

EL DISCURSO APOCALÍPTICO EN *LA GUERRA DEL FIN DEL MUNDO*

Edmundo Paz Soldán

Este ensayo analiza el discurso apocalíptico en *La guerra del fin del mundo*, de Mario Vargas Llosa, en el contexto del desarrollo de una sensibilidad apocalíptica contemporánea. El artículo explora en esta influyente novela las formas que toma ese discurso a través del Consejero y sus seguidores, que se enfrentan al discurso racional de los defensores del Estado brasileño. En el enfrentamiento, el discurso apocalíptico triunfa sobre el discurso racional; el Estado gana la batalla, a costa de aceptar la ideología del Consejero y de Canudos.

EDMUNDO PAZ SOLDÁN (Cochabamba, Bolivia, 1967). Doctor en lengua y literatura hispana, Universidad de California en Berkeley. Profesor de Literatura Latinoamericana en la Universidad de Cornell. Entre sus libros más recientes están las novelas *Norte* (2011), *Los vivos y los muertos* (2009), *Palacio Quemado* (2006), *La materia del deseo* (2001) y *Río Fugitivo* (1998). Ha coeditado los libros *Se habla español* (2000) y *Bolaño salvaje* (2008). Ha sido galardonado con el Premio Nacional de Novela de Bolivia (2002) por *El delirio de Turing* y el Premio Juan Rulfo (1997) por el cuento "Dochera". Jep29@cornell.edu.

Introducción

En un número de abril del 2011 de la revista *Newsweek* se lee “Apocalypse Now” en la portada. El tsunami, los problemas con el reactor nuclear, las convulsiones políticas en el Medio Oriente y la crisis económica global son las razones que se esgrimen para concluir que vivimos en tiempos apocalípticos. Los críticos culturales buscan y encuentran: la última novela de Murakami, *IQ84*, por ejemplo, ya ha sido leída en clave apocalíptica. Se rastrean escritores del Medio Oriente para ver si alguno se anticipó al caos, y los editores desempolvan de su catálogo novelas y crónicas sobre terremotos, volcanes en erupción, cataclismos nucleares.

Es suficiente, sin embargo, un poco de perspectiva para darnos cuenta que hace mucho que convivimos con el apocalipsis. James Berger sugiere en *After the End* (1999), su libro sobre la representación del fin de los tiempos en el cine y la literatura, que la sensibilidad apocalíptica en la cultura contemporánea comienza en la década del ochenta, con películas como *Terminator* o *Mad Max* (Berger, 199, p. xiii). Otros críticos creen que el fin de la segunda guerra mundial, con el inicio de la era nuclear, es el verdadero inicio de esta sensibilidad; los años cincuenta son los de *Godzilla* y otras películas clase B que registran el peligro nuclear; son también los años del inicio de la obra de Philip Dick, el narrador apocalíptico por excelencia (un clásico de este subgénero es su novela *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*)¹.

Por supuesto, el apocalipsis no tiene que estar relacionado necesariamente con la catástrofe nuclear. Como dice Berger, “las representaciones apocalípticas suelen responder a catástrofes históricas” y narran “la ruptura de un orden social” (p. 5); lo paradójico es que siempre queda algo después de esa ruptura: el fin nunca suele ser del todo el fin. Lo que queda es “la tierra baldía o el paraíso del post-apocalipsis” (p. 6). Algunos narradores apocalípticos están interesados en explorar la nueva, traumatizada sociedad que irá naciendo de las cenizas de la anterior. Entre el antes y el después, las representaciones apocalípticas son a la

¹ Por cierto, no hay que confundir un estado de ánimo —la sensibilidad apocalíptica— con el hecho de que la literatura de Occidente ha producido a lo largo de su historia varias obras que se encuadran dentro de lo apocalíptico: Dante y Blake son los grandes antecesores de autores como H. G. Wells y Orwell en el siglo XX.

vez el “síntoma del trauma histórico y el intento de enfrentarlo y superarlo” (p. 7). Lois Parkinson Zamora llega a la misma conclusión en su libro *Writing the Apocalypse* (1989): en el apocalipsis, los desastres del fin de la historia tienen como antítesis un “orden milenarismo” que surgirá de los abusos; la ruptura es necesaria para que exista el “efecto de limpieza de una renovación radical” (p. 10).

En el caso latinoamericano, no se imagina tanto el después, sino el antes y el durante. Para el subgénero de la narrativa apocalíptica, se aplican, curiosamente, las palabras del crítico peruano Antonio Cornejo Polar sobre los escritores indigenistas de la primera mitad del siglo XX: que eran capaces de narrar las raíces de la crisis que llevaría al enfrentamiento racial, pero que no podían imaginar la sociedad que nacería de la crisis².

Las narrativas apocalípticas —en la literatura latinoamericana, los casos más notables son *La guerra del fin del mundo* (1981), del peruano Mario Vargas Llosa, y *2666* (2004), del chileno Roberto Bolaño— suelen hallarse a medio camino entre la historia y un discurso que trasciende lo histórico y lo temporal. Esto tiene que ver con el apocalipsis original, el del Libro de la Revelación del Nuevo Testamento. En el Libro de la Revelación, como señala Parkinson Zamora, “el fin del mundo es descrito desde el punto de vista de un narrador radicalmente opuesto a prácticas espirituales y políticas existentes” (p. 2). Exilado en la isla griega de Patmos, San Juan “espera la intervención de Dios en la historia humana, el momento en que el mundo corrupto del presente será reemplazado por un reino nuevo y trascendente” (p. 2). Para San Juan, según Parkinson Zamora, “el futuro es el pasado: él cuenta el plan de Dios para completar la historia, alternando entre el futuro profético y el hecho ya ocurrido” (p. 2)³.

