

# Fraternidad y tiempo heterogéneo: sobre los límites de la fraternidad en la modernidad latinoamericana

Por Domingo Ighina\*

El historiador indio Partha Chatterjee, en su libro *La nación en tiempo heterogéneo* señala la pretensión moderna que intenta fundar las naciones en el tiempo homogéneo y modular que Occidente se dio progresivamente desde el siglo XIV. El tomar, parcialmente, el tríptico francés como referente de un orden moderno y homogéneo supone la inexistencia de un tiempo heterogéneo: ¿se puede ser libre e igual si no se participa de la modernidad? Para Europa y las clases ilustradas de América Latina es imposible: la igualdad y la libertad implica la aceptación de las leyes, de las instituciones, de los destinos que impone Occidente en el continente. ¿Corre la fraternidad la misma suerte? ¿Pueden ser fraternos sujetos que participan de tiempos distintos y que no son reconocidos como iguales? Explorar la relación entre fraternidad y tiempo heterogéneo es el objetivo de este trabajo. A partir del clásico libro de Euclides Da Cunha, *Os sertões*, que narra la famosa Guerra de Canudos —el enfrentamiento entre la naciente República Federativa del Brasil y un grupo de habitantes paupérrimos del Nordeste liderados por el santón-profeta Antonio Conselheiro—, intentaremos encontrar los fundamentos para formular una respuesta al interrogante sobre los límites de la fraternidad en América latina.

Michael Keating<sup>1</sup> en un artículo de 1994 trata de que el nacionalismo obliga a pensar todavía en una conexión posible y muy transitada: la de etnicidad y Estado. El nacionalismo euro-

---

\* Licenciado y doctor en Letras Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Es profesor adjunto de Pensamiento Latinoamericano en dicha universidad. Profesor de carreras de posgrado en Letras y en Historia en Argentina, Brasil y España.

1. "Naciones, nacionalismos y estados", en *Revista internacional de filosofía política*, Madrid, N° 3, mayo de 1994.

peo decimonónico plantea que una etnia determinada –entendida como un grupo coherente desde sus prácticas culturales (organización social, prácticas religiosas, modos de producción) y lingüísticas (una lengua común) sostenidas en un período suficientemente extenso para pensar en “una historia”– requiere para su supervivencia como tal, un grado de autonomía política que lo lleva a sostener el principio de una cultura, un estado. Así, en términos tremendamente simples, el nacionalismo clásico sostiene una identidad en la conexión: toda etnia debe tener un estado para evitar su avasallamiento o desaparición. Las tensiones europeas a causa de este principio recorren la segunda mitad del siglo XIX y todo el XX. Desde extremos imperialistas como el pangermanismo y su aún más aberrante versión, el nazismo, hasta reivindicaciones pacíficas, aunque igualmente duras en la equivalencia estado-etnia, como los reclamos catalanistas, por ejemplo, Europa no ha podido eludir considerar el problema.

Pensar en esos términos una nación implica necesariamente recurrir a la homogeneidad cultural y construir una identidad nacional en base a un sujeto estándar. Esta concepción de nación exige que ésta presente características de grupo adscriptivas que permitan un “autorreconocimiento” y así diferenciarse. La lengua, la cultura e incluso algún imaginario rasgo racial serían necesarios para estandarizar un sujeto dado y así poder incluirlo en determinada nación; y desde allí, reclamar la conformación o restauración, según el relato, de un estado. Esta estandarización, autoadscriptiva a la postre, habla de cierta fraternidad, es decir de cierta pertenencia común que otorga sentido histórico –un pasado, un presente y un futuro– indiscutibles, aún para aquellos sujetos que de una u otra manera intenten negar esa fraternidad. Pensamos aquí en una fraternidad limitada a la idea de nación y que si bien es construida, se ofrece como natural.

Desde este punto de vista moderno, esa fraternidad “natural” es la nación. Así puede devenir en la postulación de una “esencia nacional”, que es un *a priori* nacionalista. Una esencia

vasca o española, argentina o chilena lleva a un nacionalismo, en tanto tendencia a manifestar políticamente en el estado esa misma esencia. Una tautología difícil de sostener pero evidentemente eficaz. Otra posibilidad moderna es pensar a partir de ciertas situaciones históricas la existencia de esa fraternidad: la autoidentificación surge como resultado de una movilización nacionalista previa. Un grupo de élite local promueve la existencia de una comunidad fraterna surgida de determinadas situaciones históricas y logra así que un grupo extenso se acepte como parte de ese constructo fraterno. Luego, posiblemente, reclame la equivalencia entre esa comunidad y un estado. Un ejemplo de esta segunda concepción moderna de nación lo da la historiografía oficial de los países hispanoamericanos: monumentos literarios, *a posteriori*, hablan de una nacionalidad oprimida que debe alcanzar la independencia para ser en el escenario histórico. De allí que los argentinos, o los uruguayos o los venezolanos se “liberen” del imperio español y que esa gesta sea tal, sólo luego de que el estado nacional “X” comience a andar. Es decir que, aunque sea difícil de demostrar, los argentinos existirían antes de 1810 y lo que vino después sería un acto de justicia histórica restauradora. Es claro que esa operación no fue tan simple ni tan clara, pero fue y es tan eficaz como la esencialista. E incluso se mezcla, oportunamente, con esta. Así, cualquier nación hispanoamericana presentó su origen como un acto voluntario y fraterno de liberación contra la opresión hispánica, conformó una fraternidad operativa y circunstancial –los venezolanos, los mexicanos, los peruanos– que luego se presentó como naturalizada a través de la obra pedagógica del estado. A principios del siglo XX ya se pudo hablar de “argentinidad” para justificar la existencia del estado-nación, y no a la inversa.

