

# Símbolos de lucha y resistencia en el MST de Brasil

JAUME VALLVERDÚ  
*Universidad Rovira i Virgili*

Al Joan, el meu mestre i amic de sempre

El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), heredero y continuador de las históricas luchas campesinas en Brasil, se constituyó con plena autonomía el año 1984, en Cascavel (Paraná). Desde entonces ha basado sus reivindicaciones en tres ejes estructurales: la democratización de la tierra, la reforma agraria y la transformación social. Su objetivo persistente es acabar con el latifundio y con las profundas desigualdades sociales y económicas resultantes, una arraigada e injusta distribución de la tierra, concentrada en manos de una élite minoritaria que limita severamente la supervivencia de una mayoría popular. Al mismo tiempo, su discurso más reciente, de orientación internacionalista y contrario a la globalización neoliberal, insiste en la necesidad de enfrentarse a la actividad de las empresas capitalistas transnacionales operativas en Brasil, responsables, según el movimiento, del expolio financiero y la devastación ecológica y medioambiental del país. Junto a su estrategia política tradicional, oscilante entre las negociaciones puntuales o coyunturales y una presión sostenida y sistemática, el MST mantiene como estrategia histórica de acción la lucha de masas y la ocupación de tierras improductivas o que no cumplen su función social<sup>1</sup> para destinarlas a la constitución de asentamientos de la reforma agraria.

Pero vayamos al ámbito de los símbolos y a su trascendencia en clave histórica, que es el objeto final de este artículo. Desde el año 1987, con la celebración del Tercer Encuentro del movimiento, la bandera roja pasa a ser el símbolo político por excelencia y oficial del MST. Existen desde luego otros muchos símbolos de identificación: el himno, la gorra, la revista *Sem Terra*, pensadores o líderes revolucionarios de diferentes épocas, etcétera. También en ese contexto, la ideología, los objetivos y los métodos del movimien-

---

1 El artículo 186 (capítulo III) de la Constitución brasileña relativo a la política agrícola y fundiaria de la reforma agraria explicita que la función social es cumplida cuando la propiedad rural atiende, simultáneamente, según los criterios y grados de exigencias establecidos por la ley, a los siguientes requisitos: 1) Aprovechamiento racional y adecuado; 2) Utilización adecuada de los recursos naturales; 3) Observación de las disposiciones que regulan las relaciones de trabajo; 4) Explotación que favorezca el bienestar de los propietarios y de los trabajadores.

to conservan una robusta base simbólico-religiosa; o para ser más precisos, simbólico-religioso-política. Una base que, aventuramos, sigue siendo esencial para la construcción de su identidad y que cuaja en el concepto emic de «mística» o «misterio», con todo su trasfondo espiritual y existencial (Cf. Vallverdú, 2008).<sup>2</sup>

En relación con esta matriz simbólica —traducida en una mística de acento religioso durante los años formativos del movimiento y posteriormente, tras su fundación, de mayor acento político—, no hay que olvidar que en la gestación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, el trabajo pastoral de los agentes religiosos, católicos principalmente (que no exclusivamente), fue fundamental. Muchos de sus sacerdotes, organizados en torno a la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), fundada en 1975 (Goiânia, Goiás) e inspirada en la Teología de la Liberación, apoyaron a los campesinos sin tierra y marginados en sus luchas desde los años sesenta y setenta del pasado siglo y, como en otros tantos países latinoamericanos, a partir de sus Comunidades Eclesiales de Base, participaron activa y decisivamente en su concienciación y organización en el seno de diferentes movimientos sociales, entre ellos y de forma destacada, el MST.

Como he apuntado en otro lugar (Vallverdú, 2011), desde entonces la implicación, el posicionamiento y el rol de los sacerdotes católicos en relación al movimiento de los Sin Tierra han sido coyunturalmente muy plurales y variables. En la actualidad, la CPT constituye en términos generales una referencia más implícita que explícita para el MST, dada la creciente y vigente politización y secularización del movimiento. No obstante, conformada por agentes tanto religiosos como laicos, dicha organización sigue apoyando a los Sin Tierra en diferentes frentes de su lucha, sobre todo denunciando conflictos, abusos y muertes en las zonas rurales, así como los ataques a los movimientos campesinos o a militantes y simpatizantes del propio MST. En este contexto, ciertas posturas divergentes en el seno de la CPT parecen centrarse en torno a las formas y estrategias adoptadas en la lucha; por otro lado, los sacerdotes que siguen expresando su compromiso firme con la causa del MST suelen ser a la vez los ideológica y pastoralmente más distanciados de la jerarquía eclesiástica, ocupando algunos de ellos incluso posiciones de liderazgo organizativo —sea éste visible o de segundo plano— dentro del movimiento.