Ese fin del mundo imaginado por San Juan influirá en la forma en que se narren catástrofes históricas que produzcan la sensación ineludible del fin de algo, sean éstas la expulsión de los judíos de España en el siglo XV, el Holocausto de la segunda guerra mundial o los relatos relacionados con la bomba atómica durante la guerra fría. Berger nos recuerda que apocalipsis es, en su sentido etimológico, revelación: el

² Véase el libro de Cornejo Polar, *Escribir en el aire*. En novelas como *Todas las sangres*, de José María Arguedas, la historia se transforma en las últimas páginas en alegoría.

³ Las citas de Berger y Parkinson Zamora son mis traducciones de los originales en inglés.

final permite clarificar o descubrir algo trascendente sobre la condición humana.

Es por eso que, en la búsqueda de los responsables del feminicidio en *2666*, Bolaño no sólo está interesado en las posibilidades literarias de la novela policial o de la crónica de investigación periodística, sino, como sugiere Peter Elmore en su aguda lectura de la novela, en el “registro visionario”. La novela dialoga con la historia (hay incluso un texto de investigación periodística que sirve como punto de partida: *Huesos en el desierto*, de Sergio González Rodríguez) pero luego la trasciende: cuando los caminos de la razón no son suficientes para entender el horror, el mal, aparece el delirio, que también puede ser profecía (Florita Almada es la médium que en la televisión habla de sus visiones y sugiere que las muertes son parte de un ritual satánico); Klaus Haas, el principal sospechoso de los crímenes, también se ve a sí mismo como si fuera parte de una revelación apocalíptica.

2666 es un texto fundamental para entender la sensibilidad apocalíptica contemporánea. Pensando sólo en un *corpus* latinoamericano, habría que incluir también, además de los ya mencionados Oesterheld (*El Eternauta*) y Vargas Llosa (*La guerra del fin del mundo*), a Rafael Pinedo (*Plop*), Evelio Rosero (*Los ejércitos*), Horacio Castellanos Moya (*Insensatez*), Leila Guerriero (*Los suicidas del fin del mundo*), Álvaro Bisama (*Música marciana*), Yuri Herrera (*Señales que precederán al fin del mundo*) y Mike Wilson (*Zombie*). Habría que explorarlos desde esta óptica, ver qué forma específica toma esta sensibilidad en nuestra cultura.

En las siguientes páginas, me enfocaré en el discurso apocalíptico en *La guerra del fin del mundo*. La influencia de la obra de Mario Vargas Llosa en la literatura latinoamericana hace que sea necesario pensar en esta novela como un punto de partida para algunas de las formas más importantes en las que se va a desplegar esta sensibilidad en el continente. Me interesa explorar el “registro visionario” de esta novela, la manera en que el discurso religioso-apocalíptico se instala en sus páginas a través del personaje del Consejero, y se va expandiendo hasta tomar por completo la cosmovisión de buena parte de los personajes que desfilan por el libro. *La guerra del fin del mundo* es uno de los mejores ejemplos de cómo la tensión narrativa entre el contexto histórico en el que ocurren los acontecimientos, y el discurso religioso que trasciende ese contexto histórico-temporal, es una de las marcas fundamentales de la novela apocalíptica de nuestro tiempo.

La guerra del fin del mundo

La guerra del fin del mundo es una novela clave en la obra de Mario Vargas Llosa; para algunos críticos importantes es considerada incluso su mejor libro (en *Temptation of the Word*, el crítico peruano Efraín Kristal lo llama “Vargas Llosa’s greatest work of literature,” p. 124). Publicado en 1981 cuando el escritor peruano contaba con 45 años de edad, este libro recupera el aliento épico de las primeras novelas (*La ciudad y los perros*, *La casa verde*, *Conversación en La Catedral*) al tiempo que consolida la experimentación formal que había distinguido su estilo hasta entonces.

Hay múltiples perspectivas para narrar esta historia y una notable ambición para alcanzar, una vez más, esa idea vargasllosiana de la “novela total”. En la novela pululan los personajes de todas las clases sociales, y la radiografía del noreste brasileño es exhaustiva: en sus páginas se encuentran políticos, militares, yagunzos, sertaneros, cangaceiros, etc. La región en que transcurren los principales acontecimientos es una de las más pobres del Brasil, por la aridez de su suelo, la sequedad y la escasez constantes, pero leyendo a Vargas Llosa uno siente lo opuesto: la exuberancia del lenguaje para nombrar las cosas, las plantas, los animales, el paisaje y la atmósfera en general, hace pensar que estamos en un lugar más bien pletórico.

La novela está basada en una rebelión popular ocurrida en Canudos, en el estado de Bahía, en la última década del siglo XIX. Después de la caída de la monarquía y el establecimiento de la república en 1889, apareció en esa región un hombre carismático que vendría a ser conocido como el Consejero (su verdadero nombre era Antonio Vicente Mendes Maciel). Capaz de inspirar devoción en las masas, en 1893 el Consejero se instaló con sus seguidores en una hacienda abandonada que se llamaba Canudos, en el norte de Bahía; en sus mejores momentos, en torno a Canudos se crearía una ciudad de veinte mil a treinta mil habitantes (Orrego, 2008, p. 183). La prédica mesiánica del Consejero fue esparciéndose por toda la región, hasta llegar a amenazar la estabilidad de la joven república; el Consejero creía que la nueva república del Brasil iba a hacer que los negros liberados volvieran a la esclavitud, y pensaba que eso era obra del demonio. La república mandó tropas a sofocar la rebelión, pero sorprendentemente sus dos primeros ejércitos fueron derrotados por hombres poco entrenados y sin muchas armas. El

tercero logró victorias clave, pero sólo el cuarto ejército pudo derrotar a la rebelión, en octubre de 1897, con una furia tal que no quedó un solo hombre vivo en Canudos (alrededor de cinco mil hombres llegaron a defenderla).