Vale pensar que en estas concepciones modernas de nación son relevantes las apelaciones a la tendencia constructivista de la nación –aunque la “esencia nacional” en apariencia niegue esto–: primero porque siempre aparece la voluntad de los sujetos, ya sea para restaurar lo abolido o para construir lo nuevo

que se naturalizará, y segundo porque implícitamente el diseño de esta tarea y la tarea misma depende de un grupo capaz de llevarlo a cabo: en la vertiente esencialista el grupo que preserva y promueve la identidad inmutable –papel que generalmente recae en escritores y defensores de ciertas tradiciones–, y en la vertiente constructivista porque la hechura del estado-nación deviene de la acción política del grupo ilustrado consciente de la libertad y configurador de la nueva identidad. Los escritores son relevantes aquí también, pero políticos, científicos, terratenientes o grandes comerciantes participan en la tarea. La voluntad de un grupo, entonces, ocupa el centro de la historia y configura el núcleo de la fraternidad nacional, sea una esencia o una construcción histórica.

La voluntad de una élite –siguiendo estas ideas sobre la nación– es básicamente creacionista: pretende crear un estado-nación y ofrecer una adscripción identitaria controlando la educación de un grupo extenso e imaginario de sujetos, el ceremonial cívico que establece lazos inmediatos de identificación, una historia/literatura nacional que da fundamento a la identidad ofrecida y finalmente una política interna y externa de prestigio del estado-nación, lo que consolida la auto adscripción contemporánea y a futuro: ¿qué *kelper* querría ser argentino pudiendo ser británico? O en otros términos ¿qué malvinense aceptaría ser sudamericano –convencido de la idea negativa que tiene Occidente sobre América del Sur–, si puede ser europeo del norte y hablante de la lengua imperial actual, con los privilegios que conlleva?

Desde lo expuesto nos atrevemos a plantear que la nación es una “fraternidad forzada”. Antonio Baggio en “Fraternidad y reflexión politológica contemporánea”<sup>2</sup> plantea que la fraternidad puede resultar una exigencia contemporánea en tanto reguladora de los otros dos principios del tríptico revolucionario

---

2. BAGGIO, ANTONIO M., “Introducción: fraternidad y reflexión politológica contemporánea”. En BAGGIO, A. M. (comp.), *La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2009, pp. 5-19.

francés y, con Ignacio Massun, “una virtud en la que los ciudadanos deber ser educados”, puesto que el mundo moderno parece pasar de una concepción del mundo donde la dimensión de lo privado ha ganado terreno sobre lo público. En ese estado voluble de las cosas la fraternidad puede resultar una exigencia para pensar de modo nuevo las relaciones sociales en sociedades heterogéneas y multiculturales. La fraternidad permitiría “darse vuelta, de abrir un proyecto de transformación en la reconquista del espacio público” (Baggio, 2009: 13). La fraternidad es una exigencia para re-vincularse con la realidad social cambiante y romper con el cerco del individualismo desconectado del cenit capitalista contemporáneo. No hay posibilidad de justicia social y democracia fuera del horizonte de la fraternidad.

Las consideraciones de Baggio alrededor de la reflexión politológica contemporánea pueden ser extrapoladas al principio de construcción y configuración de la nación, según la tradición del Occidente noratlántico.

La necesidad de lograr la autoadscripción de un grupo amplio de sujetos a la identidad nacional propuesta precisa que dichos sujetos se reconozcan, en tanto nacionales, herederos de un legado o constructores de un relato devenido en ontológico. De allí que una nación pareciera exigir cierta homogeneidad irreductible, aunque esa homogeneidad no fuera étnica o cultural.

Ernest Renan escribía en 1882:

Ahora bien, la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas. (...)

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, en verdad, tan sólo hacen una, constituyen esta alma o principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la desembocadura de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y

de abnegaciones. El culto de los antepasados es el más legítimo de todos: los antepasados nos han hecho lo que somos. (...) Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho grandes cosas juntos, querer aún hacerlas; he ahí las condiciones esenciales para ser un pueblo. (...)

Una nación es, pues, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. (...) La existencia de una nación es (perdónenme esta metáfora) un plebiscito de todos los días, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de la vida<sup>3</sup>.

La extensa cita de Renan, el primer teórico occidental que elude cifrar la nación en la exclusiva pertenencia étnica, abre la puerta a la explicación de la idea de “fraternidad forzada”. Si bien ni la lengua, ni la raza, ni la fidelidad a un sistema de gobierno son condiciones suficientes para conformar una nación, sino que lo es la voluntad de los sujetos de adscribirse a eso que se llama nación, esta voluntad renaniana, el plebiscito diario, se convierte en una acción derivada del “rico legado de recuerdos”, el culto a los antepasados –la patria– y la decisión de perpetuar eso. Es una afirmación de solidaridad de origen y destino. En otras palabras una fraternidad limitada, finita, por el pasado que, mediante el olvido o el recuerdo, condiciona presente y futuro. Una nación es una fraternidad, y ésta será el sostén de lo que el proyecto de nación tiene de felicidad: libertad, igualdad, con dos condiciones hermanantes, que se derivan de la idea de Renan: en un mismo espacio y en un mismo tiempo.

