

LOS SIN TIERRA

Mística y resistencia
en el MST de Brasil

Jaume Vallverdú

LOS SIN TIERRA

23

Recerca

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Av. Catalunya, 35 · 43002 Tarragona

Tel. 977 558 474 · publicacions@urv.cat

www.publicacions.urv.cat



1ª. edición: diciembre de 2012

ISBN (papel): 978-84-8424-225-3

ISBN (PDF): 978-84-8424-318-2

DOI: 10.17345/9788484242253

Depósito legal: T 1331-2012



Cita el libro.



Consulta el libro en nuestra web.



Libro bajo una licencia Creative Commons BY-NC-SA.



Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y de la Xarxa Vives, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

LOS SIN TIERRA

Mística y resistencia en el MST de Brasil

Jaume Vallverdú



Tarragona, 2012

«Afinal qualquer projeto alternativo que não incorpore a dimensão espiritual será anti-popular por ser nosso povo místico e religioso. Criado pelo sincretismo de nossa própria cultura surgiu um cristianismo popular autêntico. Assim no Brasil e encontra toda a tragédia e toda a esperança que marcam a humanidade. A forma como o Brasil trabalhará criativamente uma nova nação poderá oferecer uma colaboração inestimável à humanidade unificada na casa comum, no planeta Terra».

Leonardo Boff, «Depois de 500 anos: que Brasil queremos».
Sem Terra. Jornal dos trabalhadores rurais, 201,
junio de 2000, p. 21.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 11 |
| Contextualización teórica | 16 |
| Preliminares etnográficos | 24 |
| La estructura del libro | 27 |
| Agradecimientos | 30 |
| CAPÍTULO I. Historia y memoria del Movimiento Sin Tierra | 33 |
| El factor socioeconómico: la «modernización dolorosa» | 37 |
| El factor político: el proceso de apertura democrática | 39 |
| El factor religioso: la pastoral católica y la Iglesia luterana | 43 |
| CAPÍTULO II. El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil | 53 |
| De la cruz a la bandera: secularización y politización del MST | 65 |
| Relaciones y reciprocidades CPT – MST | 88 |
| El desafío del consenso: colectivismo, particularismos y desarrollo comunitario en los asentamientos | 104 |
| CAPÍTULO III. La construcción simbólica del MST | 127 |
| El gran marco cognitivo, simbólico y motivador del MST: la mística | 134 |
| CAPÍTULO IV. Mitos, iconos y rituales de la lucha | 155 |
| De la colonización: Sepé Tiaraju, el guerrero indígena | 156 |
| Del mesianismo: João Maria, el santo de los pobres | 160 |
| De la simbología bíblica: la Tierra Prometida, fértil y «sin males» | 165 |
| El campamento Natalino y el símbolo de la cruz | 169 |
| Del peregrinaje religioso-político: las <i>romarias da terra</i> | 180 |
| CAPÍTULO V. Mística, educación, identidad | 189 |
| PARA CONCLUIR | 207 |
| BIBLIOGRAFÍA | 213 |

INTRODUCCIÓN

Desde hace ya algunos años vengo dedicándome a la investigación de los llamados nuevos movimientos religiosos. En primer lugar, en España (entre 1993 y 1997), el movimiento Hare Krisna; y posteriormente (a partir de 1998), los movimientos pentecostales en México y los que a partir de un análisis comparativo integrado —básicamente en cuanto a semejanzas— sobre los diferentes casos estudiados caractericé como movimientos religiosos «carismáticos y extáticos».¹ Todos ellos suelen compartir, entre otras cuestiones, el hecho básico de estar involucrados en procesos de pugna por la legitimación religiosa en calidad de innovaciones o minorías religiosas a menudo desacreditadas en términos sectarios. Y también comparten, en el mismo sentido, la aspiración al reconocimiento social y la implantación normalizada dentro del cada vez más poblado campo de la competencia simbólica. Un campo en el que, como bien sabemos, ya no solo cuentan las instituciones religiosas oficiales o las confesiones minoritarias establecidas, sino también muchas otras formas comunitarias o personales de búsqueda, identificación y práctica espiritual en considerable expansión social.² Heterodoxias, eclecticismos, sincretismos, etc., son fenómenos de rico contenido y análisis sociológico y antropológico que se nutren directa y constantemente de esta realidad, siendo la densa red de movimientos de la *new age* un claro ejemplo desde hace ya varias décadas.

