los Sertones*, Heriberto Frías y Euclides da Cunha, respectivamente, fueron pioneros en el periodismo de guerra en sus países y ensayaron una explicación de las rebeliones; una que, en ambos casos, reflejó en buena medida las angustias, valores y expectativas de un sector letrado e ilustrado de sus sociedades. Por ello, estas obras constituyen espejos que nos devuelven la imagen de las elites modernizadoras de fin de siglo XIX. Al tildar a los rebeldes de fanáticos y dementes, y al acusar al gobierno de bárbaro en su reacción, estos autores enunciaban la opinión de periodistas, profesionistas, políticos, clérigos y militares acerca de lo que debía ser una sociedad moderna. Enuncian, sobre todo, lo que sus sociedades aún no eran: modernas, civilizadas. Aunque no todas las elites aceptaron la idea dominante, los textos de Frías y da Cunha aparecieron en el centro del debate y ayudaron a moldearlo.

El término elite es usado en un sentido amplio; la idea es diferenciar a la población — un ejercicio tan arbitrario como cualquier categorización, pero, según sostenemos, de gran utilidad— en dos grandes categorías conceptuales: elites y no-elites. La primera categoría hace referencia a un sector de la población que ocupa un lugar privilegiado en la estructura social, ya sea por su posición económica, política, religiosa o intelectual. Distinguimos *grosso modo* a las elites tradicionales, como la eclesiástica, de las modernas, más allegadas al proyecto del Estado-nación y la transformación económica. Esa elite, tanto en México

como en Brasil, se caracterizó por la homogeneidad ideológica y de formación.⁶ Se educaron en los mismos institutos liberales, compartieron la fascinación por los clásicos de la sociología positivista y se desempeñaron en la burocracia estatal.

Metodológicamente es posible identificar a la elite con las personas que ocupaban los altos cargos en el poder legislativo, judicial y ejecutivo; con los que escribían en los periódicos y producían las obras que moldeaban la cultura. En los estudios más contemporáneos de elites se suele tomar en cuenta la actuación y la no actuación de grupos dentro y fuera del aparato político formal, así como la influencia que esos grupos pueden tener en el diseño de la agenda política e incluso en la manipulación de los intereses de una población⁷; sin embargo, para los propósitos de este trabajo es suficiente con la descripción más formal de esa parte de la población que llamamos elite.

Las rebeliones milenaristas y campesinas fueron vistas por esa elite como una amenaza inaceptable al orden que habían construido. Un orden en el que la ciencia y el progreso se habían convertido en la nueva religión de Estado. “En la última parte del siglo xix la ciencia y la industria se consideraban los fundamentos primordiales del progreso... la era del progreso se armó una imagen ideal de sí misma y esta imagen se volvió el modelo óptimo de cómo debía ser el mundo.”⁸

⁶ Seguimos la distinción conceptual de José Murilho de Carvalho, *A construção da ordem*, t.2: *Teatro de sombras*, Río de Janeiro, UFRJ, Relume Dumará, 2da ed., 1996, p. 17, que a la letra dice “*Falamos de grupos especiais de elite, marcados por características que os distinguem tanto das massas com de outros grupos de elite... atribuir influencia à atuação de elites políticas significa apenas negar o determinismo de fatores não políticos, sobretudo econômicos, nas decisões políticas*”.

⁷ Robert Alan Dahl, *Who Governs: Democracy and Power in an American City*, Yale, Yale University Press, 2005; Peter Bachrach y Morton Baratz, “Two faces of Power”, *American Political Science Review*, 56 (1962), pp. 947-952; Steven Lukes, *Power: A Radical View*, Londres, Macmillan Press, 1974.

⁸ Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de Nación Moderna. México en las Exposiciones Universales, 1880-1930*, trad. Germán Franco, México, FCE, 1998, p. 14.

La idea decimonónica de que el mundo estaba dividido entre modernos y no modernos se vio reforzada por la lectura que se hizo de las rebeliones. Fanáticos, bárbaros y retardatarios de toda clase debían ser civilizados; qué es pues la civilización, sino la ardua e ingrata tarea de civilizar... Uno de los argumentos principales de este texto es que los “modernos” se ven obligados moralmente a justificar su desproporcionado poder político frente a los no modernos y lo hacen reconociéndose a sí mismos como el baluarte de la racionalidad y como los impulsores del cambio social.⁹

El fenómeno de las elites de pensarse como guardianas de un mundo ideal adquiere mayor fuerza en las sociedades subdesarrolladas o en desarrollo si se prefiere, en virtud del grado más elevado de desigualdad. Las elites en los países subdesarrollados tienden a verse a sí mismas como los custodios del orden racional y científico, que es el moderno. Y es así porque el orden moderno ya existe, aunque está en otra parte: las elites, que son las que conocen ese otro mundo, las que pueden acceder a él, porque saben leer, porque saben francés, porque viajan a Europa, tienen una responsabilidad con respecto al conjunto de su sociedad –que es la que está en falta. En los países centrales es posible defender la tradición, defender lo propio, y ser civilizado, de una manera que es imposible en la periferia. La defensa de este orden sitúa al sujeto modernizador moralmente por encima de su objeto, que son las masas iletradas. Esta visión “elitista”, como se examinará en el último capítulo, tiene consecuencias insoslayables en la manera de entender y de incidir en el desarrollo de la vida política, económica y social de una nación; por ejemplo, la reducción a cenizas de un poblado rebelde.

⁹ Ashis Nandy, *The Savage Freud and Other Essays On Possible and Retrievable Selves*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1995, p.33.

La selección de los casos de estudio a comparar obedece, además de a las similitudes que ya se mencionaron, a que constituyen una ventana singular para mirar de cerca a las sociedades mexicana y brasileña de fines del siglo XIX y así conocer, a la luz de sus juicios y actitudes hacia las rebeliones milenaristas, los valores que en ellas se debatían y que daban lugar a una imagen de la modernidad, que resulta fundamental para entender el desarrollo de estas naciones en el siglo XX.

Sobre los límites de esta tesis: cuentan que cuando Vargas Llosa estuvo en Bahía investigando en los archivos y viajando por las comunidades del sertón para escribir su novela *La guerra del fin del mundo*, la gente se conmocionaba al oírlo pronunciar el nombre del “Santo”. El recuerdo inmarcesible de Canudos aún ronda el sertón. Lo recuerdan los pueblos del sertón nordestino, en donde no se puede pronunciar el nombre de Antonio Conselheiro, sin temor a faltarle el respeto al difunto. Sería interesante saber qué sucede en este sentido en la Sierra Tarahumara, de momento ignoramos si los pobladores siquiera recuerdan a los Cruz Chávez o a la Santa de Cabora, menos aún si los nombres los estremecen; pero esa ignorancia nuestra ya es señal de algo más que un simple descuido, apunta más bien a una diferencia en la magnitud de los hechos. La discrepancia no es indiferente; indica un lugar distinto de Tomóchic y Canudos en la imaginación popular. Por otra parte, estos episodios tampoco ocupan el mismo lugar simbólico entre las elites de una y otra nación, ni entre las de una misma nación. Sin embargo, teniendo en cuenta estos matices, ambos sucesos y las interpretaciones que de ellos se hicieron pueden estudiarse a manera de un comentario sobre un mismo proceso, el de la modernidad.

Lo que se encuentra en juego en ambos casos es la construcción de la modernidad. No hay una sola acepción de ésta, aquí la entendemos como un modo de experiencia vital, la

experiencia del espacio y el tiempo, de uno mismo y los demás y de las posibilidades y peligros de la vida. Una experiencia que nos sitúa en un ambiente que promete aventura, poder, gozo y crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo –pero, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos y todo lo que somos.¹⁰ Otros autores, como Carlota Solé entienden la modernidad como un concepto que ha ido cambiando con el paso del tiempo, por lo que no se le puede entender como un continuum en cuyos extremos se encuentran lo tradicional y lo moderno, sino como un proceso voluble y de cambio acelerado¹¹. La modernidad es un objetivo que elude a quien lo persigue, siempre parece situarse un paso por delante. Berman mismo identifica esta extraña cualidad del tiempo moderno en las palabras del manifiesto comunista:

Constant revolutionizing of production, uninterrupted disturbance of all social conditions, everlasting uncertainty and agitation distinguish the bourgeois epoch from all earlier ones. All fixed, fast-frozen relations, with their train of ancient and venerable prejudices and opinions, are swept away, all new-formed ones become antiquated before they can ossify. All that is solid melts into air, all that is holy is profaned, and man is at last compelled to face with sober senses his real conditions of life, and his relations with his kind.¹²

Esta tesis concilia ambas definiciones de modernidad, pues entiende que un mundo imbuido por el proceso de modernización, es decir, de cambio social acelerado por la aplicación rápida y masiva de la ciencia y tecnología a la vida cotidiana de los individuos,¹³ es un mundo en el

¹⁰ Marshall Berman, *All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Nueva York, Simon And Schuster, 1982, p. 15.

¹¹ Carlota Solé, *Modernidad y modernización*, Barcelona, Anthropos, 1998.

¹² Karl Marx, *The communist Manifesto*, “Chapter I. Bourgeois and Proletarians”, 1848. Revisado en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm> consultado el 29/12/2015.

¹³ *Supra* n.11.

que ninguna condición social permanece inalterada por mucho tiempo. Las historias que vamos a estudiar, tratan, por un lado, sobre las respuestas que individuos de dos comunidades distintas dieron al proceso de modernización que recién experimentaban y, por otro, sobre cómo fueron asimiladas estas respuestas por parte de la elite, que impulsaba desde el Estado el proceso de modernización.

Adelantándonos un poco, aprovechamos para señalar el dilema que en esta circunstancia enfrentaron los miembros de estas comunidades campesinas.

In company with so many of today's tragic human sagas, this is the chronicle of a people trying to make sense of a rapidly changing world that both seduces and repels them, forcing them to weigh their time proven customary ways of life and belief against novel, exceedingly dynamic, and attractive forces labeled "modern".¹⁴

Otro de los límites que habremos de tener en cuenta es que al escribir sobre sucesos de naturaleza trágica se corre el riesgo de caer en una visión romántica, en un heroísmo idealizado de las víctimas, tanto de un bando como del otro. Hasta cierto punto nuestros dos autores, Frías y Da Cunha, cayeron en esta trampa, misma que nosotros cuidadosamente habremos de evitar, porque caer en ella significaría reducir la complejidad del fenómeno y la magnitud del suceso.

La tesis se divide en tres capítulos. El primero se intitula "La era del progreso: Las elites en el fin de siglo" y versa sobre dos temas: la circunstancia nacional de Brasil y México en la época, y la comparación de la visión de las elites de la sociedad y del lugar que ocupaban

¹⁴ "Acompañadas por tantas de las trágicas sagas humanas de hoy, esta es la crónica de un pueblo tratando de hacer sentido de un mundo rápidamente cambiante que los seduce y repele, obligándolos a sopesar sus formas tradicionales de vida probadas por el tiempo contra novedosas, sumamente dinámicas y atractivas fuerzas etiquetadas como modernas"; *The Power of God Against the Guns of Government*, p. 15.

dentro de ella. En el segundo capítulo, “La sombra: las rebeliones de Canudos y Tomóchic”, se describe el orden local en dos facetas: 1) El modo de entender el mundo de los campesinos; 2) la disrupción del orden moderno en la vida tradicional. A la vez, se quiere destacar el vínculo de ese orden local con el nacional y el internacional¹⁵. En estos dos capítulos se utilizan fuentes de secundarias, académicas y literarias, contemporáneas y de la época.

El tercer capítulo, “Imágenes del milenarismo”, comienza con una argumentación a favor de la validez del concepto de milenarismo para entender las rebeliones y luego procede a narrar brevemente el desarrollo y desenlace de los levantamientos como consecuencia probable de la situación política, económica y religiosa local. En un segundo apartado se trata la construcción de la imagen de la modernidad a partir del discurso empleado para entender y explicar el milenarismo de Antonio Conselheiro y sus seguidores en Brasil y de Cruz Chávez y los suyos en México. La última parte del capítulo es un comentario acerca de la ironía de la modernidad, que se vislumbra en el potencial destructor del progreso tecnológico y político. Nos sirven como fuentes primordiales artículos y reportajes de periódicos decimonónicos de México, Brasil y Estados Unidos, las novelas de Heriberto Frías y Euclides da Cunha, *Tomóchic* y *Los Sertones*, respectivamente; además utilizamos algunos libros y artículos académicos contemporáneos para ayudarnos a otorgar sentido al material original.

La elaboración de este trabajo se ha nutrido de varios estudios académicos, novelas, ensayos históricos y literarios. No hay una sola teoría que guíe el estudio, a la inversa, lo caracteriza un eclecticismo teórico anclado en la investigación empírica. Los textos de da

¹⁵ Las fuentes con las que nos acercamos al mundo rural son secundarias, la falta de fuentes primarias siempre ha constituido uno de los mayores retos en la historiografía de las rebeliones campesinas, pues demasiado frecuentemente se está obligado a reconstruir la visión del campesino por medio de los estudios y las impresiones de sujetos ajenos a ese mundo.

Cunha y Frías, acompañados por fuentes hemerográficas de la época, son la fuente primaria que inspira este texto, y la orientación que confiere sentido a la obra se la debo —entre los más influyentes— a una decena de autores: Antonio Saborit, Ashis Nandy, Clifford Geertz, Fernando Escalante, Marshall Berman, Norman Cohn, Paul Vanderwood, Robert Levine, Tenorio Trillo y Vargas Llosa.

La bibliografía acerca de Tomóchic y de Canudos es amplia; sin embargo, salvo una honrosa excepción del autor Ulrich Fleischmann,¹⁶ no conocemos otro estudio en el que se comparen las dos rebeliones. La novedad de esta investigación, no obstante, no es la llamativa selección de casos, sino el tema de fondo. Mientras que muchos de los estudios existentes se preocupan, ante todo, por las causas de las rebeliones y desatienden el aspecto esencial de la modernidad, aquí se trata, sobre todo, de hacer un comentario, ayudado por la perspectiva comparada, sobre la dicotomía tradición/modernidad que desde hace ya varios siglos define el mundo en el que vivimos.

Capítulo 1: LA ERA DEL PROGRESO: LAS ELITES EN EL FIN DE SIGLO

CIRCUNSTANCIA HISTÓRICA

Para comprender las insurrecciones en Canudos y Tomóchic y la manera en la que éstas fueron recibidas por las elites es necesario acercarnos a la circunstancia histórica concreta en la que acontecieron. La “era del progreso” fue, por decirlo así, una época en América Latina, al menos lo fue en Argentina, Brasil y México. En México comenzó, por poner una fecha, en 1885 con la consolidación del poder del general Porfirio Díaz y la Revolución de 1910 le puso un abrupto fin. En Brasil la marcó el cambio de un régimen monárquico/imperial a uno

¹⁶ Ulrich Fleisschmann, “Cañones contra Dios: Canudos y Tomóchic como paradigmas textuales en las postrimerías del siglo XIX”, *Casa de las Américas*, 28 (1987).

republicano en 1889 y se extendió hasta bien entrado el siglo XX. La calificamos de época, sobre todo, por el espíritu del tiempo o *Zeitgeist* que la marcó: un optimismo desmedido en el progreso, una fe casi ciega en el dominio de la naturaleza a través de la técnica y la flamante idea de corte positivista de la posibilidad de dar una solución “científica” a los males de la sociedad. Inspiradas en Comte, las elites de estos dos países fundieron en un lema el espíritu y carácter del gobierno, “orden y progreso.” Esta época también trajo el fin del “antiguo régimen” en el nuevo mundo. La derrota de Maximiliano de Habsburgo en 1867 en México y la abdicación de Pedro II en Brasil en 1889 anunciaron el retiro definitivo de las viejas monarquías y la llegada de los gobiernos representativos, constitucionales y republicanos...

Guided by the principles of free individual enterprise, the Latin American nations had entered the economic system of the civilized world. The resulting commercial prosperity and the growth of sophisticated, cosmopolitan, urban centers were for contemporaries only further signs that the liberal age had arrived¹⁷

Si bien a primera vista destacan las similitudes de los regímenes, como la influencia de la filosofía positivista europea, con sus respectivos matices nacionales, un programa político de corte liberal y un proyecto de modernización inspirado en el de los Estados Unidos, visto con mayor detenimiento, se aprecian divergencias notorias que revelan una historia nacional única.

Casi toda la elite brasileña había concretado alguna clase de estudios superiores, la carrera más popular fue la de leyes y los institutos de aprendizaje en la segunda mitad del

¹⁷ *Cambridge History of Latin America*, t.3: Charles Adam Hale, “*Political and social ideas 1870-1930*”, s. p. i., 1981, parte 1, p.1 (en adelante, “*Political and social ideas 1870-1930*”).

siglo se concentraron en las capitales de cuatro provincias: “*a elite era uma ilha de letrados num mar de analfabetos*”¹⁸. La concentración geográfica y disciplinaria de la elite facilitó su cohesión y homogeneización, a un grado que fue imposible alcanzar por la elite hispanoamericana. A diferencia de lo que ocurrió en Brasil, en las colonias españolas de América hubo una dispersión geográfica de las universidades, 25 en total, —que también eran los centros de reclutamiento de la elite—, lo que permitió la formación de cuadros profesionales y administrativos locales para cada uno de los países que emergerían con la independencia. Otro factor fue el predominio de la educación jesuita en la América española, educación con tendencia ultramontana y constitucionalista que a la postre inspiraría la fragmentación política y territorial de las colonias. Mientras que la influencia de esta educación fue desterrada de Brasil por el célebre ministro Pombal, junto con los jesuitas.¹⁹

La política educativa de ambas coronas difirió notablemente. “...al final del periodo colonial se calculó que 150, 000 personas se habían formado en las universidades de la América española. Sólo la Universidad de México formó 39, 367 estudiantes antes de la independencia. En vivo contraste, apenas 1, 242 estudiantes brasileños se matricularon en Coimbra entre 1772 y 1872.”²⁰ En resumen, la elite brasileña, minúscula en comparación con la hispanoamericana, se hallaba firmemente cohesionada y unida en torno al proyecto imperial y conservador. Sin embargo, a fines de siglo el consenso se agrietó. La Escuela Militar, institución creada a principios de siglo para proveer una alternativa a las familias menos ricas para acceder a la administración del gobierno, que seguía con mayor fidelidad que cualquier otra institución el espíritu reformista de Pombal, se convirtió en un “centro de

¹⁸ J. Murilho de Carvalho, *op. cit.*, p. 55.

¹⁹ Véase, *Ibid.*, pp. 59-61.

²⁰ *Ibid.*, p. 62.

oposición al régimen, tanto por el tipo de estudiantes al que seleccionaba como por el contenido de la educación que transmitía.”²¹ De este instituto surgirían los coroneles que pondrían fin al largo reinado de Pedro II.²²

El 15 de noviembre de 1889 los brasileños dieron un pequeño paso de gigante y proclamaron la República; exiliaron a la familia real, obligaron al primer ministro a renunciar y el oficial republicano que encabezaba la rebelión, el mariscal Deodoro da Fonseca, asumió la primera presidencia en la historia de Brasil. Varios factores intervinieron para explicar el surgimiento de la República. En primer lugar, los historiadores coinciden en que el Imperio había perdido su fuerza vital²³, como una estrella vieja que al agotar su fuente de combustible sucumbe ante la tremenda fuerza de gravedad en su núcleo, la monarquía se hallaba sin más energía. Otros factores importantes fueron la ya mencionada fractura entre la elite que ocurrió en la importante Escuela Militar y el inevitable choque de intereses que suscitó la abolición de la esclavitud.

Pedro de Alcántara ascendió al trono cuando tenía apenas 14 años, lo llamaban “el emperador niño.” El congreso brasileño declaró su mayoría de edad en 1840 en un intento de acabar con la crisis política que siete años de vacío de poder por la abdicación de Pedro I habían desatado. Pedro II se convirtió en un hombre poco apasionado, sobrio, modesto y

²¹ *Ibid.*, p. 65.

²² Euclides da Cunha, autor de *Os Sertões*, también fue educado en la Escuela Militar, a la cual fue transferido en 1886 después de haber pasado el año anterior en la *Escolha Politécnica*; véase: Roberto Ventura, ““A Nossa Vendéia”: Canudos, o Mito da Revolução Francesa e a Constituição de Identidade Nacional: Cultural no Brasil (1897-1902)”, *Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 24 (1986), p. 111.

²³ Véase, José María Bello, *A History of Modern Brazil*, trad. James L. Taylor, Stanford, Stanford University Press, 1968, pp. 41-46; en adelante, *A History of Modern Brazil* (cf. Emilia Vioti da Costa, “1870-1899”, en Leslie Bethell, (ed.), *Brazil, Empire and Republic 1822-1930*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989).

recto; en político hábil y hombre culto.²⁴ En sus primeros años de reinado, el joven monarca dio marcha atrás a la legislación descentralizadora que los liberales habían elaborado durante la regencia.²⁵ Con leyes más conservadoras y reprimiendo las rebeliones populares logró convencer a los oligarcas terratenientes y comerciales que la monarquía era su mejor opción. A ese precio Pedro II pagó la estabilidad política de su reino. Su actitud posterior lo convirtió en el mediador natural de las querellas entre los bandos liberal y conservador.

Su reinado duró unos buenos 58 años que, no obstante, terminaron por impacientar a las generaciones más jóvenes del último cuarto de siglo. Tenían ideas distintas, la vieja elite había sido educada en Europa bajo las ideas liberales de la primera mitad del siglo, pero habían mantenido un apego a las formas tradicionales portuguesas y coloniales. La abolición de la esclavitud el 13 de mayo de 1888 fue un duro golpe para los monarquistas que terminó por sumirlos en la apatía, la indiferencia y el derrotismo.²⁶ Para entonces, la demanda de reforma y las ideas de la generación más joven habían acumulado gran fuerza.

El desarrollo económico de las dos décadas anteriores había transformado la sociedad, en consecuencia, las instituciones que se habían construido durante la hegemonía política de las tradicionales oligarquías terratenientes y comerciales parecían obsoletas en 1880.²⁷ La alianza que había establecido la corona con el gran comercio y la gran propiedad, fruto de la angustia provocada por las numerosas rebeliones populares durante la Regencia, parecía

²⁴ Ver, *A History of Modern Brazil*. pp. 24-26 (cf. "Imperial and republican Brazil" en Robert M. Levine y John J. Crocitti (ed.), *The Brazil reader. History, culture, politics*, Durham, Duke University Press, 1999, pp. 103-106; en adelante, "Imperial and republican Brazil").

²⁵ Al respecto, J. Murilho de Carvalho, *op. cit.*, pp.235 y 236.

²⁶ Al respecto, *A History of Modern Brazil*, pp. 41-45 (cf. con E. Vioti da Costa, *op. cit.*, p. 203).

²⁷ *Ibid.*, p. 163.

haberse topado con pared²⁸. En la década de los años setenta y ochenta, intelectuales, profesionistas y militares desafiaron el dominio de la vieja oligarquía. Organizaron asociaciones a favor de la abolición de la esclavitud, la atracción de inmigrantes europeos, el federalismo, la separación del Estado e Iglesia, y apoyaron al Partido Republicano, formado en 1870 por antiguos miembros del Partido Liberal.²⁹ La generación de 1870, los paulistas encabezados por el abolicionista radical Sylva Jardim, jóvenes brasileños de clase media inspirados en la filosofía de Comte y Benjamin Constant, trabajaron arduamente por la causa republicana promoviendo un gobierno con bases científicas que sólo la República haría posible.

Finalmente, fue la alianza de los miembros del partido republicano con un segundo bloque, el de los viejos militares liderados por Deodoro da Fonseca, lo que puso el último clavo sobre el ataúd monárquico. A partir del gabinete del primer ministro conservador, Cotegepe (1885-1888), la relación entre las autoridades civiles y militares se deterioró rápidamente. El gobierno de Cotegepe intentó castigar a dos oficiales (Cunha Matos y Sena Madureira) por haber usado la prensa para defenderse contra los cargos hechos por el gobierno, pero el mariscal Fonseca no estuvo de acuerdo con esta decisión y protegió a los oficiales. El descontento de los militares se debía principalmente a su exclusión del sistema político. Sus representantes en el Consejo de Estado, un órgano de gobierno vitalicio nombrado por el emperador encargado de ratificar sus acciones, en la Cámara y en los gabinetes había declinado, peor aún: los ministros de Guerra desde 1881 habían sido civiles.³⁰

²⁸ Respecto a la formación de esa alianza y el influjo de las rebeliones en ella véase, J. Murilho de Carvalho, *op. cit.*, pp. 230-235.

²⁹ Véase, E. Vioti da Costa, *op. cit.*, p. 161.

³⁰ Véase, *Ibid.*, pp. 210 y 211.

El gobierno de Segirpe cayó tras ser sometido a una moción de confianza en 1888, en marzo lo sucedió el gobierno de Joao Alfredo, que en medio de una campaña pública en contra de la esclavitud y de gran agitación decidió por fin abolirla, sin indemnización. Su gobierno cayó pronto y en junio del año siguiente lo sucedió el Visconsul de Ouro Preto. Su plan era derrotar a la República otorgando las reformas que los republicanos querían; sin embargo, su programa no incluía, por ejemplo, el tema del federalismo por lo que no satisfizo a los más radicales, al mismo tiempo que irritó a los conservadores.

Algunos miembros del Partido Republicano: Rui Barbosa, Benjamín Constant Botelho de Magalhaes, Aristides Lobo, Bocayuva Glicerio y Solon, que no estaban de acuerdo con la línea oficial del partido de circunscribirse únicamente a las normas electorales se vieron con Fonseca el 11 de noviembre, unos días antes de que la Cámara se reuniera para establecer nuevo gobierno. El 15 de enero, a pesar de la resistencia del primer ministro, Fonseca, al mando de tan sólo un quinto del ejército y apoyado por los propietarios de plantaciones del oeste de Sao Paulo, proclamó el fin del Imperio y el principio de la República; la familia real fue exiliada sin nadie que se alzase a defenderla.³¹

Los republicanos, sin embargo, se encontraban divididos en dos bandos, por un lado, los partidarios de los militares como Fonseca que enarbolaban una visión militar de la república: dictatorial y centralista; por otro, los que apoyaban una república descentralizada en manos de un gobierno civil, en la que los oligarcas llevarían la voz cantante.³² El primer triunfo fue para el bando de los militares encabezados por Fonseca y Floriano Peixoto, quien subió al poder veinte días después de que su antecesor clausurara el congreso el 3 de

³¹ *Ibid.*, p. 212.

³² Véase, Roberto Ventura, *art. cit.*, p. 112.

noviembre de 1891. A causa de ello, 13 generales alzaron la voz contra Floriano y el llamado a las armas dio lugar a los infructuosos levantamientos de Lage, Santa Cruz, la Revolución federalista de Rio grande do Sul y la Revuelta de la Armada³³ – estas últimas dos, derrotadas por el general Antônio Moreira César, quien no obstante moriría combatiendo a los *jagunzos* de Canudos durante la tercera expedición.

El programa de la nueva entidad política consistía en: autonomía provincial, sistema bicameral con el ejecutivo dependiendo del legislativo, sufragio universal, libertad de conciencia, prensa, trabajo y educación, laicidad del Estado, abolición de títulos y privilegios nobiliarios, garantías de propiedad privada y abolición del sistema de conscripción; sin embargo, en la práctica no hubo gran diferencia y la gente ordinaria no se vio beneficiada con la transición.

What eventually triumphed in the Brazilian Republic was a bland and asocial liberalism, an imitation of the political system of the United States without meaningful defense of individual rights or any commitment to public education or other mechanisms to prepare the population for citizenship (...) The most dynamic reforms of the 1890s followed Auguste Comte's advocacy of patriarchal social hierarchy and the view that "freedom is a right but equality a myth."³⁴

Dejemos de momento al nuevo régimen brasileño y volvamos nuestra atención a México. El 25 de noviembre de 1876, el general Porfirio Díaz proclamó el plan de Tuxtepec en el que desconocía al gobierno del presidente Sebastián Lerdo de Tejada, lo calificaba de

³³ Véase, Suley Robles Reis de Queiroz, "Reflections on Brazilian Jacobinism of the First Decade of the Republic (1893-1897)", *The Americas*, 48 n.2 (1991), pp. 181 y 182.