La propuesta de Renan y la de la mayoría de los teóricos contemporáneos sobre la nación sostiene un sujeto estandarizado, que acepte el plebiscito diario, que asuma una continuidad sin fisuras entre pasado, presente y futuro, que se dé en un marco creciente de homogeneidad temporal. Todo sujeto del

---

3. RENAN, ERNEST, “¿Qué es una nación?”. En FERNÁNDEZ BRAVO, ÁLVARO (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a HomiBhabha*, Buenos Aires, Manantial, 2000, pp. 57 y 65.

Virreinato del Río de la Plata, por ejemplo, o de Chile, debió asumir, teóricamente, su condición de sujeto moderno que deseaba la libertad de comercio, nuevos derechos políticos y romper lazos con España. Formaba parte de un mismo discurso o proceso histórico sin fisuras, incapaz de mostrar algún ripio que dijese, en cambio, que le importaba más obtener el alimento improbable antes que la igualdad que le negaba el monarca, o que como esclavo esperaba más no tener amo antes que expulsar a los españoles. Como ejemplo quizá valga el hecho de que Bolívar explicó que sus sucesivos fracasos hasta 1817 se produjeron por la heterogeneidad de los sujetos revolucionarios: los negros o los llaneros, imbuidos aún de Edad Media para el Libertador, no asumían su condición de sujetos modernos. Otro tanto podemos decir de los reclamos liberales de Sarmiento en Argentina o de la élite chilena conservadora durante casi todo el siglo XIX, o de los estadistas del imperio en Brasil. Esta mirada negaba la contemporaneidad de los diversos sujetos americanos entre sí. En esta lectura conviven en América latina, entonces, sujetos modernos e ilustrados con sujetos atávicos, bárbaros, anteriores a la condición moderna, e incluso a la razón. El tiempo homogéneo de la historia que una nación propone obliga a pensar que todos tienen el mismo pasado, el mismo presente y el mismo futuro. Y si bien la diversidad de los sujetos puede reconocerse, eso no implica aceptar como válida la existencia de tiempos alternativos, como el que viven los negros esclavos o los llaneros. Alcanzar la libertad de la que gozaba la Europa occidental en 1800 o el “progreso” noratlántico en el siglo XX es siempre una teleología inevitable y fatal. Por eso puede haber diversidad si ésta se recluye en formas pintorescas y amables, si se amolda al derrotero único que impone la contemporaneidad y no afecta esa marcha hacia el “futuro”.

Cuando Benedict Anderson en su ya famoso *Comunidades imaginadas*<sup>4</sup> propuso que una nación es “una comunidad polí-

---

4. ANDERSON, BENEDICT, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Buenos Aires, FCE, 2000.

tica imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 2000: 23) lleva implícito el concepto de un espacio y un tiempo homogéneos. No puede pensarse en una comunidad política soberana si esa soberanía o exclusividad no posee un espacio sometido a la ley que se dé y por lo tanto pensar que el espacio es un continuo domeñable, que no se opone físicamente al imperio de la ley. Evidentemente cuando Domingo Faustino Sarmiento en el *Facundo* (1845)<sup>5</sup> postula que el mal que aqueja a la República Argentina es la extensión, está dando cuenta del obstáculo serio que el espacio implica para la ley de la nación, es decir la república. El espacio debe ser entonces “civilizado”. En otros términos, se debe reducir el espacio vía la tecnología disponible en el XIX: ferrocarril, navegación de ríos, telégrafos. Autopistas, rutas, satélites en el XX. Ciberespacio en lo que va del XXI. Ese dominio espacial, tan exigido por las élites americanas, debiera dar como resultado el dominio del tiempo. Porque una vez vencido el escollo espacial, el tiempo resultaría homogéneo también, tanto para un porteño cosmopolita como para un habitante de la Puna, aún encerrado en un mundo premoderno para los civilizadores. Entonces una comunidad podrá imaginarse, aceptar como “hermano” nacional a sujetos que viven a miles de kilómetros de distancia, que hablan distintas lenguas aunque quizá posean intereses y pasados diversos. El espacio igualado y el tiempo homogéneo facilitan entonces la concepción modular de la nación sostenida entre nosotros.

Pero como sostiene el historiador indio Partha Chatterjee, esto implica una utopía. La utopía nacional implica que los sujetos, gracias a la ley de la nación, renuncien a sus diversidades de espacio y tiempo en aras de la nueva comunidad imaginada y modular. En otros términos: la fraternidad nacional fuerza a los sujetos diversos a un tiempo homogéneo en el cual

---

5. Ensayo mediante el cual el intelectual argentino exiliado en Chile pretendía combatir el gobierno de Juan Manuel de Rosas en Buenos Aires. En este texto Sarmiento crea en la tradición del pensamiento latinoamericano la fórmula analítico-política más relevante de la historia de las ideas: “civilización o barbarie”.



no caben ya otras imaginaciones o identidades. Ser coya o tucumano, mapuche o negro, cristiano o animista pierde fuerza a tal punto de convertirse en identidades del atraso y el pasado. Son barbarie y ninguna nación homologa su tiempo con la barbarie, sino con la civilización, en tanto piensa y hace un sujeto estándar, que por participar en un mismo relato de origen y destino se convierte a una fraternidad universal, la nacional, pero finita en tanto los límites que ésta impone tienen que ver con los requerimientos soberanos y por lo tanto limitados (ninguna nación se piensa universal).