El desarrollo de la investigación en este ámbito me ha permitido analizar, en los diferentes casos empíricos, diversos detalles relativos a procesos de socialización (resocialización), conversión y construcción de identidad relacionados con las experiencias personales y biográficas, organizativas y formal-institucionales (estructuras de liderazgo, plausibilidad, compromiso, motivación y control social) y con la dimensión

1 Véanse al respecto Vallverdú, 2001a y 2008a. Y en particular sobre los últimos: Vallverdú, 1999, 2001b y 2002.

2 El libro de Ulrich Beck (2009) es, por ejemplo, una buena síntesis de esta panorámica a partir de los conceptos de «Dios Personal» y cosmopolitización e individualización contemporáneas de la religión.

funcional de los movimientos, es decir, con su eficacia simbólica y práctica sobre los sujetos participantes. Una eficacia basada en ofrecer respuestas ajustadas a las demandas personales o en gestionar de forma exitosa las necesidades afectivas, emotivas, interactivas, terapéuticas, etc., de los individuos. Sin embargo, todos se me han presentado esencialmente como movimientos *de y para* la transformación personal-subjetiva más que *de y para* la transformación social o con miras a la transformación profunda y amplia de las condiciones materiales de existencia.

Sobre esta base he reorientado mis actuales intereses de investigación al tanteo de otro tipo de compromiso (o de definición del compromiso), esta vez asentado en una teoría explícitamente orientada a la materialización del ideal o de la utopía, a provocar cambios sobre la «realidad-real», el «aquí y ahora», a intentar transformar el presente que disgusta o el futuro más inmediato. Para observar y evaluar de cerca estos procesos, uno puede aproximarse a la acción colectiva de ciertos movimientos que enfatizan la confrontación y la lucha, real y directa, a menudo con marcado acento antisistémico. Una lucha, por otro lado, no por antigua y etnográficamente documentada menos vigente; y una lucha muchas veces relacionada discursiva y operativamente con la defensa concreta de los sectores sociales más desfavorecidos y con el antagonismo respecto a las estructuras de poder que, desde la óptica de dichos movimientos sociales o socioreligiosos, hacen prevalecer y reproducen de forma sistemática las condiciones de marginalidad, desigualdad e injusticia social.

Un claro precedente de este interés personal es una aproximación teórica previa al movimiento zapatista/Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de México, con el análisis contextualizado de su emergencia y propuestas, de su matriz religioso-profética (Vallverdú, 2004) y también de procesos más amplios de conflicto político y violencia religiosa en el estado de Chiapas (Vallverdú, 2005). De hecho, en el primer trabajo mencionado es donde se perfila la línea de investigación más directamente vinculada al presente estudio. Porque allí traté de plantear las congruencias y continuidades entre ciertos movimientos religiosos utópico-liberacionistas (tomando el caso especialmente significativo de la teología católica de la Liberación) y otros no menos importantes movimientos sociales latinoamericanos, como el zapatista propiamente dicho o, en el caso que ahora nos ocupa, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil. Todo ello en el contexto de los cambios socioeconómicos y políticos estructurales (penetración del capitalismo, crisis agraria, alteración de las estructuras tradicionales, etc.) que en muchos lugares de América Latina han afectado de forma decisiva, en los niveles tanto local como regional, a las condiciones de vida en el mundo rural, campesino o indígena.

En Brasil concretamente cabe destacar el trabajo ideológico y de concienciación popular realizado por la Comisión Pastoral de la Tierra, en especial durante los años

setenta y ochenta del pasado siglo. La CPT, inspirada por la teología de la Liberación,³ representa en muchos lugares el origen y el avance inicial de la organización social de las luchas por la tierra y por la dignidad de los pueblos indígenas y campesinos. Nace en junio de 1975, en Goiânia (Goiás), durante el Encuentro de Pastoral de la Amazonia convocado por la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB).⁴ Fundada en plena dictadura militar brasileña, la Pastoral de la Tierra fue extremadamente importante para encauzar el desarrollo de las luchas campesinas y también las primeras ocupaciones de tierras, estrategia que se convertiría después en el estandarte del Movimiento Sin Tierra. La CPT apoyó desde sus inicios a los pobres rurales y a los más desfavorecidos por un sistema de gobierno aliado con los intereses capitalistas nacionales y transnacionales (un apoyo que perdura en la actualidad por cuanto en buena medida perdura dicha alianza). La Amazonia fue el área atendida en primer lugar, pero su acción a partir de 1976 se extendió rápidamente a todo Brasil, hasta implicarse y comprometerse con la lucha de los Sin Tierra. Desde entonces su trabajo se ha organizado de forma diferente según las regiones, sin perder de vista el objetivo declarado de su existencia: hacer un servicio por la causa de los trabajadores rurales, siendo un soporte para su organización.⁵

De acuerdo con Gaiger (1987), si nos fijamos en sus orígenes históricos, la Pastoral de la Tierra sigue dos ópticas complementarias: *a*) sustentar las organizaciones de trabajadores rurales con vistas a la defensa de sus intereses de clase y de transformación de las relaciones sociales; *b*) despertar la conciencia de los trabajadores rurales y de los cristianos en general, a la luz de un mensaje evangélico que lleva al compromiso con la igualdad y la justicia social. Ambas ópticas encontrarían unidad en una «mística» que

3 Aspectos fundamentales a nivel conceptual y empírico sobre esta corriente católica se pueden consultar, entre otros, en los trabajos de Cox (1984), Berryman (1989), Ferraro (1992) y Dussel (1995). En relación con el trabajo pastoral de la Iglesia católica en Brasil, con influencia destacada de las problemáticas del Amazonas en su nueva orientación social y comprometida, pueden verse, por ejemplo, Ikoï (1996) y Martins (1999).