³⁴ Robert M. Levine, *Vale of tears. Revisiting the Canudos massacre in northeastern Brazil, 1893-1897*, California, University of California Press, 1992, p. 15; (en adelante, *Vale of tears*).

vende patrias, abusivo y extorsionador y exhortaba a los gobernadores a adherirse al plan como único requisito para ser reconocidos por el nuevo gobierno. Lerdo era uno de los prohombres liberales de la época, nacido en cuna rica y culta, representaba al viejo liberalismo que había triunfado sobre los franceses y los conservadores, y el poder de los hombres de letras y de los civiles. Porfirio era de la misma elite, pero venía de un contexto distinto, héroe de guerra en Puebla dos veces, una en su defensa junto con Zaragoza y otra en su reconquista en 1867, y héroe nuevamente en México, cuando se la arrebató a Maximiliano en 1867. Sin embargo, había nacido en una casa pobre de Oaxaca el 15 de septiembre de 1830 y no era culto ni hábil con la palabra, en realidad, lo suyo, lo suyo, como dijo Luis González, era el pleito.³⁵

Después del fracaso de su Plan de la Noria para quitar a Benito Juárez del poder por no respetar la no reelección y de la subsecuente humillación de la derrota, volvió a las andadas y demostró haber aprendido dos o tres cosas en su exilio de Tlacotalpan, Veracruz. Regresó con más generales aliados y con una nueva carta, un grupo de jóvenes intelectuales resentidos con el gobierno que les había cerrado las puertas.³⁶ En el Plan de Tuxtepec, reformado en Palo Blanco, se establecía la no reelección; la organización de comicios para supremos poderes de la unión a dos meses de ocupado México; y la entrega provisional del ejecutivo al presidente de la Suprema Corte de Justicia, don José María Iglesias.

Don José María, muy indignado, declinó la oferta. Díaz no encontró mejor solución que autoproclamarse Presidente de la República y designar su nuevo gabinete: Ignacio L.

³⁵ “Tampoco quería ser cura y no mostraba mucha aptitud para las leyes pese a su gusto por el pleito.” Luis González González, “El Liberalismo Triunfante”, en *Historia General de México*, México, Colmex, Centro de Estudios Históricos, 2000, p. 656.

³⁶ *Ibid.*, p. 657.

Vallarta, Exteriores; Protasio Pérez Tagle, Gobernación; Pedro Ogazón, Guerra; Ignacio Ramírez, Justicia; Justo Benítez, Hacienda; y Vicente Riva Palacio, Fomento. Comparado con las décadas de inestabilidad posteriores a la independencia, lo que sucedió a continuación se vivió como una nueva era. Al cabo de unos años se conoció la estabilidad política, el orden social y el progreso económico en una extensión no experimentada hasta entonces, aunque en ese momento todavía se cerniera la incertidumbre sobre el país. Para muchos, sobre todo para los jóvenes intelectuales de los que más adelante trataremos, el gobierno fuerte del general Díaz era la única opción que le quedaba a México para desarrollarse y no perecer como nación a manos de los Estados Unidos.³⁷

El término del mandato del caudillo llegó a su fin en 1880 y para asombro y desilusión de muchos decidió no continuar en el cargo, durante un tiempo incluso se dudó que fuera a intervenir en el proceso, pero al final, para alivio de los jóvenes del periódico *La Libertad*, Sierra, Telésforo y Cosmes, entre otros,³⁸ apoyó al general González para que fuera su sucesor. Cuatro años después, se volvió a presentar en los comicios y esta vez ganó por la vía electoral, no volvería a perder. Su tercera reelección en el año de 1888 coincidió con uno de los años más prósperos y el de mayor optimismo a juicio de Luis González; se combatió el crimen, se restableció el crédito, se hicieron las paces con el clero, nacieron ciudades importantes como Torreón, Coahuila o Naco y Agua Prieta, Sonora, en la coyuntura de los ferrocarriles, como San José de Gracia en Michoacán, antes una población informal de

³⁷ Esta era la visión de Justo Sierra. Ver, Charles Adam Hale, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1989, p. 61 (en adelante, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*).

³⁸ *Ibid.*, p. 61.

nombre Llano de la Cruz, e incluso fue el inicio del proyecto utópico de Owen en Topolobampo, Sinaloa.³⁹

Se respiraba un aire de orden y progreso y aunque el país distaba mucho de ser el ideal del desarrollo que la elite tenía en mente⁴⁰, estaban listos para comenzar a construir la imagen de un México próspero y en paz. Algo similar ocurrió en las repúblicas hispanoamericanas, pero en la mayoría de ellas la paz guardó poco espacio para la disidencia política y la autonomía regional.

Spanish American liberal governments after 1870 had no tolerance for “Americanism” that took the form of regional and social challenges to central authority; and by 1880 Presidents Julio A. Roca of Argentina and Porfirio Díaz of Mexico could confidently proclaim the reign of «peace and administration»⁴¹

A partir de 1888 el gobierno quiso dejar a un lado su pasado arisco para mostrar una cara más aristócrata, para ello licenció a sus viejos compañeros de armas y se rodeó de una *intelligentsia* joven a la que atrajo a la burocracia, los conocieron de manera despectiva como

³⁹ Véase, L. González González, *op. cit.*, pp. 670 y 671 (cf. Marco Antonio Samaniego López, “el norte revolucionario. Diferencias regionales y sus paradojas en la relación con estados unidos”, *Historia Mexicana*, 60 (2010), núm. 2, p. 971).

⁴⁰ Sólo por citar un ejemplo conocido, la inversión extranjera en México en el periodo de 1877 a 1910 creció nueve veces. Buena parte de ésta fue destinada a hacer crecer la impresionante red ferroviaria. (Alan Knight, “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)”, *Historia mexicana*, 35 (1985), núm.1, pp. 67 y 68.; en adelante, “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución”). También, con el ascenso y consolidación del poder de Porfirio Díaz emergió por primera vez desde la colonia un Estado mexicano poderoso, lo que derivó en un declive de los levantamientos rurales, debido más a la fuerza del gobierno que a una estrategia de compromiso o conciliación (Véase, Friedrich Katz (ed.), “Introduction: Rural Revolts in Mexico”, en *Riot, Rebellion, and Revolution. Rural social conflict in Mexico*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988).

⁴¹ *Political and social ideas 1870-1930*, p. 6.

“los científicos.”⁴² Era una elite compuesta por veinte personajes: Francisco Bulnes, Sebastián Camacho, Joaquín Diego Casasús, Ramón Corral, Francisco Cosmes, Enrique C. Creel, Alfredo Chavero, Manuel María Flores, Guillermo de Landa y Escandón, José Ivés Limantour, los hermanos Miguel y Pablo Macedo, Jacinto Pallares, Porfirio Parra, Emilio Pimentel, Fernando Pimentel y Fagoaga, Rosendo Pineda, Emilio Rabasa, Rafael Reyes Spíndola y Justo Sierra Méndez. Había otros cinco que no pertenecían a este grupo pero que eran igualmente cercanos a Porfirio Díaz: Joaquín Baranda, Diodoro Batalla, Teodoro Dehesa, José López Portillo y Bernardo Reyes. Y dos obispos y dos poetas: Ignacio Montes de Oca y Eulogio Gillow, y Salvador Díaz Mirón y Manuel Gutiérrez Nájera, respectivamente. Ah, y un pintor, José María Velasco.

Hasta aquí hemos esbozado un panorama bastante general de lo que estaba aconteciendo en Brasil y México en el último cuarto de siglo, ahora pasemos a una breve comparación. La notoria estabilidad del reino de Brasil durante el siglo XIX se había visto sacudida con el advenimiento de la República y los consecuentes levantamientos armados de algunos sectores del ejército, como la revuelta riograndense en 1893 y la insurrección de la marina en la bahía de Río de Janeiro más tarde ese mismo año; ambas fueron aplastadas por el “mariscal de hierro”, Floriano Peixoto, al año siguiente. Era como si se hubiesen cambiado los papeles, en México teníamos una “presidencia-imperial,” que al parecer había encontrado la fórmula para estabilizar la nación; mientras que Brasil amenazaba con convertirse en una república turbulenta como las hispanoamericanas.

⁴² A este grupo se le identificó con la comunidad judía y con los estereotipos negativos que existían sobre ella. Al respecto véase, Claudio Lomnitz, *El antisemitismo y la ideología de la revolución mexicana*, México, FCE, 2010.

En Brasil, en la década de los años noventa, el nuevo régimen buscaba consolidarse; mientras que en México el gobierno del General Porfirio Díaz parecía haber alcanzado ya la consolidación y, de cierta forma, la instauración de un nuevo régimen. Así que ambas naciones estaban experimentando nuevas formas de hacer la política; en un lugar mejor consolidadas que en otro, pero al final con similitudes capitales. En los dos casos se presentó una alianza de una parte de la oficialía cansada con el estado de las cosas con una generación de jóvenes intelectuales de clase media, influidos por la filosofía positiva europea, excluidos de los puestos altos de la burocracia; también se establecieron alianzas con los nuevos y más dinámicos sectores agrícolas, como el del café en Brasil y el del henequén en México. Ambos fueron regímenes que lidiaron con la contradicción de convertirse en naciones modernas al tiempo que debían conservar la identidad cultural en la tradición colonial.

Finalmente, ambos regímenes adoptaron un estilo de política inspirado en Comte, Spencer y Constant, entre otros. Promoviendo, por ejemplo, la inmigración europea como base del desarrollo y civilización del país. A continuación examinaremos cómo este estilo o filosofía de la política influyó dramáticamente en el modo de las elites de entender el mundo y de aproximarse a él.

LAS ELITES Y SU VISIÓN DEL MUNDO

Ashis Nandy, un intelectual indio contemporáneo nacido en 1937, escribió una serie de ensayos (*The Savage Freud and Other Essays*) en los que ilustró la clase de conflictos que ocurren en una sociedad tradicional y post-colonial con un Estado, no obstante, moderno. En el seno de su interpretación estaba la idea de que en las sociedades altamente desiguales, y con fuertes contrastes entre elementos tradicionales y modernos, la clase media tiende a verse a sí misma como guardiana del orden, que trata desesperadamente de proteger a la sociedad

por medio de la aplicación a rajatabla del derecho y una fe obcecada en el uso de la tecnología del Estado. Esta clase media (india) cree ciegamente en la racionalidad del Estado y desconfía de la irracionalidad del indio.⁴³ El corolario que ofrece el profesor Nandy resulta revelador, según él, los modernos [léase las clases medias] tienen que justificar su desproporcionado poder político frente a los no modernos y lo hacen reconociéndose a sí mismas como los impulsores del cambio social y los baluartes de la racionalidad.⁴⁴

Aunque se podría argumentar que el profesor Nandy escribió acerca de la India y más concretamente de la India del siglo XX y no acerca de Brasil ni de México, ni de América Latina, sostenemos que su idea es una herramienta útil para nuestro análisis. Porque las elites mexicanas y brasileñas, como las indias, elaboraron un discurso para significar y entender las rebeliones –formándose una imagen de la sociedad, una imagen en la que ellos, los modernos, eran lo único entre el fanatismo y la barbarie de los rebeldes y la civilización y la razón; al mismo tiempo que su fe en el estado como instrumento de esa razón se quebrantó. Por el momento no exploraremos el discurso que se construyó en torno a las rebeliones, sino que trataremos de describir las *Weltanschauungen* de las elites mexicanas y brasileñas, sobre las cuales se erigió el discurso que habremos de analizar en el tercer capítulo. Para ello, echamos mano de una selección de libros de historia política y cultural sobre México y Brasil, de artículos de revistas académicas; fuentes secundarias citadas en español, inglés y portugués, que van desde la década de 1960 hasta la del año 2000.

Aunque no sería fácil llegar a la meta, las elites brasileñas habían trazado el camino a seguir desde mediados del siglo XIX, quizá lo hubieran hecho desde antes pero lo decisivo

⁴³ Ashis Nandy, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 33.

era que estaban seguros de la ruta. La idea era convertir a Brasil en una nación próspera copiando el modelo de EEUU o lo que en ese momento se creía había sido el modelo estadounidense. Habría que introducir las innovaciones tecnológicas y las mejoras sociales que habían llevado a otras naciones al progreso; sistemas de ferrocarriles, por supuesto, y también canales y presas que hicieran atractiva la tierra para los inmigrantes. El futuro era prometedor, un ministro de justicia de la época dijo, por ejemplo: “Brazil is decidedly developing, showing progress in every respect. If only I might sleep for a hundred years.”⁴⁵

Como cualquier sociedad moderna, Brasil tuvo que forjar su propia imagen de sí misma y también como en cualquier otra sociedad, esta imagen debía lidiar o más bien disfrazar aquellos aspectos que podrían poner en tela de juicio la autenticidad de la modernidad que querían exhibir. El atraso tecnológico, la pobreza, el analfabetismo, todos ellos eran rasgos contrarios a la imagen ideal del progreso. Sin embargo, parte de ser moderno es aprender el arte del disfraz, consideremos la siguiente cita sobre la arquitectura brasileña.

The old and the new were juxtaposed in Brazilian architecture as they were in England, but in an inverted way. In England new technology was often disguised under respectable gothic or renaissance facades. In Brazil, on the contrary, building continued to be built in traditional methods, but the thick walls were covered with paper and mirrors imported from Europe and the facades were decorated with glass Windows that came to replace the traditional trellises. The modern was the detail, something to be shown.⁴⁶

⁴⁵ Roderick J. Barman, *The Forging of a nation, 1798-1852*, California, Stanford University Press, 1988, p. 242.

⁴⁶ E. Vioti da Costa, *op. cit.*, p.184.

Algo muy similar sucedió con las elites mexicanas, como veremos más adelante, por ahora es suficiente destacar esa voluntad de mostrarse modernos y la forma tan característica de hacerlo a través del detalle y el disimulo.

El desarrollo económico y el cambio social de las décadas del imperio, si bien modestos, fueron suficientes para quebrar la vieja unanimidad de las elites. Surgieron nuevos actores que desafiaron a las tradicionales oligarquías terratenientes. A su vez esto abrió el terreno para la competencia política y para la competencia de ideas, pues muchos intelectuales privados de mejores posibilidades de ascenso social encontraron en la crítica el espacio que necesitaban. Los nuevos actores estaban abiertos a la idea de reforma y los jóvenes intelectuales con ambiciones políticas aprovecharon esta ventana de oportunidad para ganar una base social. La bienvenida de las propuestas reformistas contribuyó a aumentar la retórica reformista y el número de los interesados en la reforma.⁴⁷

La caída de Maximiliano en México en 1867 no pasó desapercibida en Brasil. La nación luso americana se había convertido en el único país independiente en América que conservaba un sistema monárquico. El tres de diciembre de 1870, tres meses después de la derrota del imperio de Napoleón III, la última potencia europea que promovía el régimen monárquico en América, se redactó en Brasil un manifiesto republicano que decía “Somos americanos... Nuestro sistema de gobierno monárquico es en esencia y en la práctica hostil y contrario a los derechos e intereses de los gobiernos americanos.”⁴⁸

En ese documento se planteó la disyuntiva reforma o revolución, se abogó por la reforma del sistema de justicia, del régimen electoral y del régimen esclavista, el cual habrían

⁴⁷ *Ibid.*, p.184.

⁴⁸ *Political and social ideas 1870-1930*, p. 7.

de desaparecer. En 1870 Saldanha Marinho, del Partido Liberal, Quintino Bocaiúva, recién llegado de Estados Unidos y Salvador Mendonza fundaron el primer club y revista republicanos.⁴⁹ Estos líderes, a los que también se conoció bajo el título de “reformadores”, influyeron decisivamente en el diseño de la República (Saldanha estuvo entre los redactores del anteproyecto de constitución de 1891, por ejemplo). La ideología de este grupo era marcadamente positivista, “Reformers had their own vocabulary and their own themes. In their rhetoric “the people” appeared together with other favorite words such as “progress”, “reason”, and “science””.⁵⁰

Los escritos de Comte se hicieron famosos en la década de los años sesenta en Brasil. Los “reformistas” (doctores, maestros, ingenieros, empresarios, estudiantes de la academia militar) simpatizaban con las ideas de Comte, porque combinaban la libertad individual – importante para ellos que estaban resentidos con el patronazgo de las elites oligárquicas— con un orden social conservador: las mujeres “en su lugar”; la familia, la base de la sociedad, y el respeto de las jerarquías sociales; pero además los situaba en el papel de llevar acabo la transformación científica del mundo.

Una de las elaboraciones científicas de signo positivista más influyentes de la época ocurrió en la rama de la psiquiatría y la antropología bajo el nombre de frenología y fisionomía. Estas ciencias, hoy por hoy completamente desacreditadas, fueron increíblemente populares entre las elites europeas y americanas en las décadas del cambio de siglo. Los franceses Arthur de Gobineau, Augustine Moreau, el italiano Cesare Lombroso, el

⁴⁹ José María Bello, *Historia da República 1889-1954. Síntese de Sessenta e Cinco Anos de Vida Brasileira*, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969, p.16 (en adelante, *Historia da República 1889-1954*).

⁵⁰ E. Vioti da Costa, *op. cit.*, p.184.

americano George Beard y el alemán Max Nordau, entre otros, fascinaron a las elites mexicanas y brasileñas con sus teorías racistas sobre la criminalidad, la locura y el alcoholismo. El común denominador de estas teorías fue la extrapolación de los descubrimientos médicos sobre los organismos a grupos sociales, tales como la raza y la nación.⁵¹ Los Reformistas brasileños (*supra*) acogieron la teoría de la degeneración de las razas –muy presente, por cierto, en la obra de Euclides da Cunha, sobre todo en la primera parte de *Os Sertois*— que los médicos brasileños habían introducido desde Europa para explicar los males sociales.⁵²

Reformers believed change required a new national identity. Consequently, the rhetoric of degeneration became associated with social criticism, and remained so even in the 1890s and 1900s when degeneration turned into the central, near-official ideology of the conservative, oligarchical Republic (1889-1930).⁵³

Y en el caso de México también encontramos una influencia decisiva de la criminología positivista, no sólo durante el Porfiriato, cuando circularon ampliamente las ideas de autores como Lombroso en periódicos nacionales y en gacetas jurídicas⁵⁴, sino también mucho tiempo después, por ejemplo, con la promulgación de un código penal para el Distrito Federal (de orientación positivista) por el presidente Plutarco Elías Calles en 1929.⁵⁵

⁵¹ Tomo como referencia al respecto el trabajo de Dain Borges, “‘Puffy, Ugly, Slothful and Inert’: Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940”, *Journal of Latin American Studies*, 25 (1993), núm. 2, pp.235-256.

⁵² Ibid., p. 240.

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ Véase, por ejemplo, Cesare Lombroso, *El Foro. Periódico de legislación y jurisprudencia*, México, núm. 8, 15 de julio de 1884.

⁵⁵ También se le conoce como el código de Almaraz, jurista que presidió la comisión de 1925-1926 encargada de elaborar el proyecto. El código de 1929 distinguió la criminalidad como una condición o estado peligrosos. Así mismo el artículo 68 dictaminó que el objeto de las sanciones era «...prevenir los delitos,

Los oficiales en el poder y sus partidarios, “los jacobinos”, —una amalgama radical de clases urbanas, entre pequeños comerciantes, profesionistas y funcionarios públicos—⁵⁶ tenían su propia versión de las ideas agrupadas bajo el nombre de positivismo. Mientras que para el filósofo Comte, por ejemplo, la dictadura popular no debería ni tendría por qué recurrir a la violencia, para los jacobinos brasileños ese era un paso que la República todavía no estaba lista para dar y sólo la dictadura militar podría otorgarle un sustento vital al nuevo régimen.⁵⁷

Por ello, podemos afirmar que no fue casualidad que las elites brasileñas, como también las mexicanas, se interesaran por adaptar las ideas de Spencer y Comte y no las de Marx o Fourier⁵⁸. Quizá también haya sido determinante, para fijar esta afinidad electiva entre un grupo social y una filosofía política, la admiración que profesaban hacia la cultura francesa y hacia la Tercera República de esa nación, como seguramente también lo fueron los largos años de inestabilidad política, en el caso de México, los sueños frustrados del desarrollo económico o la seducción del privilegio y el poder.

Esta última afirmación sobre la Tercera República pudiera parecer exagerada, pero no lo es si consideramos la enorme influencia que ésta elite “afrancesada” tuvo. Dirigieron ministerios, formularon planes nacionales, influyeron en la política exterior y hasta grabaron su lema en uno de los símbolos patrios más importantes, la bandera. La primera copiaba el

reutilizar a los criminales y eliminar a los incorregibles, aplicando a cada tipo criminal los procedimientos de educación, adaptación o curación que su estado y la defensa social exija.» (Código Penal del D.F. de 1929, cit. por Sergio García Ramírez, *Derecho Penal*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2da ed., 1989, p. 325). Sobre el mismo código penal, que fue reemplazado en 1931 véase, *Ibid.*, pp. 24-26.

⁵⁶ Véase, S. Robles Reis de Queiroz, *art. cit.*, p. 185.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁵⁸ E. Vioti da Costa, *op. cit.*, p.185 y 186.

modelo de las barras y las estrellas de la bandera estadounidense; sin embargo, el mismo año de su creación, 1889, se hizo una nueva, casi idéntica a la de hoy en día, en la que figura una especie de mundo dentro de un rombo, a su vez, dentro de un rectángulo, con una cinta atravesada en la que figura el lema “*Ordem e Progresso.*”⁵⁹

La filosofía política del positivismo fue interpretada por los gobiernos militares de Fonseca y Peixoto como una estupenda justificación de la dictadura. Aunque en principio encabezaban un gobierno republicano y liberal, sus ideas y tendencias políticas los orillaban inevitablemente hacia el mantenimiento del orden social como valor supremo de la política. El mariscal Floriano Peixoto mismo reconoció la insalvable contradicción:

Como liberal que soy, no puedo querer para el gobierno de mi país la espada; pero no hay nadie que no se dé cuenta, y ahí están los ejemplos, que ella sabe purificar la sangre del cuerpo social, que, como el nuestro, está corrupto.⁶⁰

Por otro lado, esta filosofía política en Brasil estuvo muy ligada al surgimiento de un nuevo desprecio por la religión, no quiere decir esto que en el pasado no hubiese quien abominase la religión, sino que había ahora una nueva razón muy particular para aborrecerla. Bajo los postulados de Comte la evolución de la sociedad estaba dividida en tres estados: el teológico, el metafísico y el positivo.⁶¹ La religión pertenecía a la primera y más primitiva de

⁵⁹ Al respecto ver, Kenneth Maxwell, “The two Brazils”, *The Wilson Quarterly*, 23 (1976), núm.1, pp. 50-60.

⁶⁰ “Como liberal, que sou, não posso querer para o meu país o governo da espada; mas, não há quem desconheça e, aí estão os exemplos, que ele e o que sabe purificar o sangue do corpo social, que, como o nosso, está corrompido”; (Floriano Peixoto, cit. por Roberto Ventura, *art. cit.*, pp. 112 y 113).

⁶¹ Véase, Augusto Comte, *Curso de filosofía positiva primera y segunda lecciones*, trad. José Manuel Revuelta, Buenos Aires, Aguilar, 1981.

estas fases y para los comteanos no era más que pura superstición (en el capítulo tres ahondaremos en las consecuencias que tuvo esta manera de significar el fenómeno religioso).

Aunque la separación Iglesia y Estado no era una idea exclusiva del positivismo, éste sin duda influyó en la manera de ver y de entender este proceso político. Comte creía que la “anarquía política de su época” era consecuencia de la “anarquía intelectual”, que derivaba del encadenamiento de la mente humana ya a la búsqueda del origen y destino del universo, ya a la formulación mitológica de éste. El pensamiento positivo no se detenía en esas tonterías y sí en el descubrimiento de los fenómenos, por medio de la observación y el uso agudo de la razón de las leyes universales.⁶²

La elite liberal que se hizo del poder en el último cuarto del siglo XIX en México descendía de la camada de Lerdo de Tejada y Benito Juárez y, como éstos, de los liberales de principios de siglo, José María Luis Mora, Valentín Gómez Farías, Ramos Arizpe, etc. Hubo grandes diferencias ideológicas y políticas entre estas tres generaciones de liberales, sin embargo, como sostienen Alan Knight y Charles Hale, podemos hablar de continuidad en un liberalismo que se transformó junto con el siglo. Desde los padres de la constitución federal de 1824, a los reformadores de la década de los años cincuenta y sesenta, hasta los partidarios del «orden y el progreso» se mantuvo, a pesar de los cambios políticos, “...cierta imagen de una nación-Estado a la que todo ciudadano debía fidelidad, y una sociedad para la que eran importantes la propiedad y las relaciones comerciales.”⁶³

Veamos ahora cuál era la cosmovisión de esta elite en México. Anteriormente hicimos un listado de estos personajes, pero no dijimos en qué consistía su filosofía política

⁶² Véase, *The transformation of liberalism in late nineteenth-Century Mexico*, p. 30.

⁶³ “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución”, p. 63.

ni su visión del mundo. Charles Hale llamaba a esta elite en México el “establishment liberal” y aunque identificaba en ellos la fuerte afinidad con la filosofía positiva europea prefirió llamar a su filosofía política, “política científica”, por la sencilla razón, con la cual concordamos, que fue una mezcla de principios liberales europeos arraigados en México desde la independencia con los principios propiamente positivistas. Así, “scientific or positive politics involved the argument that the country’s problems should be approached and its policies formed scientifically.”⁶⁴ La doctrina fue presentada por un grupo de intelectuales/periodistas en el periódico *La Libertad* (1878-1884). Los tres líderes principales fueron Justo Sierra, Francisco Cosmes y el cántabro Telésforo García.

Criticaron el viejo liberalismo, propugnaron por la reforma constitucional y por un gobierno fuerte que mantuviera el orden. Recurrieron a una corriente de pensamiento europeo, particularmente francés, Saint Simon, Comte y se inspiraron en las repúblicas conservadoras de España y Francia y en sus líderes, Adolphe Thiers, Jules Simon y Emilio Castelar. “Estimamos la libertad, escribió Telésforo García, pero siguiendo el camino marcado por la ciencia, no la amamos independientemente de sus resultados.”⁶⁵ Estuvieron en contra del sufragio universal, como se estableció en la constitución de 1857, y a favor de un sufragio restringido a aquellos que supieran leer y que tuvieran, en palabras de Sierra, una “profesión honesta.”⁶⁶ La constitución desde su punto de vista era un documento que encarnaba un proyecto utópico; sin embargo, lo que México necesitaba no era un conjunto más o menos articulado de buenas intenciones, sino un proyecto de nación formulado

⁶⁴ *The transformation of liberalism in late nineteenth-Century Mexico*, p. 27.

⁶⁵ Telésforo García, cit. por *ibid.*, p. 27.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 54.

científicamente. Los “científicos” no creían que las leyes pudieran cambiar las costumbres, a la inversa, de lo que se trataba era de adaptar las leyes, en particular los derechos individuales, a la realidad social.⁶⁷

Las ideas de esta elite, como se ha podido observar, eran importaciones de Francia y España; sin embargo, iban más lejos que eso, porque

Este concepto de ciencia rebasaba el mero consumo de ideas extranjeras; incluía intentos de ser parte de la abarcadora y dominante visión moderna del mundo... Una nación no podía ser moderna si no seguía el orden natural (o sea científico) de las cosas y si no poseía una organización científica.⁶⁸

No sólo buscaban un modelo que plantease una respuesta a los problemas congénitos de la nación, la falta de capitales, la escases de la fuerza de trabajo, la increíble tasa de mortalidad y analfabetismo, la inseguridad de los caminos a causa del crimen, en fin, los males que aquejaban y que algunos de ellos aquejan todavía a nuestro país; también buscaban una forma de integrarse al mundo, porque parte de ser moderno era ser cosmopolita. En la imaginación de las elites porfiristas, México avanzaba hacia la modernidad entre más se acercaba a proyectar la imagen ideal de sí misma que exhibía Francia, por ejemplo, en las Exposiciones Universales.

La imagen del mundo moderno es una abstracción más o menos armoniosa, que se articula y desarrolla independientemente de las visiones y hechos del mundo. “Después de todo, lo que se ha visto como moderno nunca ha sido con referencia al mundo real, sino a la

⁶⁷ Véase *Ibid.*, pp. 49-51.

⁶⁸ Mauricio Tenorio Trillo, *op. cit.*, pp. 54 y 55.

noción de lo que se considera el mundo más avanzado y óptimo, según la inteligibilidad pública que las elites económicas, políticas e intelectuales le han dado.”⁶⁹ Esta abstracción consistió, para la elite científica, en la creencia de una verdad positiva, universal y homogénea, que a medida que se fuera descubriendo abriría posibilidades ilimitadas ofreciendo una solución técnica a todos o casi todos los problemas del hombre.