Chatterjee cuestiona de la siguiente manera esta idea utópica de la nación temporalmente homogénea que postulara Anderson en su libro citado:

Dicha concepción [la de Anderson] requiere previamente la idea de un mundo único en esencia, para hacer posible que una actividad común llamada política pueda ser reconocida por todas las partes. La política, en este sentido, se instala en el tiempo homogéneo vacío de la modernidad. (...) Esta concepción observa únicamente una dimensión del espacio-tiempo de la vida moderna: para decirlo con más claridad, las personas solamente pueden imaginarse a sí mismas en un tiempo homogéneo vacío, no es que vivan en él<sup>6</sup>.

Si en ese tiempo homogéneo y vacío del que habla Anderson las comunidades se imaginan, no es ese el tiempo en el que esas comunidades viven cotidianamente. El resultado del choque de imaginar –hacer de comunidades diversas una hermandad imaginada en el origen y en el destino, es decir en el tiempo– y de vivir –la práctica cotidiana del vivir aquí, con la carga simbólica resultante– fue y es la violencia. Cuando la fraternidad histórica es forzada, como en el caso de las naciones según la modernidad, los sujetos que no imaginan la homogeneidad, sino que

---

6. CHATTERJEE, PARTHA, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, Siglo XXI y CLACSO, 2008, p.117.

construyen su identidad en convivencia geocultural<sup>7</sup> con el otro, tienden a ser eliminados.

#### CANUDOS COMO DISIDENCIA DE LA FRATERNIDAD FORZADA

Quizá sea paradigmático, en cuanto a la entrada forzada en el tiempo homogéneo y por lo tanto a una fraternidad forzada, el caso de la guerra de Canudos.

En 1902 Euclides Da Cunha escribe *Os sertões*. Allí describe el proceso histórico del Brasil del que, desde las tempranas colonizaciones carioca y bahiana, los blancos fueron los hacedores, mestizándose, provocando un entramado racial que constituye la base problemática de la nación brasileña, imponiendo el tiempo homogéneo de la modernidad a todos los habitantes del dominio portugués. En ese espacio se producen diversos modos de apropiación por parte del invasor que encuentra que una naturaleza hostil, desproporcionada e inusitada para el hombre europeo provoca un tipo étnico marcado por su aislamiento cultural y su propensión al estancamiento histórico. El sertón<sup>8</sup> es “la tierra sin nada, la tierra de profetas” —como de otro espa-

---

7. Tomo el término de geocultura del filósofo argentino Rodolfo Kusch, quien la define como una intersección de lo geográfico con lo cultural, pues considera que todo espacio geográfico —hábitat— está siempre recubierto por el pensamiento del grupo y que éste se encuentra siempre condicionado por el lugar. Es un apelmazamiento que no divide entre suelo y cultura, de allí la idea de “geocultural”. Esta idea recoge entonces la heterogeneidad de espacio y tiempo en tanto es una categoría situada y no un universal absoluto como la nación. Cf. KUSCH, RODOLFO, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeyro, 1976.

8. El sertón, en castellano, es un extenso territorio desertificado del Nordeste brasileño que se extiende por el interior de los estados de Bahía, Ceará, Pernambuco, Maranhao, Sergipe y Alagoas, entre otros, equivalente en extensión a Francia y que presenta una amplia población mestiza y con uno de los índices de pobreza más graves del continente y del mundo. Según la ONU era la cuarta región más pobre del planeta en la década de 1970. Sólo para fines de la primera década de este siglo la expectativa de vida alcanzó los 60 años y el alfabetismo el 70 %. Aún hoy las 150 ciudades más pobres del país se encuentran en esa región. Su población equivale al 20 % del total de Brasil. El contraste entre el Sertón nordestino y el rico litoral del centro sur del Brasil justifica el irónico nombre de Belindia (Bélgica-India) con que el periodismo crítico brasileño suele designar a su país.

cio diría el ensayista argentino Raúl Scalabrini Ortiz—, continente de atavismo y de primitivismo.

Allí están, francos, el antropomorfismo del salvaje, el animismo del africano y, lo que es más todavía, el mismo estado emocional de la raza superior, en la época del descubrimiento y la colonización. Este último es un caso notable de atavismo de la historia (...) los mesías y los evangelizadores singulares que intermitentemente lo atraviesan —ascetas mortificados por las privaciones, perseguidos siempre por los secuaces numerosos que fanatizan, que arrastran, que dominan, que enloquecen—, espontáneamente recordamos la fase más crítica del alma portuguesa (...) No le falta, para completar el símil, el misticismo político del sebastianismo<sup>9</sup>.

La cita muestra con claridad la imposibilidad de encontrar un tiempo homogéneo y vacío en el Brasil de fines del XIX. El sertón —como Comala o Macondo<sup>10</sup>, el desierto o la cordillera— se resiste a la modernidad. La mirada de ésta a través de sus ojos imperiales, en este caso los del republicano positivista y paulista Euclides Da Cunha, sólo encuentra destiempos en la contemporaneidad. Los sertaneros no podrán ejercer su voluntad en la fraternidad de la nación pues son atávicos, mesiánicos, misticistas. Son sujetos del siglo XVI, mestizos iniciales de africanos bárbaros, indios salvajes y portugueses medievales, encerrados en un desierto tan extraño como ellos mismos, donde una ocasional e inesperada abundancia convive con las casi omnipresentes sequía, pobreza y muerte. ¿Qué fraternidad se puede construir con quien no es mi igual en origen y destino sino que es de otro tiempo, que no imagina la hermandad de la nación, ni tampoco la universal moderna, porque es otro irracional y que “ya no puede ser”?