4 José de Souza Martins (1997) explica el significado de la creación de la CPT en el contexto de la historia brasileña. Nos dice que la Comisión surge en uno de los momentos más crueles de la historia de los trabajadores rurales de Brasil: justo en el momento en que la expansión territorial del gran capital en dirección a la Amazonia se hace a cuesta del genocidio de las poblaciones indígenas y de la masacre de las poblaciones campesinas. Nace como un trabajo de iglesias que, según él, promueve la aparición de una nueva modalidad de lucha social, la de los movimientos campesinos, que se enfrentará a la idea hegemónica de que los excluidos y los penalizados por la brutalidad política y económica no pierden su condición humana con el desarrollo capitalista ni tampoco, por lo tanto, las condiciones de su supervivencia: en el caso de las poblaciones indígenas, sus territorios; en el de los campesinos, el del derecho a la tierra. Dentro del mismo volumen, para concretar algo más el nacimiento de la Comisión Pastoral de la Tierra, se hace mención destacada del papel de Pedro Casaldáliga, quien propuso un encuentro de pastoral de la Amazonia el año 1974 preocupado por las violencias y represiones en dicha zona. El año siguiente, dicho encuentro, celebrado en Goiânia, abrió la reflexión sobre la situación de la Amazonia y aprobó la propuesta de crear la Comisión Pastoral de la Tierra.

5 Para completar información, véase la página web de la CPT: <http://www.cptnac.com.br>. Las interpretaciones sobre las actividades de esta organización son diversas. No obstante, me siento próximo al planteamiento general de Grzybowski (1987), para quien esta «iglesia popular» más que un «servicio» lo que hace efectivamente es una actividad político-educativa y organizativa asociada a la religión.

encara la lucha de los trabajadores con una orientación hacia el «Reino de la justicia» según el «Plan de Dios», sentido último y desenlace de la historia humana.

Desde ese momento, y con esa misión, se considera que hay que ayudar a las clases populares a transformar la sociedad y que la doctrina social de la Iglesia ya no es la única válida para la acción, sino que hay que actuar en colaboración con los no cristianos y utilizar las ciencias humanas como instrumento para conocer la realidad y escoger las estrategias más eficaces. Al mismo tiempo, se establecerá una distinción de funciones entre las creencias y motivaciones religiosas (vistas como una fuerza motriz posible de la acción política, aunque no la única o exclusiva) y las convicciones y prácticas políticas.

La Comisión católica se define originalmente como una «asesoría externa» al grupo de los trabajadores rurales que no debe inmiscuirse en la organización propia de los campesinos. Asimismo, defiende la autonomía de los trabajadores y se plantea un método de intervención que parta de los intereses y condiciones del grupo y que instituya una relación simétrica entre los agentes de pastoral y dichos campesinos. Como es lógico, en este sentido y en otros, la teoría siempre se pone a prueba con la práctica. Y es un desafío que tenga una traducción en dicha práctica lo más ideal posible. De forma similar, toda interacción se ve condicionada por las influencias existentes entre las partes, así como por los diferentes planos que invariablemente ocupan el intelectual y su interlocutor, en este caso, a concienciar (hay diferencia entre estar «en situación de clase» y en «opción de clase»). En este sentido —como añade Gaiger—, un primer paso importante desde la perspectiva de la Comisión Pastoral de la Tierra es reconocer que el saber intelectual es inútil cuando no se produce en la praxis cotidiana junto al pueblo y, a su vez, que el pueblo es portador del «verdadero» saber, el agente externo simplemente lo despierta.

Desde hace bastantes años y en el presente cabe remarcar la importancia de los informes anuales emitidos por la CPT sobre conflictos en el campo, que conservan el máximo detalle cuantitativo y toda la crudeza cualitativa sobre muertes, desapariciones y abusos contra campesinos o militantes de movimientos sociales. Y, por supuesto, no se puede olvidar, en particular, su apoyo en diferentes frentes y grados de implicación al Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil. En realidad, como veremos, de forma similar al caso del movimiento zapatista de México, el rol jugado por los agentes religiosos vinculados a la teología de la Liberación fue fundamental en el nacimiento, organización y consolidación del MST.

En este contexto, la presente investigación se encuadra dentro de un interés general y principal: estudiar procesos de conflicto social y político conectados con la actividad de movimientos sociales y religiosos de perfil utópico, liberacionista y transformador del orden social. Movimientos, en definitiva, relacionados con el descontento colectivo o la protesta social y la búsqueda de alternativas económicas, sociales y

políticas a cierta realidad prevaeciente vista como excluyente, injusta, insolidaria... Y analizar de forma especial el uso y la manipulación que dichos movimientos hacen de los símbolos y sus significados para constatar la confrontación social, política o religiosa y encauzar la construcción de identidades en su seno. Símbolos y significados, desde luego, previstos, articulados y transmitidos por las organizaciones de estos movimientos e incorporados en mayor o menor medida por sus integrantes, quienes se sienten comprometidos y motivados a actuar a partir de dichos símbolos y significados en una cierta dirección y con una cierta meta colectiva que sienten como propia.