El régimen de don Porfirio fue visto como la oportunidad dorada para establecer los principios de la “política científica”. Su amalgama de liberalismo y conservadurismo le obsequiaban una notoria compatibilidad con los fundamentos autoritarios y al mismo tiempo progresistas de la “política científica”. O’ Gorman sintetiza de manera extraordinaria la naturaleza dialéctica del régimen porfirista: “liberal de origen y por sus instituciones republicanas; conservador por su ideología.” Para este autor fue un desenlace lógico, pues en el fondo ambas ideologías postulaban lo mismo —el deseo de ser modernos sin abandonar la tradición o de ser tradicionales, pero con los beneficios del progreso de la era moderna. “...La imagen de presidente-emperador que con tanto éxito logró asumir el general Díaz es el mejor símbolo de su régimen como conjugación histórica de las dos grandes y hostiles tendencias del conflicto conservador-liberal.”⁷⁰

Concluimos, pues, que es posible establecer un paralelismo entre los “reformistas” brasileños y los llamados “científicos” del Porfiriato. Existían elementos comunes para pensar que ambas naciones experimentaban un mismo proceso histórico y un clima intelectual también sumamente parecido. En ambos países, una generación de jóvenes nacidos en las décadas de los años cuarenta y cincuenta, influidos por nuevas ideas sobre el

⁶⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁰ Edmundo O’ Gorman, *México el Trauma de su Historia*, México, CONACULTA, 1999, p. 83.

orden político y social, sobre la organización económica, lucharon por desplazar a una vieja elite que no les permitía ascender. Ambas generaciones adoptaron una amalgama de ideas del viejo liberalismo y el positivismo, en la que encontraron una fórmula política y técnica para empujar a sus sociedades hacia lo que consideraron ser el progreso moral y material. Esta elite, en su juventud, fue educada en instituciones liberales, en México fundamentalmente en la Escuela Nacional Preparatoria, fundada por un seguidor de Augusto Comte, Gabino Barreda; en Brasil, en la Universidad de Coímbra y en las escuelas de derecho de Recife y Sao Paulo, donde se leían a Constant y Tocqueville, a Burke y Bagehot⁷¹.

Los planes nacionales de desarrollo, que estudiaremos en el siguiente capítulo siguieron líneas muy semejantes, pero con resultados heterogéneos. Atracción de capitales extranjeros, promoción de la inmigración europea, racionalización de la política elitista. Ambas naciones practicaron el centralismo como forma de gobierno hasta donde las comunicaciones y la geografía lo permitieron, no obstante que se consideraban nominalmente repúblicas federales con estados autónomos. También, para ambos, parte de formarse una imagen moderna de sí mismos implicó llegar a términos con su legado colonial y en particular con el mestizaje, pero lo hicieron de modos disímiles, mientras que en México se elaboró un mito sobre las virtudes del mestizaje indio-español (que ya de por sí es arbitrario dado que no fueron las únicas poblaciones que se mezclaron); en Brasil se construyó un discurso sobre la superioridad racial de los europeos⁷².

⁷¹ Ver, *Historia da República 1889-1954*, pp. 19 y 20.

⁷² Al respecto véase, Ricardo de Oliveira, "Euclides da Cunha, Os sertões e a invenção de um Brasil profundo", *Revista Brasileira de História*, 2002, núm. 22:44, pp. 511-537.

En el siguiente capítulo examinaremos más de cerca el proyecto modernizador en México y Brasil en el campo, porque después de todo, las rebeliones que nos interesan surgieron y estuvieron confinadas, al menos físicamente, al mundo rural. En lo que sigue se tratará de construir un puente entre las ideas y la forma de ver el mundo de las elites que aquí se expusieron, con su proyecto de modernización y el efecto que tuvo entre los campesinos. Por motivos de espacio, de concreción y de interés, acotaremos este análisis a las regiones donde ocurrieron estas rebeliones: la Sierra Tarahumara y los Sertones de Bahía.

Capítulo 2: LA SOMBRA: LAS REBELIONES DE CANUDOS Y TOMÓCHIC

Antes de entrar de lleno al estudio de los efectos y consecuencias de los adelantos tecnológicos y de las reformas políticas en el universo de Canudos y Tomóchic, hace falta conocer el mundo que habitaban estos seres y su visión del mismo. Como se señaló en la introducción, la reconstrucción que hacemos de esta forma de pensar y de entender las cosas está limitada, obviamente, por las fuentes de las cuales disponemos; en este caso, interpretaciones de actores de procedencia ajena al mundo que interpretan. Idealmente iríamos a lo que dijeron o escribieron los campesinos cuyo pensamiento queremos revelar; sin embargo, por las circunstancias socioeconómicas de la época, estas referencias escasean en demasía, lo que vuelve imposible no depender de la interpretación de otros⁷³. No obstante, la reconstrucción de un mundo rural a partir de las observaciones hechas por sujetos urbanos (periodistas, oficiales militares, literatos), y de las interpretaciones de éstas a su vez por

⁷³ Procedemos como lo sugiere Geertz, haciendo una “descripción densa” (interpretaciones de segundo y tercer orden sobre el sentido y significado de las acciones de los sujetos sociales). Al respecto véase, Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 28.

académicos del siglo XX y XXI, no carece de interés en una tesis que busca recrear la visión y entendimiento de las elites.

Canudos y Tomóchic difieren tanto entre sí como pueda imaginar el lector que lo hacen dos puntos geográficos separados por 8, 527.74 kilómetros.⁷⁴ Lenguas, costumbres, alimentación, vestimenta, clima, geografía, prácticas religiosas, estructura social, entre otros de los atributos físicos y sociales propios de una población eran distintos entre Tomóchic y Canudos ¿Por qué entonces nos empeñamos en poner a estas dos poblaciones en el centro de nuestra comparación? La razón es sencilla, porque no comparamos ninguno de los atributos anteriores en sí, sino la historia o, dicho de otra forma, la comparación que de éstos se hace no obedece a un interés particular con respecto a ninguno de ellos, porque sólo nos importan en tanto permiten elaborar la historia de las rebeliones. Sostenemos, pues, que la historia de estas rebeliones es comparable porque se asemejan, no en las características particulares de los pueblos rebeldes, sino en las causas de la rebelión y, más importante para este estudio, en el lugar que ocuparon en la imaginación de las elites.⁷⁵

EL MUNDO DE CANUDOS Y TOMÓCHIC

“And did the Countenance Divine,
Shine forth upon our clouded hills?
And was Jerusalem builded here,
Among these dark Satanic Mills?”
William Blake, “Jerusalem”.

Las historias de las rebeliones, aunque fueron en extremo particulares no se pueden entender como sucesos aislados, tan sólo explicables por la influencia nociva de personalidades

⁷⁴ Distancia a vuelo de pájaro entre Tomóchic, Chihuahua y Canudos, Brasil calculada por medio de *Google Maps*.

⁷⁵ Este es precisamente el objeto de comparación del tercer capítulo.

hipnóticas. Aquí sostenemos, en cambio, la tesis de que su suerte estuvo atada a las vicisitudes de instituciones y procesos nacionales e internacionales; por ejemplo, a los cambios en la política partidista, en la Iglesia y en la economía internacional. A continuación, introduciremos sintéticamente al lector la historia del desarrollo de los pueblos que vieron nacer las rebeliones, que también es una parte de la historia de las fuerzas y de las instituciones que forjaron o querían forjar al México y Brasil modernos de fines del XIX y principios del XX.

La colonización de la Sierra Madre Occidental ocurrió junto con la evangelización de los indígenas y fue un proceso arduo, penoso y, según afirman algunos, inconcluso.⁷⁶ Comenzó con la fundación de un convento jesuita por el padre Juan Fonte en 1611; sin embargo, tan pronto como 1616 empezaron los problemas. Los tepehuanes, indígenas de la Sierra Madre Occidental, se rebelaron contra los evangelizadores católicos, asesinando a todos los jesuitas de la misión de Santa Cruz.⁷⁷ Finalmente, la conquista de lo inconquistable, por emplear las palabras del investigador Osorio, fructificó o, mejor dicho, tomó una forma más definida antes de concluir el siglo XVIII. Su paso dejó una extensa cadena de misiones, cuyos nombres habrían de llevar los pueblos que les siguieron: Carichic, Tutaca, Papigochic, Temosáchic, Yepómera, Santo Tomás, Matachic, Sisoguíchic, Cocomorachic, Tomóchic, Moris, Bocoyna, Yepachic y Arisiachic.⁷⁸

⁷⁶ Como lo hace P. Vanderwood en *The power of God Against the Guns of Government*.

⁷⁷ Véase, Florence C. Lister y Robert H. Lister, *Chihuahua. Storehouse of Storms*, s.l., The University of New Mexico Press, 1966, pp. 28-30.

⁷⁸ Rubén Lau Rojo (coord.), *Historia General de Chihuahua*, t. III: Víctor Orozco, “Primera Parte. Tierra de Libres: los Pueblos del Distrito de Guerrero en el siglo XIX”, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Gobierno del Estado de Chihuahua, 1995, p. 60.

El fin de la colonia marcó el inicio de uno de los cambios demográficos en esa región serrana más importantes en siglos. Desde la llegada de los españoles, las poblaciones de la zona habían permanecido indígenas en su totalidad con la salvedad de los misioneros, cuando los había;⁷⁹ sin embargo, con el inicio de la vida independiente llegaron pobladores mestizos y blancos. En pocas décadas los nuevos colonos se multiplicaron y durante todo el siglo el proceso de despojo y desplazamiento de los indígenas y de sus tierras no se detuvo. La explosión demográfica del estado de Chihuahua, que pasó de 179, 000 almas en 1870 a 405, 000 en 1910⁸⁰, nos ofrece una noción de la magnitud del cambio. Ya para 1891 las mejores tierras y casas de Tomóchic pertenecían a la nueva población y la indígena se había reducido a la mitad.⁸¹ Según el censo de 1890, el pueblo de Tomóchic, situado a sesenta kilómetros al occidente de Ciudad Guerrero (la cabecera municipal), contaba con 279 habitantes. Había un total de 46 apellidos, aunque Cruz, Herrera, Rodríguez y Mendías eran los más comunes, seguidos por los Ledesma, Chávez, Acosta, Martínez, Medrano, Ruiz y Domínguez –uno de cada seis habitantes se apellidaba Cruz. Había ciento treinta y nueve mujeres y ciento cuarenta hombres; la mitad de los habitantes, sin tomar en cuenta el sub-registro de infantes menores a cinco, tenía quince años de edad.⁸²

El proyecto educativo del Estado era la piedra angular sobre la cual los liberales soñaban con edificar los cimientos de una nación próspera y moderna. Habría de ser a un

⁷⁹ Ver Rubén Osorio, *Tomóchic en Llamas*, México, Conaculta, 1995, p. 90.

⁸⁰ M. Antonio Samaniego López, *art. cit.*, p. 972.

⁸¹ R. Osorio, *op. cit.*, p. 91.

⁸² El censo muestra un exceso de hombres en las edades maduras, pero esto quizá se explique, como dice Lilian Aguiar, por la falta de interés del empadronador en las mujeres de edad madura. Esta falta de interés no era exclusiva del empadronador, estaba en el seno del censo; por ejemplo, no se incluyó ninguna pregunta sobre la ocupación femenina, mientras que sí se incluyó para la población masculina (todos labradores, salvo el profesor de primaria). Lilián Illades Aguiar, *Disidencia y sedición: región serrana chihuahuense: Tomóchic, 1891-1892*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pp. 81-84.

tiempo el elemento que transformaría gradualmente a las masas de campesinos analfabetos en ciudadanos. Sin embargo, en el pobre Tomóchic sólo 2.2% de las mujeres (tres en total) y 7% de los hombres sabían leer y nadie arriba de cuarenta y uno sabía hacerlo.⁸³

De Basúchil, Bachiniva, Matachic, Pachera, Moris, Tomóchic, Temeyecheic y otros poblados llegan durante la década de los años ochenta muchos reportes a la jefatura política de Guerrero en los que se expone que los vecinos, debido a su pobreza, no pueden pagar el impuesto personal para la educación: que varios padres de familia se niegan a enviar a sus hijos a la escuela porque los niños le tienen horror debido al tratamiento cruel que se les da; y otros se quejan porque sus hijos no aprenden absolutamente nada.⁸⁴

Los libros de defunciones del distrito de Guerrero indicaban que “del total de ciento veinticuatro fallecimientos que hay en el municipio en 1880, mueren ochenta y dos niños menores de cinco años, de los cuales cuarenta y cinco, víctimas de la viruela.”⁸⁵ En 1891 la sequía que amenazó al estado provocó la muerte de numerosos niños a causa de la difteria.⁸⁶

Así, sabemos que en Guerrero la gente muere de hidropesía, dolor de cabeza, dolor de costado, postema, fiebre, mal de orina, pulmonía, parálisis, tricia, decrepitud, de parto, de repente; o bien a manos de los “indios bárbaros”, como eran llamados los apaches.⁸⁷

Los nuevos colonos fueron atraídos por la abundancia, por la suficiencia de las tierras para la agricultura y de los pastos para la ganadería, y por “...su situación ideal, exactamente a mitad del camino real entre Ciudad Guerrero y los minerales de Pinos Altos, Candameña,

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ R. Osorio, *op. cit.*, p. 26.

⁸⁵ *Ibid.*, 38.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 40.

Uruáchic, Jesús María y el Concheño...”⁸⁸; pero también por su cercanía con la frontera y por las oportunidades que el crecimiento acelerado del oeste estadounidense brindaba.⁸⁹ Los colonos de la sierra de Chihuahua vivían de la ganadería y del comercio en pequeña escala con las zonas mineras, estrechamente conectadas a la economía del oeste estadounidense. Fuera de las temporadas de siembra y cosecha, los más pobres podían trabajar en los minerales y, en sus tiempos libres, los tomochitecos se dejaban arrebatar por la búsqueda de minas legendarias y tesoros perdidos.⁹⁰ La estructura social era, pues, típica del mundo rural del norte de México.

La conquista y colonización de los Sertones siguió la ruta de los *bandeirantes*⁹¹, compañías de mestizos contratados por los sucesivos gobernadores de Bahía, que partían de Sao Paulo en busca de mano de obra indígena, la cual era prácticamente esclavizada, y minas de metales preciosos. Las misiones, como en Chihuahua, México, fueron el otro agente colonial por excelencia; a la postre, las comunidades de indígenas que fundaron franciscanos, jesuitas y capuchinos italianos y franceses, se convirtieron en los centros de población más densos e importantes. El tercer actor de la colonización fueron los ganaderos, impulsores y posibilitadores de esa empresa, pues proporcionaron una fuente móvil de alimento para las misiones y los *bandeirantes*.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 91

⁸⁹ Entre 1880 y 1890, la ciudad de San Francisco ya contaba con la respetable cantidad de 234, 000 habitantes, las ciudad de Denver 35, 0000, Los Ángeles 50, 000 y Albuquerque y El Paso se hallaban en pleno desarrollo, para 1920 El Paso contaría con un cuarto de millón de habitantes. Para el año de 1900 un total de seis millones de seres humanos se habían trasladado al “salvaje oeste” estadounidense; véase M. A. Samaniego López, *art. cit.*, p. 967 y n.9.

⁹⁰ Rubén Osorio, *op. cit.*, p. 92.

⁹¹ Véase *Vale of Tears* p. 71.

Para el año 1700 no quedaba prácticamente ningún indígena fuera de las misiones en la ruralidad bahiana⁹²; por tanto, los que quedaron más allá fueron blancos de terratenientes en busca de la dispersa mano de obra indígena del Sertón, que usaban para cuidar su ganado, y si las condiciones eran favorables, también para cultivar el campo. Los unos acusaron a los otros de esclavizar a los indios, pero lo cierto es que ambos los forzaron a trabajar sin cuestionarse la legitimidad de sus prácticas. El arma favorita de los enemigos de los frailes fueron los vaqueros⁹³, partidas de hombres a caballo, curtidos a la intemperie y temidos por su extrema dureza.⁹⁴ Siglos más tarde, el otrora oficial del ejército, Euclides da Cunha, en su narración de la campaña militar en Canudos, quedaría impresionado por la formidable “raza de vaqueros del Sertón”, orgullo de los *jagunzos* (alzados).

La aristocracia terrateniente coronaba la jerarquía social; debajo de ellos se encontraba un reducido número de artesanos, pequeños comerciantes y funcionarios menores, que vivían en los raquítricos pueblos esparcidos en la *caatinga*. Los mulatos y los negros, más abundantes que en cualquier otra parte de Brasil, se hallaban en el fondo de la escalera social. Analfabetos casi en su totalidad, constituían la mayor parte de la población y eran vistos por las autoridades como una clase peligrosa y rara vez se preocuparon por mejorar sus condiciones de vida.⁹⁵

⁹² *Loc. cit.*

⁹³ La costumbre de los señores ganaderos era vivir la mitad del año en la *fazenda* observando al ganado y mandando al vaquero, mientras que la otra mitad del año la pasaban en la ciudad en condiciones más amables. Al vaquero se le pagaba por su servicio todo el año con una cuarta parte de las cabezas del ganado (en el siglo XX se sustituyó esta forma de pago por la de un salario mensual que no llegaba ni al mínimo); sin embargo, muchos exigían al vaquero la venta inmediata de su parte, para así evitar que se desatendiera el ganado del patrón por cuidar el propio. La triste consecuencia de esta manera de pensar fue la imposibilidad para muchos vaqueros de convertirse un día en *fazendeiros* –dueños de una *fazenda*; (Manuel Correia de Andrade, *The land and people of Northeast Brazil*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1ª ed., 1980, pp. 158 y 159).

⁹⁴ *Vale of Tears*, pp. 72 y 73.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 67 y 70.

Los más grandes terratenientes de todo Brasil, la familia García d'Ávila, poseían una extensión de tierra mayor que la de muchos reinos en Europa. Estos verdaderos señores feudales eran conocidos como los hombres de la Casa da Torre, en referencia a la fortaleza que habían erigido en la Bahía de Tatuapera; poseían más de 340 leguas cuadradas de tierra en la región que bordeaba el río San Francisco. Pero no eran los únicos terratenientes del Sertón y el litoral del noreste. Con 160 leguas cuadradas de tierra, los Brito eran sus competidores más cercanos, seguidos de una pléyade de terratenientes que no poseían tanta tierra como aquéllos pero que vivían igualmente como grandes señores.⁹⁶ El imperio de los Ávila, como el de los otros señores, se fundó en la ganadería y fueron los vaqueros y los comuneros (familias a las que se prestaba una legua cuadrada de tierra) los que llevaron a cabo la titánica tarea de colonizar el Sertón, los que guerrearon con los indígenas y batallaron contra la aciaga sequía estacionaria.

Durante la mayor parte del año faltaba el agua potable y entonces tenían que utilizar el agua almacenada en piletas públicas.⁹⁷ Por ello, la agricultura fue una actividad secundaria restringida a los sitios a la orilla del río San Francisco, las cuencas de lagos secos y las laderas de algunas montañas. Los cultivos se limitaban a mandioca, frijol, maíz, algodón y, en las templadas montañas, melones y sandía.⁹⁸ Las relaciones laborales no estaban mediadas por contratos escritos; por tanto, el campesino soportaba el doble yugo del salario miserable (si no era comunero) y de la inseguridad laboral.⁹⁹ La calidad de vida en la región era semejante

⁹⁶ Véase M. Correia de Andrade, *op. cit.*, pp. 141-143.

⁹⁷ *Vale of Tears*, p. 83.]

⁹⁸ M. Correia de Andrade, *op. cit.*, p. 150.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 163.

a la de los campesinos rusos, transilvanos o de la Europa mediterránea de la época, en breve, no difería mucho del resto del mundo pre-capitalista.¹⁰⁰

La excesiva concentración de la tierra fue causa de muchos de los males de la región. Xavier de Oliveira, un visitante en el siglo xix, había descubierto que “un hombre honesto y trabajador anteriormente, [se convertía en] un bandido, por causa de una cuestión de tierra”.¹⁰¹ Los que no la tenían se reunían en los centros de población para exhibirse en las “ferias de trabajo”, donde los terratenientes escogían como al ganado a los pocos afortunados que habrían de trabajar por un pobre salario de quinientos reis para comer ese día.¹⁰²

Los pueblos parecían sacados de un mismo molde, cada calca tan pobre como la anterior. La salud de la población era lamentable.

The backlands a priest noted, was nothing but *a vast hospital*. *Sertanejos are more nerves than muscles*, noted a physician...¹⁰³

No existía industria alguna; ni siquiera en los sitios más densamente poblados, como Inhambupe con sus más de 22, 000 habitantes, se podía encontrar un centro de manufactura, un sector de transporte o una industria profesional de construcción –cada familia construía su propia casa.¹⁰⁴ Esta localidad de 5, 198 casas en terrible estado tenía cuatro escuelas, pero menos del 10 % de los niños en edad de acudir a ella asistían a clases.¹⁰⁵

La unidad económica y social básica era prácticamente la misma que en el resto del mundo rural: un grupo de productores dedicados a la subsistencia unidos por lazos íntimos

¹⁰⁰ *Vale of Tears*, p. 74.

¹⁰¹ Xavier de Oliveira, *Beatos e Cangaceiros*, s.e., Río de Janeiro, 1920, p. 24, cit. por Rui Facó, *Cangaceiros e Fanáticos*, Río de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1965, p. 40.

¹⁰² *Loc. cit.* n. 14.

¹⁰³ *Vale of Tears*, p. 81.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 83 y 84.

de parentesco.¹⁰⁶ En los lugares dominados por terratenientes ausentes, la pobreza era igualmente compartida y la sociedad estaba estructurada de manera más o menos igualitaria. No había lujos ni buena alimentación e incluso para los poderosos terratenientes la vida era incómoda y dura (razón por la cual preferían pasar la mayor parte del año en sus propiedades del litoral, dejando a cargo de sus haciendas a los administradores)¹⁰⁷; tal era la hostil naturaleza del Sertón.

Recapitulemos. Hablar de Canudos y de Tomóchic es referirse a dos pueblos con similitudes y diferencias. En Tomóchic, la población tenía acceso a actividades más lucrativas que en el Sertón, como la minería y el comercio en pequeña escala y, aunque limitado, había acceso a la tierra comunal. Si bien las haciendas continuaban su expansión por Chihuahua y la concentración de la tierra era brutal, pueblos como Tomóchic conservaban tierras comunales y, aunque los caciques dificultaban su repartición equitativa, la pequeña propiedad existía, como también la posibilidad de ganar dinero en las minas o con la venta y compra de ganado –tanto como para permitir, por ejemplo, a una veintena de hombres comprar fusiles y municiones en Estados Unidos suficientes para armar a medio centenar de serranos. La realidad del sertón nordestino era otra, allí casi no existía esa clase media rural capaz de ganar lo suficiente para subsistir autónomamente, los profesionistas, los clérigos y los comerciantes vivían la mayoría en ciudades alejadas. Por ello, el sertón era un espacio habitado casi en su totalidad por los estratos más pobres de la sociedad, con frecuencia, ya se dijo, hasta los terratenientes optaban por vivir fuera. Sin embargo, hubo coincidencias muy importantes, como que fueron colonizados a partir de la actividad misionera; educados por una iglesia en su mayor parte ausente; alejados de la capital,

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁰⁷ *Loc. cit.*

intrascendentes para la mayoría, pero fundados por la expansión de la economía nacional e internacional que demandaban materias primas y mano de obra, por la actividad de instituciones partícipes de un orden nacional e internacional, como la Iglesia y los partidos políticos.

Los Tomochitecos y los sertanejos, a pesar de sus grandes diferencias, ocupaban un sitio similar para sus respectivas naciones. Para las elites, poco preocupadas por las menudencias antropológicas, las rebeliones de Canudos y Tomóchic significaron casi lo mismo, sus escritos al respecto son la prueba.

Los veían como seres de fábula, algunos autores los describieron como supersticiosos y fácilmente convencibles de lo fantástico¹⁰⁸; sin embargo, como para los habitantes europeos del Medioevo, para canudenses y tomoches la explicación mágica de la vida tenía sentido. En un mundo inseguro, la magia ofrece la sensación de seguridad. Este fue, por ejemplo, el caso de Inglaterra en la década de la rebelión de 1640, cuando la mayoría todavía vivía en un mundo de magia, en el que hadas, duendes, magos y hechizos intervenían cotidianamente¹⁰⁹.

Hoy día la obra de hechiceros e incluso de Dios y el Diablo puede parecernos fantástica; sin embargo, si a la tradicional inseguridad medieval, por seguir el ejemplo de Inglaterra, (la dependencia y sujeción a fenómenos naturales como la lluvia, los temblores, las enfermedades, y a las arbitrariedades del hombre, como la guerra) se agrega la nueva inseguridad creada por el mercado capitalista, los actos de Dios se vuelven una cosa mucho más natural y comprensible¹¹⁰. Así como en Europa las disrupciones del mercado capitalista

¹⁰⁸ Es el caso de Eucides da Cunha y Heriberto Frías, sin duda, pero también de otros que escriben sobre estas regiones; para un ejemplo véase Lister y Lister, *op. cit.*, p.184.

¹⁰⁹ Christopher Hill, *The world turned upside down. Radical ideas during the english revolution*, Londres, Penguin books, 1991, p. 87.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

empujaron a una parte de su población a buscar respuestas en el radicalismo religioso, bajo la forma de la rebelión milenarista; en América, la irrupción del Estado, con su programa secular y modernizador, con sus censos, básculas y trenes, favoreció (en circunstancias muy particulares) el surgimiento del milenarismo.

IRRUPCIÓN DEL ORDEN MODERNO

“The old world (...) is running up
like parchment in the fire”

Christopher Hill, *The World turned Upside Down*.

A su manera, cada historia empieza con el intento europeo —español y portugués, respectivamente— de “conquistar lo inconquistable” y es, en cada caso, un proceso trunco, en el que la autoridad colonial y la independiente nunca terminan por imponer su visión del orden¹¹¹, pero tras el que nada permanece igual. En el siglo XIX aparecieron fuerzas dinámicas y novedosas: la explosión del mercado internacional —alimentada por los adelantos en el transporte marítimo y las comunicaciones terrestres—, la estupenda movilidad del ferrocarril y la inmediatez del telégrafo.

El cambio político tampoco se hizo esperar, los gobiernos liberales avanzaron en la secularización del Estado y la sociedad —comenzada un siglo antes por los Borbones en España y por el ministro Pombal en Portugal. Estas fuerzas afectaron el desempeño de instituciones que tenían una presencia tanto nacional cuanto local. En consecuencia, instituciones antiguas como la Iglesia y otras recién nacidas, los partidos políticos de

¹¹¹ Si bien es cierto que ningún Estado es capaz de ordenar absolutamente a la sociedad (Al respecto ver, Joel S. Migdal, *Estados débiles, Estados fuertes*, trads. L. Andrade Llanas y V. Schussheim, México, FCE, 2011), esta verdad se manifiesta con más intensidad en aquellos sitios donde las formas tradicionales, por llamarlas de algún modo, de ordenamiento social, por alguna u otra razón, son más atractivas o tienen mayor sentido para amplios segmentos de la población.

ideología liberal, emprendieron reestructuraciones importantes en América Latina. A continuación, examinaremos cómo afectaron todos esos cambios a las relaciones entre campesinos, Estado e Iglesia en dos ámbitos fundamentales de la vida social, el religioso y el político.

A) RELIGIÓN

A manera de preámbulo, agrego el siguiente apunte general sobre el lugar de la religión en las sociedades.

Una religión es: 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos parezcan de un realismo único.¹¹²

Entonces, la religión no es relevante sólo porque la gente vaya a misa los domingos y escuche a un cura, porque pague un diezmo, celebre un matrimonio o un bautizo, todas esas cosas hacen de la Iglesia una institución poderosa, sin duda, pero la razón fundamental de la importancia sociológica de la religión yace en los valores, estados de ánimo y motivaciones vigorosas que introduce en la sociedad. Por tanto,

La religión es sociológicamente interesante no porque, como lo sostendría el vulgar positivismo, describa el orden social (que en la medida en que lo describe lo hace no sólo muy oblicuamente sino muy incompletamente), sino porque, lo mismo que el ambiente, el poder político, la riqueza, las obligaciones jurídicas, los afectos personales, lo modela.¹¹³

¹¹² C. Geertz, *op. cit.*, p. 89 (cf. “Las representaciones religiosas son de [sic] representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos”; Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, p. 15.

¹¹³ *Ibid.*, p. 113.

Las relaciones con la iglesia determinaron en buena medida el orden de las cosas en ambos pueblos, y es natural que fuese así, porque además de haber nacido de las actividades evangelizadoras de los frailes católicos, con el tiempo ambos incorporaron la religión católica como eje de sus vidas.