---

9. DA CUNHA, EUCLIDES, *Los sertones*, Madrid, Espiral/Fundamentos, 1981, traducción: Benjamín de Garay, pp.115-116.

10. Comala, pueblo donde se sitúa la novela *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo; Macondo, donde sucede la historia de *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez.

En ese espacio-tiempo con el sujeto que les da sentido, así presentados, hasta es inevitable que el atavismo del alma perturbada de un líder sertanero, Antonio Vicente Méndes Maciel –Antonio Conselheiro–, según Da Cunha, convocara a multitudes anacrónicas a una especie de locura apocalíptica y delincuente, que necesariamente debía chocar y sucumbir frente a un Brasil atlántico decidido a incorporarse de pleno derecho al tiempo homogéneo del occidente moderno<sup>11</sup>. Da Cunha construye así, sin bases documentales según el historiador bahiano José Calasans (Villa, 1998), una oposición sarmientina: Progreso vs. Atavismo, o siglo XIX contra el siglo XVI, o fraternidad forzada del estado republicano, frente a fraternidad comunitaria de los sertaneros de Canudos.

Da Cunha, en su extenso ensayo, apela al Positivismo de corte spenceriano para sostener el atavismo y la barbarie del sertón. Entre otros ejemplos menciona unas supuestas profecías emitidas por el Conselheiro:

En 1896 ha de rebaños mil correr de la playa hacia el sertón; entonces el sertón se volverá playa y la playa se volverá sertón.

---

11. Durante la década de 1890 un grupo de sertaneros liderados por el llamado Antonio Conselheiro deciden desconocer el mandato de la República naciente por considerarla atea y anticristiana. Lo cierto es que el nuevo estado republicano había decidido incorporar a la modernidad a los olvidados campesinos del sertón mediante el cobro directo de impuestos, práctica hasta entonces inexistente. Por otra parte, y debido a un creciente desacuerdo con el Estado, la jerarquía católica decidió recuperar presencia en lugares en los que durante décadas estuvo ausente, como en los campos áridos del Nordeste. Esta conjunción de cambios disruptivos en la sociedad sertanera hace que los seguidores del Conselheiro encabezados por él se retiren desierto adentro y en el alejado puesto de Canudos funden una población. La ciudad emergente, de barro y caña, abigarrada y confusa, contrasta con el Río de Janeiro moderno que, como copia de París, se estaba desarrollando.

La cantidad de personas que desde todo punto del sertón llega a Canudos facilita un crecimiento espectacular del caserío, al tiempo que por la economía de amparo que allí se consolida aumenta la fama de tierra prometida. La reacción del poder ante este desafío fue violenta. Desde 1896 hasta fines de 1897 se suceden cuatro expediciones militares para aniquilar la ciudadela. Sólo la quinta vence, al asesinar a casi todos los varones y esclavizando a las mujeres y niños, en medio de una carnicería inédita en la historia de Brasil. La leyenda de justicia y resistencia de Canudos hace de este episodio el símbolo de la resistencia popular y campesina a la opresión en el país más grande de América Latina.

En 1897 habrá mucho pasto y poco rastro y un solo pastor y un solo rebaño.

En 1898 habrá muchos sombreros y pocas cabezas.

En 1899 quedarán las aguas en sangre y el planeta ha de aparecer en el naciente con el rayo de sol que la rama se rozará en la tierra y la tierra en algún lugar se rozará en el cielo...

Ha de llover una gran lluvia de estrellas y ahí ser el fin del mundo. En 1900 se apagarán las luces. Dios dice en el Evangelio: yo tengo un rebaño que anda fuera de este aprisco y es preciso que se reúnan porque hay solo un pastor y un solo rebaño<sup>12</sup>.

Estas profecías, ininteligibles para la razón moderna y positivista —y que nunca se comprobaron de autoría del Conselheiro— son evidencia de insanía para el ensayista. Las califica de “locuras repugnantes”, que sin embargo en un momento histórico fueron “normales” pero “ahora” no, según Euclides. Y es que hay en el autor de este texto inclasificable una negación de la contemporaneidad. Ligado fuertemente a la idea positivista de la ciencia y el pensamiento europeo, Da Cunha exige la medida del progreso para explicar la historia y, por supuesto, la nación. Evolucionismo, aptitud, razas inferiores y superiores, razón son las palabras claves con las que los hacedores de los estados latinoamericanos —entre ellos Da Cunha, en lo que le toca— utilizarán para cimentar proyectos que, tal vez, por ser fundamentalmente transformadores excluyan grandes grupos de habitantes, de prácticas culturales, de creencias. La fraternidad convertida en una exigencia de homogeneidad se transformó en exclusión y subalternización de los sujetos, en la imposibilidad de la fraternidad.

Resulta obvio que los sectores populares, es decir esos grupos subalternizados de las sociedades latinoamericanas, fueron los “otros” excluidos y esa exclusión, injusta y genocida, no pudo realizarse sin violencia. La guerra de Canudos fue el ajust-

---

12. DA CUNHA, EUCLIDES, *Los sertones*, op. cit., p. 138.

te de la fraternidad nacional forzada en Brasil para incorporarse –todavía hoy– sin éxito a la historia europea, entendida como universal o en otros términos, a una idea de fraternidad única, vacía, homogénea.