De cualquier modo, sin perder la perspectiva diacrónica, los enlaces y las continuidades de la religión emancipadora con el imaginario cultural del mundo rural han tenido y siguen teniendo especial sentido y relevancia. Visto desde el plano teórico, los procesos de alineamiento de marcos cognitivos, de experiencia e interpretación (Goffman, 2006 [1974]; Snow; Rochford; Worden; Benford, 1986; Hunt; Benford; Snow, 2001, etc.), habrían encauzado con el paso del tiempo la construcción de una identidad colectiva (la identidad Sin Tierra) expresada en diferentes formas de acción igualmente colectiva y organizada. De hecho, el precitado concepto de «mística» del MST, sistema simbólico-cultural del movimiento, aflorará en su dimensión sociopolítica de ese proceso de remodulación y remodelación del imaginario tradicional y religioso popular.

A partir de una ideología profética y mediante su labor de concienciación, comprometida y militante, los sacerdotes de la pastoral católica retomarán símbolos, significados y valores culturales propios de la lucha campesina, es decir, ya existentes entre

<sup>2</sup> En mi reciente libro, aún inédito, *Los sin tierra. Mística y resistencia en el MST de Brasil* (2011), propongo como eje y cuerpo de análisis dicho concepto, dentro del marco teórico de la construcción simbólica de los movimientos sociales y en particular del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra.

los sectores populares. Muchos de esos símbolos, significados y valores se recuperaron, canalizaron y potenciaron desde mediados de los años sesenta en adelante a través de la religiosidad tradicional y la lectura de la Biblia en clave crítica (marxista), y además fueron acomodados dentro de una estructura organizada y con cobertura institucional-eclesiástica.

En este sentido, Regina Novaes explica que en la religiosidad popular preexistente se dan tanto elementos de resignación frente a las injusticias sociales, en la línea más tradicional y conservadora, como otros elementos liberadores que pueden llevar a la anticipación del «Reino de Dios aquí en la Tierra». De ahí que en el nuevo operar de la religión profética no se trate de eliminar viejos símbolos sino de darles nuevos contenidos:

No contexto da Igreja/Povo de Deus buscasse, como colocou um bispo da Paraíba, 'purificar a religiosidade popular, mas não acabar com ela'. Na religiosidade popular estavam elementos de continuidade; em sua 'purificação', a possibilidade de produzir modificações que garantissem o processo de identificação que, por sua vez, asseguraria a motivação para a resistência na terra entre trabalhadores ameaçados de expulsão (1997: 169).

A partir de aquí, la construcción de la identidad político-religiosa de los trabajadores rurales fluye de la conjunción de un conjunto de contradicciones, oposiciones y alianzas que acontecen dentro del campo de fuerzas en el que actúan ellos y los demás agentes implicados en el conflicto de la tierra. En efecto, a partir de las resignificaciones canalizadas por los intelectuales católicos progresistas, se da un nuevo contenido al sentimiento y a la vivencia de la religiosidad por parte de la gente. Unas resignificaciones que guardan continuidad con su cultura pero que a la vez le aportan una nueva dimensión, de dignidad, resistencia y lucha para el cambio. Estas dinámicas producirán una nueva construcción de la realidad, según la cual son posibles la respuesta del pueblo, su acción organizada y también unos resultados palpables de la lucha.

En las Comunidades Eclesiales de Base católicas se buscará, en definitiva, conseguir un «nuevo sujeto social» en el imaginario de las personas participantes, a partir de un proceso dinámico, gradual y sistemático de construcción y asunción de nuevas significaciones o resignificaciones simbólicas. En este proceso adoctrinador y resocializador se respetarán los símbolos tradicionales de la religiosidad y la cultura populares pero a la vez se darán nuevas significaciones a los antiguos símbolos, las cuales permitirán una toma de conciencia crítica de la realidad, con una dimensión transformadora de la misma, por considerarla injusta y opresora, y proyectando la posibilidad de una utopía social e histórica aunque ausente materializable.

Al respecto, Castor Mari Martín Ruiz (2006) señala que las CEB's generaron una retórica crítica con «verdades» fáciles a la comprensión popular-rural, dando validez social al discurso sobre la reforma agraria. Un discurso, con una matriz de «simbolismo teológico cristiano», donde aparecen claramente ciertos símbolos fuertes o nucleares del imaginario popular tradicional que son objeto de sustancial resignificación. Veamos primero lo que ocurre en particular con la Biblia, Dios, Jesucristo y la cruz.

La Biblia, en tanto símbolo desconocido o incluso peligroso en manos del pueblo (por herencia de la Contrarreforma y el Concilio de Trento), se convierte en una fuente fundamental de reflexión y concienciación, conectada con la realidad y la experiencia cotidianas del pueblo. En ella se encuentra la afirmación esencial de que la tierra es un don

de Dios. Verse privado de ella, en consecuencia, solo puede ser producto de la injusticia humana. Las escrituras cristianas sirven para entender el por qué del sufrimiento y los motivos de fondo de la problemática de la tierra y la reivindicación de la reforma agraria. El Dios ahistórico y básicamente vinculado a la autoridad se transforma en un Dios de vida y liberador, ya no más ajeno a la historia. Por su parte, el Cristo trascendente hijo de Dios, de dimensión únicamente religiosa, se convierte en un ser comprometido e igualmente liberador, que toma la opción histórica por los pobres y los oprimidos. Con su muerte en la cruz, transmitirá claramente el ejemplo a seguir: no cruzarse de brazos ni doblegarse ante el sufrimiento y luchar a favor de los demás crucificados de la historia. Por último, la cruz como símbolo de aceptación pasiva de la propia situación se resignificará como símbolo de solidaridad y de victoria del bien sobre el mal, sobre la injusticia; porque finalmente se trata de que no haya más muertos en la cruz.