... toda religión, toda cultura es resultado de la combinación y síntesis de prácticas y creencias provenientes de orígenes diversos.” [Se trata de] “... explicar y detallar cuál es la lógica del nuevo sistema que incorpora elementos tan dispares, cómo los jerarquiza, integra y unifica...”¹¹⁴

Analizaremos primero, tanto para el caso mexicano como para el brasileño, el contexto nacional y luego haremos la más meticulosa descripción de la situación regional.

Un punto de conflicto entre el Estado y los campesinos en México fueron las Leyes de Reforma y, en Brasil, la nueva constitución republicana que también buscaba separar el Estado de la Iglesia. Lo que escribió Paul Vanderwood en referencia a Tomóchic sintetiza el ánimo que las reformas de la segunda mitad del siglo XIX infundieron en gran parte del campo:

One can scarcely imagine the anguish, then the fear and fury, when the devoted discovered that someone meant to disrupt their religious belief and practice: The role of that “someone” is usually reserved for Satan.¹¹⁵

La perspectiva religiosa es un modo de formulación simbólica particular. Los hombres se mueven entre formas radicalmente opuestas de concebir el mundo: son prácticos y luego son completamente místicos y luego otra vez prácticos.¹¹⁶ Al afectar, y a veces con el sólo hecho de amenazar, las prácticas y creencias religiosas, el Estado, en su papel

¹¹⁴ Juan Pedro Viquiero, *Indios rebeldes e idolatras*, México, Ciesas, 1997, p. 135.

¹¹⁵ *The power of God Against the Guns of Government*, pp. 39 y 40.

¹¹⁶ *Loc. cit.*

modernizador y secular, se puso a sí mismo en la posición del anticristo, enemigo último de la cristiandad. Por tanto, los seguidores de Cruz y de Conselheiro pudieron haber identificado al Estado con Satanás mismo y, no obstante, al enfrentarse “a sus canes del infierno” no lo hicieron arrojándoles agua bendita, sino bendiciendo las balas que les disparaban; eran místicos y prácticos al mismo tiempo.

El asalto a la Iglesia en América Latina no consistió sólo en prohibiciones o limitaciones al culto, también en la depredación de las tierras eclesiásticas y comunitarias; “...el siglo XIX es el momento de mayor desarrollo del latifundio heredado del imperio, pero aumentado aún con las tierras que se despojan al campesino, después de haber aunado, en una hábil amalgama jurídica, tierras de la Iglesia y tierras de las comunidades civiles.¹¹⁷” En México muchas veces se aprovecharon las leyes de amortización de los bienes eclesiásticos, para comprar a precios ínfimos tierras comunales de los indígenas, los más afectados por estas prácticas. Un relato de Arreola ilustra a las mil maravillas este cuento de nunca acabar, recogemos un fragmento:

El Rey de España mandó dividir todo esto en cinco comunidades indígenas, cada una con su tlayacaque, y los frailes las convirtieron en Cofradías, cada una con su santo y su capillita. Y a la hora que se vino la Reforma, en vez de que las capillas fueran de las tierras, resultó que las tierras eran de las capillas, y por lo tanto del clero. Fueron puestas en venta, y ya sabe usted quiénes las compraron. Vaya si no, a buscar los nombres en los archivos...¹¹⁸

En México, la Iglesia abandonó el campo después de la independencia, forzada por las desfavorables circunstancias nacionales. En Chihuahua, la estadía de Benito Juárez por

¹¹⁷ Jean Meyer, *Historia de los Cristianos en América Latina*, México, Jus, 1999, p. 14.

¹¹⁸ Juan José Arreola, *La Feria*, México, Joaquín Mortiz, 1963, p. 32.

dos años cimbró el poder de la institución con sus Leyes de Reforma¹¹⁹ y no fue sino hasta el Porfiriato y su política de conciliación que comenzó a recuperar el terreno perdido en el estado y en el resto del país.¹²⁰ La política de la conciliación no satisfizo ni a los liberales más jacobinos ni a los conservadores más intransigentes; sin embargo, para el sector de en medio supuso un acomodo aceptable. No se cambiaron las Leyes de Reforma, pero se permitió la construcción clandestina de casas de religiosas, la participación indirecta de los clérigos en la política. Para la mayoría del alto clero, no obstante, significó una mejora sustancial de la situación que había imperado en el último medio siglo. El obispo Montes de Oca, por ejemplo, no se retuvo en 1900 de adular a Porfirio Díaz llamándolo hombre sabio y superior que había terminado con la cuestión religiosa en el país.¹²¹

En 1891, signo de esta recuperación, el Papa León XIII estableció el primer obispado en Chihuahua; José de Jesús Ortiz fue el Obispo, a cuya bienvenida acudió nadie menos que don Luis Terrazas. Sin embargo, para el largamente olvidado pueblo de Tomóchic esto no significó un aumento en las visitas del cura ni una mayor cobertura de los servicios eclesiásticos. La situación eclesiástica era un desastre. El padre encargado de atender a la comunidad, Francisco de Paula Portillo, era todo un personaje. “Se dedicaba a la embriaguez”, acusó un juez en cierta ocasión. Portillo tenía un pleito casado con el padre Irigoyen, para quien la escandalosa vida de Portillo resultaba un blanco perfecto para jugar al dardo. Irigoyen lo acusó de numerosos ultrajes a su persona, de avaricia, de vivir en pecado con una amante y de haber engendrado dos hijos bastardos. Por si eso fuera poco, el gobierno

¹¹⁹ Véase, Rubén Osorio, *op. cit.*, p. 61.

¹²⁰ Al respecto ver, Jean Meyer, *La Cristiada*, t. 2: *El conflicto entre la Iglesia y el Estado -1926-1929*, México, Siglo XXI, segunda ed., 1974, pp. 43-53 (en adelante, *El conflicto entre la Iglesia y el Estado -1926-1929*). También véase, Lister y Lister, *op. cit.*, p.182.

¹²¹ Véase J. Meyer, “El catolicismo social en México”, en su libro *Historia de los cristianos en América Latina*, *op. cit.*, p. 102.

del estado lo obligó a cumplir con su deber de padre y tuvo que registrar en el juzgado a los dos hijos que tuvo con una mujer de Ciudad Guerrero. Quizá para fortuna de los tomochitecos —pues se salvaban así de la vergüenza ajena— Portillo le pidió, por alguna razón desconocida, al padre Manuel Castelo, cura de Uruáchic, que visitara esa región en su nombre.¹²² Pero Castelo, por falta de tiempo o de interés, rara vez visitó la comunidad.

En 1890 empezaron a circular rumores en la zona acerca de los poderes curativos de la “Santa de Cabora”, una joven epiléptica de 14 años que se había mudado con su familia a un rancho en Cabora, Sonora. Los rumores no eran del todo infundados, pues la joven había aprendido el arte de curar de una extraordinaria herbolaria.¹²³ “Cuando vienen a verme los enfermos puedo ver su enfermedad, así como si estuviera viendo por la ventana”—decía.¹²⁴ La fama de los poderes de la santa niña no tardó en ganar gran popularidad entre una población afligida por la mortandad infantil y las enfermedades incurables.¹²⁵

No es extraño, pues, que en esas circunstancias los pobladores de Tomóchic se abrieran a las ideas anticlericales y éstas se abrieron paso desde Sonora a través de la sierra.¹²⁶ Teresa Urrea, la Santa de Cabora, intercambió correspondencia y circulares anticlericales con Carlos Medrano y con Cruz y Manuel Chávez. Las epístolas anticlericales fueron encontradas en los alrededores de Tomóchic un año después de la Rebelión, en 1892, con la firma de la

¹²² R. Osorio, *op. cit.*, pp. 66 y 67.

¹²³ Véase, *The Power of God Against the Guns of Government*, pp. 163-170.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 169.

¹²⁵ Véase el primer apartado de este capítulo.

¹²⁶ De hecho las ideas anticlericales eran más fuertes en el norte del país que en el centro o en el sur, probablemente, como sugiere el autor Alan Knight, porque la presencia de la Iglesia en esta parte era menor; véase Alan Knight, “Rethinking the Tomóchic Rebellion”, sobre: *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1998, *Estudios Mexicanos*, 15 (1999), núm. 2, p. 391 (en adelante, “Rethinking the Tomóchic Rebellion”).

Santa estampada en la propaganda impía.¹²⁷ Teresa aconsejaba a los creyentes no bautizarse, casarse ni confirmarse por la iglesia, pues para acercarse a Dios se podían hacer todas esas cosas por cuenta propia.¹²⁸ Decía:

Entiendo yo por Iglesia católica y apostólica a las doctrinas enseñadas por Jesús y los apóstoles y que los apóstoles sustentaron con relación al medio social y a las preocupaciones de su época; y no entiendo por iglesia católica y apostólica a ninguna de las religiones positivas que se dan ese nombre para explotar y engañar a los hombres con la autoridad del Maestro y Salvador Jesús.¹²⁹

Probablemente las ideas de la Santa llegaron por medio de Cruz y Medrano, en cualquier caso, encontraron en el primero a su mejor expositor; desde fines de la década de 1880 los servicios religiosos del padre ausente habían recaído en él.¹³⁰ Uno de los cismas más profundos dentro del pueblo ocurrió a raíz del enfrentamiento entre Cruz Chávez, “suplente” del padre, líder espiritual, y Juan Ignacio Chávez, presidente del pueblo y hombre de confianza del cacique de Tomóchic, un tal Reyes. Aprovechando oportunamente que las leyes de reforma prohibían las procesiones, Juan Ignacio Chávez, movido por la animadversión hacia Cruz Chávez (ningún parentesco), prohibió llevar a cabo una procesión que su enemigo organizaba.

Cruz and Ignacio had been adversaries for a couple of years, and each had its allies among the villagers. And the dispute was not, in fact, so petty, for it symbolized –better exemplified— that rift in the nation’s soul: civil versus religious authority; rationality opposed to spirituality; modern practices in conflict with long established and cherished cultural traditions.¹³¹

¹²⁷ Al respecto véase, R. Osorio, *op .cit.*, pp. 68.

¹²⁸ Véase, *The Power of God Against the Guns of Government*, p. 50.

¹²⁹ Teresa de Urrea, *El Tiempo*, Las Cruces, abril 17, 1890, cit. por, R. Osorio, *op. cit.*, p. 70.

¹³⁰ R. Osorio, *op. cit.*, p. 43.

¹³¹ *The power of God Against the Guns of Government*, p. 44.

El registro civil también suscitó tensión entre la Iglesia y el Estado. Certificar el nacimiento, el matrimonio y la muerte era para muchos más que una simple cuestión administrativa; la salvación estaba en juego. Para el Estado y la Iglesia, además del poder simbólico, estaba la cuestión de las cuotas; es decir, del dinero. En Tomóchic, por ejemplo, el juez Ortiz quería que Mendías pagara el registro civil de su matrimonio, pero Mendías se negó alegando que el matrimonio era un rito sagrado, no civil. En respuesta, el juez intentó todas las formas legales de coerción, aunque sin ningún éxito porque Jesús Medrano, presidente en ese entonces y futuro rebelde, estaba del lado de Mendías. Luego, Mendías, sus amigos Gallegos y Calderón, y Medrano mismo se unieron a la rebelión de Cruz, pero Ortiz no. En Tomóchic todos los habitantes eran católicos, pero no todos desafiaron a la autoridad civil con argumentos religiosos, como el expuesto. Esto nos sugiere que no todos entendían del mismo modo su religiosidad y tampoco todos, por tanto, la practicaban de igual manera.¹³²

En los estudios sobre las rebeliones campesinas en Brasil en las décadas de los años cincuenta y sesenta se hizo a un lado la religión y el sentimiento religioso como explicación válidas por sí mismas de este fenómeno. Sin embargo,

Such marginalization of religion elides the crucial fact that in rural Brazil religious symbols and norms provided conceptual and ethical guides with which rural folk forged social and material lives. Moreover, these symbols and norms were repeatedly called on as backlanders evaluated the worth of those patrons, politicians, and clergy charged with protecting their

¹³²

Ibid., p. 63.

dependents against the ravages of political unrest, economic downturn, and divine punishment.¹³³

Como en la Nueva Vizcaya —ahora Chihuahua, Durango y partes de Sonora y Sinaloa—, en el noreste brasileño —Bahía, Ceará, Recife y Pernambuco— el proceso de colonización avanzó siempre de la mano de las misiones; por tanto, el sistema religioso surgió junto y como parte fundamental del sistema colonial.¹³⁴ En la segunda mitad del siglo XIX existió, sin embargo, entre la Iglesia y el gobierno imperial lo que algunos autores llamaron una “falsa armonía”.¹³⁵ Porque si bien la Iglesia se beneficiaba económicamente del patronato del Estado, lo ganado lo perdía en autonomía para, por ejemplo, designar a los obispos; sin embargo, éste no fue el único problema entre las dos instituciones, ya que la Iglesia tuvo que enfrentar una fuerte ola de regalismo —corriente que favorecía la sumisión radical de la Iglesia al Estado— tras la independencia proveniente del gobierno, pero también de algunos de sus miembros. En aquellas fechas, las autoridades eclesiásticas estaban preocupadas porque una pequeña porción del clero había adoptado ideas liberales y pedía la disolución del celibato y el fin de la interferencia romana, entre otras cosas. Fue por ello que estas autoridades, influidas, además, por el ascenso del ultramontanismo durante el papado de Gregorio XVI, decidieron emprender una reforma que fortaleciera el respeto a la jerarquía eclesiástica.¹³⁶

¹³³ Patricia Pessar, *From Fanatics to Folk: Brazilian Millenarianism and Popular Culture*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004, p.6.

¹³⁴ Como en cualquier sociedad, las diversas esferas en las que separamos la vida (política, económica, religiosa, etc.) están estrechamente entrelazadas y no siempre es claro el punto en el que termina una y comienza otra.

¹³⁵ El autor al que nos referimos es Nilo Pereira; cit. por Luciano Conrado Oliveira y Karla Denise Martins, “O ultramontanismo em Minas Gerais e em outras regiões do Brasil”, *Revista de C. Humanas*, 11 (2011) núm. 2, p. 265.

¹³⁶ Esta reforma de la Iglesia brasileña conllevó a otros objetivos como el de acabar con cultos populares que no se apegaban a la ortodoxia católica y vigilar la moral del clero según los viejos estándares tridentinos. Al respecto véase *Ibid.*, pp. 259-266.

Éstas se conocieron como las reformas ultramontanas y fueron parte de una estrategia de la Iglesia en todo el mundo durante la segunda mitad del siglo XIX. Las consecuencias que tuvieron en el sertón nordestino son fundamentales para entender la rebelión de Canudos¹³⁷. El investigador Ralph Della Cava tuvo mucha razón en apuntar que la vida de los pueblos del Sertón no puede ser entendida fuera del contexto nacional en la que se desarrolló.

In fact, in Joaseiro, it is quite clear that even at the end of the nineteenth century backland society was integrated at many important levels into a single, national social order (...) the thesis of this study is that the actors and events in which the movement of Joaseiro originated and developed were part and parcel of a national social order.¹³⁸

La circunstancia eclesiástica de la segunda mitad del siglo XIX en el mundo estuvo marcada por la encíclica *Quanta Cura* y el famoso *Syllabus Errorum, 1864*, que dictó el Papa Pío IX. En ella se criticaba lo que Pío IX nombraba como la perniciosa “filosofía natural”, que, a juicio del Papa, había envenenado la mente de los jóvenes infundiéndoles la idea de que no necesitaban más que de su libre albedrío, ignorando las leyes y designios divinos. La carta también reprobaba la separación del Estado y de la Iglesia, la supremacía de la ley civil, sobre la religiosa, la libertad de culto y de expresión, las sociedades “secretas” y, por supuesto, el conjunto de las ideas socialistas y la filosofía materialista¹³⁹. En esta circunstancia, la proclamación de la infalibilidad papal por el consejo ecuménico de 1870 agravó las tensiones con el Estado, los masones y la prensa liberal.¹⁴⁰

¹³⁷ Véase Patricia Pessar, *op. cit.*, pp. 18-21.

¹³⁸ Ralph Della Cava, *Miracle at Joaseiro*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1970, pp. 5 y 6 (en adelante, *Miracle at Joaseiro*).

¹³⁹ *Carta Encíclica Quanta Cura*, Sumo Pontífice Pío IX, “Sobre los principales errores de la época” http://www.statveritas.com.ar/Magisterio%20de%20la%20Iglesia/CARTA_ENCICLICA_QUANTA_CURA.pdf Visitado por última vez 20/12/2015.

¹⁴⁰ Frederick B. Pike, *The conflict Between Church and State in Latin America*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1964, pp. 156 y 157.

En Brasil, un obispo joven encendió la chispa de la discordia cuando se negó a oficiarse una misa para un grupo de masones llamado “La Hermandad del Santísimo Sacramento”, la corona después de considerarlo le pidió al Obispo que oficiara la misa; sin embargo, éste se resistió junto con sus subordinados. Partidarios de uno y otro bando, azuzados por la prensa, recurrieron a la violencia. El emperador resolvió encarcelar a dos de los obispos, Dom Vital y Don Macedo Costa, los condenó a trabajos forzados, pero conmutó la pena a la encarcelación y al poco tiempo los amnistió.¹⁴¹ El conflicto enturbió las relaciones entre el poder civil y el religioso y le restó un importante apoyo al reinado de Pedro II.

Tras el conflicto con los masones y el Estado, la respuesta de la Iglesia en la región fue una reforma en tres partes: el regreso a la gente común, la reorganización de las jurisdicciones y estructuras eclesíásticas (construcción y reparación de templos, cementerios, capillas y novedosos seminarios), y el renacimiento espiritual o renovación moral del clero.¹⁴² Figuras como la del padre Ibiapina, respaldado por Obispos disciplinados y fervientes, se encargaron de reformar a la Iglesia local. Este padre contribuyó a la construcción y reparación de las estructuras eclesíásticas, construyó seminarios en los que se aleccionó a la primera generación de padres educados en el Sertón, recelosos de los clérigos

¹⁴¹ Al respecto véase, *Supra n. 134*.

¹⁴² Con el advenimiento de la República en 1889 y la constitución de 1891, la iglesia brasileña se vio forzada a emprender una nueva reforma y una nueva estrategia que le permitieran sobrevivir a la separación del Estado, que desde 1530 había suministrado su sustento material a cambio de su subordinación a la corona portuguesa; situación que se mantuvo con el imperio. La *Pastoral Colectiva*, primer documento de la Iglesia brasileña después de la proclamación de la República, dio la pauta para el acercamiento con el nuevo régimen, pues se creía que sólo así se aseguraría su supervivencia. Véase Marcelo Timotheo da Costa, “La espada y el arado: el conflicto religioso en México y la intelectualidad católica brasileña, los casos de Jackson de Figueredo y Alceu Amoroso Lima” en Jean Meyer (ed.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México*, México, Tusquets, 2010, pp. 85-88. No obstante, en un principio el bajo clero, en particular los padres del Sertón bahiano, miraron con recelo el acercamiento que los altos prelados propugnaban con la república. De hecho fueron los padres quienes muy probablemente sembraron con sus prédicas contra la República el temor en Antonio Conselheiro hacia el nuevo régimen. (*Infra* p.67 y 68.)

formados en Europa y refractarios a la francmasonería, el protestantismo y el positivismo. Esta nueva generación de clérigos acercó la Iglesia a las masas con sus peregrinajes por las comunidades y su ejemplo de ascetismo que rompía la larga y bochornosa tradición decimonónica de la vida de escándalo de los miembros de la Iglesia. El renacimiento de la Iglesia significaba volver a estos valores que los identificaban más con el pueblo.

Las elites formaron parte de este proceso. Aportaron, por ejemplo, los materiales de construcción para los templos y seminarios, alimentos para los trabajadores e incluso se acostumbraron a colaborar en estas tareas con el padre Ibiapina y Conselheiro mismo. A cambio de apoyar a los “santos”, los terratenientes y políticos prominentes consiguieron acceso a la mano de obra que traían consigo los santos: los peregrinos, que en aquellas épocas de sequía y bonanza del caucho y el café en el norte y distante sur, respectivamente, representaban grandes beneficios económicos, además de votos potenciales.¹⁴³

No se debe soslayar el hecho de que este acercamiento de la Iglesia a sus fieles en el noreste brasileño fue limitado, pues era imposible curar los males de siglos en un par de décadas. La circunstancia predominante en el pasado fue una de abandono y en ella se formó el catolicismo del Sertón. La creencia religiosa adoptó una forma propia, acorde a la historia del lugar. La religiosidad se expresó de manera distinta en Bahía, Ceará, Recife y Pernambuco a fines de siglo XIX, en comparación con otras regiones en las que hubo más presencia de la Iglesia.¹⁴⁴ Los sertanejos rara vez tuvieron párrocos que administraran su fe; por tanto, se acostumbraron a misioneros evangélicos, beatos, curanderos, predicadores y, a

¹⁴³ Ralph Della Cava, “Brazilian Messianism and National Institutions: A Reappraisal of Canudos and Joazeiro”, *The Hispanic American Historical Review*, 48 (1968), núm. 3, p. 404 (en adelante, “Brazilian Messianism and National Institutions”).

¹⁴⁴ *Vale of Tears*, p. 33.

mediados de 1890, a Antonio Conselheiro. El hecho de que la transmisión del sentimiento religioso estuviera tan relacionada a figuras itinerantes contribuyó a una tradición de mayor libertad individual¹⁴⁵.

Según la opinión de los mismos curas de la feligresía de Jeremoabo, demarcación de 35, 000 millas a la que pertenecían Canudos y sus alrededores, su distrito era el peor de todo Brasil, decían que en él prevalecía la anarquía y que los locales incluso renegaban de la Iglesia y de la Nación.¹⁴⁶ El beato Antonio Conselheiro fue a cumplir la misión de la Iglesia que los párrocos no podían consumir. Quizá para los curas educados en Francia e Italia esas tierras parecían simplemente inhóspitas y las almas que las habitaban abyectas; pero para los lugareños curtidos por las inclemencias de la región, cumplir con la encomienda del “santo” padre Ibiapina era el deber y la consagración de toda una vida.

Conselheiro aprendió mucho de lo que predicó en su peregrinar por el Sertón del padre Ibiapina. El padre construyó seminarios para hospedar a las huérfanas y educar a las señoritas de la clase terrateniente, la financiadora de la empresa. Las mujeres que egresaban de este instituto juraban dedicar su vida a servir al Señor y a los pobres. Del mismo modo, llamó a los desadaptados (pecadores) a convertirse en beatos y a consagrar sus vidas a peregrinar, cumplir votos de pobreza y castidad y a reconstruir los templos para honrar al Señor. Ibiapina mismo puso el ejemplo y ofreció gran parte de su vida a erigir y restaurar iglesias y cementerios. Pero también predicó el trabajo y el progreso material de las comunidades sertanejas, y se le atribuyeron curaciones milagrosas.¹⁴⁷

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 88.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 74.

¹⁴⁷ Las curaciones que realizó este padre entre la población le valieron el fervor popular y la animadversión de algunos de sus superiores más liberales en la Iglesia, quienes buscaban dejar a la ciencia médica la atención del cuerpo, reclamando para sí el cuidado del alma –en una época en la que, desafortunadamente, para la Iglesia

Antonio, “El Consejero”, conoció las famosas Casas de la Caridad y aprendió y copió del padre la reedificación de los campos santos, capillas e iglesias. Y con el tiempo también se le atribuyeron poderes curativos.¹⁴⁸

Da Cunha believed that the Counselor's permanent pilgrimage attested to his declining mental state and his incapacity to find a fixed place in society. But it is clear that Conselheiro was a beato, a wandering servant of the Church eagerly encouraged by local priests for whom his activities were undertaken and on whom his status in the backlands depended.¹⁴⁹

Esto quiere decir que Conselheiro no fue un desadaptado social, pues tuvo un lugar en la estructura religiosa del Sertón. Y cabe recordar que no cobraba por ello un solo céntimo a la Iglesia, al pueblo o a los ricos, aunque todos ellos se beneficiasen de su obra. Es verdad que no era un cura instruido a pesar de que oficiaba misa y daba los santos sacramentos, pero incluso estas actividades suyas eran toleradas por los padres de la región pues conocían su obra, la respetaban y hasta la inducían¹⁵⁰.

Aun así, no todos creyeron que la presencia de Conselheiro en el distrito de Jeremoabo era una bendición del Señor. Al arzobispo de Bahía, Dom Luiz, le indignó escuchar que un individuo que no había sido ordenado diera la Eucaristía. De inmediato prohibió a sus sacerdotes que los “beatos” predicaran desde el púlpito y mucho menos que oficiaran misa; no obstante, este beato era tan popular que los sacerdotes continuaron con su habitual permisividad. El mismo año de esa prohibición, Conselheiro fue arrestado en Recife y extraditado a Ceará por presiones del obispo sobre las autoridades locales.¹⁵¹ El investigador

y los sertanejos no había medicinas ni médicos en el noreste rural de Brasil. (Véase, Patricia Pessar, *art. cit.*, pp. 21-23.)

¹⁴⁸ Véase, “Brazilian Messianism and National Institutions”, pp. 405 y 406.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 407.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 408.

¹⁵¹ *Vale of Tears*, p. 31.

Della Cava opina que la encarcelación fue consecuencia del escaso y exaltado clero del Sertón y de un arzobispo empeñado en el respeto de la jerarquía en la organización. Cabe destacar que posteriormente Conselheiro no demostró ningún resentimiento hacia la Iglesia.¹⁵²

Canudos y Tomóchic fueron poblados absolutamente católicos; sin embargo, la presencia de la Iglesia en ellos había sido escasa. En ambos casos, sucesos nacionales como cambios de régimen o reformas importantes; internacionales como revoluciones y guerras que enfrentaron al poder terrenal con el eclesial, afectaron profundamente el orden local. El estado de cosas en Tomóchic y de los pueblos alrededor de Canudos en las postrimerías del siglo XIX fue sumamente susceptible a las vicisitudes de las relaciones entre Estado e Iglesia. El XIX fue testigo del choque y del entendimiento de estas dos grandes corporaciones. Por ello, Jean Meyer no exagera al afirmar que

El hecho mayor del siglo es el advenimiento del Estado; el resto es anecdótico. Ese Estado, por fin fundado, por fin seguro de sobrevivir, emprende entonces la construcción de la nación: en América Latina es un hecho que la existencia del Estado precede al de la nación.¹⁵³

La historia de Canudos y Tomóchic también es la historia del acomodo de ese nuevo gran actor en América Latina, el Estado-nación, con las instituciones centenarias que eran la Iglesia y las comunidades campesinas.

B) POLÍTICA

Las relaciones entre campesinos, las comunidades y el Estado fueron altamente volubles y constituyen la segunda parte de la historia de la evolución del Estado en esas regiones. La

¹⁵² *Loc. cit.*

¹⁵³ Jean Meyer, *Historia de los Cristianos en América Latina, op. cit.*, pp. 14 y 15. El estado se consolida, apunta Meyer, en virtud de la coyuntura internacional, que permite la inversión extranjera, lo que sienta la base financiera del nuevo Estado; (*Loc. cit.*).

sequía y dos grandes asuntos político-sociales definieron la vida en La Sierra Tarahumara: a) la guerra sostenida desde 1830 contra apaches, estadounidenses y franceses hasta la década de 1880; y b) la querrela por la tierra, en torno a la cual se constituyeron las familias de pequeños propietarios.¹⁵⁴ Como nunca fue posible para el gobierno federal ni para el estatal sostener un ejército permanente en la región, tuvieron que buscar el apoyo de los pueblos siempre armados en los conflictos locales e internacionales a lo largo del siglo y ello favoreció grandemente su autonomía.¹⁵⁵ Los campesinos del distrito de Guerrero estaban armados y llevaban mucho tiempo de defender sus intereses, hacían la guerra lo mismo a indígenas que a las autoridades nacionales y no toleraban el mangoneo, las restricciones de paso por las serranías, ni mucho menos que amenazaran con quitarles su tierra.¹⁵⁶ En la película *Longitud de Guerra*¹⁵⁷, en donde se relata cuasi documentalmente la trágica rebelión de Tomóchic, el director Gonzalo Martínez muestra a estos campesinos como unos

¹⁵⁴ Es difícil saber en qué medida la tenencia de la tierra fue un factor en la rebelión de Tomóchic. Sin embargo, es muy sugerente el hecho de que los miembros de la comunidad mejor acomodados y en cierta forma más adaptados o beneficiados por la modernización no se unieran a la rebelión.