Inseparables de los aspectos simbólicos, cognitivos e identitarios de los movimientos sociales y religiosos, por supuesto, no pueden obviarse los rituales y las liturgias o ceremonias que les dan expresión y las pautas organizativas que los sustentan. De hecho, una de las formas principales de abordar el imaginario de cualquier movimiento social, religioso o sociorreligioso es el estudio de cómo este trabaja con lo simbólico y ritual. Sus operaciones en este ámbito, con los cambios o reformulaciones que se dan a lo largo del tiempo, son un buen indicador de la evolución de las estrategias organizativas (internas y respecto al entorno) y de cómo se construye, en suma, la propia identidad del movimiento como tal.

Por otro lado, a un nivel ampliado, mis intereses de investigación se dirigen hacia movilizaciones para el cambio del orden social, como se apuntó antes. Ideologías que han aparecido en diferentes contextos y épocas y han operado a partir de la concienciación, la creatividad y la acción organizada de las clases populares o los sectores sociales más desfavorecidos. Me interesa igualmente examinar las nuevas dimensiones y configuraciones de las protestas sociales del mundo contemporáneo. En el marco general de los mencionados procesos de conflicto social y político, muchos de ellos de anclaje estructural (como el que nos ocupa), se trata de contextualizar y comprender las lógicas de las experiencias y acciones (sobre la base de las estructuras de organización y movilización) y los discursos (considerando formas de presentación y representación) de los agentes protagonistas e implicados en los movimientos sociales que pretenden tener un alcance global.

Sin duda, una de las vías privilegiadas para observar estos procesos es el espacio virtual y, en particular, el llamado ciberactivismo político, con Internet como instrumento nuclear de la sociedad de la información o sociedad red. El activismo político a través de la red ha adquirido en los tiempos recientes una dimensión especialmente importante, recogiendo apoyos y estrategias de las actuales luchas de orden internacionalista e informacional que comparten temas comunes (como la agroecología o la soberanía alimentaria) y un modelo de lucha organizado y canalizado por un cierto *éthos* e imaginario comunitario virtual.⁶

6 Una aproximación a estas cuestiones para el caso del MST la desarrollé en Vallverdú (2010) y de forma más sintética en Vallverdú (2011).

Desde esta plataforma de base, y con la pretensión de sumar conocimiento antropológico, el foco específico de la presente investigación consiste en describir y analizar las claves simbólicas y de significación religiosa que pueden convertirse en la fuerza motriz de los movimientos sociales y populares de resistencia. Más particularmente, del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil.

El estudio tiene plena disposición antropológica, pero se emprendió con un marcado interés histórico. Conocer la historia del Movimiento Sin Tierra y de las luchas campesinas en Brasil siempre me pareció esencial para poder contextualizar convenientemente el nacimiento y desarrollo del MST. E igualmente sus discursos y acciones de lucha, con la ocupación de latifundios improductivos para destinarlos a la constitución de asentamientos de la reforma agraria como estrategia central en su trayectoria histórica. Para comprender, en suma, sus bases culturales, simbólicas y religiosas, así como los procesos de construcción de identidad a partir de sus marcos cognitivos y de motivación, inseparables, por otro lado, de las dinámicas de movilización y acción colectiva puestas en marcha por el movimiento. En torno a estos últimos ámbitos empíricos, que considero esenciales, trato de centrar a continuación ciertas bases teóricas de referencia, muy en deuda, como se verá, con la sociología de los movimientos sociales.

Contextualización teórica

En el estudio de los movimientos sociales y religiosos no veo conveniente ni posible separar la dimensión individual de la colectiva. Sin embargo, sí que encuentro pertinente buscar la mayor coherencia analítica posible en relación con este enlace. Me parece, en este sentido, que un buen paradigma para trabajar sobre el engranaje entre lo individual y lo colectivo, entre el sujeto y los procesos colectivos, aplicado al estudio de los movimientos sociales es el de William Gamson (1992). La perspectiva psicosocial de este autor nos llevará, a su vez, hasta el influyente enfoque de la construcción de la identidad (encabezado por diversos trabajos de Alberto Melucci) al que hago referencia más adelante. El modelo de Gamson, combinando a efectos empíricos las tradiciones psicológica y sociológica, alude al ensamblaje entre *self* y sociedad. A partir del estudio de Cohen (1985) señala las siguientes problemáticas centrales de investigación en este contexto: la identidad colectiva, la solidaridad, la conciencia y la micromovilización. La primera es la que concentra mi mayor interés en este caso:

Collective identity concerns the mesh between the individual and cultural systems. More specifically, the question is how individuals' sense of who they are becomes engaged with a definition shared by coparticipants in some effort at social change —that is, with who «we» are [...]. Collective identity is a concept as the cul-

tural level, but to operate in mobilization, individuals must make in part of their personal identity (Gamson, 1992: 55, 74).