Otro símbolo ilustrativo del ensamblaje entre religión y política es la *Besta Fera*, por alusión a Satanás y en el contexto de un pasaje bíblico especialmente presente entre los trabajadores rurales del nordeste. En términos de imaginario popular, este símbolo determinará una clasificación muy clara entre el bien y el mal (con sus respectivas y antagónicas representaciones de Dios y el Diablo), y se reflejará tanto en el mundo del trabajo como en el de la política. En el primero a través de la figura del *combiteiro*, trabajador rural que transportaba la caña de azúcar a lomos de un burro. Se dice que los *combiteiros* evocaban con frecuencia al demonio para quejarse de la dureza de su trabajo y de los caprichos del animal. Al parecer, patronos y miembros del clero tenían un interés común por excomulgarlos. En el ámbito de la política se alude a las Ligas Campesinas del nordeste en los años sesenta,<sup>3</sup> que decían que el latifundio era la Bestia y que luchaban contra ella con los poderes de Dios. Tras el golpe militar que las reprimió, las periferias pobres donde vivían los trabajadores expulsados se llamaron «Rabo da Besta».

En las luchas por la tierra de los años ochenta también aparecen metáforas de la *Besta Fera*, que incluso puede tener otros nombres en la cultura popular para designar al diablo. El capitalismo, que concentra tierra y poder, es la *Besta Fera* para los campesinos. Así, las mismas precauciones a tomar respecto al diablo, se deben tomar respecto al capital, que sabe ocultar muy bien sus verdaderas (y malignas) intenciones y por el cual debemos evitar vernos seducidos. Pero al mismo tiempo Novaes (1997) nos recuerda que los propietarios y patronos utilizaron la misma imagen (dentro del universo simbólico cristiano) para definir a los que veían como falsos profetas: los sacerdotes y obispos que seducían a los trabajadores y se convertían por ello en «Bestias del Apocalipsis».

En su trabajo «O cativerio da Besta Fera», Otávio Velho (1987) se refiere en particular a una «cultura bíblica» que servirá para que los trabajadores rurales puedan pensar sus experiencias de vida. En el contexto del conflicto y las luchas por la tierra, sugiere que el análisis de esta presencia no se conforma por analogía entre el símbolo y lo que es conocido (el capitalismo, el autoritarismo, la esclavitud) sino que va más allá del simple recurso instrumental y apela al nivel de las creencias y expresiones más profundas, que relaciona el símbolo con lo que es desconocido. En tanto versión popular de la Bestia del Apocalipsis, la imagen diabólica ha sido utilizada para identificar a los males que afectan al pueblo (hambre, miseria, opresión) y para alertar de sus dotes seductoras y sus constantes metamorfosis —las mismas que se asocian al poder y a las formas de dominación humanas.

<sup>3</sup> El MST justamente tiene a las Ligas Campesinas como un referente histórico esencial; se considera su heredero y seguidor (Cf. Stedile y Mançano, 2005: 18).

Sobre estas bases emerge todo un contenido simbólico con legítima justificación teológica, que se convertirá en punto de apoyo fundamental para la lucha de los Sin Tierra.

Junto a estos símbolos de claro anclaje teológico-religioso, vamos a incidir todavía en dos más. Ambos particularmente insertos en el contexto de las luchas campesinas, de la utopía y la teología simbólica de la tierra y, en consecuencia, igualmente con vinculación estrecha al MST y su historia. En primer lugar volvemos al símbolo de la cruz, que destaca sobremanera en dicho contexto porque forma parte de la historia y la memoria del emblemático campamento Natalino.

Este campamento se constituyó en diciembre de 1980 cuando algunas personas sin perspectiva de obtener tierra en las ocupaciones previas de las haciendas Macali y Brillhante (años 1979 y 1980, respectivamente), se instalaron en el margen de la carretera que une Passo Fundo y Ronda Alta, en un lugar denominado Encruzijada Natalino. A ese pequeño grupo inicial se fueron agregando después otras personas a lo largo del primer semestre de 1981, llegando a instalarse finalmente en la zona más de seiscientas familias. La mayoría de ellas estaban formadas por pequeños agricultores sin tierra procedentes del territorio indígena de Nonoai; algunas habían regresado de los fracasados proyectos de colonización en el Mato Grosso y otros grupos vivían en la región ejerciendo de asalariados rurales, arrendatarios, etcétera.