Hubo muchos libros que narraron los hechos de Canudos. El principal es *Os Sertoões* (1902), de Euclides da Cunha, quien fue el primero en sugerir que lo de Canudos podía entenderse como un “milenarismo extravagante” (Bernucci, 1989, p. 151)⁴. A eso se añade el concepto de “mesianismo”, también presente en Da Cunha. Así como se entiende el milenarismo como la creencia por parte de una comunidad religiosa de que “una era escatológica se aproxima, debido al término de un período de mil años que marcará la destrucción apocalíptica del mundo”, el mesianismo es “la espera del regreso de Cristo que llegará, como rey de los últimos días o del Juicio Final” (Bernucci, 1989, p. 152). Bernucci concluye que resulta algo natural unir milenarismo con mesianismo, pero no obligatorio (p. 152).

En el caso de Da Cunha y *Os Sertoões*, esa unión ocurrió, sobre todo a través del sebastianismo, que era parte central del discurso del Consejero en Canudos (Don Sebastián fue un rey portugués que encontró la muerte luchando contra los moros, en 1578; la creencia en su regreso comienza incluso mucho antes de su muerte, hacia 1540, y se expande rápidamente al Brasil). Euclides da Cunha escribe, citando al Consejero: “Em verdade vos digo, quando as nações brigam com as nações, o Brasil com o Brasil, a Inglaterra com a Inglaterra, a Prússia com a Prússia, das ondas do mar D. Sebastiao sairá com todo o seu exército” (Da Cunha, 1902, p. 115). Hay que decir que el sebastianismo del Consejero no es excepcional; es parte de la rica historia del mesianismo brasileño. El historiador Juan Luis Orrego señala que hubo siete movimientos mesiánicos importantes en el Brasil entre 1800 y 1936 (183-84); de esos, el primero, de 1817 en Pernambuco, liderado por un hombre conocido como el Profeta (Silvestre José dos Santos), y el segundo, de 1836 y también en Pernambuco, también eran sebastianistas.

Vargas Llosa usó el libro de Da Cunha como material de documentación e inspiración para su novela; de hecho, incluso le dedica su novela al gran sociólogo brasileño. Hay muchos casos en la novela de trasposición textual de ciertas frases de Da Cunha: por dar un ejemplo,

⁴ En inglés en el original. Las traducciones a Bernucci son mías.

en *Os Sertoës*, Da Cunha le hace decir al Consejero: “Em 1896 hade rebanhos mil correr da praia para o certao; entao o certao virará praia e a praia virará certao” (p. 115); Vargas Llosa escribe: “En 1896 un millar de rebaños correrían de la playa hacia el sertón y el mar se volvería sertón y el sertón mar”⁵.

Tal como lo cuenta Efraín Kristal, la fascinación de Vargas Llosa por los hechos de Canudos duró prácticamente toda la década del setenta. En 1972, el cineasta brasileño Rui Guerra había tratado de convencerlo de que escribiera un guión basado en la rebelión de Canudos, y para ello recomendó a Vargas Llosa que leyera *Os Sertoës*. Fascinado por el libro, Vargas Llosa escribió su primer guión: “La guerra de Canudos” (1972). Dos años después, escribió un segundo guión: “Perros de guerra”. En 1976, en un curso en la universidad de Columbia, enseñó el libro de Da Cunha, y tomó notas que pueden leerse como los puentes de contacto y las diferencias entre *Os Sertoës* y sus propios guiones, y que llevarían a la novela de 1981:

En vez de seguir a Da Cunha en considerar los fenómenos geográficos y antropológicos de la región como claves para entender la guerra, Vargas Llosa explica el conflicto desde los puntos de vistas de dos grupos enfrentados, cada uno liderado por un fanático: Antonio el Consejero, el “idealista místico”, y el general Moreira César, el “militar nacionalista” (Kristal, 1999, p. 126. Mi traducción desde el inglés.)

En un escritor tan exhaustivo como Vargas Llosa, Da Cunha fue la principal pero no la única fuente consultada. Para recrear los hechos de Canudos, hay que citar, por ejemplo, entre los textos de la época, a *Relatorio*, de Fray Joao Evangelista de Monte Marciano (1895); *Os jagunços*, de Afonso Arinos (1898); *Ultima expedição a Canudos*, de Dantas Barreto (1898); *Descrição de una viagem a Canudos*, de Martin Horcades; *A guerra de Canudos*, de Henrique Duque-Estrada de Macedo Soares (1902); *O rei dos jagunços*, de Manuel Benício (1899)⁶. A esos libros se añaden textos más recientes de historia, que llevaron

⁵ Leopoldo Bernucci ha hecho un muy útil “estudio transtextual” de ambos libros en *Historia de un malentendido* (1989).