Si Da Cunha, para justificar esta guerra de exterminio apela a la denuncia de la demencia de los *yagunzos*, a pesar del horror que le provoca la guerra y la fascinación y la piedad a que le mueven los sertaneros, su discurso antiprofético positivista debe exacerbarse. Porque la profecía apocalíptica es la negación del progreso, el reclamo del martirio, la negación de la historia. En realidad es la negación de la historia impuesta, de la saga del Progreso, del abandono de los modos de producción de subsistencia del sertón y de su organización social, de la República, estructura política que promueve y justifica una fraternidad forzada para entrar a Occidente.

En esa línea, el autor de *Os sertões*, si bien critica la crueldad del ejército brasileño, justifica la acción de la República contra los seguidores del Conselheiro como una fatalidad ineludible de la historia, una corriente imperturbable que todo arrastra, incluso las culturas. El supuesto mesianismo anacrónico de Antonio Méndes Maciel y sus profecías fueron para él evidencia suficiente para explicar a la sociedad del litoral brasileño la guerra de exterminio que se realizaba en el Nordeste.

Aunque la crítica y la historiografía brasileñas actuales insisten que las profecías del Conselheiro fueron patrimonio del sertón mucho antes de la fundación de Canudos, y que su incidencia en la voluntad de guerra de los *yagunzos* puede ser relativa<sup>13</sup>, es posible que en una región acostumbrada a beatos, santones y predicadores acudiera a lo único que pudiera articu-

---

13. “Procurou [Da Cunha] esclarecer o mistério, ao afirmar a existência de crenças sebastianistas em Canudos, que tornariam inteligíveis alguns dos aspectos subterrâneos da guerra, como o apelo da mensagem de seu líder e a resistência heróica dos combatentes. O catolicismo devocional presente nos sermões do Conselheiro revela, porém, que o sebastianismo pode ter sido menos difundido de que Euclides supôs” (VENTURA, ROBERTO, “Canudos como cidade iletrada: Euclides Da Cunha na urbs monstruosa”, en *Revista Canudos*, Vol. 1, N° 1, Centro de Estudos Euclides da Cunha, Universidade del Estado de Bahia, 1997.1997: 89).

lar la resistencia al cambio de la historia acechante o la esperanza de un “vuelco del mundo”, el *Pachacuti* que Rodolfo Kusch en *América Profunda* encuentra en la crónica de Joan Santacruz yanqui Salcamaygua<sup>14</sup>, como cuando, quizás el Conselheiro, anuncia que la playa será sertón y el sertón, playa. El sertanero, el *yagunzo*, esperaba el vuelco de la historia y ese esperar era la construcción de una comunidad fraterna.

Silvano Santiago, en su artículo “Os bestializados”<sup>15</sup> contrapone dos modelos de ciudad en el Brasil de la primera república o “República Velha”:

[citando a José Murilo de Carvalho] La ciudad (de Río de Janeiro) no era una comunidad en el sentido político, no había el sentimiento de pertenecer a una entidad colectiva, no había una comunidad política. La participación que existía era de naturaleza más bien religiosa y social y era fragmentada<sup>16</sup>.

Una ciudad capital moderna, centro de la nacionalidad brasileña, es concebida como la residencia de la fraternidad nacional, donde las avenidas rápidas, los bulevares y los monumentos imponen un relato de identidad fraterna forzada: los edificios y monumentos son símbolos de esa hermandad; las avenidas y bulevares, los caminos de la eficiente represión, si se niega o cuestiona la fraternidad republicana. Frente a esta ciudad, en el lejano y recóndito sertón bahiano, Canudos es presentada como una comunidad articulada en una práctica religiosa popular, no

14. JOAN DE SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALMAYGUA, *Relación de Antigüedades deste reyno del Pirú*, Cusco, Institut Français d'Etudes Andines/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1993. Rodolfo Kusch, en el ensayo *América Profunda* (1962) recupera esta idea de *pachacuti* para explicar el modo de pensar la relación con la exterioridad que tiene el sujeto andino: la historia no se explica de modo dialéctico sino que se da a partir de “vuelcos del mundo” que impondrán cambios conjurados a través de nuevos equilibrios. Se trata de un saber de la historia no “científico” sino desde una perspectiva que entiende que el juego en la historia es de una constante búsqueda de equilibrio ante lo dado.

15. SANTIAGO, SILVANO, “Os bestializados”, en LUDMER, JOSEFINA (comp.), *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1994.

16. *Ibid.*, p. 154.

fragmentada y crítica de la opresión republicana (no debemos olvidar el sesgo conservador de la República Velha):

Nos interesa (...) notar cómo la práctica religiosa fundamentaba ayer el discurso restaurador monárquico de la participación popular y fundamenta hoy el discurso alternativo de crítica a los valores institucionales brasileños. (...) Canudos, desde el punto de vista político, sin duda, es la réplica de la Ciudad de Dios de San Agustín, ordenada por el amor y la solidaridad<sup>17</sup> (diríamos nosotros por la fraternidad).