La irrupción del campamento supuso la intervención militar federal el mes de agosto de 1981, cuando el estado vio que era incapaz de desmantelarlo por medio de la persuasión. Dicha intervención estuvo encabezada por el famoso coronel Curió, a quien se encargó la misión de controlar y sofocar una situación cada vez más alarmante desde el punto de vista del poder. Durante la intervención militar la zona de Ronda Alta se convirtió en área de Seguridad Nacional y las estrategias para romper la resistencia de los Sin Tierra fueron diversas. Desde el intento de convencimiento, la amenaza de prisión a los líderes del campamento y a quienes les apoyaban, hasta la prohibición de la presencia de entidades de la sociedad civil junto a los acampados.

El proceso de lucha por la tierra en este tenso período se construye, simbólicamente, a imagen y semejanza del enfrentamiento entre David y Goliat: el primero representado por los agricultores pobres expulsados por los indígenas de la mencionada área de Nonoai, los hijos de pequeños agricultores sin posibilidad de ocupar tierras y algunos pobres de las ciudades que habían abandonado el campo y fueron desplazados hacia las favelas. El segundo, Goliat, encarnado por el latifundio y el poder de la fuerza y las armas; no solo representaba a los terratenientes y a las élites locales o regionales, sino también al ejército represor al que hizo frente la resistencia campesina en Ronda Alta.

Telmo Marcon (2002) analiza precisamente la construcción en ese momento y lugar de una mística de lucha y resistencia con base bíblico-religiosa. Aborda en particular las dimensiones políticas, metodológicas y simbólicas que fueron incorporadas por el MST a partir del trabajo evangelizador de los agentes de la CPT. Y al respecto señala algunas cuestiones fundamentales. La principal, que el punto de referencia a partir del cual la Comisión Pastoral de la Tierra desarrolló su actividad religiosa y política fue el de que «la tierra es un don de Dios y se creó para todos». Dicho principio teológico contribuyó a construir la mencionada mística de lucha y resistencia, así como también a sustentar espiritualmente a los acampados durante su empeño por conquistar la tierra. Además, ayudó a deslegitimar una noción de propiedad privada utilizada por los grupos dominantes como un «derecho sagrado» para justificar la concentración de la tierra y legitimar el latifundio:

A grande mudança que foi se processando ocorreu na consciência de que o 'Reino de Deus' tinha implicações políticas e ninguém deveria ficar à margem da sociedade e nem carecer dos bens fundamentais para ter uma vida em abundância. A religião, nesse contexto, deixa de ser uma esfera e um discurso legitimador das desigualdades e das injustiças para se transformar, progressivamente, na força de sustentação da luta pela reforma agrária e da conquista de um pedaço de chão (Marcon, 2002: 50).

Esa metodología adoptada por los agentes religiosos también creó las condiciones para que los propios acampados asumieran las reivindicaciones como suyas. Es así como pasaron a ser sujetos del proceso, encaminando las negociaciones con el gobierno y con el INCRA (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria), hablando en la prensa y coordinando las campañas de solidaridad y concienciación. Algo que, por otra parte, generó el descontento de muchos de quienes históricamente habían sido sus interlocutores, es decir, líderes políticos y sindicales diversos:

A criação de mecanismos para que a palavra fosse efetivamente apropriada pelos acampados constituiu-se, talvez, no elemento metodológico mais fundamental não só do acampamento Natalino mas também do próprio MST (Marcon, 2002: 51).

Encruzijada Natalino representa, pues, un momento de gran implicación de la Iglesia católica progresista con el Movimiento Sin Tierra. Estuvieron presentes en el campamento sacerdotes destacados de la Teología de la Liberación apoyando al «pueblo sufrido», como Tomás Balduino o Pedro Casaldáliga, que con su voz y apoyo trataron de expresar su compromiso y solidaridad con la gente de las áreas rurales, los campesinos empobrecidos, los indígenas excluidos de las reservas, etc. Además, la cruz que se construyó colectivamente en el campamento Natalino tomará una dimensión simbólica impresionante en términos de resistencia.

Es un momento, en efecto, en el que comienza la mística de la cruz. En el marco del mesianismo bíblico, la cruz es el gran símbolo, representa el sufrimiento para la redención y, por supuesto, su significación va más allá de la Teología de la Liberación como vía religiosa y sociopolítica concreta. Apoyándose en ella, en su simbolismo sacro, la fe mística impulsará la emergente lucha popular de inicios de los ochenta. Su singularidad es resaltada en el contexto en que se construyó, por el hecho de quienes fueron los que la forjaron y por la forma en que fue utilizada. Arnildo Fritzen, sacerdote directamente implicado en la lucha de los Sin Tierra en aquella época, lo explica del siguiente modo:

La mística, exactamente, fortísima para poder llevar la lucha adelante. Y se hacían cantos; y cantar que la tierra era de todos, y música así muy popular [...]. Y el pueblo cantaba esa música: Dios creó la tierra para todos, es un derecho de todos tener nuestro pedazo de tierra y nosotros no lo podemos impedir [...]. Toda esa mística [...] que fue muy alimentada fuertemente, y básicamente los símbolos religiosos. Yo tengo una comprensión y una admiración profunda por la propia cruz que se construyó en el campamento. No fue una de esas cruces normales. Fue construida allí mismo. ¿De qué forma? En los primeros años [...] en la primera Semana Santa, Pascua del 81, allí en el campamento. Yo fui allí a presidir una celebración, el Jueves santo, y ahí nosotros comparamos la condenación de Jesús y su condenación [de los Sin Tierra]. Fue muy bonita y participativa [...]. Las personas diciendo que aquella condenación de entonces fue muy parecida a la presente. Que se volvía a repetir. Y dentro de ese debate, el sermón era muy participativo [...]. Uno

sugirió que nosotros levantásemos la cruz, bien grande, fuerte; una madera, como un árbol, fuese plantada aquí para decir que nuestra lucha era muy pesada, y uno solo no la puede cargar, que necesita mucha gente para cargar esa lucha y que todos los que llegaran y pasaran por aquí sepan que aquí hay un sufrimiento muy grande. Bueno, y eso fue decidido en Jueves santo, y entonces fueron y cortaron un árbol e hicieron la cruz. Y por la tarde se hizo una procesión, todo el mundo cogiendo aquella cruz. Una escena fantástica [Arnildo Fritzen, 2-XII-2005].

En tanto símbolo fuerte y referencial, la cruz se llenó del significado del sufrimiento de Cristo; un sufrimiento experimentado día a día y codo con codo por los Sin Tierra. Fritzen recordaba apasionado como dicho símbolo se construyó de forma paulatina y colectiva, en las caminatas, las procesiones... En la dura experiencia de los pobres en los campamentos y durante las primeras ocupaciones de tierra:

Para mí, una de las cosas más fuertes de toda la experiencia de la lucha fue el símbolo religioso, construido; él era el que fue amarrando todo [...]. Pero es que el símbolo fue construido por ellos mismos. La cruz era totalmente diferente de las otras. Era un símbolo que fue siendo construido progresivamente por la práctica [...]. Seguían adelante, ellos llevaban la cruz y eso daba una energía espectacular, una mística fortísima [Arnildo Fritzen: 2-XII-2005].

En torno a la cruz y su simbolismo se dio, por otra parte, un cambio significativo: la superación del dualismo entre la fe y la vida real, algo muy inscrito en la religiosidad tradicional. El acontecimiento concreto que describe Marcon (2002) es la sustitución de una cruz por otra en el campamento, remarcando una significación simbólica diferente. La pequeña cruz inicial llevaba la inscripción «Salva tu alma», que sintetizaba la concepción tradicional de religión basada en el dualismo entre la vida espiritual y la cotidianidad material. Era una inscripción que sin embargo no se correspondía con la realidad del campamento, de base colectiva no individualista. Fue entonces cuando los acampados decidieron cambiar la pequeña cruz por la antes citada por Fritzen, «pesada, dura y rústica», que sólo podía ser cargada con la fuerza de varias personas y que se colocó en un lugar central donde los Sin Tierra se reunían diariamente; en lugar del individualismo espiritualista de «salva tu alma» emergía un símbolo aglutinante de lucha y vida.

Y emergía de ese modo porque la unión era más necesaria que nunca. Una dramática muestra de ello es que, en ese período, los excesos de las fuerzas armadas provocaron muchas víctimas, incluyendo a niños, cuya muerte fue simbólicamente plasmada en la cruz con lienzos blancos:

Quando retomamos a luta pela terra, o símbolo que nos dava unidade era a cruz com diversas faixas brancas, os lençóis usados pelas crianças mortas pela fome e pelo sofrimento passado no acampamento da Encruzilhada Natalino, no Rio Grande do Sul (Bogo, 1999: 126).

En relación con los niños fallecidos, los pañuelos blancos simbolizaban la presencia de sus almas entre los vivos. En las celebraciones religiosas se invocaba su nombre como si aún estuvieran realmente allí, entre los demás. Fritzen señaló esa actitud como el inicio de un tipo de fe diferente, de una «fe práctica», muy distante a las enseñanzas de la

iglesia tradicional: «no es un asunto de estar allá en el cielo», me aseguró; por el contrario, «es un tema de estar aquí, en la tierra». El recuerdo de aquellos pequeños muertos por desnutrición no se borró: cinco pañuelos colgaron en la cruz en honor de cada uno de ellos, significándoles como mártires:

Y cuando murió el primer niño, también con una reunión alrededor de la cruz, ahí se reflejaba porque ese niño murió, por desnutrición [...]. Y la muerte de gente, y cuál es la diferencia de la que muere en las ciudades [...]. Y entonces la conclusión de esa reflexión fue de que esos niños ellos están vivos a nuestro alrededor. Porque ellos murieron en la lucha. Los otros no tienen ninguna perspectiva, pero aquí están en una lucha con nosotros. Y entonces se colocó un paño blanco, agarrado en la cruz. Forma parte de nuestra cruz: la muerte. Pero el viento va a balancear siempre ese paño para decir que ese niño está vivo con nosotros [Arnildo Fritzen: 2-XII-2005].