⁶ El primer capítulo del libro de Bernucci presenta una lista muy completa de los libros utilizados por Vargas Llosa en su investigación de las fuentes.

al escritor peruano a matizar la versión de Da Cunha y muchas veces a contradecirla. Para Da Cunha, llevado por el discurso positivista de su época, en el que predominaba una visión de la degeneración de las razas a través de su mezcla, Canudos termina representando el “atavismo” del pueblo brasileño; para Vargas Llosa, Canudos es la “historia de nuestro fanatismo, de nuestra intransigencia, de las ideologías que nos han inflamado, roto la comunicación entre nosotros, y nos ha llevado a masacres absurdas e incomprensibles” (Clayton, p. 284)⁷.

De todos los temas que Vargas Llosa toca en esta novela, el del fanatismo es uno de los más importantes. Aquí, el fanatismo de la fe y el de la razón son dos extremos que se tocan: el Consejero y el general Moreira César son anverso y reverso de la misma moneda. Desde sus primeras novelas Vargas Llosa ha explorado el problema del fanatismo y sus excesos. Ya en *Pantaleón y las visitadoras*, a través del hermano Francisco, aparece el tema del fanatismo religioso, pero en esa novela es tratado de manera más bien paródica y burlona. En *La guerra del fin del mundo*, sin embargo, incorpora a ese tema una dimensión religiosa-espiritual y, además de un contexto político, un registro visionario que le faltaba en otras novelas. Esa dimensión es fundamental para entender el discurso apocalíptico que se desarrolla en *La guerra del fin del mundo*, la sensación de fin de época que se conecta con el milenarismo de *Os Sertões* y con los pasajes bíblicos del libro de la Revelación.

Berger sugiere que buena parte de la literatura apocalíptica es en realidad postapocalíptica: se narra el fin para poder narrar lo que ocurrirá después del fin. En el caso de Vargas Llosa, él está más bien interesado en narrar el porqué de ese fin. Los antecedentes, las razones. El antes, para que se entienda la implosión apocalíptica. En *La guerra del fin del mundo (GFM)*, a diferencia de otras novelas, no interesa tanto el después. En este contexto, es muy importante explorar la figura del personaje, pues en sus palabras se cifran las razones que permiten que se entienda el desenlace de la guerra como único camino posible de purificación de un mal que parece haberse posesionado de la región.

Con la llegada del Consejero a la región nordestina llegan las noticias del fin del mundo. Por un lado, el espacio de lo religioso se presenta desolado: las iglesias de los pueblos están quebradas y hay que restaurarlas (*GFM*, p. 19); por otro lado está la palabra, que también ayuda a restaurar ese espacio quebrado, aunque las nuevas no sean

⁷ En inglés en original. La traducción es mía.

buenas: el Consejero habla de cosas “como el fin del mundo y el Juicio Final, que podían ocurrir tal vez antes de lo que tardase el poblado en poner derecha a la capilla alicaída” (*GFM*, p. 21). Ese final marca un enfrentamiento: “Les hablaba del cielo y también del infierno, la morada del Perro, empedrada de brasas y crótalos, y de cómo el Demonio podía manifestarse en innovaciones de semblante inofensivo” (*GFM*, p. 21). Esto se repite una y otra vez: “[...] si querían salvar el alma debían prepararse para las contiendas que se librarían cuando los demonios del Anticristo —que sería el Perro mismo venido a la tierra a reclutar prosélitos— invadieran como mancha de fuego los sertones” (*GFM*, p. 36).

Hay en el discurso del Consejero un inconfundible tono milenarista; la llegada del fin de siglo también marca en mucha gente la sensación del fin de una época, de un período, incluso de un mundo; son tiempos en que afloran los cultos, en que la decadencia se hace presente en la forma en que se concibe el mundo. En ese sentido, el Consejero es un buen hombre de su fin de siglo, marcado por el positivismo en la ciencia (Orden y Progreso, el lema positivista, es parte de la bandera de la nueva república del Brasil) pero también por el discurso de la degeneración y la decadencia. No es casual, entonces, que el Consejero pueda retomar la concepción apocalíptica del libro de la Revelación, pero añadirle a ella una precisión de fin de siglo:

En 1900 se apagarían las luces y lloverían estrellas. Pero, antes, ocurrirían hechos extraordinarios [...] En 1896 un millar de rebaños correrían de la playa hacia el sertón y el mar se volvería sertón y el sertón mar. En 1897 el desierto se cubriría de pasto, pastores y rebaños se mezclarían y, a partir de entonces, habría un solo rebaño y un solo pastor. En 1898 aumentarían los sombreros y disminuirían las cabezas y en 1899 los ríos se tornarían rojos y un planeta nuevo cruzaría el espacio. (*GFM*, p. 22.)

Todo lo que sucede en torno al Consejo es símbolo de ese Juicio Final y es leído desde la perspectiva bíblica. Cuando ocurre una plaga de serpientes, el Consejero predica que no es la primera vez y recuerda el regreso de Egipto de “los hijos de Israel”. Su prédica parece ser efectiva, lo que acrecienta el aura mágica del personaje: después de hablar, las serpientes dejan de morder a los peregrinos.

Por supuesto, la interpretación del Consejero está relacionada con lo que ocurre en el Brasil en ese entonces. El nordeste es una región particularmente castigada en ese período: hubo cuatro grandes sequías entre 1877 y 1915 (Della Cava, 1968, pp. 410-411). Vargas Llosa menciona esa fecha de inicio en su novela: “Que a lo largo de 1877 dejara de llover, se secan los ríos y aparecieran en las caatingas innumerables caravanas de retirantes que, llevando en carromatos o sobre los hombros las miserables pertenencias, deambulaban en busca de agua y de sustento, no fue tal vez lo más terrible de ese año terrible”.