Gamson entiende que solidaridad, tal como él la define, se refiere al ensamblaje entre el individuo y el sistema social. La cuestión concreta es analizar cómo la gente se relaciona y conserva su lealtad y compromiso con actores colectivos (grupos u organizaciones) que comandan o representan a los movimientos sociales. En la práctica —añade— solidaridad e identidad colectiva están estrechamente vinculadas, aunque también es posible la existencia de un tipo de compromiso sin el otro. Ciertamente, una persona puede integrarse en la identidad colectiva ofrecida por un movimiento y al mismo tiempo sentirse alienada respecto a sus representantes organizativos.

La conciencia también implica un ensamblaje de este tipo entre cognición y cultura. Entre las creencias individuales sobre el mundo social y los sistemas de creencias culturales e ideologías. La cuestión central en este caso es ver cómo los significados que los individuos dan a una situación social determinada se convierten en una definición compartida que implica acción colectiva. En este nivel, como veremos después, localizamos uno de los ejes teóricos principales de la investigación, que gira en torno a los procesos de significación e interpretación de actores activos, y teniendo en cuenta el hecho fundamental de que, efectivamente, «in the political world [...] meaning is already organized. Information and facts are always ordered into interpretative frames» (1992: 65). Nos interesa en este sentido ver cómo funcionan la ideología y el discurso si nos fijamos en la cara cultural de la conciencia política. Y también recuperar el análisis de los marcos de interpretación y experiencia procedentes del interaccionismo simbólico.

Por último, la micromovilización, según Gamson, se refiere a los mecanismos de interacción por medio de los cuales el nivel individual y el sociocultural se unifican en los procesos identitarios, de solidaridad y conciencia. Intenta comprender la interacción social y los procesos grupales implicados en la acción colectiva. En resumidas cuentas:

Individual and sociocultural levels are linked through mobilizing acts in face-to-face encounters (1992: 74).

Hay diferentes procesos de micromovilización que son ilustrados por diferentes tipos de encuentros: de compromiso, internos, con los medios de comunicación, con los aliados, con grupos contramovimiento y con autoridades. Es interesante lo que Gamson añade desde un punto de vista interpretativo:

In the course of these encounters, potential challengers say or do things that help (or hinder) the development of a collective identity, solidarity, and a collective action frame. If one defines a successful mobilization career as one that culminates in collective

action, then a mobilizing act is one that increases the probability of such action occurring (1992: 72).

En todos estos niveles planteados, el modelo de Gamson enlaza perfectamente con nuestro interés prioritario en las dimensiones cognitiva, simbólica y cultural de los movimientos sociales. Y en particular, respecto a los mecanismos cognitivos, simbólicos y culturales que subyacen en la construcción de la acción y la identidad colectivas. Así, en el marco general de la gran tradición interpretativa y de una perspectiva interaccionista-simbólico-cognitiva y constructivista con énfasis en el aspecto autorreflexivo de los movimientos sociales (la tendencia que tienen a preguntarse a sí mismos cuestiones explícitas sobre «quiénes somos nosotros», es decir, sobre la propia identidad), se trata de analizar tales dimensiones y mecanismos en el caso del MST, utilizando como eje empírico su singular concepto de «mística». En esta línea, podrá observarse en lo sucesivo que coincidimos de nuevo con Gamson en lo siguiente:

The locus of collective identity is cultural; it is manifested through the language and symbols by which it is publicly expressed. We know a collective identity through the cultural icons and artifacts displayed by those who embrace it (Gamson, 1992: 60).

Este autor, además, aludió al concepto de *framing* de Erving Goffman (2006; orig. 1974) y a su *frame analysis*. Dando continuidad al mismo eslabón, nos adherimos aquí al modelo teórico más general de los marcos de interpretación y de la experiencia de Goffman tal como fue analíticamente adoptado por David A. Snow, E. Burke Rochford Jr, Steven K. Worden y Robert D. Benford (1986). Estos autores lo han utilizado para estudiar, desde una perspectiva sociológica, el alineamiento de los marcos de acción colectiva y los correspondientes procesos de micromovilización y participación en los movimientos sociales (o quizás mejor dicho, en ciertos movimientos sociales y religiosos que les daban argumentos muy claros en este sentido). Cabe recordar que dentro de este paradigma los llamados esquemas de interpretación de Goffman son aquellos que capacitan a los sujetos para localizar, percibir, identificar y etiquetar determinados sucesos o eventos dentro de su espacio vital y en el mundo en sentido amplio. Mediante la interpretación de acontecimientos significativos, los marcos funcionan para organizar la experiencia y guiar la acción individual o colectiva:

Mi objetivo [dice Goffman] es intentar aislar algunos de los marcos de referencia disponibles en nuestra sociedad que son básicos para la comprensión y la explicación del sentido de los acontecimientos, así como analizar los riesgos especiales a que están sujetos esos marcos de referencia. [...] se dirigirá la atención hacia aquello que sentimos que está pasando que lo hace tan vulnerable como para necesitar varias relecturas (2006: 10-11).