“Gaze at those who were not associated with the religious upheaval: Reyes Domínguez, merchant and long-time power broker in the village; Juan Ignacio Chavez, merchant, who had been imposed as presidente; Jesús J. Armenta and Santiago Simonet, school teachers; and Sabino Ledesma and Domingo López, comparatively well-off residents who had often held official posts in the pueblo. All stayed seated with their respective families when Cruz and his friends stormed out of the church that mid November day in 1891. What else did they have in common? All were members of the Dominguez camarilla long at odds with other groupings in the town. All were literate; all possessed or had held public office in Tomochic. All, except the teachers, were among the betteroff in terms of land, cattle, housing, and material resources. In fact, most of the money to pay teachers' salaries came voluntarily from this group. Most important for their future advancement, these people had solid contacts with high-up political forces in the Papigochic Valley and the Chihuahua statehouse, and they were quick to take advantage of the new opportunities introduced by surging economic development throughout the region.” (Paul Vanderwood, “Millenarianism, Miracles, and Materialism”, *Estudios mexicanos*, 15 (1999), núm. 2, pp. 407 y 408; en adelante, “Millenarianism, Miracles, and Materialism”.)

¹⁵⁵ Víctor Orozco, *op. cit.*, p. 162.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹⁵⁷ Gonzalo Martínez Ortega (director), *Longitud de Guerra*, México, 1975.

chihuahuenses altos y barbudos, de ojos claros, mirada altiva y cuerpo recio, frente a unos pocos Tarahumaras de rasgos americanos (indígenas) que desentonan en el conjunto criollo.

“Los pueblos del distrito de Guerrero establecieron una relación ambivalente con el poder estatal.”¹⁵⁸ Porque lo aprovecharon, por ejemplo, para legitimar su guerra contra los apaches¹⁵⁹ y su disputa por la tierra con los Yaquis y Tarahumaras de la zona y, no obstante, siempre mantuvieron un alto grado de independencia. Eran sociedades de labradores, grupos de rancheros mestizos en condiciones más o menos igualitarias, cuyo núcleo era la familia. Cada grupo e incluso cada familia era más o menos capaz de defenderse de los apaches, cultivar la tierra y criar el ganado, por lo que su dependencia de un gobierno foráneo fue menor.

Resulta revelador acerca de los serranos que un grupo de treinta de ellos decidiese marchar a consultar sus problemas con dos supuestos santos el día en el que se celebraban las elecciones nacionales. El domingo 29 de noviembre de 1891, los habitantes de Tomóchic no estuvieron presentes en su sección municipal; porque en vez de ir a votar, 30 de ellos prefirieron salir a caballo para visitar al santo cristo de Chopeque y a la virgen del Chopeque, una pareja de ancianos que vivía en una cueva en la serranía y a los que se les atribuían poderes curativos milagrosos, similares a los de la santa de Cabora.¹⁶⁰

Imposible de olvidar: los humanos somos seres prácticos y místicos. Por una parte, la actitud de estos hombres fue un desafío político, mundano y abierto, a Juan Ignacio Chávez,

¹⁵⁸ V. Orozco, *op. cit.*, p. 161.

¹⁵⁹ Cabe destacar que fue un aprovechamiento mutuo, porque las autoridades, en particular el Clan Terrazas, recurrieron a la alianza con los pueblos para combatir a los apaches; pero una vez que la guerra terminó en 1885 volvieron la espalda a los poblados con el arrebato de tierras por medio de la ley de terrenos baldíos. Al respecto véase, M. A. Samaniego López, *art. cit.*, pp. 986 y 987.

¹⁶⁰ Véase, R. Osorio, *op. cit.*, pp. 100 y 101.

presidente seccional, quien tenía orden de Silviano González, jefe político¹⁶¹ del distrito de Guerrero, de celebrar las elecciones a como diera lugar. Por otra, fue un ritual mágico-religioso en el que una parte de la comunidad depositó su confianza en los supuestos intercesores de la divinidad. Por si fuese poco desafiar a la autoridad civil establecida, también desafiaron a la religiosa, pues los guías espirituales a quienes acudieron no estaban autorizados por la Iglesia católica. Entonces, aunque parecía que recurrían a métodos arcaicos y ultra-tradicionales contra la dominación del cacique, los tomochitecos adaptaron su tradición a las circunstancias cambiantes. La doctrina religiosa se adapta a las necesidades de la comunidad religiosa. Estas necesidades con frecuencia provienen de otros ámbitos que no son el religioso y aunque son accesorios pueden convertirse en esenciales.¹⁶²

Por otra parte, Hobsbawm tuvo razón en señalar que todo milenarismo en el fondo es revolucionario, pues es la expectativa, la esperanza, de un cambio radical y profundo reflejado en el milenio que habrá de librar al mundo de todas sus deficiencias.¹⁶³ También vale la afirmación inversa, que hace el medievalista Norman Cohn, de que los movimientos revolucionarios del siglo XX repitieron (secularmente) el patrón del milenarismo medieval.¹⁶⁴ El profesor Alan Knight parece no estar de acuerdo en este punto, porque sostiene que no hay evidencia empírica suficiente para saber si la rebelión de Tomóchic en verdad originó un cambio radical en las relaciones sociales.¹⁶⁵ En efecto, parece que no hubo,

¹⁶¹ La figura del jefe político fue instituida por la Constitución Política de 1887 del estado de Chihuahua. Nominados por el gobernador en turno, los jefes políticos sustituyeron la función de intermediarios sociales de los presidentes municipales, cosa que dio lugar a grandes abusos en el reparto de la tierra —el caso de Tomóchic— y el acceso a otros recursos. De hecho, una de las demandas revolucionarias después de 1910 fue la reinstauración del municipio libre. Véase M. A. Samaniego López, *art. cit.*, p. 987.

¹⁶² Max Weber, *Sociología de la religión*, colofón, México, 2010, pp. 13 y 14.

¹⁶³ Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels. Bandits, mafia, millenarians, anarchists, sicilian fasci, the city mob, labor sects, ritual sermons and oaths*, Manchester, University of Manchester Press, 1959, p. 57.

¹⁶⁴ Norman Cohn, “Conclusión”, en *op. cit.*

¹⁶⁵ “Rethinking the Tomóchic Rebellion”, pp. 384-388.

hasta donde es posible conocer, una redistribución importante de la propiedad o la inversión de las relaciones de género o clase (tampoco es posible saber qué hubieran hecho los tomoches con su sociedad de no haber sufrido la intervención militar del gobierno federal); sin embargo, es posible considerar la subversión política junto con la radical esperanza de encontrar y recibir la justicia divina, tanto para ellos cuanto para sus enemigos, como una forma de “inversión del mundo” (“*turn the world upside down*”), propia de un movimiento milenarista.

Para entender a los habitantes del interior nordestino de Brasil de aquella época es necesario estudiar dos calamidades que aquejaron la región: la sequía y los terratenientes. En general, el mundo rural de Brasil se vio afectado gravemente tras la publicación de la Ley Agraria de 1850, en la que se mercantilizó la tierra y se quiso erradicar la vieja práctica de ocupar las tierras públicas no utilizadas. Aunado a ello, la introducción de nuevas tecnologías como las máquinas de vapor y el ferrocarril cambiaron drásticamente las condiciones de vida y no siempre para bien. Aumentó la concentración de la tierra y las relaciones clientelares entre los caciques y los campesinos se recrudecieron a raíz de la alianza de los caciques con los nuevos terratenientes, banqueros e industriales, que forzó a los campesinos al trabajo manual en los ferrocarriles.¹⁶⁶

La conmoción entre los campesinos al ver a sus antiguos jefes y de cierta forma protectores amenazándolos de esta forma fue muy grande. Por si fuera poco, como en la región de la Sierra Madre Occidental en México, en el noreste Brasileño se vivieron terribles sequías de 1877 a 1919, provocando la migración masiva del campo a la ciudad, donde las

¹⁶⁶ Patricia Pessar, *op. cit.*, p. 26.

condiciones insalubres y la sobrepoblación causaron epidemias; tan sólo en Fortaleza, Bahía, entre 1878 y 1879 murieron 30, 000 personas por esta causa.¹⁶⁷ De entre las revueltas del noreste brasileño en la segunda mitad del siglo XX, la de “Quebra-Kilo” (1874-1875), en la que se rompieron las básculas de al menos 78 mercados, resulta ilustrativa de la desconfianza que había en los Sertones hacia las políticas que impulsaban actores externos, y, de hecho, no estaban tan equivocados en temer la uniformización de las escalas de peso, pues consiguientemente aumentaron los impuestos.¹⁶⁸

Si bien la Iglesia festejó en 1889 la caída del antiguo régimen –había pasado los últimos quince años del imperio peleando contra el emperador para ganar la independencia de la corona en favor de la sujeción a Roma--, dos años después, la República proclamó una nueva constitución liberal que tampoco favoreció sus intereses. Se estableció la libertad de cultos, el carácter civil del matrimonio, la secularización de la educación y la exclusión de la religión en el plan educativo, también se suspendieron los pagos del Estado al clero. El Estado renunció “a la tentación irrealista de emprender la creación de una iglesia brasileña”, pero también optó por alejarse de una Iglesia cada vez más romana. La Iglesia, en cambio, guardó la esperanza de reconquistar su influencia en el Estado mediante una “buena alianza”.¹⁶⁹

El alto clero terminó por aceptar la nueva constitución y optó por perseguir el sueño de una alianza con el Estado, pero el bajo clero en el nordeste no se convenció tan fácilmente. La larga sequía y el *boom* del caucho y el café en el norte y sur del país, respectivamente, absorbieron mucha de la mano de obra disponible en el Sertón; por tanto, las peregrinaciones,

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁸ Véase *Ibid.*, pp. 24 y 25.

¹⁶⁹ Jean Meyer, “El catolicismo brasileño”, en su libro *Historia de los cristianos en América Latina*, op. cit., p. 151.

con sus grandes concentraciones de fieles, aumentaron su importancia y se volvieron muy atractivas para los terratenientes y políticos de la región. En esa circunstancia, Conselheiro, al atraer grandes números de peregrinos que se convertían en trabajadores para las haciendas y votantes para los políticos, ganó mucha influencia entre la clase terrateniente y política del Sertón, quienes lo cortejaron antes del desastre.¹⁷⁰ No estaba en contra de la Iglesia, pero sí de la República. Parece que los curas del Sertón influyeron notablemente en las opiniones de Antonio Conselheiro quien los escuchó predicar contra el matrimonio y el entierro civil. Los curas incluso lo animaron a unírseles desde el púlpito.

“It has been asserted that at Bom Conselho in 1893 the Counselor dramatically showed his political colors. By burning tax edicts in the public square, he condemned the Republic.”¹⁷¹ Conselheiro quemó los edictos porque odiaba lo que la república representaba y le horrorizaba el fin oculto que podría tener el censo poblacional y los nuevos impuestos. Sin embargo, al quemarlos envió una señal que pudo haber sido malinterpretada por los partidarios del Barón de Geremoabo, entonces gobernador del estado de Bahía, como un acto hostil a su gobierno y un respaldo a sus enemigos, los viannistas –quienes precisamente acostumbraban quemar los edictos del gobierno para desafiar la autoridad del gobernador. Así, al parecer sin quererlo, se involucró en una querrela política regional.

Por aquel entonces el estado de Bahía se hallaba dividido en dos bandos políticos que se disputaban el poder, consecuencia de una ruptura reciente entre la elite local, los gonzalvistas y los viannistas. Una de las prácticas más recurrentes de los viannistas para desafiar a los

¹⁷⁰ “Brazilian Messianism and National Institutions”, p. 411.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 412.

otros fue la quema de edictos en plazas públicas; por ello, el acto de Conselheiro pudo haber sido entendido como un apoyo a los viannistas. De ser así, se entiende por qué el gobierno gonzalvista ordenó a la policía capturar a Conselheiro, cuando por años lo había tolerado.¹⁷² De ahí en adelante las cosas siguieron su propio curso, la defensa del santo y el asesinato de varios miembros de los dos bandos con la subsiguiente nota vergonzosa en los diarios condujeron al siguiente enfrentamiento y éste al siguiente y así hasta el triste fin que ya conocemos.

Aunque alejadas de los centros económicos y políticos, las poblaciones que estudiamos estuvieron en contacto con las organizaciones que estaban en ese tiempo moldeando el orden nacional. Definitivamente rechazamos la conclusión de que las rebeliones de Canudos y Tomóchic fueron sucesos marginales, causados por la influencia perniciosa del fanatismo y el atraso. No dudamos de que hubiese mucho de eso, el atraso, la superstición, la miseria, sin duda desempeñaron su parte en los eventos y les imprimieron su toque peculiar; sin embargo, en el centro de ambas historias nos encontramos querellas políticas locales de repercusiones nacionales; reformas de instituciones internacionales con repercusiones locales; alteraciones no siempre para bien de las relaciones sociales a consecuencia de la introducción de tecnologías como el ferrocarril y el telégrafo. Las rebeliones mismas y lo que se dijo acerca de ellas también se convirtió en parte del discurso político de la época, del discurso que sirvió para construir la imagen de una nación moderna. Cómo y con qué consecuencias se insertaron en este debate las rebeliones, será el suceso a investigar en el siguiente capítulo.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 413 y 414.

Capítulo 3: IMÁGENES DEL MILENARISMO

PRECISIONES CONCEPTUALES

El milenarismo es una modalidad de la escatología cristiana respecto del fin de los tiempos o de “los últimos días”. Pero se usa más como etiqueta para un tipo particular de salvacionismo (*supra p.4*). Los movimientos y sectas milenaristas, que esperan el milenio en el que reinara Cristo antes del juicio final, han variado mucho en composición social, agresividad o pacifismo, espiritualidad y materialismo.¹⁷³ El concepto se ha desvirtuado, quizá en parte debido a la heterogeneidad de los movimientos milenaristas, pero también por cierta connotación despectiva que acarrea el término. Investigadores como Ralph Della Cava se han cuidado de no usar el término para describir o nombrar a la rebelión de Canudos¹⁷⁴, aduciendo que es más bien un sinónimo de la palabra salvaje, retardatario o bárbaro. A pesar de ello, nosotros consideramos que el término milenarismo puede salvarse de la carga moral, prácticamente inútil en la explicación y perniciosa para la interpretación, y mantener una utilidad conceptual que no hayamos en ninguna otra palabra.

La historia del milenarismo se remonta al Antiguo Testamento. Las profecías judías hablaban de un pueblo sojuzgado y dominado por un poder maligno; sin embargo, llegaría la hora celestial, en la que el pueblo santo se rebelaría y destruiría ese poder para heredar a cambio el dominio sobre toda la tierra.¹⁷⁵ La fe de los judíos en la instauración del reino de Dios en Jerusalén por medio de un mesías guerrero que destruiría a los romanos se fue acrecentando mientras el dominio de los romanos se recrudeció.¹⁷⁶ En el siglo III, Orígenes,

¹⁷³ Al respecto véase Norman Cohn, *op. cit.*, p.14.

¹⁷⁴ “Brazilian Messianism and National Institutions”.

¹⁷⁵ Norman Cohn, *op. cit.*, p. 20.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 22.

el teólogo más importante de la Iglesia antigua, sustituyó una escatología milenarista colectiva, que anticipaba la venida del señor para reinar entre los justos durante mil años, por una escatología del alma individual –en la que el reino no tendría lugar en el espacio y tiempo, sino en las almas de los creyentes. A medida que la iglesia se fue convirtiendo en una institución próspera y poderosa abandonó la doctrina original, la condenó y en su lugar adoptó la más moderada visión de Orígenes. San Agustín espetó entonces que el Milenio era una alegoría espiritual: el milenio había comenzado con el nacimiento del cristianismo.¹⁷⁷

El milenarismo quedó oficialmente proscrito, pero las apocalípticas continuaron ejerciendo fascinación entre el pueblo durante la Edad Media. Entonces, las profecías milenaristas se retomaron a partir de los comentarios al libro de la Revelación y por los que ahora conocemos como oráculos sibilinos medievales –en cuyas profecías, curiosamente, el emperador resucitado jugaba el papel del salvador al lado de Jesucristo o como representante de éste en una batalla contra el anticristo.¹⁷⁸ “De hecho el anticristo era, como Satanás, una gigantesca personificación del poder destructor y anárquico.”¹⁷⁹

Aunque proscrita, la doctrina milenaria constituyó un argumento retórico fundamental en la política durante la Edad Media. “Las fantasías tradicionales acerca de los últimos días influyeron constantemente en la interpretación de los acontecimientos y personalidades políticas, así como en el modo de considerar los conflictos políticos; pero sólo en algunas determinadas situaciones sociales funcionaron como un mito social dinámico.”¹⁸⁰ Esto quiere decir que el lenguaje milenarista estaba constantemente circulando en las

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 29 y 30

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 34.

conversaciones del Medio Evo, era parte tanto de la conversación popular como de la “plática” entre el pueblo y los señores. La mayor parte del tiempo la doctrina circulaba pacíficamente en la sociedad; sin embargo, en determinadas circunstancias era capaz de convertirse en eso que unía a las masas de desposeídos y las lanzaba en contra de cualquiera que consideraran su enemigo. Usualmente este papel estaba reservado para los judíos, los ricos y los curas. Había una sobre simplificación en la que se identificaba a los judíos con la usura medieval y a los clérigos con una vida mundana y animal.¹⁸¹ Tristemente, las primeras grandes matanzas de judíos en Europa Central fueron perpetradas bajo la bandera de los mil años del reino de Cristo.

Irónicamente, a veces, los líderes de estos movimientos eran miembros desencantados de la Iglesia Romana u otras veces predicadores libres. Durante toda la Edad Media hubo predicadores ambulantes que se propusieron regresar y rescatar el ideal de la vida apostólica (pobreza, castidad y santidad); pero sólo de vez en cuando estos predicadores se presentaron como algo más que guías espirituales: profetas, mesías o incluso dioses encarnados. “En todo caso la descripción es casi la misma. Estos hombres empezaron como predicadores libres entregados a la vida apostólica, pero fueron mucho más lejos.” Algunos afirmaron ser santos vivientes, iguales a los apóstoles de Cristo e incluso Cristo; tuvieron grandes masas de seguidores y organizaron Iglesias dedicadas a su adoración.¹⁸² “Pero parece que el tipo de predicador que pretendía ser divino o semidivino --un santo viviente o un mesías o una

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 82 y 83.

¹⁸² *Ibid.*, p. 44.

encarnación del espíritu santo— atraía de modo especial a los estratos inferiores de la sociedad.»¹⁸³

Curiosamente en los casos que estudiamos ninguno de los dos líderes principales llegaron a nombrarse mesías ni adoptaron ningún título que se le pareciera. Antonio Conselheiro era considerado e incluso llamado Santo por su comunidad, sin embargo, él mismo nunca dijo ser otra cosa que un consejero. Cruz Chávez probablemente creía que el viejo de Chopeque era la encarnación de San José o de Cristo incluso¹⁸⁴, pero él nunca se llamó a sí mismo santo, mesías, redentor, etc. No obstante, su centenar de seguidores, y los miles de seguidores de Antonio Conselheiro creían fervientemente en la conexión que sus líderes tenían con la divinidad.

En la Edad Media europea el milenarismo fue consecuencia de dos condiciones comunes: la sobrepoblación y el cambio social y económico acelerado. No es que la vida agrícola tradicional fuese placentera, pero en determinadas circunstancias, como las que vieron nacer a las primeras comunidades de flagelantes en Perugia, Italia (1260)¹⁸⁵, estas podían deteriorarse hasta llegar a condiciones verdaderamente infernales. “Pero, después de tener en cuenta todas esas complejas circunstancias, no deja de ser verdad que si la pobreza, la explotación y una dependencia opresivas fueran suficiente por sí mismas para producirlo,

¹⁸³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸⁴ Véase “Millenarianism, Miracles and Materialism”, p. 398.

¹⁸⁵ Curiosamente, estas comunidades surgieron el año que según las profecías joaquinistas anunciaban el fin de la tercera edad del hombre y el apocalipsis. En este contexto, “la autoflagelación fue una severa tortura que el pueblo medieval se infligía a sí mismo con la esperanza de conmovier a Dios, juez que castiga, para que depusiera su ira, les perdonara sus pecados y les ahorrara los grandes castigos que de otro modo les afligirían en esta vida y en la otra.” (Norman Cohn, *op. cit.*, pp. 126 y 127.)

el milenarismo revolucionario se hubiera extendido con fuerza por toda la Europa medieval. Y no fue así generalmente.¹⁸⁶

Cuando las masas fueron en pos de la conquista del milenio fue o porque se encontraron en un movimiento más vasto que había tenido su origen en estratos sociales completamente diferentes o porque su modo de vida tradicional se había vuelto prácticamente imposible o, más frecuentemente, por ambas circunstancias.¹⁸⁷ A estas dos condiciones habría que agregar una tercera, si acaso obvia: la circulación dentro de los temas de conversación de una determinada sociedad de las profecías y escatologías milenaristas. En Tomóchic, la creencia en la resurrección de los combatientes caídos en la lucha contra los hijos de Lucifer¹⁸⁸ (los soldados del Ejército mexicano) y la convicción de que el mundo después de esa lucha vería nacer una sociedad igualitaria en donde primaría la virtud y la moral sobre el dinero y la ambición, prueban un *corpus* de creencias milenaristas.¹⁸⁹

En Canudos este cuerpo de creencias fue mucho más rico, puesto que la tradición oral del Sertón bahiano en 1890 aún seguía prendida de las leyendas portuguesas del siglo XVI que situaban al Rey Sebastián como un emisario de Cristo y anunciaban su retorno como presagio de su futuro reinado de mil años. La poesía sertaneja atestigua estas creencias:

*Don Sebastião já chegou
E tras muito regimento
Acabando com o civil
E fazendo o Casamento!
(...)*

Don Sebastián ya llegó
Y detrás de mucho regimiento
Acabando con lo civil
¡Y haciendo el Casamento!
(...)

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 54

¹⁸⁸ *Supra.* nota 2.

¹⁸⁹ Al respecto véase, “Millenarianism, Miracles, and Materialism”, pp. 395-400. En este texto, Vanderwood presenta argumentos convincentes en contra de lo dicho por Alan Knight sobre el falso milenarismo de los tomochitecos. Véase, “Rethinking the Tomóchic Rebellion”, pp. 373-393.

Vissita nos vem fazer
 Nosso rei D. Sebastião.
 Coitado daquelle pobre
 Que estiver na lei do cão!¹⁹⁰

Visita nos viene a hacer
 Nuestro rey D. Sebastián
 ¡Pobre, pobre de aquellos
 Que están en la ley del can!

En las rebeliones campesinas de Canudos y Tomóchic no encontramos los elementos del milenarismo medieval en idéntica forma; los líderes no se llamaban a sí mismos santos ni mesías; las “masas” que los siguieron sólo se tornaron violentas a consecuencia de la persecución del Estado y ninguna de ellas llevó la guerra más allá de las fronteras de su ciudad o pueblo; y las huestes del anticristo no fueron identificadas con los clérigos y los judíos, víctimas tradicionales en el Medioevo europeo; sin embargo, incluso en el Edad Media existieron rebeliones milenaristas que no se propagaron fuera de su centro ni fueron violentas desde un comienzo.

También hubo similitudes verdaderamente asombrosas. Por ejemplo, el hecho de que las rebeliones en Canudos y Tomóchic ocurrieran no entre “...los pobres y oprimidos de siempre, sino entre los pobres y oprimidos cuyo estilo de vida ha sido trastocado y han perdido luego la fe en sus valores tradicionales.”¹⁹¹ En los casos que estudiamos vemos que se cumplen los criterios de pobreza, opresión y cambio; sin embargo, lo que se vivió no fue exactamente la pérdida de los valores tradicionales, pues los valores impulsados por el sentimiento religioso continuaron rigiendo las vidas incluso con mayor intensidad, sino el rechazo de unos valores que el Estado quiso inculcar. Valores asociados con la ciudadanía y el funcionamiento de lo que conocemos como un Estado moderno, sobre todo: apego a las

¹⁹⁰ Euclides da Cunha, *Los Sertones. Campaña de Canudos*, (ed.) Florencia Garramuño, trad. Benjamín de Garay, Buenos Aires, 2da ed., FCE, 2012, pp. 161 y 162.

¹⁹¹ Norman Cohn, *op. cit.*, p. 50.

formas legales y lealtad a las instituciones del Estado. La lealtad fue para los líderes locales que enarbolaron la bandera de la defensa de la fe y la justicia divina y no para las autoridades civiles o la Iglesia romana. En Tomóchic, por ejemplo, no se rebeló ninguna de las familias mejor acomodadas con excepción de los Medrano, quienes, no obstante, fueron una familia opositora al cacicazgo de Reyes Domínguez.¹⁹² Y en Canudos aunque la población era más heterogénea, predominaban los ex esclavos, bandidos reconvertidos y jornaleros, en resumen, gente que no tenía asegurada su subsistencia.¹⁹³ También compartieron con otros movimientos milenaristas un atributo esencial, la falta de objetivos claros y definidos fuera de la esperanza de que su lucha produjese o fuese parte de un “cataclismo del cual iba a salir redimido el mundo”¹⁹⁴.

Por otra parte, no siempre es fácil distinguir en las rebeliones milenaristas donde comienza la exaltación milenarista y donde termina la inquietud social, porque ambas se traslapan.¹⁹⁵ Quizá por eso los doctores Ralph Della Cava y Alan Knight, respectivamente, prefirieron no considerar el milenarismo como una categoría válida o suficiente para explicar y entender las rebeliones; mientras que Paul Vanderwood y Robert Levine no dudaron en usarla en ese sentido. Aquí, por lo citado en los párrafos anteriores, consideramos que es factible, y de gran ayuda analítica, considerar las rebeliones de Canudos y Tomóchic dentro de la tradición del milenarismo cristiano, si bien siempre guardando una sana distancia, con las rebeliones medievales, que las diferencias de tiempo y espacio exigen.

¹⁹² (*Infra* n.154).

¹⁹³ *Supra.*, pp. 43-46.

¹⁹⁴ Norman Cohn, *op cit.*, p. 281.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 16.

LEVANTAMIENTOS MILENARISTAS

El lunes 30 de noviembre, unos días después de que alrededor de la mitad de los cincuenta electores de Tomóchic marcharan a ver al cristo de Chopeque¹⁹⁶ en vez de asistir a las urnas para votar el día de la elección, el Capitán Joaquín Chávez realizó un cateo en una de las casas de un vecino. Inmediatamente los tomochitecos hicieron junta. Decidieron declararse pacíficos, pero al salir de la reunión un grupo armado “se plantó en la casa del presidente seccional y gritó vivas a la virgen y muera a Lucifer” –el lunes 30 de noviembre. Al día siguiente el grupo volvió y el presidente comunicó que los tomochitecos estaban alzados en armas con ánimos de independencia y fuera de control.¹⁹⁷

Silviano Gonzales, jefe del Distrito de Guerrero, apuntalado en el cargo por el gobernador del estado, acudió con la tropa de Joaquín Chávez para apagar la rebelión. Hubo un intercambio de tiros cuando llegó ésta y los tomochitecos huyeron por la sierra. Porfirio Díaz que se distinguió siempre por ser un hombre bien informado de todos los asuntos que ocurrían en el país se enteró rápidamente del suceso. Las noticias le llegaron al presidente por telégrafo desde la capital del estado, Chihuahua. En esa conversación, el gobernador Lauro Carrillo le aseguró a Díaz que todo se hallaba bajo control, que los rebeldes habían sido expulsados hacia el estado de Sonora y que se les daría caza eventualmente. Por medio

¹⁹⁶ Chopeque era el nombre de un pueblo vecino de Tómoich. En él se instaló un anciano “demandante” a principios de la década de 1890; esto es, una persona que recorría los pueblos recolectando limosnas destinadas a promover el culto de una imagen sagrada. Chopeque, el rancho, se convirtió en un santuario y el viejo en un santo, de hecho, en un cristo. Vivía junto con su pareja, otra anciana y el ascetismo de ambos rápidamente convenció a los pobladores de los alrededores de que se trataba en efecto de dos seres en contacto con la divinidad. Cruz Chávez, junto con muchos otros devotos de la región, acostumbraba ir a consultarlos en momentos difíciles. Al respecto, véase Antonio Saborit, *Los doblados de Tomóchic. Un episodio de historia y literatura*, México, Cal y Arena, 1994, pp. 35-37 (en adelante, *Los doblados de Tomóchic*).

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 45.

de su informante, Ramón Sáenz, Lauro Carrillo se enteró de que los rebeldes marchaban rumbo a Sonora, pero luego supo, el 27 de diciembre de 1891, que después de haber visitado a la Santa niña de Cabora el grupo se dirigía de vuelta a Tomóchic.¹⁹⁸ Debió pensar que lo más fácil sería dejarlos entrar al poblado para luego acorralarlos y terminar así de una vez con todos.