Hacia 1877, en la novela, el Consejero ya predica seguido por una buena cantidad de gente. Pero el verdadero inicio de su prédica —al menos, el que le interesa más a Vargas Llosa, pues le da el contexto político para su discurso— coincide con la llegada de la República, más de una década después. Si la desaparición de la monarquía significa para muchos brasileños de las ciudades la llegada de un nuevo orden de modernidad y progreso, los pobladores del noreste, representados por el Consejero, no sienten que ese cambio haya traído algo positivo para ellos. Más bien, parece haberse acrecentado el desorden. Las iniquidades de la República son muchas: “la Iglesia fue separada del Estado, se estableció la libertad de cultos y se secularizaron los cementerios [...] se había entronizado el matrimonio civil, [y] otras disposiciones extrañas, sospechosas: el mapa estadístico, el censo, el sistema métrico decimal” (*GFM*, p. 40).

En 1893, la llegada a la ciudad de Natuba de la República, en la forma de la recaudación de impuestos, es la gota que desborda el vaso. Esto es peor que cualquiera de esas sequías terribles que asolaban la región: para el Consejero, “el Anticristo estaba en el mundo y se llamaba República” (*GFM*, p. 42). Con su prédica, el Consejero convence a todos de que quienes lideran la República son masones y esclavistas, y que el Diablo ha hecho caer la monarquía para volver al esclavismo (la sugerencia es que la monarquía ha abolido la esclavitud y por lo tanto está al lado de Cristo).

Hay una relación directa entre los hechos históricos y la representación del apocalipsis. Es la historia la que produce el trauma en un individuo y en una sociedad, y es ese trauma el que se recupera a través de los síntomas de lo que queda. El Consejero es quien interpreta el trauma de la sociedad nordestina, el que diagnostica los síntomas, y el que canaliza la terapia a través de su discurso milenarista. Puede

tratarse de una figura mesiánica, pero lo suyo no es arbitrario. La pobreza de la región y la suspicacia ante los cambios ocurridos en un lugar lejano y que casi no tocan a los habitantes nordestinos (en la novela, se enteran de la instalación de la República meses después de que esta se haya llevado a cabo), son el caldo de cultivo ideal para el populismo del Consejero. Galileo Gall, el aventurero escocés con simpatías revolucionarias, se sorprende ante el espectáculo aterrador de la sequía y las enfermedades de Bahía —“niños que parecen viejos y viejos que parecen niños”— y escribe: “Cualquier revolucionario que sienta vacilar sus convicciones sobre la gran revolución [...] debería echar un vistazo a lo que yo veo en Salvador: entonces, no dudaría” (*GFM*, p. 56).

Para el trauma de la pobreza, el discurso milenarista del Consejero, con su carga religiosa cristiana, llega a ser balsámico. Una y otra vez, el Consejero va utilizando retórica e imágenes sacadas de la Biblia. Con sus peregrinos en busca de salvación, después de cruzar el río Vassa Barris, decide quedarse ahí porque antes ha profetizado que “antes del final, los elegidos del Buen Jesús encontrarían refugio en una tierra alta y privilegiada, donde no entraría un impuro” (*GFM*, p. 60). Este río ya es visto como una frontera entre lo puro y lo impuro por Da Cunha, que escribe: “Conforme um jacunço, ele dissera numa de suas prédicas que, quando os republicanos chegassem, a água do Vaza Barris se transformaria en sangue, para eles, ao passo que seria de leite para os seus fiéis” (Da Cunha, 1902, p. 357).

Las equivalencias continúan: se ha llegado a la tierra prometida, y allí se construirá un Templo que servirá para enfrentar el fin tal como el Arca de Noé sirvió para enfrentar el principio. Belo Monte es Jesuralén, la Favela es el Huerto de los Olivos, la sierra de Cañabrava el Monte Calvario, el Santo Sepulcro se encuentra en Grajaú y el valle de Ipueira es el valle de Josafat (*GFM*, p. 148). Cuando se entera de que las tropas de la República se acercan al mando del temible Moreira César, conocido como Cortapescuezos, el Consejero entiende que su caballo blanco se conforma perfectamente con lo que sugiere el Apocalipsis de San Juan, acerca del jinete del enemigo que llegaría para vencer (*GFM*, p. 389).

Quienes siguen ciegamente al Consejero piensan en el suelo de Canudos como el refugio que los liberará de todos los males. Pero él no sólo consuela a sus seguidores con mitos extraídos de la Biblia. Tam-

bién, en su registro visionario, les da esperanzas con su interpretación personal de un apocalipsis resuelto de manera favorable:

Habría un diluvio. Luego un terremoto. Un eclipse sumiría al mundo en tinieblas tan absolutas que todo debería hacerse al tacto, como entre ciegos, mientras a lo lejos retumbaba la batalla. Millares morirían de pánico. Pero, al despejarse las brumas, un amanecer diáfano, las mujeres y los hombres verían a su alrededor, en las lomas y montes de Canudos, al ejército de don Sebastián. El gran rey habría derrotado a las capas del Can, limpiado el mundo para el Señor. Ellos verían a don Sebastián, con su relampagueante armadura y su espada; verían su rostro bondadoso, adolescente, les sonreirían desde lo alto de su cabalgadura enjaezada de oro y diamantes, y lo verían alejarse, cumplida su misión redentora, para regresar con su ejército al fondo del mar. (*GFM*, p. 77)