Se incorporarán además en la cruz los paños negros, para rememorar a los adultos muertos en la ocupación posterior de la hacienda Anoni, a finales de 1985.

Porque cuando usted ve la cruz antigua, ella tiene también paños negros, y los negros son de Anoni, cinco años después. Porque allá fueron adultos los que murieron, y como ya se tenía el símbolo de los niños de Natalino, entonces para no identificarles igual que a los niños, se pusieron negros [Arnildo Fritzen: 2-XII-2005].

Todo el proceso de conflicto por la tierra de los primeros años ochenta fue de extrema dureza para los Sin Tierra, quienes, no obstante, cohesionándose y sumando fuerzas en torno a la mística de la cruz lograron finalmente doblegar al ejército, marcando un hito histórico sin precedentes:

Cuando la represión era mayor en torno a la cruz el pueblo se juntaba. La cruz se volvió un misterio, una roca protectora para enfrentar a la represión [...]. Esa cruz cargada por todos, con cantos de animación, fue rompiendo las barreras de la policía. Entonces, la verdad de ese pueblo por su organización, por la fe del símbolo religioso, desmontó la barrera de dos mil soldados. Para poder entrar solidaridad. Y ahí el gran comandante de la Seguridad Nacional empezó a perder el poder. Y ese símbolo religioso fue rompiendo la barrera. El domingo venían, durante la semana ya venían autobuses de nuevo y el pueblo ya lo sabía, cogía la cruz y vamos al frente [...]. Ellos fueron abriendo el paso, con cuerda y todo ¿eh? Y así nosotros fuimos rompiendo toda la resistencia. En ese sentido es inexplicable la fuerza que puede hacer una organización del pueblo a partir de ese símbolo. Era una cosa fantástica. Bueno, rompimos el poderío de Curió y su esquema de seguridad y ellos salieron de ahí después de un mes [Arnildo Fritzen: 2-XII-2005].

Pero al margen de la potencia y la eficacia simbólicas del simbolismo cristiano, es obvio que deben contemplarse otros elementos contextuales. De hecho, Marcon (1997) afirma que la supervivencia del movimiento a la intervención militar y a las demás presiones de los gobiernos federal y estatal solamente fue posible gracias al apoyo simultáneo de diferentes sectores organizados de la sociedad civil en el contexto de la redemocratización del país. Esta sería una de las razones básicas que, según el autor, explicarían la resistencia de los Sin Tierra a las acciones estatales de la época.

Además de dar visibilidad ante la opinión pública nacional a la problemática de los campesinos Sin Tierra, el campamento Natalino se transformó en símbolo nacional de resistencia al régimen entonces vigente. Esto hizo posible, entre otras cosas, la creación de un comité de apoyo a los acampados, suscrito por más de trescientas entidades civiles y religiosas, que se articularon tanto para apoyar a los acampados como para protestar contra la dictadura. Además, la lucha por la tierra resurgirá en diferentes partes del país con la creación de nuevos campamentos, de ocupaciones de tierra, etc. Se conjugarán, pues, en el proceso: la acción de los sectores sociales comprometidos con la causa de los Sin Tierra (y en consecuencia opuestos en especial a los gobiernos militares), la legitimidad de las reivindicaciones planteadas, con fundamento en datos del propio gobierno sobre la existencia de tierras ociosas susceptibles de desapropiación para la reforma agraria, y las dinámicas ideológicas, organizativas y metodológicas propuestas por la CPT.

Vinculada a la cruz y a sus significados de sacrificio y resistencia, resalta todavía otra mística fundamental: la elaborada en torno a la «andadura del pueblo de Dios» hacia la Tierra Prometida. En este sentido, los pañuelos de la cruz de Natalino querían representar al mismo tiempo a David escapando de la esclavitud. Agitados por el viento simbolizaban a los niños en el camino que anuncia la llegada de un nuevo día en que ningún niño más morirá de hambre o de miseria, puesto que por medio de la lucha y la organización todos conquistarán tierra y paz en abundancia (Cf. «Prólogo» de Arnildo Fritzen en Marcon, 1997). Para las Comunidades Eclesiales de Base la Tierra es la madre, algo esencial que simboliza toda la vida, como creación divina para todos los seres sin distinción ni discriminación posible:

Las CEB's, a partir del discurso cristiano, construyeron un nuevo discurso a favor de la reforma agraria. Un discurso que afirma el derecho a la vida como primer derecho divino y humano, y que Dios creó el mundo y la tierra para que todos vivan con dignidad. Dios no creó la propiedad privada de la tierra sino que creó la tierra para que todos los seres humanos la habiten con dignidad (Ruiz, 2006: 51).

En efecto, la lectura del simbolismo bíblico de la Tierra Prometida cuestiona en clave reflexiva y crítica el principio de la propiedad privada, algo absolutamente intocable desde la óptica del terrateniente histórico, y le antepone el derecho a la vida. Así mismo, la tierra representa la primera señal de la alianza de Dios con la humanidad, la primera Biblia para llegar a Dios. Sobre la base de esta idea clave se despliegan toda una serie de elementos del discurso simbólico de la tierra que nos permiten comprender mejor la filiación de la teología católica de emancipación con el movimiento de los Sin Tierra.