El primero de enero de 1892 el undécimo batallón partió de Tomóchic dejando un sabor amargo en sus habitantes.¹⁹⁹ Al mes de no ver a las fuerzas estatales los rebeldes de Cruz Chávez decidieron regresar al pueblo. Volvieron cargados de armamento anticipando quizá la lucha que los esperaba; habían comprado en la frontera carabines Winchester de repetición, que a diferencia de los fusiles de los soldados federales permitían disparar tres tiros antes de recargar y no uno solo.²⁰⁰ Pudieron no haber regresado, es difícil suponer que no estaban conscientes de los graves peligros que los aguardaban en Tomóchic si volvían ¿Si volvieron por sus familias, por qué no huyeron con ellas a Estados Unidos o algún otro rincón de la Sierra?

El investigador contemporáneo que se encuentra con esa “voluntad numantina” de los rebeldes, como la llama Antonio Saborit, después de quedar atónito quizá llega a la primera conclusión de que fue una reacción suicida, consecuencia de poseer la ingenuidad suficiente como para creer en las patrañas de un viejo lunático; sin embargo, eso difícilmente equivale a una explicación; pero al intentar dilucidar los sucesos encontramos que el

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁹⁹ *Loc. cit.*

²⁰⁰ Véase Heriberto Frías, *op. cit.*, p. 82; aquí se describe la singular habilidad de los tomochitecos en el manejo de esos rifles.

milenarismo es un concepto útil y aplicable, surgido de la amplia documentación de fenómenos similares en distintas épocas y lugares.²⁰¹ Decimos que es aplicable porque se ajusta a hechos tales como las consultas espirituales y políticas al Santo Cristo de Choqueque, la creencia en la resurrección de los combatientes, la identificación de los soldados federales con Satán, la marca de todos los rifles con la cruz, la bendición de las balas, el pronunciamiento de Cruz cuando ya quedaban apenas un puñado de combatientes: “Dios me llama”²⁰²; entre muchos más sin contar la profunda religiosidad del pueblo en el que estas manifestaciones tuvieron lugar²⁰³.

La siguiente maniobra de Lauro Carrillo fue enviar un emisario político para estudiar la situación de Tomóchic y preparar el ataque. El año siguiente habría elecciones en el estado y para vencer a su poderoso contrincante Luis Terrazas necesitaría del apoyo de Porfirio Díaz. No podía dejar que el desprestigio de la descomposición social de Tomóchic afectara su autoridad.²⁰⁴ El enviado del gobierno para hablar con los alzados fue el diputado Tomás Dozal y Hermosillo, quien se entrevistó con el líder de los insurrectos. Chávez le explicó al diputado las razones de su alzamiento, el constante abuso del cacique local, Reyes Domínguez, en el reparto municipal de tierras, la falta de respeto del padre Costello por sus creencias, el robo de la veneradísima pintura de la Virgen del Remedio²⁰⁵ por parte del

²⁰¹ Norman Cohn, *op. cit.*; Hobsbawn, *op. cit.*; Juan Pedro Viqueiro, *op. cit.*; Eric Van Young, *The Other Rebellion: Popular Violence and Ideology in Mexico, 1810-1821*, Stanford, Stanford university Press, 2002; entre muchos otros.

²⁰² *Los doblados de Tomóchic*, p. 45.

²⁰³ Sobre esto véase el apartado de *Religión*.

²⁰⁴ *Los doblados de Tomóchic*, p. 46.

²⁰⁵ La imagen de la virgen del refugio se extendió por la sierra tarahumara entre el S. XVIII y XIX, y según Saborit “el añejo aliento de tal culto despezó el fervor de los creyentes, aletargado durante la mayor parte del XIX, y aun llegó a reacomodar la servidumbre colonial y los hábitos de esa misma servidumbre en sus habitantes al estoicismo del que se suma a un orden superior de cosas... luego esa misma luz acompañó la

gobernador Carrillo (aunque fue devuelta después), los abusos del destacamento militar apostado el mes de diciembre en Tomóchic y la complicidad de la autoridad en todo ello. Chávez le aclaró, no obstante, que no tenían ningún pleito casado con la ley.²⁰⁶

A su vuelta a la capital, Tomás Dozal y Hermosillo recomendó a Lauro Carrillo destruir el pueblo Tomóchic. El gobernador Carrillo salió a la capital y dejó en su lugar, como gobernador interino a Rafael Pimentel, quien decidió concluir el asunto de Tomóchic con una campaña militar para arrasar el pueblo. En septiembre de 1892, 100 hombres fueron a atacar el valle de Tomóchic, los hombres del general Rangel fueron dramáticamente derrotados por unos pobladores que dedicaban seis horas diarias al rezo cuando no estaban en batalla.²⁰⁷ Al grito de “nosotros no moriremos, porque los que llevan la cruz no pueden morir; si caemos heridos y al parecer muertos, resucitaremos como nuestro señor al tercer día, para poder acabar con los enemigos de Jesucristo. ¡Venceremos gritando «Viva el gran poder de Dios!»”²⁰⁸ Los tomochitecos derrotaron a las fuerzas combinadas de la policía del distrito de guerrero y el Undécimo batallón, aunque los superaban tres a uno.

La prensa de Chihuahua, en su mayor parte en poder de Luis Terrazas, acérrimo enemigo del presidente Porfirio Díaz, relacionó el fracaso de la expedición punitiva con la torpeza e incapacidad del ejecutivo.²⁰⁹ A partir de ese momento la cuestión se convirtió en un saldo de honor para el gobierno de Díaz, quien no toleraría que unos fanáticos de un

voluntad numantina de los tomoches en armas; fue parte, nunca el todo, en esa comunidad de la muerte”. (*Ibid.*, p. 118.)

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 53 y 54.

²⁰⁷ Véase, *Ibid.*, p. 78.

²⁰⁸ Heriberto Frías, *op. cit.*, p. 92.

²⁰⁹ También véase, *Los doblados de Tomóchic*, p. 120.

pueblo perdido en los confines de la república ridiculizaran su régimen. Además a Díaz le preocupaban las repercusiones que el movimiento podía tener en la imagen del país en el exterior. Por este motivo urgió a sus generales a tratar el asunto como una emergencia nacional a pesar de que ellos le habían asegurado que era un movimiento inconsecuente.²¹⁰

Los Tomochitecos pudieron haber escapado por la Sierra con facilidad, incluso podrían haberse aventurado a acechar al ejército con tácticas guerrilleras mientras marchaba hacia el pueblo; sin embargo, prefirieron aguardar al enemigo pacientemente parapetados tras los anchos muros de adobe de sus casas. Estaban resueltos a dar batalla a las fuerzas del demonio. Sólo con el triunfo de las fuerzas del bien sobre las del mal se podía preparar el terreno para la llegada de Cristo; su lucha contra las fuerzas de Satán podía ser vista como una condición necesaria para el regreso de Cristo o sea como una lucha milenarista²¹¹. El anciano de Chopeque, ese al que llamaban Santo y Cristo, le había asegurado a Cruz y a sus seguidores que en batalla no recibirían ningún daño.²¹²

El 10 de octubre de 1892 partió de la capital de Chihuahua la tercera expedición en contra de Tomóchic.²¹³ Mil hombres y un cañón convergieron en la Sierra Tarahumara cerca del valle de Tomóchic. Las fuerzas del gobierno superaban a las rebeldes diez a uno. Se decidieron por un ataque frontal, los superaban diez a uno. Tomarían el pueblo en cuestión de horas. El 9º Batallón de infantería fue el primer cuerpo del ejército en entablar combate. Al avistar a su enemigo, los soldados del noveno rompieron fuego y cargaron en su contra, así, sin querer, cayeron en la celada que los tomoches habían preparado, pues luchaban contra

²¹⁰ *The power of God against the guns of government*, p. 153.

²¹¹ *Ibid.*, p.47.

²¹² *Ibid.*, p.11

²¹³ *La Voz de México*, Ciudad de México, 26 de octubre de 1892.

muñecos armados con rifles y vestidos como personas, mientras que los hábiles tiradores de Tomóchic los hacían pedazos desde la emboscada. El Coronel Torres, al mando de los indígenas pimas y yaquis de la Guardia Nacional de Sonora, reconoció la trampa y acudió en auxilio del 9º, salvando así la campaña del desastre. En unas horas de refriega el 9º, el cuerpo más numeroso, había perdido a casi la mitad de sus hombres.²¹⁴

El ejército estableció un cerco sobre el valle, ya nadie podría entrar o salir. Los rebeldes no perdían la fe en la victoria, pero esperaban un milagro. A causa de que los invasores habían comenzado a quemar las casas más alejadas, las mujeres, ancianos y niños se refugiaron en la iglesia, la mayoría de los hombres en “El Cuartelito”, casa de los hermanos Chávez. Un mes duró el sitio, al final sólo quedaba en pie la iglesia y El Cuartelito. La primera de esas dos construcciones en arder fue la iglesia, la incendiaron deliberadamente los soldados por ver si así lograban rendir a los tomochitecos. Las llamas lo devoraron todo, nadie consiguió escapar. El cuartelito fue incendiado después de que sus últimos habitantes se rindieran. Entre los supervivientes se hallaban Cruz Chávez y su hermano José, los fusilaron junto con los demás hombres.

La rebelión de Antonio Maciel, alias *Conselheiro*, comenzó lejos de Canudos, entonces una hacienda abandonada. Antonio era un predicador más en el Sertón Bahiano, aunque uno muy popular. Tenía la cualidad de los grandes místicos de poder convertir a un bandido, multi-homicida y violador en un arrepentido cordero del Señor. En su mayoría lo siguieron los desadaptados del Sertón: los leprosos, ex asesinos, prostitutas, antiguos esclavos como Joao Abade y mendigos, pero también lo hicieron comerciantes acomodados

²¹⁴ Al respecto véase, *El Siglo XIX*, Ciudad de México, 3 de noviembre de 1892; *El Tiempo*, Ciudad de México, 3 de noviembre de 1892.

como los famosos hermanos Antonio y Honorio Vilanova, quienes quizá encontraron un sentido superior en las prédicas del llamado “Consejero” (como sugiere Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo*) o tal vez tan sólo fructuosas oportunidades comerciales²¹⁵. Antonio Maciel, no obstante, apaciguaba almas, dirigía vidas y restauraba cementerios, capillas e iglesias en los poblados. Por los beneficios de su labor, lo respetaban tanto los curas locales como los políticos y los terratenientes. Pero el advenimiento de la República lo cambió todo.

Apenas un par de años antes, en 1888, había llegado noticia de la abolición de la esclavitud. La caída de la monarquía era como un mal augurio para los sertanejos. El Rey siempre había sido visto como un ser benéfico y protector, ¿no había sido él quien había conseguido la libertad de los esclavos? ¿Quién defendería si no el Rey a los hombres pardos? En 1892 empezó a circular por el Sertón el rumor de que la República planeaba restaurar la esclavitud y perseguir a todos los fieles católicos. Esta extraña idea se apoyaba en el hecho de que el gobierno federal, además de haber declarado un Estado secular, llevaba a cabo un censo de la población nacional.

El censo incluyó las habituales preguntas sobre ingreso, escolaridad, edad, religión y raza, entre otras. Aquello, sin duda, era ya demasiado sospechoso, ¿por qué habría de querer saber aquel gobierno masón y protestante la religión de sus ciudadanos, sino para perseguir a los católicos y para qué conocer la ubicación de los negros y mulatos, si no para regresarlos a la esclavitud? Había olor a conspiración y la gente estaba inquieta.

²¹⁵ Jovelino P. Ramos, “Interpretando o fenómeno Canudos”, *Luso-Brazilian Review*, 11 (1974), núm. 1, p. 74.

El instinto animal, el sentido común y siglos de experiencia hicieron comprender a los vecinos que aquello sería tal vez peor que la sequía, que los preceptores de impuestos resultarían más voraces que los buitres y los bandidos.²¹⁶

Un día de fiesta en Bom Conselho, Antonio Conselheiro congregó en la plaza al pueblo, frente a la multitud reunida cogió los edictos municipales que indicaban la obligación de pagar nuevos impuestos, de contestar el censo y de casarse en el registro civil, entre otras barbaridades, y mandó quemar las tablas en una hoguera.²¹⁷

Las autoridades y en particular la Gobernación de Bahía lo consideraron un desafío a la autoridad público, abierto e intolerable. Se organizó una fuerza de 30 hombres de la policía bahiana armados con *mannlichers* alemanes para aprehender al apóstol. Lo buscaron durante semanas por los intrincados caminos del Sertón, finalmente dieron con él en un poblado inverosímil.

La tropa los alcanzó en Massete, lugar desguarnecido y estéril entre Tucano y Cumbre. En las proximidades de las sierras de Ovó. Las treinta plazas, bien armadas, atacaron impetuosamente a la turba de penitentes extenuados, seguras de destrozarlos a la primera descarga. Tropezaron, sin embargo, con los *jagunzos* temerarios. Fueron desbaratados por completo, precipitándose en la fuga, de la que el primero en dar ejemplo fue el mismo comandante [Pires Ferreira].²¹⁸

Bahía era un estado antiguo, su capital, Salvador, había sido capital alguna vez del Brasil. Las elites locales eran extremadamente conservadoras, gobernaba el partido

²¹⁶ Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*, México, Santillana, 2010 (1ra ed. 1985), p. 41.

²¹⁷ Euclides da Cunha, *Los Sertones. Campaña de Canudos*, trad. Benjamín de Garay, ed. Florencia Garramuño, Buenos Aires, 2da ed., FCE, 2012, p. 144.

²¹⁸ *Loc. cit.*

monárquico y no tenían ningún interés en que fuerzas militares provenientes de estados como Sao Paulo o Río de Janeiro al mando de un gobierno liberal fuesen a visitarles. Su interés era conservar el asunto como un problema local y lidiar con él con los recursos locales; sin embargo, a oídos de la prensa llegó la noticia de la aparatosa derrota de los mandos bahianos. Rápidamente comenzaron a circular teorías que situaban a los rebeldes en medio de una conspiración planeada desde Londres y Buenos Aires para destruir la primera república brasileña.²¹⁹ El libro de Euclides da Cunha, *Los Sertones*, fue el primero en desmentir contundentemente estas teorías, mostrando una cara de Brasil que hasta entonces la elite se había esmerado por no prestarle atención.

La historia habría de repetirse tristemente en las siguientes dos expediciones contra los *jagunzos* (alzados) y sólo la cuarta expedición, al mando del ministro de guerra en persona y compuesta por un total de 15, 000 hombres logró poner fin a la cruenta guerra. Una de las secuelas que dejó la guerra de Canudos fue el enfrentamiento entre el Presidente, el primer civil en ocupar el cargo, y los jacobinos, quienes se empeñaron en desacreditar al gobierno y exponer cada mal paso que había dado, con tal de lograr el retorno de los militares al poder.²²⁰ Cuando Prudente fue a recibir a los excombatientes de Canudos que habían arribado a Río de Janeiro, de entre las filas de asistentes al evento emergió el soldado Marcelino Bispo disparando su arma contra el inerte mandatario. Quiso un error, no obstante, que esa tarde muriese el recién laureado Ministro de Guerra y no el Sr. presidente. Aquella había sido la primera conspiración de su tipo en la historia de Brasil, pero el último acto de los jacobinos.

²¹⁹ El periódico republicano *O Estado de Sao Paulo* afirmó, sin dejar lugar a dudas, en marzo de 1897, que los restauracionistas estaban armando a los fanáticos y enlistando hombres para defender la ciudad de Canudos. *O Estado de Sao Paulo*, Sao Paulo, 9 de marzo de 1897, p. 1.

²²⁰ Véase al respecto *supra*. n. 57.

“La escena provocó revulsión e indignación. Rápidamente la opinión pública, que anteriormente se había mofado de Prudente, se volvió contra sus enemigos.”²²¹

Regresemos al primer enfrentamiento, porque en él se desvelaron para ambos bandos las verdaderas intenciones y naturaleza de sus adversarios. Para los seguidores de Conselheiro se confirmó la noción de que la República significaba la impiedad y “la ley del Can”; para las autoridades se cristalizó la idea de que Conselheiro y sus seguidores eran una chusma enardecida de fanáticos peligrosos, pagados por los monarquistas, a los que había que destruir. Dos poemas ilustran perfectamente los prejuicios generados:

*Garantidos pela lei
Aqueles malvados estão
Nós temos a la lei de Deus
Eles têm a la lei do Cão*

Protegidos por la ley
Aquellos malvados están
Nosotros tenemos la ley de Dios
Ellos tienen la ley del Can

*O anticristo chegou
Para o Brasil governá.
Mas aí está o Conselheiro
Para dele nos livrá.²²²*

El anticristo llegó
Para el Brasil gobernar.
Mas ahí está el Consejero
Para de él librarnos.

Y por parte de los detractores de Antonio Maciel, alias *Conselheiro*:

*Em São Francisco o Antonio
O Antonio Conselheiro
Menos santo que demonio
Entrou calado e matreiro
E sem perder um momento
Sem trabalho, sem questões,
Comprou um grande armamento,
Que armas, que munições.*

En San Francisco Antonio
Oh Antonio Consejero
Menos santo que Demonio
Entró callado y astuto
Y sin perder un momento
Sin trabajo, sin preguntas
Compró un grande armamento
Qué armas, qué municiones.

*Pórem não dorme a policia
Tem olho vivo o governo
Apenas teve noticia
Metteu o Antonio no inferno
Ganhou o Antonio mundão*

Pero la policia no duerme
Tiene el ojo atento el gobierno
Apenas llegaba la noticia
De Antonio en el infierno
Ganó Antonio el gran mundo

²²¹ S. Robles Reis de Queiroz, *art. cit.*, p. 18. Los jacobinos perdieron legitimidad y el civil al mando del gobierno afianzó el derecho de los que vendrían tras de él.

²²² Florencia Garramuño (ed) en Euclides da Cunha, *op. cit.*, p. 10.

Fez a policia o confisco
Mostrando ao povo na mão
*As armas de São Francisco.*²²³

Hizo la policía un requisito
 Mostrando al pueblo en la mano
 Las armas de San Francisco.

La primera reacción de los brasileños fue reducir el fenómeno de Canudos a un levantamiento campesino restaurador auspiciado por la corona inglesa y la presidencia argentina. El mismo Euclides da Cunha en sus primeros escritos sobre la rebelión, elaborados desde Sao Paulo para el periódico *O estado de Sao Paulo* bajo el título *A nossa vendeia* (Nuestra Vendéia), se inclinó en un principio por una explicación del fenómeno de tipo restaurador. Más que la hipótesis de la intervención extranjera, a Euclides lo sedujo la idea de la revuelta campesina, conservadora y católica en contra de la república liberal y secular. Encontró en ello una similitud reconfortante con la historia de la Revolución Francesa, que pronosticaba el triunfo intelectual, político y militar de los republicanos sobre las fuerzas retrógradas de la *Vendée*.

Para Euclides da Cunha y sus contemporáneos, la identificación con el mito revolucionario francés efectúa la integración de un fenómeno religioso y político, que deja perplejas a las poblaciones y elites litorales y ciudadinas, a un horizonte previo de expectativas, permitiendo clasificar tipológicamente el movimiento como “monarquista” y “restaurador” y asegurar, por medio de la creencia en la repetición de la historia, una resolución pro-republicana al conflicto²²⁴

No hay nada más desesperante para las personas que lo inexplicable.

El hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la

²²³ *Ibid.*, pp. 10 y 11.

²²⁴ Roberto Ventura, *art. cit.*, p. 110.

más viva ansiedad: “el hombre puede adaptarse a cualquier cosa que su imaginación sea capaz de afrontar, pero no puede hacer frente al caos... a lo que no puede explicarse.”²²⁵

Euclides da Cunha, en el momento más inmediato de las rebeliones, tuvo que recurrir a un sistema de símbolos que pudiera hacer sentido de lo que las rebeliones significaban y de cómo podían ser interpretadas. Que recurriera como símil a la Revolución Francesa es sólo una evidencia del deseo del autor por pertenecer a la cultura europea, en realidad a la cultura republicana francesa, culminación de lo que para él —y muchos intelectuales y políticos de su época²²⁶— significaba la civilización. También la novela de Heriberto Frías, *Tomóchic*, publicada por primera vez el 14 de marzo de 1893 por el periódico *El Demócrata*,²²⁷ recurrió a la cultura francesa —de la tercera República— cuando el director de este periódico, Joaquín Clausell, y más tarde el autor mismo, la designaran como un homenaje a *La Debacle* de Emile Zola.²²⁸ Los referentes son en ambos casos símbolos traídos de la historia y la literatura francesas; la cultura francesa fue el punto de reunión de ambos escritores con sus lectores.

Da Cunha fue capaz, sin embargo, de reconocer la contrariedad del desesperado deseo de su generación por ser Europa. En el prólogo a *Os Sertois* comienza diciendo que Canudos fue la primera batalla en una larga lucha por la civilización:

No debilita esta afirmación el hecho de haber sido realizado por nosotros, hijos del mismo suelo, porque, etnológicamente indefinidos, sin tradiciones nacionales uniformes, viviendo parasitariamente a orillas del atlántico de los principios civilizadores elaborados en Europa,

²²⁵ Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 96.

²²⁶ Al respecto véase el capítulo “Francia, quién te siguiera”, en Mauricio Tenorio, *op. cit.*

²²⁷ Antonio Saborit, “Tomóchic”, *Nexos* (versión electrónica), 1 de mayo de 1991, párrafos 45 y 71, <http://www.nexos.com.mx/?p=6750>; consultado por última vez el 23/09/2015. También véase Antonio Saborit, *Los doblados de Tomóchic*, p. 92.

²²⁸ Antonio Saborit, *art. cit.*, párrafo 44.

y armados por la industria alemana, tuvimos en la acción el singular papel de mercenarios inconscientes...²²⁹

En Europa se es posible ser, al mismo tiempo, moderno y tradicional (ser francés, alemán, inglés, etc.) de una manera en la que no lo es en Iberoamérica; porque ser mexicano o brasileño dispone, por definición, el atraso, el fanatismo, la superstición, la pobreza de las masas. La cuestión para autores como Euclides o Frías era la de reconciliar el ser nacional con un orden moderno ideal. Ellos —que sabían leer en su idioma natal y también en francés, que conocían las ideas de la ilustración— conocían y tenían acceso a ese mundo moderno lleno de posibilidades y sentían, por tanto, la obligación de señalar el camino a las masas y de guiarlas a través de él.²³⁰ Lo que se lee en *Tomóchic* y *Los Sertones* es el grito desaforado de “déjenos llevarlos a la civilización, confíen en nosotros y les traeremos progreso: trenes, escuelas, medicina y una explicación científica para todo”; pero también se lee la denuncia al Estado por creer que a las masas se les debía conducir a ese sitio a punta de bayonetas.

FANÁTICOS Y RETARDATARIOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IMAGEN MODERNA

“El hombre se toma como materia incluso a sí mismo y se construye, sí, señores, como una casa.
¿Creéis conoceros si no os construís de algún modo?
¿Y que yo pueda conoceros, si no os construyo a mi manera?
Sólo podemos conocer aquello a lo que conseguimos dar forma.

Luigi Pirandelo, *Uno, ninguno y cien mil*.

²²⁹ Euclides da Cunha, *Los sertones*, trad. Estela dos Santos, Ayacucho, Venezuela, 1980, p. 3.

²³⁰ *Supra* p. 7.

Lo que nos ocupa en las siguientes páginas es el proceso que completa la construcción del yo; la elaboración moral, intelectual e histórica del otro. Cuando el franco-húngaro Todorov escribió sobre el tema, le preocupaba, ante todo, enseñar una moraleja²³¹. El género que aquí tratamos nos obliga a adoptar hasta donde es posible un método “objetivo”, en donde importa más el entendimiento del pasado que el del presente²³². Nos concierne la construcción del otro, reiteramos, porque es el reverso de la construcción del yo y del nosotros. Las élites iberoamericanas que aquí estudiamos vivieron con gran intensidad el siempre inconcluso proceso de definirse a sí mismas, a la sociedad a la que pertenecían y su papel dentro de ésta. La complicada operación que nos aguarda es la de reelaborar el *nosotros* de las elites a partir de su discurso sobre el *otro*, en este caso los campesinos milenaristas, apoyándonos en el método comparativo.

Como se expuso en el primer capítulo, las elites se identificaban con el mundo moderno que existía a orillas del otro lado del Atlántico, y consideraban que su papel, en esas sociedades tan en falta de ese orden, era incorporarlas al mismo. Lo que escribieron acerca de Tomóchic y de Canudos en las columnas de los periódicos y en las páginas de sus novelas, nos revela, en parte, cómo imaginaban a) ese mundo moderno, b) la sociedad americana y c) los medios para transformarla. Como se verá a continuación, no hubo una sola voz que expresase el sentir y pensar de estas élites, aunque sí ciertas líneas discursivas comunes. Por

²³¹ Viene a mi mente el famoso –y acertado– dicho, “somos enanos en hombros de gigantes”. Son muchos los que han tratado el tema de la otredad; sin embargo, de entre la multitud de sabios, sin mayor justificación que la imposición de la muy limitada cultura del autor, recurrimos al que escribió acerca de la conquista de América y la magnífica y terrible impresión que ésta dejó en los seres humanos de aquella época. Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, trad. Flora Button Burlá, México, Siglo XXI, 13° ed., 2003, p. 14.

²³² Invertimos las palabras de Todorov. *Loc. cit.*

motivos de espacio sólo incluimos las notas periodísticas que consideramos más relevantes para demostrar tendencias, diferencias, coincidencias y contradicciones de la opinión; aunque procuramos evitar cualquier sesgo, incluimos en la bibliografía todas las fuentes hemerográficas consultadas, para el lector que desee examinarlas por sí mismo.

A partir de un ejercicio comparativo, descubrimos que las noticias acerca de Tomóchic en la prensa estadounidense que siguió el conflicto tuvieron variaciones interesantes respecto de los periódicos mexicanos. Mientras que en la prensa mexicana dominó el tema del fanatismo, en la estadounidense destacaron además otras preocupaciones, como el cobro de impuestos y la etnicidad –todos los periódicos consultados parecían estar de acuerdo en la composición indígena de los rebeldes²³³, aun cuando hoy sabemos que esto no era así. Los periódicos mexicanos también comenzaron reportando noticias de Tomóchic diciendo que los rebeldes eran indios, pero la publicación de *Tomóchic* terminó con ese mito.

News of the annihilation of the temochians, a people who inhabit the village of Tomochic, and who are nearly pure Aztecs, received here last evening is confirmed. Tomochic is on a direct road to Guerrero and Jesus María, in the mountains of southeastern Chihuahua, Mexico, and has been in open rebellion against the state and federal governments more than a year on account of the excessive taxation exerted by government officials and government interference in their religious belief. Two months ago the government sent the Eleventh battalion, in command of General Rangel, to make the people pay the tax required and accept the government, the officials to take charge or kill every one of them.²³⁴

²³³ *The Daily Inter Ocean* aseguraba que los tomoches eran en su mayoría indígenas tarahumaras; mientras que el *Morning Oregonian*, en una nota escrita desde El Paso, Texas, comunicaba que los tomoches eran descendientes, “casi puros”, de los Aztecas. (“To the bitter end”, *The Daily Inter Ocean*, Chicago, 24 de noviembre de 1892; “Terrible slaughter in Mexico”, *Morning Oregonian*, Portland, 28 de octubre de 1892.

²³⁴ *Loc. cit.*

En general, en la prensa al otro lado del Río Bravo se leían las noticias de Tomóchic en un tono más simpatizante con los rebeldes; por ejemplo, la nota citada termina diciendo que “ya se hablaba de Tomóchic como de un segundo Álamo” e invitando a “los mexicanos” a liberarse, como lo hicieran décadas atrás los texanos.

Los estadounidenses reportan el asunto más como un problema que pasa por los derechos del individuo: a seguir sus propias creencias religiosas, a no ser cargado excesivamente de impuestos y a poseer propiedad (tierras). A pesar de que la prensa estadounidense destaca sistemáticamente denuncia la exacción del gobierno y el robo de tierras como las causas de la rebelión, parece no haber suficiente evidencia para respaldar esa hipótesis. En su petición de tierra de 1921, el pueblo (reconstruido) de Tomóchic argumentó que la rebelión de 1891 no había sido en absoluto por motivos religiosos²³⁵, sino por tierra; sin embargo, tal afirmación —por la incertidumbre de la tenencia de la tierra como causa fundamental de la rebelión de Tomóchic²³⁶— se entiende más bien como una transposición temporal de las preocupaciones del pueblo.