Canudos se convierte en un anuncio de fraternidad nueva de tan vieja que es, puesto que su ofrecimiento de fraternidad no se relaciona con la coerción de los grupos dominantes ni con la reducción violenta al tiempo homogéneo, sino con la experiencia del amparo y la comunidad, con la construcción geocultural del sentido común de la existencia. Frente a un Río de Janeiro moderno e imperial, una urbe monstruosa, como una nueva Jerusalén, ofrece la posibilidad del fruto y la salvación. Canudos es horrible a los ojos positivistas de Da Cunha, pero es el anuncio de la comunidad salvífica para aquellos que la modernidad dejó de lado por anacrónicos y bárbaros. La comunidad de Belo Monte –como llamaba Conselheiro a su pueblo– es considerada por la crítica brasileña como el germen más fuerte de la rebeldía contra la exclusión pública de las clases populares durante la República. Y es en este sentido popular y resistente de la religión –uno de los sentidos preponderantes que adquirió la fe en América desde la conquista europea– se convierte en un obstáculo epistemológico para liberales, positivistas y marxistas. Porque la religión da paso a una fraternidad no forzada, popular, resistente y constructiva. Incluso democrática, en tanto se hace desde la diferencia y la decisión voluntaria de decir no a la opresión y a la violencia de la fraternidad forzada del estado-nación. La fraternidad de la comunidad actúa, ahora sí, como la recuperación de los principios comunes y

---

17. *Ibid.*, pp. 155 y 156.



vitales de construcción con el otro. A diferencia de la nación moderna y construida por las élites, no elabora esa fraternidad sobre el tiempo vacío y homogéneo de la modernidad, sino sobre el heterogéneo tiempo del estar aquí, del vivir que da hilachas de sentido.

Esta fraternidad realiza su propósito cohesionante de la libertad y la igualdad, pero no desde el relato de la modernidad que acaba en la violencia y en la fragmentación contemporánea. El historiador bahiano Marco Antonio Villa propone entender Canudos desde la religiosidad popular, no desde una preceptiva acorde al individuo moderno, funcional al poder capitalista y a la homogeneidad del estado-nación. Y este punto de vista nos llevará a entender la dimensión fraterna de la resistencia al tiempo homogéneo de la modernidad, dimensión que se aleja del legado revolucionario de Occidente para marcar, desde las geoculturas, otras tradiciones para entender la historia de los americanos:

A questão é que ao invés do ópio do povo, a religião acabou possibilitando aos dominados construir sociedades que não encontraram paralelo na tradição revolucionária ocidental, tributária da Revolução Francesa. Em outras palavras: a religião acabou transformando-se no principal elemento constitutivo destas comunidades, dando tal cessão a elas que nem a mais violenta repressão estatal conseguiu fazer com que desistissem do projeto construído de forma autônoma, como foi o caso de Canudos<sup>18</sup>.

Lo importante no es considerar Canudos en clave restauradora pre-moderna, sino en la de entender que se trata de otra revolución, como la francesa, pero donde la libertad y la igualdad relegan su preeminencia a la fraternidad. Es lo que señala Villa cuando hace notar la diferencia de las matrices revolucionarias de Canudos y París. Los pretendidos herederos de la

---

18. VILLA, MARCO ANTONIO, "Em busca de um mundo novo", en *Revista Canudos*, Vol. 1, N° 1, Centro de Estudos Euclides da Cunha, Universidade del Estado de Bahia, 1997, p. 33.

segunda nunca reconocieron la carga revolucionaria de la primera, porque, como plantea Baggio, olvidó, enunció y desestimó la fraternidad para relegarla al mutualismo y la solidaridad. En cambio entre los oprimidos de América Latina el principio fraterno se hizo causa común, lo pusieron en el centro de su práctica convirtiéndolo en la principal forma de liberación continental y social. La fraternidad emerge en Canudos y en la América latina que se organiza en naciones semicoloniales, como la única forma de la liberación y la justicia. ¿Quién puede dudar que es la piedra angular de todos los movimientos populares en nuestro continente, aquellos que dicen cosas tan viejas –como justicia, amor, amparo, comunidad– que parecen nuevas y por eso mismo ininteligibles para los poderosos? Los pueblos heterogéneos de este continente, en su cotidiana supervivencia política, han hecho de la fraternidad su principal herramienta de liberación.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, BENEDICT, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Buenos Aires, FCE, 2000.
- BAGGIO, ANTONIO, “Introducción: Fraternidad y reflexión politológica contemporánea”. En BAGGIO, ANTONIO (comp.), *La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2009.
- CAVALCANTI BARROS, LUITGARDE, “Do Ceará, três santos do Nordeste”. En *Revista Canudos*, Vol. 1, N° 1, Centro de Estudos Euclides da Cunha, Universidade del Estado de Bahía, 1997.
- CHATTERJEE, PARTHA, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, Siglo XXI y CLACSO, 2008.
- DA CUNHA, EUCLIDES, *Los sertones*, Madrid, Espiral/Fundamentos, 1981, traducción: Benjamín de Garay.
- , *Los sertones. Campaña de Canudos*, Buenos Aires, FCE, Tierra Firme, 2003, introducción: Florencia Garramuño.

- KEATING, MICHAEL, “Naciones, nacionalismos y estados”. En *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid, N° 3, mayo de 1994.
- KUSCH, RODOLFO, *América Profunda*, Buenos Aires, Bonum, 1984.
- , *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1976.
- RENAN, ERNEST, “¿Qué es una nación?”, en FERNÁNDEZ BRAVO, ÁLVARO (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a HomiBhabha*, Buenos Aires, Manantial, 2000.
- SANTIAGO, SILVIANO, “Os bestializados”, en LUDMER, JOSEFINA (comp.), *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1994.
- VENTURA, ROBERTO, “Canudos como cidade iletrada: Euclides Da Cunha na urbs monstruosa”. En *Revista Canudos*, Vol. 1, N° 1, Centro de Estudos Euclides da Cunha, Universidade del Estado de Bahia, 1997.
- VILLA, MARCO ANTONIO, “Em busca de um mundo novo”. En *Revista Canudos*, Vol. 1, N° 1, Centro de Estudos Euclides da Cunha, Universidade del Estado de Bahia, 1997.