En la imaginería del Consejero, el futuro tiene algo de utopía: gracias a la victoria ante el Anticristo, “se derogarían las leyes impías de la República y los curas volverían, como en los primeros tiempos, a ser pastores abnegados de sus rebaños. Los sertones verdecían con la lluvia, habría maíz y reses en abundancia, todos comerían y cada familia podría enterrar a sus muertos en cajones acolchados de terciopelo” (*GFM*, p. 101). Sin embargo, en *La guerra del fin del mundo* la vida en Canudos ya es una suerte de utopía realizada: no hay violencia entre tanta gente diversa, hay fraternidad y unidad de propósitos, hay comida suficiente para todos y el convencimiento ante la nueva vida prometida al abrazar la religión católica (*GFM*, p. 125). Vargas Llosa parece estar siendo influido aquí por los otros cronistas de los hechos de Canudos, que no vieron el lugar pero creyeron en la convicción popular y la convirtieron en parte de la retórica con la que se narró todo lo relacionado con Canudos (Bernucci, 1989, p. 155). La idealización no es nueva, es parte intrínseca del discurso apocalíptico desde el Libro de la Revelación, en el que San Juan también sueña con la Nueva Jerusalén: “el apocalipsis está guiado por la dialéctica histórica entre el mal y el bien, y confronta la violencia del presente, mientras que la utopía se enfoca en un mundo futuro perfecto (Parkinson Zamora, 1989, p. 17). Para el Consejero y sus seguidores, Canudos es la Nueva Jerusalén, la utopía hecha realidad.

Cuando la República envía expediciones militares a Canudos para sofocar la rebelión, el Consejero ya ha logrado, con sus palabras, que los yagunzos (rebeldes, como se llaman a sí mismos) interpreten ese enfrentamiento con una lógica propia. No se trata de la lucha de un ejército secular contra unos miserables que se han apoderado de tierras que no les pertenecen; ni siquiera es la lucha del Brasil tradicional contra el Brasil moderno, ni mucho menos la del litoral contra el interior; todo eso pasa a segundo plano, y lo que se privilegia es la interpretación del combate como parte de “una guerra profunda, intemporal y eterna, la del bien y del mal, que se venía librando desde el principio del tiempo” (*GFM*, p. 153). Así, no es de extrañar que, pese a que no cuentan con armas sofisticadas, una tropa de pobres guiados por el fervor de su líder haya sido capaz de vencer a los primeros dos ejércitos enviados por la República. Al final, los militares enemigos terminan cayendo en la lógica del Consejero: el general Oscar piensa que los rebeldes han convertido a la guerra en “una especie de contienda religiosa” (*GFM*, p. 625).

La retórica bíblica, sin embargo, va más allá del Consejero. Es notable la forma en que su visión impregna las miradas de los otros. No parece haber otra forma que la suya de entender lo que está ocurriendo en Canudos. Un hacendado, por ejemplo, dice: “¿Saben la cantidad de gente que se va a Canudos? Abandonando casas, animales, trabajos, todo. A esperar allá el Apocalipsis y la llegada del rey don Sebastián” (*GFM*, p. 250).

No extraña que los seguidores del Consejero comiencen a ver el mundo de la misma manera. Joao Grande alguna vez se sintió poseído por el Perro (uno de los nombres del Demonio) (*GFM*, p. 269); cuando llega gente humilde a formar parte de Canudos, lo primero que el Beatito les pregunta es si alguno de ellos ha servido al Anticristo (*GFM*, p. 306). Barbadura dice que hay que enterrar los cadáveres de los enemigos para evitar que se los lleve el Can (*GFM*, p. 268). La presencia del Demonio es, según Bernucci, parte de “la organización de la vida de los yagunzos” (Bernucci, 1989, p. 161), y va acrecentándose a medida que avanza la novela; aun así, hay que tomar en cuenta que no es un gesto arbitrario de Vargas Llosa sino que está documentada históricamente; Calasans cuenta que “a idéia do Demonio [...] dominó inteiramente o vesano nordestino. Ele via a Demo cujos

agentes se multiplicaban, em toda parte. O goberno era do Diabo. A lei republicana era do Cao” (Bernucci, 1989, p. 162).

No sólo eso. Incluso cualquier hecho adverso es interpretado dentro de una teleología en la que prima la visión apocalíptica del Consejero. Cuando los batallones del ejército rodean Canudos antes de la batalla final, el rastreador que guía al periodista cree que “se está cumpliendo la profecía del Consejero: el Buen Jesús encerrará a Canudos en un círculo, fuera del cual desaparecería la vida vegetal, animal y, por último, humana” (*GFM*, p. 330). Vargas Llosa sabe que el discurso del profeta apocalíptico siempre incluye a “la totalidad predeterminada de la historia” (Parkinson Zamora, 1989, p. 11). Sólo el Juicio Final puede dar sentido a las tribulaciones de los fieles; el martirio vivido en la tierra tiene como contraparte el entusiasmo con el que se espera el reino nuevo.

Galileo Gall es uno de los primeros en darse cuenta del poderoso gesto subversivo de los rebeldes de Canudos: no quieren ni propiedad privada ni matrimonio ni divisiones sociales ni la autoridad del Estado o la Iglesia; Gall, que ha bebido de los discursos anarquistas y comunistas que circularon por Europa en la segunda mitad del siglo XIX, siente que esos rebeldes liderados por el Consejero continúan con la lucha iniciada en el viejo continente contra el capitalismo (*GFM*, p. 130). Él también refuerza la lógica apocalíptica: hombre de Europa, del centro de Occidente, se siente en territorio nordestino como si estuviera en el “fin del mundo” (*GFM*, p. 289). Aquí, la geografía ayuda a enmarcar el enfrentamiento como una “guerra del fin del mundo”.