Podemos agrupar a los periódicos mexicanos (lo mismo que los brasileños ante la guerra de Canudos), respecto a Tomóchic, dentro de dos grandes categorías: quienes aplaudieron la acción del gobierno federal y quienes la repudiaron. Ambos grupos, no obstante, partieron, en mayor o menor medida, de la idea de que los rebeldes en cuestión eran unos obcecados fanáticos. *La Voz de México*, «diario político y religioso, órgano de los católicos mexicanos»; por ejemplo, cita un encabezado de un periódico estadounidense de la frontera que describe los hechos de Tomóchic como cosa “horrible”²³⁷, sentimiento que por

²³⁵ *The power of god against the guns of government*, p. 316, cit. por Alan Knight, “Rethinking the Tomochic rebellion”, *art. cit.*, n. 71.

²³⁶ *Supra.* n. 154.

²³⁷ Esta cita se encuentra en *La Voz de México*, Ciudad de México, 11 de diciembre de 1892.

cierto este periódico mexicano parece compartir; sin embargo, no duda en calificarlos como fanáticos infelices y extraviados. Las diferencias entre las publicaciones de un lado y otro de la frontera se aprecian con excelencia en una de las notas de *La Revista Internacional*, publicación de El Paso del Norte (hoy Ciudad Juárez), que *La Voz* se encarga de transmitir en la Ciudad de México. En ella *La Revista* reprueba a un periódico extranjero, que no nombra, por presentar a los de Tomóchic «como unos revolucionarios sublevados en contra del gobierno y no como unos fanáticos perniciosos y criminales, por cuya razón hubo necesidad de castigarlos.»²³⁸ Aunque eso sí, *La Voz de México*, pese a creer en el nefasto fanatismo de los tomochitecos, duda absolutamente de la bondad del gobierno de Díaz y lo acusa en repetidas ocasiones de haber obrado con crueldad en la represión de esos aguerridos serranos.

Esta glosa representa en buena medida lo que muchos de los periódicos católicos de México pensaban sobre el pueblo de Tomóchic:

Pues bien, estos pueblos valientes, salvajes si se quiere, indómitos por naturaleza, más que de fuerza para dominarlos, se necesita la persuasión, el convencimiento, la predicación. Hombres de extrañas energías, de temerario valor, no cejan un punto cuando se creen ofendidos, cuando juzgan que tienen la razón, y sucumben antes que rendirse.

Buen ejemplo tenemos con los infelices fanáticos de Tomóchic, los cuales, extraviados en sus ideales religiosos, murieron hasta el último, sin manifestar nunca siquiera la más ligera vacilación en defender lo que ellos creían intereses sagrados.²³⁹

²³⁸ *Revista Internacional*, Ciudad Juárez, cit. por *La Voz de México*, Ciudad de México, 17 de noviembre d 1892.

²³⁹ “La terminación de la Guerra Yaqui”, *La Voz de México*, Ciudad de México, 25 de julio de 1900.

Por otra parte, lo que opinaban los católicos sobre la actuación del gobierno federal en el caso de Tomóchic queda expresado con magnífica ironía por el siguiente apunte de *El Tiempo*, «diario católico»:

Que se vallan los perpetuos

Eso quiere el Monitor Republicano; pues trabajo le enviamos para que se le haga aprecio.

¿No ve el colega que son verdaderos patriotas, que no quieren disfrutar de la tranquilidad de la vida privada, que no apetecen vivir descansadamente y gozando en paz de sus pequeñas economías, porque se han propuesto hacer la felicidad de la nación, aun cuando ésta no quiera?

Y esto sólo se consigue no dejándola ni un instante, no abandonándola para nada, estando atentos al menor movimiento que ella haga.

Ahora, en cuanto al modo, el producto del adelanto moderno; ¿no tenemos hoy a la cirugía elevada tan alto, que casi ve ya con desdén á la medicina y que llegará el caso de que prescriba cortar el miembro que duela, como el mejor de todos los remedios?

Pues otro tanto sucede con el país, antes tenía médicos, hoy tiene cirujanos; antes dominaba el elemento civil, hoy el militar, con éste es más fácil gobernar, pues muy ejecutivamente arregla todo, corta y destroza donde es necesario y sin vacilación: ya vimos en Tomóchic.

Lo que hay que procurar es que la nueva generación de gobernantes no salga como la actual; porque entonces los que contamos con nuestro aliado el tiempo saldremos chasqueados.²⁴⁰

Pero no sólo los católicos fueron propensos a denunciar los abusos del poder, también laicos, entre ellos imposible no mencionar a *El Demócrata*, que publicó nada menos que la primera entrega de *Tomóchic*. Al respecto, en las mismas páginas, José Juan Tablada escribió

²⁴⁰ “Apuntes”, *El Tiempo*, Ciudad de México, 26 de abril de 1893, p. 2.

una soberbia reseña destacando el heroísmo y el valor del pueblo en armas de Tomóchic. Aquí algunos de los fragmentos más sonoros:

Tomóchic. Novela militar.

Allá en pleno corazón de la Sierra Madre palpita la tragedia. Los protagonistas son los tomochtecos, los inesperados guerreros que levantándose un día de batalla, proyectaron sobre nuestra inerme patria el glorioso y triunfante reflejo de una Atenas. (...)

Líbrase la batalla, mística, increíble, fabulosa. Parapetados en su fuerte de basaltos y cantiles, convirtiendo cada árbol de la floresta, en invencible parapeto, respondiendo al grito ronco y mortífero de la artillería con el halar singular de ¡Viva el poder de Dios! La honda salvática y heroica; surge como un huracán de derrota, como un sopro de exterminio, venciendo á la soldadesca vacilante, sembrando la muerte con la infalible puntería de sus rifles, que como el héroe de la Rondalla de Guatier envían la muerte á donde ponen el ojo. (...)

Pero no; para anonadar de ese grupo de espartanos, para destruir hasta el templo donde se prosternaba ese grupo, ese orgulloso resto de la legendaria Esparta, bastó el esfuerzo de un batallón federal y un cañón Hotchkiss. En Tomóchic no existe ya sino el recuerdo del heroísmo, la tradición del valor, la épica leyenda de una batalla. ¡Hasta las hembras de esos luchadores, hasta las mujeres heroicamente andróginas que prefirieron ser suicidas á ser el lúbrico botín de los vencedores, hasta las Cornelias que se arrojaron al abismo desde una torre hecha flamas por la metralla federal, hasta ellas duermen el implacable sueño de la eterna vida...!²⁴¹

Examinemos ahora la postura inversa, la que sostuvieron el Presidente y sus partidarios. Encontramos testimonio de la opinión de Porfirio Díaz en su discurso

²⁴¹ José Juan Tablada, "Crónica de arte", *El Demócrata*, 28 de marzo de 1895.

presidencial del 31 de marzo de 1893; una referencia sucinta, en un tono marcial, que encontramos en una nota de *El Universal*:

Gobernación

Los gobiernos de los Estados mantienen la mejor inteligencia y armonía con los poderes federales, funcionan con regularidad y contribuyen eficazmente á la conservación del orden constitucional en todo el territorio. Y si bien algunos fanáticos alteraron el orden público en el pueblo de Tomóchic, del Estado de Chihuahua, ese movimiento fue pronta y enérgicamente sofocado con el envío de fuerzas federales, sin que llegase a tener consecuencias trascendentales para la paz de que goza la República.²⁴²

Lo primero que destaca del discurso es la brevedad con que, valga la redundancia, se menciona el asunto de Tomóchic. Puede ser que en realidad no hubiese sido un hecho trascendente para Porfirio Díaz, aunque entonces no se entiende por qué el apuro por reprimir la rebelión y por no dejar sobrevivir más que a unas cuantas mujeres y niños; más bien parece ser que es uno de esos temas incómodos, que es mejor dejar por la paz. Lo verdaderamente relevante, si atendemos al discurso, es la consecución de la paz. Buena parte de la legitimidad del régimen descansa en la estabilidad del gobierno y el desarrollo de la economía (*orden y progreso*). Tomóchic, entonces, es identificado con el fanatismo, un agente irracional, incapaz, por tanto, de cualquier diálogo o entendimiento, que amenaza la razón de ser del porfiriato, la paz, la estabilidad.

Hallamos las extensas columnas dedicadas a Tomóchic por parte de *El Siglo XIX* no menos reveladoras –por falta de espacio sólo reproducimos un fragmento, aunque uno largo, de una de ellas.

²⁴² “Discurso del C. Presidente de la República”, *El Universal*, Ciudad de México, 1 de abril de 1893, p.1.

En medio de nuestro indiscutible progreso material, ha caído un chorro de sangre, manchando el orgullo de la Nación, que se siente humillada en su existencia de entidad civilizada, por el episodio de Tomóchic, digno de los tiempos bárbaros del pueblo hebreo. (...) Pero hay una diferencia notable entre los adversarios de Tito y los del General Rangel. Los primeros peleaban por la libertad de la patria, mientras que los de Tomóchic han sacrificado su vida fanatizados por las sandeces de una ranchera desequilibrada. Los poetas, que se aturden con todos los ruidos, los artistas que se estremecen con las bellezas del color de la sangre entre el claro y oscuro de las téticas complicaciones, han dado en la prensa á los sucesos de Tomóchic, un aspecto artístico de innegable sabor heroico. (...) El verdadero heroísmo ha estado de parte de las fuerzas, que no tenían más creencias que en la ordenanza y en sus deberes como soldados, ni más entusiasmo que el muy humano y glorioso: sacrificarse por el honor de su bandera que, en este caso, no sólo era el emblema de la patria, sino el siglo venerable de la civilización del mundo.

En los sucesos de Tomóchic hay un recuerdo, un aviso y una promesa. El recuerdo es que poseemos entre nuestra población grandes masas semi-bárbaras, que hipotéticamente hemos consagrado como agrupaciones de ciudadanos, inventores, conocedores y sostenedores de la constitución de 1857; el aviso consiste en la triste demostración de que la instrucción primaria la tenemos casi totalmente abandonada, y de que el progreso material no corre parejas con nuestro progreso intelectual y moral; la promesa que nos hacen los sucesos de Tomóchic, es siniestra, pues bien sabido es que, como el pontífice Cruz Chávez y sus adeptos, tenemos no sólo millares, sino millones de mexicanos de la misma especie, muy peligrosos, pues nuestras magníficas vías de comunicación tienen la propiedad de comunicar lo bueno, pero también comunican lo malo. La conducta del gobierno en Tomóchic ha sido solemnemente aprobada por la sociedad. El Ministerio de la Guerra ha llenado sus deberes con entereza, con derecho, con una fuerza que aterroriza; debía hacer la paz donde sólo tenía cabida la muerte, y ha exterminado con la ley en la mano, y la bandera del progreso sobre las

bayonetas de sus valientes soldados. ¡Pero cuanto mejor hubiera sido que en lugar de un asalto se hubiera obtenido la sumisión lenta de esos semi-bárbaros á nuestras leyes, á nuestra moral, por la acción eficaz de una escuela! El maestro que enseña impide la represión del soldado que llena su deber.²⁴³

Quizá podamos resumir las preocupaciones que suscita Tomóchic en esta elite liberal que edita y lee *El Siglo XIX* en tres puntos. i) Aversión a la religiosidad de los combatientes de Tomóchic y a la entrega con que luchan –que presentan como un falso heroísmo, frente al verdadero heroísmo de las fuerzas seculares del Estado—; ii) fe en la fuerza pública que mantiene el orden; iii) una imperiosa necesidad de reformar por medio de la educación pública a la sociedad mexicana: rural, atrasada, “semi-bárbara”. Lo que observamos en los dos grandes bandos formados en los periódicos es el enfrentamiento de dos nociones de sociedad. En un frente hallamos a quienes ensalzan la valentía de los tomoches²⁴⁴ y acusan al gobierno por la brutal represión que desata; en el otro bando encontramos a los que avalan la actuación del ejército federal, pero piden que mejor se intervenga más por la vía de la educación de las masas ignorantes. Pero en ambos permea la noción de que lo moderno, lo civilizado, son los “ciudadanos informados, inventores, conocedores y defensores de la constitución”, cuyo lugar ocupa una masa de pobres iletrados, “semi-bárbaros” a la que sólo se puede salvar mediante la educación. Hasta ahí, encontramos el credo liberal que dominaba entonces, pero en lo que no parece haber consenso es en el papel del ejército. Mientras que para unos la represión militar es la apoteosis del progreso, para otros es un instrumento bárbaro, incivil. Veremos que en Brasil sucedió algo muy similar.

²⁴³ *El Siglo XIX*, Ciudad de México, 17 de noviembre de 1892. (La nota completa consta de más de 1500 palabras y es una de tres que se elaboraron el mismo mes).

* Nos quedan por comentar las notas de periódicos como *El Universal* y *La Vanguardia*, las obviamos por su monotonía –menciones de partes campaña, bajas militares, ascensos y desfiles de victoria.

²⁴⁴ Sin duda, el texto que mejor lleva a cabo esta labor es de José Juan Tablada; (*supra* p. 95.).

Como con el caso de Tomóchic, en Brasil la opinión pública se hallaba dividida. “... a pesar de la aparente homogeneidad en los diarios brasileños de la visión de Canudos como relapso de atraso, la misma superficie de los periódicos va mostrando grietas en ese imaginario que, con la publicación de *Los Sertones*, ya será casi imposible de ocultar.”²⁴⁵ Las líneas discursivas generales pasaban por la denominación de los rebeldes con los términos peyorativos de fanáticos y bandidos; sin embargo, también hubo discrepancias en la valoración del papel del gobierno en la represión. Como en México, encontramos quienes se alzaron en defensa del uso indiscriminado de la violencia por parte del Estado, como quienes lo rechazaron.

La mayoría de la elite brasileña (por no decir toda) siguió con mezcla de asombro, terror e indignación la campaña de Canudos. Nunca pudieron divorciar de su mente la imagen del fanatismo de los sertaneros. Naturalmente, la figura en quien recayeron la mayoría de sus observaciones fue en la de Antonio Conselheiro, el líder más visible de la comunidad canudense. Su persona causó sensación entre los brasileños cultos, él representaba todo lo que ellos deseaban no ser. Para Euclides da Cunha Antonio, a pesar de toda su extravagancia, no podía ser más que el reflejo mismo de la sociedad sertaneja. Una sociedad que describió como fuera del tiempo, perdida en un Medievo tropical, arrastrada por los vicios de las tres razas que la habían formado. Dónde terminaba la una y dónde empezaba el otro era algo imposible de discernir.

[Conselheiro] no arrastraba al pueblo porque lo dominara, sino porque era dominado por las aberraciones populares.²⁴⁶ // No era un incomprendido. La multitud lo aclamaba como representante natural de sus más altas aspiraciones. No por eso fue más allá. No se deslizó

²⁴⁵ “Prólogo”, Florencia Garramuño (ed.), *op cit.*, p. 11.

²⁴⁶ Euclides da Cunha, trad. Estela dos Santos, *op cit.*, p. 118.

hasta la demencia... el medio, reaccionando a su vez, lo amparó, limitándolo, y lo obligó a adoptar un cierto orden en el desvarío, una coherencia indestructible en todos sus actos y una rara disciplina en todas sus pasiones, de manera que al andar largos años en sus prácticas ascéticas, el sertón sublevado tuvo en la actitud... la serenidad, la grandeza y la resignación soberana de un apóstol antiguo.²⁴⁷

Un periódico de la época describió al santo como una:

Figura curiosísima, destacando-se de súbito na calma vida brasileira pelo clarão de um renome fantástico, mixto de aventureiro de romance de capa de espada, e de misterioso personagem lendário de sertão, de revolucionário dirigindo bandos perigosos em armas e de manso propagandista de nova religião, caricato e sublime, chefe de invasores de povoações e Bom Jesus ao mesmo tempo, fazendo depredações e milagres, o nome extraordinário desse extraordinário Antônio Conselheiro é repetido hoje de sul a norte do Brazil, na mesma entoação de espanta, na mesma impressão de estranha admiração e de vago receio das coisas sobrenaturais.²⁴⁸

No importó si la figura literaria de Antonio excedía a la real. No propagaba una nueva religión, no dirigió ataques contra otras poblaciones y era un revolucionario muy *sui generis*, predicante de la rectitud moral y el trabajo; lo que sí importó fue el mito: aventurero, revolucionario, loco sobrenatural, Jesús y pastor; en resumen, exótico. Como toda sociedad moderna, los brasileños se alimentaron de la exotividad de Conselheiro y de sus seguidores, para reafirmar su pertenencia al mundo civilizado.²⁴⁹

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 98 y 99.

²⁴⁸ “Antonio Conselheiro”, *O Paiz*, Río de Janeiro, 9 de enero de 1897.

²⁴⁹ Algo que, por cierto, también se observa en la narración de Heriberto Frías, quien anhelaba la solemnidad de la poesía de una guerra noble, heroica, grandiosa y a quien aquella mala parodia de los épicos clásicos dejaba asqueado y ensombrecido; (Heriberto Frías, *Tomóchic*, *op. cit.*, p.79).

El aspecto de ese mundo lo hallamos en diversas formas culturales; por ejemplo, en la descripción ansiosa, técnica y detallada del arsenal de guerra que habría de terminar con los primitivos rebeldes.

Uma destas é um morteiro raiado que expede projetis ogivais de 25 centímetros de diâmetro, pesando 32 kilos cada um, com a propriedade de produzir tiros mais o menos mergulhantes, isto é, cujas trajetórias descrevam parábolas mais o menos tensas, conforme a distância do objetivo [etc.] ²⁵⁰

También lo observamos en las airadas defensas de las instituciones republicanas; sin embargo, hay algo en esos *jagunzos* del sertón que obliga a replantear su imagen; porque su valentía, su ingenio en la batalla, su resistencia los pone por encima de la idea de un salvaje cualquiera. Los textos de la época están cargados de este sentimiento de extrañeza:

Os pormenores que nos vão chegando do último assalto e tomada de Canudos revelam tamanho heroísmo naquelles nossos broncos patrícios do sertão, que a opinião inteira do Brasil não pode deixar de inclinar-se, cheia de respeito, deante da galhardia mediéfica daquelle ninho de leões. Houve, sem dúvida, rasgos de bravura por parte de nossas tropas, mas esta bravura serviu para realçar o heroísmo do inimigo. Ao passo que nossas forças recebiam constantemente comboios de munições e de mantimentos, os jagunços estavam privados de agua e alimentação; ao passo que nossos soldados tinham á sua frente seus generais, referem as notícias que Conselheiro estava morte quinze dias antes do assalto final. E toda a bravura assombrosa do inimigo é aureolada ainda pelo heroísmo lacedemônio das mulheres, pelo martyrio das crianças. ²⁵¹

²⁵⁰ “Canudos”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1 de agosto de 1897.

²⁵¹ “Os Sete Dias”, *O Comercio do Sao Paulo*, Sao Paulo, 17 de octubre de 1897.

Para la elite Canudos nunca deja de ser sinónimo de enemigo y, no obstante, encuentran, casi invariablemente, que sus muertes son tan conmovedoras como injustas. Eran fanáticos e imbéciles, pero había que educarlos, no asesinarlos.

Canudos, que custou incalculáveis prejuízos á pátria e ia pondo em perigo as instituições, foi o produto de um movimento de estupidez fanatisada.

Fazer descer a luz até os cérebros profanamente escurecidos dos nossos últimos populares, eis, por exemplo, um meio de tornar vitoriosa a Republica, muito mais saluta do que esse outro de ter de espingardear depois áquelles nas gargantas de montanhas dos sena invies sertões.²⁵²

El 23 de marzo de 1896, en el Congreso del estado de Recife, se discutió la guerra de Canudos. El Sr. Apollinario Maranhão defendió el voto por la intervención de las fuerzas de Recife en el estado federado de Bahía, para sofocar la revuelta conselheirista. Sus argumentos se basaban en que esa “horda de salvajes”, quienes ocasionaran la muerte del “intrépido Coronel Moreira César, uno de los más esforzados defensores de las instituciones republicanas...” entrañaban un grave peligro para la Republica.²⁵³ El sr. Bianor de Medeiros estaba en contra de la participación de las tropas por dos razones, porque se violaba la autonomía de los estados y porque la rebelión no amenazaba la existencia de la República. Reproducimos un fragmento de la discusión en el Congreso de Recife:

²⁵² “A Paz”, *Jornal do Recife*, Recife, 13 de octubre de 1897.

²⁵³ “Antes de entrar na apreciação do assumpto que faz objecto delle, eu declaro, Sr. Presidente, que, tanto quanto aos meus illustres collegas, a mim causaram profunda tristeza, profunda magua o desastre das armas brazileiras e a morte do intrépido Coronel Moreira Cezar, um dos mais esforcados defensores das instituições republicanas (Apoidados, muito bem.)

Passando a tratar do requerimento, Sr. Presidente, eu acompanho os honrados Deputados nos aplausos ao illustre Governador do Estado, pelo acto patriotico que praticou tomando as necessarias providencias para garantir os nosso sertões, nos puntos em que limitam com os da Bahia, de um assalto por parte da horda de selvagens que últimamente tem commettido no interior daquelle Estado, toda a sorte de tropelias...” (“SESSÃO ORDINARIA EM 23 DE MARCO DE 1896” *Jornal do Recife*, 9 de abril de 1897).

Além disto Sr. Presidente eu devo declarar que não acredito que a revolta de Canudos tenha a importância que lhe querem dar e não acredito em vista das informações que tenho colhido ultimamente. Existe allí, não há dúvida, uma dúzia de indivíduos fanatisados

O Sr. Joaquim Guimarães: -- Uma dúzia?

Um Sr. Deputado: — Uma groza. (Risos e apartes)

O Sr. Bianor de Medeiros: — Tal vez mesmo sem idéas sebastianistas, porque o povo brasileiro ama a Republica, a única forma de governo consentânea com a nossa índole americana.

Um Sr. Deputado: — Porem morreu o bravo coronel Moreira Cezar...

O Sr., Bianor de Medeiros: — O bravo Coronel, affirmam que não morreo em combate, foi victimma de uma traição.

Tomo o mundo avalia o que é viajar por im sertão inhospito e escabroso, onde cada pedra cada gruta, cada arvoros secular é uma trincheira ou um reducto para o sertanejo ignorante, facínora e fanático. Foi pois somente debido a essa emboscada, Sr. Presidente que pereceu o invicto coronel Moreira Cezar e alguns soldados (sabemos até que foram poucos) não a quantidade e a bravura dos conselheiristas.²⁵⁴

Nuevamente observamos la certeza de las elites en el diagnóstico que elaboraron sobre el problema de Canudos: son unos fanáticos obcecados, que en el mejor de los casos podrían y deberían ser educados; pero no hay consenso en torno a la represión. Algunos elevan la supuesta superioridad militar, moral y cultural de la República a una forma de argumento irrefutable para aplastar al enemigo con todas las fuerzas y medios disponibles; pero otros encuentran este proceder exagerado, completamente desmedido en sus proporciones de guerra civil. Para el autor de la siguiente carta que reproducimos el peligro

²⁵⁴

Loc. cit.

real está en las dimensiones monstruosas que adquiere Canudos y en sus consecuentes repercusiones políticas.

Quarta carta

...igualmente erra pensando que para as mesas instituições há perigo n'essa revolta de Canudos, feita por sertanejos fanáticos armados de cacetes eclavinotes e dirigida por um caboclo inbecil, João Abbade, braço direito de Antonio Conselheiro.

O perigo real que o Dr. Prudente parece não haver pressentido, está nos republicanos fanáticos, que entendem cimentar os alicerces da Republica com argamassa preparada com o sangue de seus adversários; perigo, sim, porque ahí está a história para mostrar que medidas taes tiveram sempre effeito contraproducente na conquista de grandes idéas. E d'esta verdade nós dá o mais frisante exemplo a história da revolução francesa, cujos excessos, entretanto, procuram imitar aquelles republicanos.²⁵⁵

Y Custodio de Mello no es del todo exagerado en afirmar que los republicanos se desbocan en un exceso contra los conservadores, pues durante la campaña militar se ve a multitudes incendiar periódicos monarquistas y perseguir a sus redactores. Canudos, de hecho, sentencia el fin del monarquismo como alternativa política viable.²⁵⁶

Las sociedades latinoamericanas vivieron el apogeo de la prensa escrita en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, después llegarían la radio y la televisión y la prensa nunca volvería a ocupar un lugar igual en la formación de la opinión pública. Es el momento, por ejemplo, de la prensa sensacionalista estadounidense de William Hearst que

²⁵⁵ “As cartas do Sr. Contra-almirante Custodio de Mello”, *Jornal do Recife*, Recife, 22 de junio de 1897.

²⁵⁶ Canudos significó la muerte para el partido monarquista en Bahía: “O partido governista, principalmente depois do epilogo da guerra em Canudos, teve tantas adhesões, que, estamos seguros, a opposição desaparecerá quasi, ou ficará reduzida a um pequenino grupo, depois da eleição presidencial” (“Os Sete dias”, *O comercio de Sao Paulo*, São Paulo, 17 de octubre de 1897. El tema también es tratado ampliamente en la novela de Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo*.

empuja a Estados Unidos a la guerra contra España. En México y Brasil podrían no ser muchos los lectores; sin embargo, fueron fundamentales para la construcción de un espacio más o menos público de diálogo.²⁵⁷ Las elites mexicanas y brasileñas coincidieron, en sus respectivos espacios de diálogo, más o menos, en el diagnóstico del mal que aquejaba a sus sociedades. Sí, las rebeliones de Canudos y Tomóchic fueron entendidas como un mal, casi como una enfermedad (recordemos la amarga queja de *El tiempo* de las prácticas quirúrgicas del gobierno federal mexicano, metafóricamente hablando, que en lugar de curar al paciente enfermo prefiere amputarle el miembro adolorido). Prácticamente no hay mención a las condiciones materiales de vida de los pueblos, a los estragos que la sequía había ocasionado en ellos; al progresivo deterioro de sus relaciones con las autoridades (en Tomóchic) y a la abierta hostilidad de éstas en contra de ellos (en el sertón); al sentido de su vida religiosa y las transformaciones que ésta sufría.

La lectura que las elites hacen es mucho más simple: el fanatismo se apoderó de esos ignorantes, quizá, más bien, nunca los soltó. Los rebeldes son construidos como seres salvajes, habitantes de otro tiempo extraviados en la época moderna. Inclusive el medio físico que habitan estos seres se les presenta a los soldados como anacrónico y feroz.

In Tomochic, the same textual device has a closer parallel to the animation or prosopography of geology present in Os sertoes, a striking feature of the Brazilian novel. In all three cases it is possible to observe the same function of foregrounding the "otherness" and the "barbarous" character of the population by means of a metonymic displacement from the physical environment to the human geography... In this way, the threatening shapes of the area become the natural habitat to the fanatic (savage) who must be contained. In contrast, the

²⁵⁷ Sobre la relación entre lectores y espacio público véase Fernando Escalante, "Leer, ¿Para qué?", en *A la sombra de los libros*, México, Colmex, 2007 (cf. Gabriel Zaid, *Los demasiados libros*, México, Random House, 2010).

metaphor for organized space (as opposed to the unstructured mountain or jungle) is not that of a city as in the so called foundational fictions (Facundo, Amalia, María), rather the military school at the castle of Chapultepec in Mexico City.²⁵⁸

Esta actitud se entiende perfectamente, porque además de cómoda resulta ventajosa. Los coloca automáticamente en otro plano, pues una persona que se comporta racionalmente no se puede equiparar a la que desvaría. En el mejor de los casos pueden actuar como samaritanos, prometiendo educación.²⁵⁹ En el peor, como cirujanos, disponiéndose a amputar el miembro enfermo. Lo interesante es que después de haber elegido el segundo curso de acción venga la reflexión, la culpa y la insatisfacción. “Somos culpables” escribió Euclides da Cunha. Pero este descubrimiento sólo es posible después de la violencia, de la “tempestad de espadas” y el “festín de cuervos”. Porque es hasta entonces que las consecuencias son medidas, hasta entonces nadie puede escribir sobre el asesinato de una criatura inocente

Oh! Quem me tirasse da mente ese espetáculo terrível de um soldado brasileiro, Valente e glorioso, trucidando uma criancinha indefesa!... Quem me dêsse a eloquencia de Paula Ney, o morto de hontem, o meigo adorador das crianças.²⁶⁰

Después no hay vuelta atrás, los testimonios de Heriberto Frías y Euclides da Cunha, y de los otros “soldados nocturnos del progreso” verifican el crimen y terminan con la inocencia. Sí, mientras

²⁵⁸ Daniel Chávez, “Tomochic: Nationalist Narrative, Homogenizing Late Nineteenth-Century Discourse and Society in Mexico”, *Chasqui*, 35 (2006), núm 2, p. 78.

²⁵⁹ No que la educación no haga falta o que no sirva para nada, ni siquiera es que sea o no una imposición Occidental; el asunto es que no queda claro, si es que existe, cuál es el argumento de que rebelarse e invocar el nombre de Dios y el advenimiento de un mundo justo es una mayor locura que invocar la voluntad popular y el advenimiento del progreso para reprimir una rebelión; tampoco queda claro el nexo causal entre ser educado y renunciar a la barbarie, pues pueblos más educados que el mexicano o el brasileño cometieron peores excesos, como los de los más educados oficiales porfirianos y republicanos.