«Doy por supuesto que las definiciones de una situación se elaboran de acuerdo con los principios de organización que gobiernan los acontecimientos —al menos los sociales— y nuestra participación subjetiva en ellos; *marco* es la palabra que uso para referirme a esos elementos básicos que soy capaz de identificar. Esta es mi definición de marco. Mi expresión *análisis del marco* es un eslogan para referirme, en esos términos, al examen de la organización de la experiencia» (Goffman, 2006: 11).

De acuerdo con Snow, Rochford, Worden y Benford, el proceso de alineamiento de marcos (*frame alignment*) es interactivo y temporalmente variable y está sujeto a continuas reconfiguraciones. Y es al mismo tiempo condición necesaria para la participación de los sujetos en los movimientos sociales, sea cual sea su naturaleza o intensidad. Representa en cualquier caso el vínculo o la conjunción entre el individuo (con sus ideas, expectativas, motivaciones, etc.) y los marcos interpretativos propios del movimiento social. Trato de este modelo interpretativo dentro del capítulo III.

En relación con el caso aquí estudiado, como veremos, el alineamiento de marcos tiene que ver con la correspondencia entre la situación y la experiencia de exclusión social de muchos sujetos, sean del campo o de la ciudad, que en su momento encontraron y siguen encontrando apoyo y argumentación crítica sobre su estado de marginación en las comunidades o pastorales católicas. Y por extensión o alineamiento paralelo, una vez dentro de la categoría colectiva «Sin Tierra», adquirieron y siguen adquiriendo fuerza ideológica y esperanza para la «conquista»⁷ (o «reconquista») de la tierra en el marco de la propuesta de lucha y resistencia del MST.

Históricamente, pues, el alineamiento de marcos expresado por los sujetos Sin Tierra ha vinculado a la Pastoral de la Tierra del movimiento de la teología de la Liberación y al MST. Procede, por lo tanto, de un nexo religioso-político bien claro. Los marcos interpretativos de ambos movimientos y de sus integrantes comprometidos han mantenido su correspondencia o afinidad generales y tienen como objetivo (teológico/ideológico) básico conseguir que los pobres y excluidos recuperen sus derechos y su condición de «sujetos de su propio destino». La ideología construida y transmitida por estas organizaciones en el nivel de su intelectualidad orgánica ha sido incorporada por las bases militantes del MST, que perciben y comprenden así una congruencia entre sus intereses (el primero, cambiar la propia situación de vida) y la oportunidad ideológica y quizás sobre todo práctica (obtener un lote de tierra en «propiedad») que les brinda el movimiento social. La micromovilización alude precisamente a las diversas dinámicas de interacción social y comunicación que afectan al alineamiento

7 Es la expresión de corte militar que suelen utilizar los Sin Tierra, para quienes «la tierra no se gana, se conquista», con lo que quieren remarcar así todo el esfuerzo, el sacrificio y también los costes que este proceso ligado a la lucha suele conllevar.

de marcos, y en particular se utilizan en sentido amplio para referirse a la gama de procesos interactivos

devised and employed by SMOs [estructuras organizativas de los movimientos sociales] and their representative actors to mobilize or influence various target groups with respect to the pursuit of collective or common interests (Snow; Rochford; Worden; Benford, 1986: 465; nota a pie 2).

La socialización y atracción de nuevos militantes formaría parte de estas dinámicas, así como la motivación de los participantes ya comprometidos para que no dejen de observar la mencionada congruencia entre sus intereses y las ofertas del movimiento; ni tampoco, por supuesto, las demandas o requisitos de fidelidad que este plantea. En este sentido, parece particularmente relevante el examen de cómo el movimiento gestiona, en ese plano interactivo y comunicativo, la relación entre estructura organizativa y pluralidad interna.

El modelo de los marcos hasta ahora delineado se complementa con el de la construcción de la identidad colectiva desarrollado en los trabajos de Alberto Melucci (1995; 1996; 2001). De hecho, el concepto de marco interpretativo se refiere a las definiciones culturales de la identidad colectiva de los movimientos por medio del «enmarcado de temas» y del «enmarcado de la movilización de la acción», tal como explica Klaus Eder (1998). Este autor también da indicios sobre el posible y útil puente empírico entre el paradigma de los marcos y el enfoque de Tarrow (2004) sobre las estructuras de oportunidades políticas que condicionan el devenir y el operar de los movimientos sociales, o más concretamente, sobre aquellas variables contextuales que restringen o apoyan las dinámicas de la acción colectiva (sistemas electorales, culturas políticas nacionales, sistemas de partidos, preceptos legales, etc.). El mencionado puente se establecería en la medida en que:

El marco es una variable cultural que explica qué motiva a los actores sociales a involucrarse en la acción colectiva. Por lo tanto, el concepto de estructura de oportunidad política se puede relacionar con el nivel de la acción social; los marcos son tanto parte del contexto de la acción colectiva como de la acción colectiva misma, y, por lo tanto, pueden tender puentes entre ambos niveles de análisis (Eder, 1998: 343).