La lucha entre el Consejero y la República es para Vargas Llosa una lucha entre dos lógicas, dos cosmovisiones diferentes. Para enfrentar el discurso apocalíptico y la imagería religiosa, el barón de Cañabrava y Moreira César apelan a la razón, al sentido común. Para Moreira César, la culpa de todo la tiene la manipulación subversiva de los defensores de la monarquía, que se han aprovechado del fanatismo religioso de los pobres de la región (*GFM*, p. 197). Para el barón de Cañabrava, la culpa es de la República, que en su apuro entusiasta por instituir nuevas reglas ha destruido las jerarquías sociales, y no hay nada que los pobres respeten más que esas jerarquías (*GFM*, p. 284). Para él, una vez derrotada la insurgencia, es fácil concluir: “Eran fanáticos... El fanatismo mueve a la gente a actuar así. No son razones elevadas, sublimes, las que explican siempre el heroísmo. También, el prejuicio, la estrechez mental, las ideas más estúpidas” (*GFM*, p. 641).

Esas voces en las que impera la razón, sin embargo, poco pueden contra la fuerza de la visión apocalíptica. Cuando el coronel César encuentra a una mujer albina torturada por su tropa, se molesta contra sus subordinados, porque dice que esa es una forma de dar la razón a todos aquellos que los llaman el Anticristo (*GFM*, p. 295). Con esta frase, el coronel acepta el peso de ese discurso que él considera irracional y ve con una mezcla de condescendencia y piedad.

El periodista miope, trasunto en la novela de Euclides da Cunha, es, como el coronel y el barón, un hombre de razón. Sin embargo, ha visto predicar al Consejero y reconoce que hay algo ahí que escapa a su comprensión. Sí, “algo distinto a la razón” gobierna en Canudos, pero “sería injusto llamar locura y demasiado general llamar fe, superstición” (*GFM*, p. 474). Es ese “algo distinto” el que lo conmueve cuando ve, por ejemplo, que, pese a la llegada de doce batallones que rodean a Canudos en las postrimerías de la guerra, la gente sigue llegando: “[...] sabían que ahora, con el nuevo ejército, el cerco se cerraría definitivamente. ¡Y que ya no se podría entrar! [...] No que no se podría salir, entiéndame. Que no se podría entrar. Ése era su problema. No les importaba morir, pero querían morir adentro” (*GFM*, p. 638).

El periodista también llega a caer dentro de las coordenadas de la imagería apocalíptico-religiosa creada por el Consejero: “Hasta en eso he pensado [...] si [el Consejero] era Dios, si lo envió Dios, si existía Dios [...] No sé. En todo caso, esta vez no quedaron discípulos para propagar el mito y llevar la base nueva a los paganos” (*GFM*, p. 536). Lo que ha visto en los días que ha pasado en Canudos ha hecho que dude de sus convicciones racionales. El barón de Cañabrava puede burlarse de él y preguntarle si de veras cree que el Consejero era “un nuevo Cristo, venido por segunda vez a redimir a los hombres” (*GFM*, p. 536). Pero el periodista recuerda cómo el Consejero fue capaz de convertir al cura De Cumbe: “Lo sorprendente no es que el padre Joaquim se hiciera yagunzo. Es que el Consejero lo volviera valiente, a él que era cobarde [...] Es la conversión más difícil, la más milagrosa. Se lo puedo decir yo. Yo sé lo que es el miedo” (*GFM*, p. 535).

Así, para el periodista miope no es necesario presenciar algún tipo de milagro para creer en los poderes sobrenaturales del Consejero; le es suficiente ver cosas concretas como la forma en que la gente se entrega con convicción a la causa. Buena parte de su discusión con el barón de Cañabrava tiene que ver con la relatividad de lo que se entiende

por “normal”, “lógico” o “racional”. El periodista sabe que lo de Canudos no es normal, pero también ha aprendido que la “normalidad” tiene mucho que ver con el lugar desde el que se la mira. Desde Canudos, lo que ocurre en torno al Consejero es en principio una “aberración” que termina entendiéndose como normal, mientras que lo que sucede en Río de Janeiro y en Sao Paulo —la reacción de la multitud ante la derrota de las tropas de la República en Canudos, la forma en que destruye periódicos y asalta casas y mata a simpatizantes de la rebelión— es una intoxicación de la propaganda que no es ni lógica ni racional (*GFM*, p. 487).

Conclusión

Cuando decidió escribir la novela, Mario Vargas Llosa tenía una idea más acotada de ella: básicamente, la novela seguiría la cronología de la tercera expedición militar a Canudos, la de Moreira César. El escritor peruano se dio cuenta luego de que necesitaba continuar narrando la novela hasta la cuarta y definitiva expedición, la que acabaría con el Consejero. Desde el punto de vista estructural y narrativo, es fácil entender la decisión de Vargas Llosa, sobre todo desde la perspectiva del subgénero apocalíptico en el que se desarrolla la novela: la conflagración final tiene “enormes resonancias apocalípticas” (Bernucci, p. 209). Curiosamente, con ese final parecen darse por ciertas las profecías del Consejero, aunque Vargas Llosa ya no narra lo que vendrá después del fin (excepto la revisión lombrosiana del cadáver del Consejero, y las reflexiones del periodista y del barón tratando de entender lo que ocurrió en Canudos).