²⁶⁰ “Os Sete Dias”, *O Comercio do Sao Paulo*, Sao Paulo, 17 de octubre de 1897.

todavía es un hecho reciente, en los periódicos se discute la conveniencia de las masacres, quieren salvar su inocencia, pero la sentencia ya está dictada.

La ironía es la “figura retórica que consiste en dar a entender lo contrario de lo que se dice”.²⁶¹ Para algunos miembros de la elite, el Estado demostró un ejercicio tan bárbaro de su poder, irónicamente, como la supuesta barbarie que decían combatir. Antonio Saborit retrata esta contrariedad en la siguiente cita.

Llama la atención así que los testimonios más acuciosos, exactos y críticos –hasta los testimonios más imprevisibles y sin gobierno—, de las masacres del poder provinieran precisamente de los soldados que formaron filas en los ejércitos nocturnos del progreso.²⁶²

O sea que la manera en que destruyeron la intolerable imagen del milenarismo resultó en una imagen propia aún más insoportable.

CONCLUSIONES

“There is a crack, a crack in everything,
that’s how the light gets in.”

Leonard Cohen, *Anthem*

Para ser modernos, para pertenecer al mundo civilizado, las elites de los países periféricos debían remedar lo que sus homólogas de los países centrales ya habían alcanzado. El desarrollo económico que impulsaron los adelantos tecnológicos y la nueva organización de las fuerzas productivas, ambas, partes inextricables de la revolución industrial, tan sólo

²⁶¹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 23a ed., 2014, (consultado en línea), s. v. IRONÍA.

²⁶² *Los Doblados de Tomóchic*, p.190.

constituían una de las caras de la multifacética modernidad.; pero ésta no podía estar completa sin su rostro secular.

El secularismo no es la ausencia de religión, sino que representa un tipo particular de presencia. Es una estructura moderna de gobierno y un aparato regulatorio que siempre funciona en relación con la religión: la define, la administra, le da una forma particular e incluso la transforma. La religión no está ausente en este marco. Tomo forma, al menos en parte, como homólogo de todo aquello que las autoridades correspondientes definen como secular.²⁶³

El arquetipo del Estado laico, fundado en esa particular idea de la política hacia la religión que llamamos secularismo, es una idea moderna importada, como muchas otras, de la historia de la Revolución francesa. Es la idea de la supremacía del Estado sobre la religión y de la lealtad incondicional del ciudadano al Estado y no a su comunidad y tradiciones, que se regían principalmente por la religión. En la práctica, la pretendida separación del Estado y la Iglesia es un hecho contingente, que ocurre en mayor o menor medida según las circunstancias y que se negocia entre los jefes de grandes instituciones, pero también de manera cotidiana. Basta recordar como ejemplos la disputa entre Cruz Chávez y Juan Ignacio Chávez en torno a la procesión, la alianza de la Iglesia brasileña con la República y la hostilidad, no obstante, de los curas del Sertón hacia ésta —entre algunos de los ejemplos que podemos encontrar en esta tesis.

²⁶³ Elizabeth Shakman Hurd, “Secularismos comparados y globalización”, en Mario Arriagada Cuadriello y Marta Tawil Kuri (edd.), *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*, México, Colmex, 2013, p. 25.

... el Estado mismo está, y siempre ha estado, implicado en administrar la religión, y son estos procesos los que merecen atención. Estos procesos de administración y regulación son parte integral de lo que llamamos «secularismo»²⁶⁴

Y, sin embargo, siempre que se trae a colación la amenaza al laicismo del Estado se convierte en motivo de revuelo, preocupación y airadas defensas del secularismo. Por supuesto, no falta quien defienda la participación de la Iglesia en el ámbito público, pero incluso ésta, si se mira con atención, deriva en una participación secular; es decir, racional, calculada, jugada en los mismos términos y con los mismos objetivos con que se juega la política moderna, carente del sentido trascendente que subyace a la experiencia religiosa²⁶⁵. Porque la religión ha sido relegada al ámbito privado y sacarla de allí supone de antemano un acto irracional. “La suposición por defalut (*sic*) es que *no* ser secular es irracional, impredecible, estar regido por la superstición y no por la lógica y la ciencia; en general significa rezagarse del camino del progreso”²⁶⁶.

Como las rebeliones de Canudos y Tomóchic no amenazaron en ningún sentido a la producción material del orden moderno; dado que los campesinos no atacaron ningún símbolo material: trenes, caravanas, caminos, aduanas, destacamentos militares, etc., del progreso, ¿cómo explicamos la exagerada reacción del gobierno, la masacre? La misma pregunta asaltó a uno de los autores clásico de la novela de la Revolución Mexicana, en quien *Tomóchic* de heriberto Frías tuvo gran influjo, nos referimos a Mariano Azuela, quien comentó:

²⁶⁴ *Ibid.*, p.26.

²⁶⁵ Tomamos esta idea del ensayo de Ashis Nandy, “The twilight of certitudes: Secularism, Hindu nationalism and other masks of deculturation”, *Postcolonial Studies*, 1 (1998), núm. 3, pp. 283-298.

²⁶⁶ Elizabeth Shakman Hurd, *op. cit.*, p. 28.

Una cuestión que no encontramos planteada, expresamente en la novela, pero sí implícita, es la siguiente: ¿Por qué el Presidente Díaz empeñó su ejército en una guerra tan innoble y en un lugar tan aislado?; por otro lado, ¿En qué sentido, el pueblo de Tomóchic podía presentar un peligro a la “Paz Porfiriana”? Estas preguntas envuelven un misterio, que el autor no llega a aclarar.²⁶⁷

Aclaremos, pues, el misterio. Una de las razones, si bien no la única, la encontramos en la representación que las élites hicieron de los campesinos. La palabra que más repitió la prensa brasileña y mexicana, que más sonó en *Tomóchic* de Heriberto Frías y en *Os Sertois* de Euclides da Cunha fue “fanático.” ¿Qué se escondía detrás de esa palabra con la que se construyó la imagen de las rebeliones? La idea de que el predominio de la religión como elemento ordenador de la vida es irracional. La superación de la religión era una noción, aunque ilusoria, fundamental de la imagen que las elites tenían (y tienen) de sí mismas. Y no es gratuito, porque, lo mismo en la India, México o Brasil (y esto resulta verdaderamente sorprendente), esta noción funciona a) como un principio que racionaliza el desproporcionado acceso al poder estatal de las elites modernas —si la mayoría vive presa del atavismo y la irracionalidad, entonces la minoría que tiene acceso a la razón debe guiar a esa mayoría, al menos hasta que recuperen o alcancen el estado de mente racional—; b) porque invita al Estado a usar su poder coercitivo en aras de la ingeniería social, y c) porque el uso de este lenguaje, del secularismo, es signo de cosmopolitismo e implica pertenencia a la elite moderna.²⁶⁸

²⁶⁷ Mariano Azuela, *Cien años de novela mexicana*, México, Botas, 1963, pp. 214 y 215, cit. por Carmen Fernández, “Tomóchic en el entorno revolucionario. La palabra y el hombre”, *Nueva Época*, 71 (1989), p. 48.

²⁶⁸ Ashis Nandy, *art. cit.*, p. 290, s.

Más de un siglo después de los sucesos que aquí tratamos, el mundo sigue aguardando el momento de iluminación de las masas en el que éstas se decidan por fin, si no a abandonar la religión por completo, al menos sí a relegarla a donde pertenece, en casa, en la iglesia, la mezquita, la sinagoga, no en el lugar de trabajo, en la plaza o la escuela. Hoy es el turno de los musulmanes, su religión tiende al barbarismo —se dice— e *ISIS, Al Qaeda, et. al.*, no hacen más que confirmar lo que ya sabíamos, que son fanáticos peligrosos en potencia. Se ignora con gran facilidad si los militantes provienen de Europa, si sus problemas son los de una moderna sociedad de inmigrantes. No hace falta analizarlo a fondo, ¿para qué si se puede reducir al fanatismo? Y es así porque en el fondo se sigue pensando igual, las elites siguen teniendo la misma autoconciencia de la modernidad en la que superar la religión es un acto inherente del ser racional. Olvidamos con demasiada frecuencia, sin embargo, que la fe ciega en la razón instrumental nos ha llevado a peores excesos, al menos en el último par de siglos, que las concepciones religiosas. Siguiendo a Ashis Nandy, podemos afirmar que se han estudiado más las patologías de la irracionalidad que las de la racionalidad.²⁶⁹ Este estudio es acaso un intento por ahondar en las patologías de la “racionalidad”, por señalar los peligros que puede entrañar; pero también, esperamos, un esfuerzo por entender los mundos sobre cuya incomprensión se apoyaron las colosales represiones.

²⁶⁹ “The conditions under which human passions get less contaminated by interests than do human cognition have remained an under studied aspect of personality theory. As a result the pathologies of irrationality today are more vividly recognized than the pathologies of rationality and intellect.” Ashis Nandy, *op. cit.*, p. 240.

FUENTES

PERIÓDICOS

ACERCA DE TOMÓCHIC

- "Apuntes", *El Tiempo*, Ciudad de México, 26 de abril de 1893.
- "Carta de Chihuahua", *La Vanguardia*, Ciudad de México, 1 de diciembre de 1892.
- "Chihuahua", *The two Republics*, Ciudad de México, 20 de octubre de 1892.
- "Chihuahuas Revolt", *The Daily Picayune*, Nueva Orleans, 26 de abril de 1896.
- "El General Márquez en Campaña", *La Voz de México*, Ciudad de México, 26 de octubre de 1892.
- "Horrible", *La Voz de México*, Ciudad de México, 11 de diciembre de 1892.
- "La evangelización de la Tarahumara", *La Voz de México*, Ciudad de México, 18 de enero de 1895.
- "La sedición de tomóchic --su fin.", *La patria*, Ciudad de México, 29 de octubre de 1892.
- "La sublevación de Chihuahua", *El Tiempo*, Ciudad de México, 26 de octubre de 1892.
- "La toma de Tomóchic", *El Siglo Diez y Nueve*, Ciudad de México, 3 de noviembre de 1892.
- "Liga das Mães Christãs", *Mensagem do Coração do Jesus*, s.l, s.f.
- "Los acontecimientos de Tomóchic", *El Siglo Diez y Nueve*, Ciudad de México, 1 de noviembre de 1892.
- "Los sublevados de Tomóchic", *La Voz de México*, Ciudad de México, 17 de noviembre de 1892.
- "Recordemos Tomóchic", *El Tiempo*, Ciudad de México, 22 de febrero de 1900.

- "Terrible slaughter in Mexico", *Morning Oregonian*, Portland, 28 de octubre de 1892.
- "Barbaric Mexican Soldiers", *The North American*, Philadelphia, 28 de diciembre de 1893.
- "Discurso del C. Presidente de la República", *El Universal*, Ciudad de México, 1 de abril de 1893.
- "La terminación de la Guerra Yaqui", *La Voz de México*, Ciudad de México, 25 de julio de 1900.
- "Mexican Revolution", *Rocky Mountain News*, Denver, 20 de abril de 1893.
- "Nuestro apreciable colega "La Revista Internacional" de C. Juarez, trae lo siguiente", *Tiempo*, Las Cruces, 11 de marzo de 1892.
- "Terrible slaughter in Mexico", *Morning Oregonian*, Portland, 28 de octubre de 1892.
- "To the bitter end", *The Daily Inter Ocean*, Chicago, 24 de noviembre de 1892
- El Siglo Diez y Nueve*, Ciudad de México, 17 de noviembre de 1892.
- El Siglo Diez y Nueve*, Ciudad de México, 3 de noviembre de 1892.
- El Siglo Diez y Nueve*, Ciudad de México, 17 de noviembre de 1892.
- El Tiempo*, Ciudad de México, 3 de noviembre de 1892.
- Fronterizo*, Tucson, 12 de noviembre de 1892
- Fronterizo*, Tucson, 19 de noviembre de 1892
- La Vanguardia*, Ciudad de México, 8 de diciembre de 1892.
- La Voz de México*, Ciudad de México, 10 de agosto de 1894.
- La Voz de México*, Ciudad de México, 19 de noviembre de 1896.
- La Voz de México*, Ciudad de México, 23 de junio de 1895.
- Tablada, José Juan, "Crónica de arte", *El Demócrata*, 28 de marzo de 1895.
- Tiempo*, Las Cruces, 22 de diciembre de 1892.
- The two Republics*, Ciudad de México, 2 de noviembre de 1892.
- Urrea, Teresa de, *Tiempo*, Las Cruces, 17 de abril de 1890.

ACERCA DE CANUDOS

- "“Carta Abierta As Mães Brasileiras, Principalmente As Bahianas”", *Cidade do Salvador*, Salvador, 4 de octubre de 1897."
- "Anuncios [obra de teatro]", *O comercio de Sao Paulo*, Sao Paulo, 19 de abril noviembre de 1898.
- Correio Paulistano*, Sao Paulo, 2 de octubre de 1897.
- "The Fanatics of Bahia", *Womens Missionary advocate*, Nashville, mayo de 1897.
- “A Paz”, *Jornal do Recife*, Recife, 13 de octubre de 1897.
- “Antonio Conselheiro”, *O Paiz*, Río de Janeiro, 9 de enero de 1897.
- “As cartas do Sr. Contra-almirante Custodio de Mello”, *Jornal do Recife*, Recife, 22 de junio de 1897.
- “Canudos”, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1 de agosto de 1897.
- “Os Sete días”, *O comercio de Sao Paulo*, São Paulo, 17 de octubre de 1897.
- “Sessão Ordinaria em 23 de Março de 1896” *Jornal do Recife*, 9 de abril de 1897.
- Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 27 de octubre de 1897.
- Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 8 de octubre de 1897.
- Jornal do Recife*, 13 de noviembre de 1897.
- O comercio de Sao Paulo*, Sao Paulo, 10 de noviembre de 1897.
- O comercio de Sao Paulo*, Sao Paulo, 26 de octubre de 1897.
- O Estado de Sao Paulo*, Sao Paulo, 9 de marzo de 1897.
- O Paiz*, Río de Janeiro, 13 de enero de 1898.
- O Paiz*, Río de Janeiro, 25 de enero de 1897.
- O Paiz*, Río de Janeiro, 27 de enero de 1898.
- O Paiz*, Río de Janeiro, 27 de noviembre de 1896.
- O Paiz*, Río de Janeiro, 27 de noviembre de 1896.

LIBROS, REVISTAS Y OTROS

- Amory, Frederic, "Historical Source and Biographical Context in the Interpretation of Euclides da Cunha's *Os Sertoes*", *Journal of Latin American Studies*, 28 (1996), núm 3, pp. 667-685.
- Assad, Carlos Martínez, *Regreso a Tomóchic*, *Nexos*, junio 1991.
- Bachrach, Peter y Baratz, Morton, "Two faces of Power", *American Political Science Review*, 56 (1962), pp. 947-952.
- Barman J., Roderick, *The Forging of a nation, 1798-1852*, California, Stanford University Press, 1988.
- Bello, José María, *Historia da República 1889-1954. Síntese de Sessenta e Cinco Anos de Vida Brasileira*, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.
- Berman, Marshall, *All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Nueva York, Simon And Schuster, 1982.
- Bernucci, Leopoldo M, *Discurso, ciência e controvérsia em Euclides da Cunha*, Editoria da Universidade de São Paulo, Sao Paulo, 2008.
- Bethell, Leslie (ed.), *Brazil, Empire and Republic 1822-1930*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989.
- Borges, Dain, "Puffy, Ugly, Slothful and Inert!: Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940", *Journal of Latin American Studies*, 25 (1993), núm. 2, pp. 235-256.
- Bradford, Burns E., *A history of Brazil*, Columbia Univrsity press, 2da ed., Nueva York, 1980.
- Cambridge History of Latin America*, t.3: Charles Adam Hale, "Political and social ideas 1870-1930", s. p. i., 1981.
- Carta Encíclica Quanta Cura, Sumo Pontífice Pío IX, "Sobre los principales errores de la época" http://www.statveritas.com.ar/Magisterio%20de%20la%20Iglesia/CARTA_ENCICLICA_QUANTA_CURA.pdf (Visitado por última vez 20/12/2015).
- Chávez Calderón, Plácido, *La defensa de Tomochi*, México, Jus, 1964.
- Chávez, Daniel, "Tomochic: Nationalist Narrative, Homogenizing Late Nineteenth-Century Discourse and Society in Mexico", *Chasqui*, 35 (2006), núm 2, pp. 78-88.
- Cohn, Norman Rufus Colin, *En pos del Milenio*, Ramon Alaix Busquets, et al. (edd.), Madrid, Alianza, 5ª reimpr., 1997.

- Comte, Augusto, *Curso de filosofía positiva primera y segunda lecciones*, trad. José Manuel Revuelta, Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- Correia de Andrade, Manuel, *The land and people of Northeast Brazil*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1ª ed., 1980.
- Cuadriello Arriagada, Mario y Tawil Kuri, Marta (edd.), *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo*, México, Colmex, 2013.
- Da Cunha, Euclides, *Los Sertones*, Trad. Estela Dos Santos, Ayacucho, Venezuela, 1980.
- “”, *Los Sertones*. Campaña de Canudos, Florencia Garramuño (ed.) , trad. Benjamín de Garay, Buenos Aires, 2da ed., FCE, 2012.
- Dabove, Juan Pablo, ““Tomochic” de Heriberto Frías: Violencia campesina, melancolía y genealogía fratricida de las naciones”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 60 (2004), pp. 351-373.
- Dahl, Robert Alan, *Who Governs: Democracy and Power in an American City*, Yale, Yale University Press, 2005.
- Daibert Júnior, Robert, “Canudos como a vendéia brasileira?: ou os embates da consciência revolucionária republicana nas "letras" euclidianas de Hugo e dos sertões baianos”, *Locus*, 10 (2004), 65-77.
- Della Cava, Ralph, “Brazilian Messianism and National Institutions: A Reappraisal of Canudos and Joaseiro”, *The Hispanic American Historical Review*, 48 (1968), núm. 3, pp. 402-420.
- “”, *Miracle at Joaseiuro*, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1970.
- “”, *The ten-year Crusade towards the Third Christian Millennium: An account of evangelization 2000 and Lumen 2000*, Columbia University, Conference paper, n. 27, abril 1990.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1991.
- Escalante, Fernando Gonzalbo, *A la sombra de los libros*, México, Colmex, 2007.
- “”, *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República mexicana: tratado de moral pública*, México, Colmex, 1992.
- “”, “Impecable y diamantina y urgida de reformas. Apuntes acerca de la obra de Tadeo Ortiz”, en Tadeo Ortiz de Ayala, México considerado como nación independiente y libre, Conaculta, México, 1996.

- Faccó, Rui, *Cangaceiros e Fanáticos*, Río de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1965.
- Fernández, Carmen, "Tomóchic en el entorno revolucionario. La Palabra y el Hombre", *Nueva época*, 71 (1989), pp. 30-52.
- Flávio, Aguiar, *Civilização e exclusão : visões do Brasil em Erico Veríssimo*, Euclides da Cunha, Claude Lévi-Strauss e Darcy Ribeiro, Sao Paulo, Boitempo, 2001.
- Fleisschmann, Ulrich, "Cañones contra Dios: Canudos y Tomóchic como paradigmas textuales en las postrimerías del siglo XIX", *Casa de las Américas*, 28 (1987), pp. 27-38.
- Florescano, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002.
- Frías, Heriberto, *Crónicas desde la cárcel*, México, Breve Fondo Editorial, 1995.
- "", *Tomóchic*, notas de James W. Brown, México, Porrúa, ed.14, 2010.
- García Ramírez, Sergio, *Derecho Penal*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2da ed., 1989.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1989.
- González Flores, Enrique, *Chihuahua de la Independencia a la Revolución*, México, Botas 1949.
- Hale, Charles Adam, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1989.
- Hill, Christopher, *The world turned upside down. Radical ideas during the english revolution*, Londres, Penguin books, 1991.
- Historia General de México*, México, Colmex, Centro de Estudios Históricos, 2000.
- Hobsbawm, Eric, *Primitive Rebels. Bandity, mafia, millenarians, anarchists, sicilian fasci, the city mob, labor sects, ritual sermons and oaths*, Manchester, University of Manchester Press, 1959.
- Illades Aguiar, Lilian, *La rebelión de Tomóchic, 1891-1892*, INAH, México, 1993.
- Illades Aguiar, Lilián, *Disidencia y sedición: región serrana chihuahuense: Tomóchic, 1891-1892*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.
- Johnson, Adriana Michéle Campos, *Sentencing Canudos : subalternity in the backlands of Brazil*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2010.

- José María Bello, *A History of Modern Brazil*, trad. James L. Taylor, Stanford, Stanford University Press, 1968.
- Juan José Arreola, *La Feria*, México, Joaquín Mortiz, 1963.
- Katz, Friedrich (ed.), *Riot, Rebellion, and revolution. Rural social conflict in Mexico*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988.
- Knight, Alan, “El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)”, *Historia mexicana*, 35 (1985), núm.1, pp. 59-91.
- “”, “Rethinking the Tomóchic Rebellion”, sobre: The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century, Stanford, Stanford University Press, 1998, *Estudios Mexicanos*, 15 (1999), núm. 2, pp. 373-393.
- Lau Rojo, Rubén (coord.), *Historia General de Chihuahua*, t. III: Víctor Orozco, “Primera Parte. Tierra de Libres: los Pueblos del Distrito de Guerrero en el siglo XIX”, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Gobierno del Estado de Chihuahua, 1995.
- Levine, Robert M. Y Crocitti, John J. (ed.), *The Brazil reader. History, culture, politics*, Durham, Duke University Press, 1999.
- L., Robert M., *Vale of tears. Revisiting the Canudos massacre in northeastern Brazil, 1893-1897*, California, University of California Press, 1992.
- “”, (ed.), *Brazil: field research guide in the social sciences*, Nueva York, Columbia University, 1996.
- “”, *The history of Brazil*, Westport, Greenwood Press, 1999.
- Lister, Florence C. y Lister, Robert H., *Chihuahua. Storehouse of Storms*, s.l., The University of New Mexico Press, 1966.
- Lombroso, Cesare, *El Foro. Periódico de legislación y jurisprudencia*, Ciudad de México, núm. 8, 15 de julio de 1884.
- Lomnitz, Claudio, *El antisemitismo y la ideología de la revolución mexicana*, México, FCE, 2010.
- López Peimbert, David, *Tomóchic*, Tesis doctoral, México, UNAM, 1963.
- Lukes, Steven, *Power: A Radical View*, Londres, Macmillan Press, 1974.
- Martínez Ortega, Gonzalo, (director), *Longitud de Guerra*, México, 1975.

- Karl Marx, *The communist Manifesto*, “Chapter I. Burgeois and Proletarians”, 1848. Revisado en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm> consultado el 29/12/2015.
- Maxwell, Kenneth, “The two Brazils”, *The Wilson Quarterly*, 23 (1976), núm.1, pp. 50-60.
- Meyer, Jean, *Historia de los Cristianos en América Latina*, México, Jus, 1999.
- Meyer, Jean, *La Cristiada*, t. 2: *El conflicto entre la Iglesia y el Estado -1926-1929*, México, Siglo XXI, segunda ed., 1974.
- Meyer, Jean (ed.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México*, México, Tusquets, 2010,
- Migdal, Joel S., *Estados débiles, Estados fuertes*, trads. L. Andrade Llanas y V. Schussheim, México, FCE, 2011.
- Murilho de Carvalho, José, *A construção da ordem*, t.2: *Teatro de sombras*, Río de Janeiro, UFRJ, Relume Dumará, 2da ed., 1996.
- Nandy, Ashis “The twilight of certitudes: Secularism, Hindu nationalism and other masks of deculturation”, *Postcolonial Studies*, 1 (1998), núm. 3, pp. 283-298.
- “”, *The Savage Freud and Other Essays On Possible and Retrievable Selves*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1995.
- “”, *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y desarrollo*, trad. Guillermina Cuevas, México, FCE, 2011.
- Nogueira Galvão, Walnice, “O pos da Modernização”, *Luso-Brazilian Review*, 31 (1994), núm 1, pp. 1-15.
- O’ Gorman, Edmundo, *Méxi el Trauma de su Historia*, México, CONACULTA, 1999.
- Oliveira, Luciano Conrado y Martins, Karla Denise, “O ultramontanismo em Minas Gerais e em outras regiões do Brasil”, *Revista de C. Humanas*, 11 (2011) núm. 2, pp. 259-269.
- Oliveira, Ricardo de, “Euclides da Cunha, Os sertões e a invenção de um Brasil profundo”., *Revista Brasileira de História*, 2002, núm. 22:44, pp. 511-537. Osorio, Rubén, *Tomóchic en Llamas*, México, Conaculta, 1995.
- P. Ramos, Jovelino, “Interpretando o fenómeno Canudos”, *Luso-Brazilian Review*, 11 (1974), núm. 1, pp. 65-83.

- Pessar, Patricia, *From Fanatics to Folk: Brazilian Millenarianism and Popular Culture*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.
- Pike, Frederick B., *The conflict Between Church and State in Latin America*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1964.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 23a ed., 2014.
- Robles Reis de Queiroz, Suley “Reflections on Brazilian Jacobinism of the First Decade of the Republic (1893-1897)”, *The Americas*, 48 (1991) núm. 2 ,pp. 181-205.
- Saborit, Antonio, “Tomóchic”, *Nexos* (versión electrónica), 1 de mayo de 1991 (consultado por última vez el 23/09/2015) <http://www.nexos.com.mx/?p=6750>.
- “”, Ignacio M. Sánchez y Ortega, Jorge (cord.), *La literatura en los siglos XIX y XX, México*, Conaculta, 2013.
- “”, *Los doblados de Tomóchic. Un episodio de historia y literatura*, México, Cal y Arena, 1994.
- “”, *Pedro Castera*, Cal y Arena, México, 2004.
- Samaniego López, Marco Antonio, “El norte revolucionario. Diferencias regionales y sus paradojas en la relación con estados unidos”, *Historia Mexicana*, 60 (2010), núm. 2, pp. 961-1018.
- Solé, Carlota, *Modernidad y modernización*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Souza Silva, Rogerio, *Antonio Conselheiro. A frontera Entre a Civilizacao e a Barbarie*, Sao Paulo, Annablume, 2001.
- Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, trad. Herminia Bavia y Antonio Resines, Madrid, Alianza editorial, 1997.
- Tenorio Trillo, Mauricio, *Artilugio de Nación Moderna. México en las Exposiciones Universales, 1880-1930*, trad. Germán Franco, México, FCE, 1998.
- Thompson, E. P., *Witness against the beast. William Blake and the moral law*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993.
- Tilly, Charles, *From mobilization to revolution*, Massachusetts, Reading, 1985.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, trad. Flora Button Burlá, México, Siglo XXI, 13º edición, 2003.

- Valadés, José C, *Porfirio Díaz contra el gran poder de Dios: las rebeliones de Tomochic y Temosachic, Culiacán, Comisión ciudadana para la conmemoración del primer centenario luctuoso de Teresa Urrea*, 2006.
- Van Young, Eric, *The Other Rebellion: Popular Violence and Ideology in Mexico, 1810-1821*, Stanford, Stanford university Press, 2002.
- Vanderwood, Paul J., “Millenarianism, Miracles, and Materialism”, *Estudios mexicanos*, 15 (1999), núm. 2, pp. 395-412.
- “”, Paul J., *The Power of God Against the Guns of Government: Religious Upheaval in Mexico at the Turn of the Nineteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- Vargas Llosa, Mario, *La guerra del fin del mundo*, México, Santillana, 2010.
- Vargas Valdez, Jesús, *Tomóchic : la revolución adelantada : resistencia y lucha de un pueblo de Chihuahua con el sistema porfirista, 1891-1892*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1994.
- Ventura, Roberto, “"A Nossa Vendéia": Canudos, o Mito da Revolução Francesa e a Constituição de Identidade Nacional: Cultural no Brasil (1897-1902)”, *Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 24 (1986), pp. 109-125.
- Viquiero, Juan Pedro, *Indios rebeldes e idolatras*, México, Ciesas, 1997.
- Weber, Max, *Sociología de la Religión*, Colofón, México, 2010.
- Zaid, Gabriel, *Los demasiados libros*, México, Random House, 2010.
- Zalazar, Oscar, “Utopiía y Realismo como Funciones del Discurso en Euclides da Cunha”, *Revista de Historia de América*, 1993, núm. 116, pp. 107-117.