La lucha de los campesinos, en su interacción con los agentes religiosos, es identificada con la marcha del pueblo hebreo hacia la tierra prometida por Dios, a la que finalmente este pueblo llegó después de soportar y sufrir muchas adversidades. En torno a este tema se desarrolla toda una secuencia utópica, donde la esperanza en la victoria queda preservada en un sentido metasocial, puesto que la tierra «ya fue prometida» hace mucho tiempo (Gaiger, 1987). En clave de construcción de la identidad colectiva, dicho imaginario deberá influir claramente en la adhesión individual al proyecto de grupo, donde la realización efectiva de la promesa depende de la unión de todos los campesinos.

Quienes, como el MST, defienden una profunda y firme reforma agraria en Brasil, consideran que el problema de la tierra hunde sus raíces en la época colonial y ha per-

durado en forma de apropiación indebida de la misma por parte de unos pocos, dejando a muchas personas sin nada, empobrecidas o viviendo como esclavas en su propio lugar de origen. Es así como la tierra se convirtió en una maldición para el pueblo. Y contra esa maldición, la utopía de una nueva tierra será proyectada como el lugar de nacimiento de una nueva vida. Será una tierra «sin males», donde reine la justicia, la igualdad y la fraternidad; en la cual triunfe plenamente la resurrección de Cristo, la muerte sea vencida y desaparezca el pecado.

La expectativa de ese nuevo asentamiento, además, no debe atenuar la lucha por el perfeccionamiento actual, a modo de espera conformista que deposite toda esperanza en el futuro. Todo lo contrario, el empeño debe ponerse en trabajar para transformar este mundo y las injusticias del presente. Así mismo, cuando la tierra se convierte en un problema que genera conflictos y controversias de repercusión social y política, la espiritualidad inherente a la misma puede convertirse en un elemento motivador contra las condiciones adversas, contra el sufrimiento, e infundir fuerza y determinación para la lucha social.

Dentro del marco general de la utopía religiosa y del discurso de la Tierra Prometida en particular, aparece además, en la teología del Nuevo Testamento, la imagen de María como tierra fértil. Ella es también la tierra prometida, la tierra madre de la cual nace una nueva vida. Es tierra fértil que produjo su fruto, el Salvador, Jesucristo.

Sabemos que la identificación simbólica entre la mujer y la tierra es un tema recurrente en diferentes culturas y perspectivas religiosas o espirituales. En la mayoría de los casos, la tierra es símbolo básico y fenómeno de vida. Existe un enlace connatural entre ella, la mujer, la madre, la cultura y las religiones. Y, en concreto, dentro de la tradición que nos ocupa, entre María, que da a luz al Salvador, la Iglesia y el Reino de Dios (la vida eterna). Además, de acuerdo con el imaginario de la teología bíblica de la Liberación, María no fue una simple mujer campesina pasiva y sumisa, sino que en su realidad histórica toma una dimensión profética en defensa de su pueblo.

La religiosidad popular tradicional daba a María un significado de mujer dócil y obediente, cuya virtud era resignarse y aceptar con paciencia las dificultades y los sufrimientos de la vida. Con este sentido, se volvió modelo de obediencia a toda autoridad legítimamente constituida, fuera dicha autoridad representada por el padre, el marido o la ley. También se erigió en modelo de madre, validando el sentido y el destino superior de toda mujer, en este caso como un destino, además, explícitamente divino. En estos términos, nos encontramos ante otro símbolo ahistórico, que limitaba cualquier significación social o política de María.

Sin embargo, en el imaginario de las Comunidades católicas de Base se activará una resignificación clave: María se vuelve un símbolo fundacional, un símbolo del pueblo y una víctima, como tantos otros pobres del campo, de la tiranía del Imperio Romano:

Por isso, sua espiritualidade não é alienante nem passiva: ela ergue sua voz profética em defesa do seu povo. O cântico do Magnificat, que Lucas põe na boca de Maria (Lc. 1, 46-55), é um canto de gratidão ao Deus que opera coisas maravilhosas com seu povo pobre e crente, que arruinou os soberbos e tirou de seus tronos os poderosos e ricos. É um canto de denúncia e de protesto contra os abusos dos ricos fazendeiros e latifundiários de seu tempo, do Imperio e dos que oprimiam os lavradores pobres (Codina, 1996: 34).

Se convierte, por lo tanto, en una mujer crítica, con conciencia de la situación social y política que vive, tomando una opción clara por la liberación de los oprimidos de su tiempo. María se ofrece, por otra parte, como un modelo simbólico que, con nuevas significaciones, quiere incentivar una nueva acción en el grupo social de las mujeres discriminadas y marginadas. La identificación de María con la Iglesia tiene mucho que ver también con esta pretensión transformadora y renovadora del mundo. La Iglesia, tal como es entendida por los católicos progresistas, debe ser en este sentido un ejemplo de compromiso con los más débiles y con la lucha por la dignidad humana en general.