La unión de lo apocalíptico con la guerra tiene un linaje muy antiguo, que se inicia con el mismo Libro de las Revelaciones, en el que la batalla de Armagedón se lleva a cabo entre las fuerzas de Cristo y las de la Bestia (Keep, 1995, p. 266). En *Nightmares of the Lettered City* (2007), Juan Pablo Davobe analiza la forma en que esa guerra y su relación con el Estado y Canudos es representada por Da Cunha. En *Os Sertões*, Da Cunha sugiere que Canudos sólo puede existir a partir de su conflicto con el Estado (p. 218). Al inicio de la guerra, existen dos frentes claramente opuestos, y “el ejército es el principio violento en la formación de un Estado: se le envía desde la ciudad para conquistar el territorio, como si fuese por primera vez” (Davobe, 2007, p. 224, mi

traducción). Dabove sugiere que ese fratricidio que es Canudos es necesario para dar paso a la verdadera fundación de Brasil como nación moderna. Pero para que ese fratricidio ocurra, Da Cunha descubre que el ejército, para subyugar a los “monstruos”, debe también volverse “monstruoso y absurdo” (Dabove, 2007, p. 226). Así, en Canudos, la civilización, la razón, la lógica son derrotadas en la guerra, y la nación-Estado triunfa, pero a un precio: “[...] toda la masacre de prisioneros estaba, entonces, más allá de la ley y más allá del alcance de la historia. La nación se funda en ese abismo, en el torbellino de Canudos [...] la nación somete al sertón cuando la nación entera se vuelve sertón y reina la violencia” (Dabove, 2007, pp. 227-228).

Reformulando lo dicho por Dabove en el contexto de lo apocalíptico, en el *eschaton* de *La guerra del fin del mundo*, el Consejero retoma la figura de Cristo, y el Ejército es figurado como la Bestia. La máquina de guerra por excelencia de nuestro tiempo es la del Estado; así, en su misma estructura, Vargas Llosa también confirma lo que ha predicado el Consejero: que en Canudos, la República es el Anticristo. La República se afirma en su victoria, para lograrla debe mirar el mundo como el Consejero y sus yagunzos. No otra cosa significa la larga conversación entre el barón de Cañabrava y el periodista miope: las creencias del Consejero se han infiltrado en esa élite de la costa que miraba en menos al nordeste y sus habitantes, el Estado-nación positivista ya no es más. La derrota del Consejero en la guerra es una victoria ideológica. Sólo falta saber cuánto durará ese triunfo.

La guerra entre la República y los defensores de Canudos es descrita por Vargas Llosa con escenas de violencia terribles: bombardeos continuos, cadáveres a los que se les corta la cabeza, “castrado[s], desorejado[s] y desnarigado[s]” (*GFM*, p. 626). Es toda una pesadilla de la ciudad letrada decimonónica, esta ausencia de ley y orden, este descenso a los infiernos, este triunfo de los “bárbaros”. Pero todo eso lleva a una epifanía final. Cuando, ya muerto el Consejero, el coronel Macedo hace un esfuerzo final por averiguar el destino de Joao Abade, uno de los lugartenientes del Consejero, una viejecita le responde: “Lo subieron al cielo unos arcángeles... Yo los vi” (*GFM*, p. 719).

La novela termina con esta escena en la que se funden realismo y fantasía. Por desplazamiento, se puede pensar que así comienza el nuevo mito del Consejero, su leyenda. Como Joao Abade, para el pueblo, el Consejero no ha muerto. El subgénero apocalíptico reclama que conti-

núe vivo de alguna manera, para que se lleve a cabo, después del fin, la promesa de la llegada de la nueva ciudad sagrada y el cumplimiento de la justicia de Dios.

OBRAS CITADAS

- Berger, James. *After the End: Representations of Post-Apocalypse*. Minneapolis: U of Minnesota Press, 1999.
- Bernucci, Leopoldo. *Historia de un malentendido: Un estudio transtextual de La guerra del fin del mundo de Mario Vargas Llosa*. New York: Peter Lang, 1989.
- Clayton, Michelle. "The War of the End of the World by Mario Vargas Llosa". En Efrain Kristal (ed.), *The Cambridge Companion to the Latin American Novel*. Cambridge University Press, 2005.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad cultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana Editores, 2003.
- Cunha, Euclides da. *Os Sertoes*. 1902. Río de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- Dabove, Juan Pablo. *Nightmares of the Lettered City: Banditry and Literature in Latin America 1816-1929*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2007.
- Della Cava, Ralph. "Brazilian Messianism and National Institutions: A Reappraisal of Canudos and Joazeiro". *Hispanic American Historical Review* XLVIII, 3 (1968), 403-420.
- Elmore, Peter. "2666: La autoría en el tiempo del límite." En Edmundo Paz Soldán y Gustavo Faverón (eds.), *Bolaño salvaje*. Barcelona: Candaya, 2008.
- Keep, Christopher. "An Absolute Acceleration: Apocalypticism and the War of Machines in Waco." En Richard Dellamora (ed.), *Postmodern Apocalypse: Theory and Cultural Practice at the End*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1995.
- Kristal, Efrain. *Temptation of the Word: The Novels of Mario Vargas Llosa*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999.
- Orrego, Juan Luis. "Vargas Llosa y La guerra del fin del mundo". *Las guerras de este mundo: sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa*. Lima: Planeta, 2008.
- Parkinson Zamora, Lois. *Writing the Apocalypse. Historical Vision in Contemporary U.S. and Latin American Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Vargas Llosa, Mario. *La guerra del fin del mundo* [1981]. Madrid: Alfaguara, 2000. □