### **Fraternidade e tempo heterogêneo: sobre os limites da fraternidade na modernidade latino-americana**

O historiador indiano Partha Chatterjee, em seu livro *A nação em tempo heterogêneo* assinala a alegação moderna que tenta fundar as nações ocidentais no tempo homogêneo e modular foi dada progressivamente desde o século XIV. Tomando, em parte, o tríptico francês como uma referência de uma ordem moderna e homogênea implica a ausência de um tempo heterogêneo: pode-se ser livre e igual, se não faz parte da modernidade? Para a Europa e as classes ilustradas da América Latina é impossível: a igualdade e liberdade constituem a aceitação das leis, das instituições dos destinos que impõe ocidente no continente. Tem a fraternidade a mesma sorte? Podem ser fraternos sujeitos que participam de diferentes épocas e que não são reconhecidos como iguais? Explorar a relação entre fraternidade e tempo heterogêneo é o objetivo deste trabalho. A partir do livro clássico de Euclides da Cunha, *Os Sertões*, que narra a famosa Guerra de

Canudos –confronto entre a nascente República Federativa do Brasil, e um grupo de moradores paupérrimos do Nordeste liderados pelo profeta Antônio Conselheiro–, tentaremos encontrar os fundamentos para formular uma resposta para a questão sobre os limites da fraternidade na América Latina.

### **Fraternity and heterogeneous time: on the limits of fraternity in Latin American modernity**

The Indian historian Partha Chatterjee in his book *The nation in heterogeneous time* highlights the modern claim that attempts to establish nations in homogeneous and modular time, which the West progressively gave in to beginning in the fourteenth century. To take, partially, the French triptych as a model of a modern and homogeneous order implies the absence of heterogeneous time: can one be free and equal if he or she is not part of modernity? For Europe and the educated classes of Latin America it is impossible: equality and freedom imply acceptance of the laws, the institutions, of the fate the West imposes on the continent. Does fraternity run the same risk? Can individuals that live in different times and are not recognized as equals be fraternal? Exploring the relationship between fraternity and heterogeneous time is the scope of this work. Starting from the classic book by Euclides da Cunha, *Os Sertões*, which narrates the famous Canudos War –the confrontation between the nascent Federal Republic of Brazil and a group of impoverished residents of the Northeast led by the saint-prophet Antonio Conselheiro– we will attempt to find the basis for formulating an answer to the question about the limits of fraternity in Latin America.

### **Fraternità e tempo eterogeneo: sui limiti della fraternità nella modernità latinoamericana**

Lo storiografo indio Partha Chatterjee nel suo libro *Oltre la cittadinanza* segnala la pretesa moderna che cerca di fondare le nazioni sul tempo omogeneo e modulare che l'occidente si diede progressivamente dal secolo XIV. Il prendere, parzialmente, il trittico francese come referente di un ordine moderno ed omogeneo suppone l'inesistenza di un tempo eterogeneo: si può essere libero ed uguale se non si condivide la modernità? Per Europa e le classi istruite dell'America Latina è impossibile: l'uguaglianza e la libertà implicano l'accettazione delle leggi, delle istituzioni dei destini che impone l'occidente nel continente. Affronta la fraternità, la stessa fortuna? Possono essere fraterni soggetti che condivido-

no tempi distinti e che non sono riconosciuti come uguali? Esplorare la relazione tra fraternità e tempo eterogeneo è l'obiettivo di questo lavoro. Partendo dal classico libro di Euclide Da Cunha, *Os sertões* che narra la famosa Guerra di Canudos –il confronto tra la nascente Repubblica Federativa del Brasile ed un gruppo di abitanti poverissimi del Nordest liderati per il santone–profeta Antonio Conselheiro, cercheremo di trovare i fondamenti per formulare una risposta all'interrogante sui limiti della fraternità in America Latina.

### **Fraternité et temps hétérogène: sur les limites de la fraternité dans la modernité**

L'historien indien Partha Chatterjee, dans son livre *La nation en temps hétérogène*, souligne la prétension moderne qui essaie de fonder les nations dans le temps homogène et modulaire que l'occident s'est donné progressivement à partir du XIVème siècle. Prendre, partialement, le triptique français comme référence d'un ordre moderne et homogène suppose qu'il n'a pas existé un temps hétérogène: on peut être libre et égal si on ne participe pas de la modernité? Pour l'Europe et les classes illustrées de l'Amérique latine, c'est impossible: l'égalité et la liberté supposent l'acceptation des lois, des institutions, des destins qui impose l'occident dans le continent. Est-ce que la fraternité a la même chance? Est-ce que des sujets appartenant à des temps différents et qui ne sont pas considérés comme égaux, peuvent fraterniser? Explorer la relation entre la fraternité et le temps hétérogène, c'est l'objectif de ce travail-ci. À partir du livre de Euclides Da Cunha *Os Sertões*, qui narre la Guerre de Canudos –l'affrontement entre la naissante République Fédérative du Brésil– et un groupe d'habitants très pauvres du Nord-Est commandés par le santone–prophète Antonio Conselheiro, nous allons essayer de trouver les fondememnts pour formuler une réponse à la question sur les limites de la fraternité en Amérique Latine.