Por isso, a Igreja deve ter a postura de Maria, mulher crente e profética: observar a realidade de nosso mundo, denunciar suas injustiças, lutar por um mundo melhor e uma terra sem males. A Igreja, como Maria, tem de ser a mulher forte, a Mulher nova do Apocalipse (Ap. 12), que luta contra o dragão para defender a vida de seus filhos, preferencialmente a dos pobres, pequenos, debéis e necessitados. Há de ser sinal de esperança para os sem esperança o os sem-terra, salvaguarda da dignidade humana e de toda a criação. A Igreja deve ser, como Maria, defensora da vida frente a todos os Herodes, Pilatos e Caifás de todos os tempos (Codina, 1996: 43).

El alineamiento de marcos de interpretación y acción de todo este conjunto ideológico-simbólico con la ideología y los propósitos del Movimiento de los Sin Tierra es más que evidente. Tal congruencia forma parte de su historia, sigue presente en su seno y es en gran medida responsable de la construcción de su identidad política. Decía Clifford Geertz (1989) que el sentido de los símbolos únicamente puede ser comprendido dentro de la red de significaciones construidas en el imaginario social del grupo. En este ámbito, es innegable la fuerza creadora y transformadora de la realidad que puede llegar a tener la simbología del imaginario religioso. La realidad de la potencia y el uso de los símbolos religiosos para la reificación del ideario político y la movilización social y para la construcción de las identidades tanto personales como colectivas.

Dicha simbología se construye a partir de numerosas significaciones surgidas de la voluntad y creatividad de las personas y los grupos sociales, dependiendo de las diversas influencias sociales, económicas, institucionales, etc. Así, el imaginario, que se expresa siempre de forma simbólica, es construido y reconstruido por las representaciones que los sujetos se hacen de la realidad. Posee, en efecto, una dimensión funcional a la sociedad y puede alcanzar una dimensión transformadora de la realidad social e histórica (Ruiz, 1995). La mística del MST, conteniendo los símbolos que hemos descrito y otros no menos importantes (Sepé Tiaraju, João Maria, Antônio Conselheiro, Zumbi, etc.), aglutinaría la red de significaciones que dentro de un marco cognitivo y motivador bien estructurado y ritualizado dan sentido a la lucha, la resistencia y la identidad de este histórico y contemporáneo movimiento social.

## **Bibliografía citada**

- BOGO, Ademar (1999), *Lições da luta pela terra*, Salvador, Memorial das Letras.
- CODINA, Victor (1996), *Teologia simbólica da terra*, Petrópolis, Vozes/Comissão Pastoral da Terra.

- GAIGER, Luiz Inácio (1987), *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- GEERTZ, Clifford (1989), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GOFFMAN, Erving (2006), *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, CIS.
- HUNT, Scott; BENFORD, Robert; SNOW, David. (2001) «Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos», en LARAÑA, Enrique; GUSFIELD, Joseph (ed.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, pp. 221-249.
- MARCON, Telmo (1997), *Acampamento Natalino. História da luta pela reforma agrária*, Passo Fundo, EDIUPF.
- (2002), «Influência político-pedagógica do acampamento Natalino no MST», en Vendramini, Célia Regina (Org.), *Educação em movimento na luta pela terra*. Santa Catalina, Núcleo de Publicaciones - NUP, pp. 41-67.
- NOVAES, Regina (1997), *De Corpo e Alma. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*, Rio de Janeiro, Graphia.
- RUIZ, Castor Mari Martin Bartolomé (1995), *A força transformadora do simbólico. A construção do imaginário social das comunidades eclesiais de Base (CEB's)*. Tesis de maestría, Porto Alegre, UFRGS.
- RUIZ, Castor Mari Martin Bartolomé (2006), *El movimiento de los Sin Tierra en Brasil. Propiedad o alteridad, dilema de los derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- SNOW, David A.; ROCHFORD, E. BURKE JR.; WORDEN, Steven K.; BENFORD, Robert D. (1986) «Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation», *American Sociological Review*, vol. 15, pp. 464-481.
- STEIL, Carlos Alberto (2004), «Catolicismo e memoria no Rio Grande de Sul», *Debates do NER*, vol 5, pp. 9-30.
- STEDILE, João Pedro; MANÇANO, Bernardo (2005), *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.
- VALLVERDÚ, Jaume (2008), «Símbolos religiosos y acción colectiva: la mística del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil», en CORNEJO, Mónica; CANTÓN, Manuela; LLERA, Ruy (coord.), *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión*. San Sebastián, Ankulegi Antropologia Elkarte. XI Congreso de Antropología, UPV-EHU, vol. 10, pp. 293-310.
- (2011), «Ciberactivismo político transnacional: el caso del MST de Brasil», *Ankulegi* (en prensa).
- VELHO, Otávio (1987), «O cativerio da besta-fera», *Religião e Sociedade*, vol. 14, num. 1, pp. 4-27.