La construcción de identidad en el caso del MST se supone muy vinculada al concepto central de mística y a la incorporación de sus significados de lucha y resistencia. La mística, en cuanto precisamente variable cultural que explica lo que motiva a los Sin Tierra a implicarse en la acción colectiva. Dentro de esta perspectiva de análisis, además, se sugiere que la construcción de una identidad colectiva es la tarea más

central de los «nuevos» movimientos sociales.⁸ Y en este ámbito se pasa a enfatizar la reflexividad de dichos movimientos (cf. Gusfield, 2001).

Melucci (1989) rechaza una perspectiva exclusivamente política centrada en la dimensión «instrumental» de la acción, que trataría de forma meramente «expresiva» o residual los aspectos autorreflexivos en los movimientos. De sus argumentos se desprende que todo paradigma estratégico presupone necesariamente una teoría de la identidad. La creación gradual de una identidad colectiva que mantiene la lealtad y el compromiso de los participantes (el «nosotros» que los movimientos construyen) ya es un logro cultural de por sí al margen de su contribución a la consecución de metas políticas y organizacionales (Gamson, 1992). Se focaliza entonces en el papel de los actores como sujetos activos y creativos en el interior de los movimientos sociales y a propósito de los mismos procesos de construcción de la identidad colectiva. De este modo, el planteamiento es que las expectativas son socialmente construidas y los resultados obtenidos solamente pueden ser evaluados por los propios actores:

Who are capable of defining themselves and the field of their action. The process of constructing, maintaining, and altering a collective identity provides the basis for actors to shape their expectations and calculate the costs and benefits of their action (Melucci, 1989: 32-34).

Dentro de este marco teórico general y focalizando hacia el objeto de estudio, más adelante quiero dar cuenta también de algunos resortes analíticos e interpretativos más concretos y en clave antropológica que parten, especialmente, de los trabajos de Cástor Mari Martín Bartolomé Ruiz (1995), Luiz Inácio Gaiger (1991) y Regina Novaes (1997). Me parece relevante, por una parte, la forma en que Bartolomé Ruiz remarca la fuerza creadora y transformadora de la simbología religiosa, así como también su análisis de cómo a partir de los procesos de resignificación simbólica elaborados en las comunidades eclesiales de base se va construyendo un «nuevo sujeto social» en el imaginario de las personas. Por otra, siguiendo igualmente la evolución histórica y social de la pastoral católica vinculada a la teología de la Liberación, Gaiger plantea una progresiva politización de lo religioso en el imaginario popular. Es particularmente interesante su concepto de «transición cultural», por referencia a la asunción progresiva, en relación con dicho imaginario, de las representaciones y las formas de racionalidad producidas en el contexto de la modernización.⁹

8 Denominación según la tradición sociológica europea y su particular enfoque identitario, que se diferencia teórica y metodológicamente del paradigma estratégico-instrumental-racional norteamericano, llamado organizacional o de la movilización de recursos.

9 En un trabajo posterior (Gaiger, 1994), concluye que la praxis colectiva de los Sin Tierra les impulsa a un proceso acelerado de renovación de sentidos, a la vez que aumenta las disparidades entre las formas en que viven dicha transición cultural. Distingue al respecto tres oposiciones fundamentales: entre la base y el liderazgo, entre campamentos y asentamientos y entre las situaciones de desmovilización inmediata en los reasentamientos y las situaciones de ampliación de la militancia a otras fuentes.

Regina Novaes (1997) también quiso analizar el lugar ocupado por la religión católica profética en el proceso de construcción de identidades colectivas y políticas entre las clases populares de Brasil. En su investigación desarrollada a inicios de los años ochenta en Paraíba, sugirió:

Aprender identidades religiosas e/ou políticas que têm vigência entre trabalhadores rurais na legitimação e condução de suas ações, não significa apenas apreender o conjunto de contradições a que eles estão submetidos em um determinado momento, mas —ao mesmo tempo— atentar para os rituais e símbolos que as constróem (1997: 7).

Su interpretación es que los conflictos entre trabajadores rurales y empresarios latifundistas, tal como se manifestaron originalmente en su contexto de estudio, debían verse como componentes de un campo de fuerzas donde se modifican sincrónica y diacrónicamente actores, organizaciones y palabras de orden. Pueden comprenderse, de este modo, como momentos de un proceso de autoconstrucción de intereses de clase: con sus coaliciones, continuidades, discontinuidades, retiradas, victorias, derrotas, etc. Y en tales circunstancias, la construcción de identidades de movilización entre trabajadores del campo merece interpretarse desde la óptica de las «clases en acción», a la luz de una teoría no estática del concepto de clase social y de las luchas políticas.

Casi todo lo mencionado hasta ahora constituiría, a grandes rasgos, la base para asentar y enmarcar a un nivel general esta investigación: estudiar la influencia y evolución históricas de la religiosidad católica progresista (teología de la Liberación/CPT) en su relación con el Movimiento Sin Tierra y analizar las dinámicas de construcción de experiencias e identidades colectivas a partir del sistema simbólico, de significación y acción que representa la mística del MST.

La importancia de la dimensión cultural —igualmente señalada por Novaes a partir de las nociones de proceso y de experiencia social— enlaza directamente con este concepto de mística y abre la puerta al estudio de las creencias y los símbolos religiosos como materia prima para la construcción de identidades personales y colectivas, implicadas, como sucede en este caso, en un proceso histórico de conflicto y de luchas sociales encadenadas a su alrededor. Es interesante remarcar que en tal situación cada parte oponente se puede apropiarse de las mismas creencias y los mismos símbolos a su favor. De modo que su significación y resignificación tomarán un carácter específico según cada caso y cada objetivo, configurando también un discurso propio y enfocado a los intereses particulares.

Efectivamente, la emergencia del discurso político en el caso de los Sin Tierra, de orden emancipador y transformador, procede de la mediación ideológica de los agentes religiosos (católicos de la CPT, pero también protestantes luteranos) y, en

particular, está necesariamente marcada por la presencia y por los elementos de legitimación de la lucha (de acuerdo aquí con una lectura crítica de la realidad histórica) que estos agentes traen consigo:

Neste processo, combinam-se importantes referenciais para a argumentação político-religiosa oferecidos pelos agentes com concepções 'nativas' dos trabalhadores em sua luta pela terra. Desta combinação nasce um 'discurso próprio' daquelles que —ao serem ameaçados de expulsão ou despejo— foram 'trabalhados pela Igreja' (Novaes, 1997: 168).

Debemos situarnos, pues, principalmente en la década de los ochenta del pasado siglo para retomar las coyunturas fuertes de las luchas campesinas, que ya se habían ido consolidando en las décadas anteriores. En este período histórico el papel de la Comisión Pastoral de la Tierra en el conflicto agrario es fundamental y los trabajadores Sin Tierra comprometidos con la lucha política justificarán su participación en ella utilizando imágenes bíblicas y símbolos religiosos. Novaes acaba interpretando que para que la utopía cristiana de la sociedad fraterna (liberadora) se transformase en aquel entonces en motor de la lucha social, en identidad movilizadora, fue preciso que se conjugaran varios factores: acción de la jerarquía católica, presencia de agentes de pastoral, religiosidad preexistente e intereses y enfrentamientos sociales concretos. No se puede olvidar tampoco, por supuesto, la mediación desempeñada por agentes sociales, universitarios y sindicales diversos que se sintieron comprometidos con la gente pobre del campo. De este engranaje múltiple resultará una identidad político-religiosa colectiva que se vuelve efectivamente motor de lucha y resistencia, articulando concepciones y prácticas.

São os propios acontecimentos (com suas exigências de reações imediatas ou retiradas momentâneas) que atualizam a Comunidade, fornecem contorno ao grupo, favorecem a incorporação de símbolos expressos nos cânticos, poesias, celebrações e favorecem formas específicas de resistência e encaminhamento das lutas, tais como: caminhadas, acampamentos, roçados comunitários, vigílias, mutirões e outras ações coletivas (1997: 173).

Esa identidad político-religiosa colectiva se sintetiza en el concepto mismo de mística del MST, envuelto en una aureola *emic* de misterio, de secreto, de dimensión profunda y oculta. De ahí, pues, el interés más concreto por estudiar dicho sistema en sus partes componentes y constitutivas, relativas sobre todo al imaginario y los marcos de interpretación, percepción, acción, experiencia e identidad. Por analizar la forma en que se construye y significa por parte del movimiento y sus participantes y para constatar si, en este nivel, y en su versión más explícitamente sociopolítica, realmente funciona como el elemento referencial, aglutinador y motivador que se le supone. Por

detectar, en fin, si existen o no argumentos teóricos y empíricos que permitan hablar de la mística como el motor de la lucha del MST.

Este propósito, simultáneamente, enlazaría con la problemática general de examinar si el movimiento todavía conserva o necesita conservar la ideología religiosa como marco simbólico-cognitivo y estímulo de la acción colectiva. O bien si, en cambio, la religión o religiosidad que tanto representaron en sus orígenes y en su consolidación han quedado amplia o completamente suplantadas por una orientación secular y político-doctrinaria aun así ritualizada y simbolizada en diferentes aspectos. Mi hipótesis general al respecto es que la suplantación es amplia (pero no total) y que los símbolos, significados y rituales religiosos o de referencia espiritual siguen, no obstante, siendo fundamentales para consolidar y reproducir la mística, sin la cual la lucha y la resistencia no tendrían fuerza en términos seculares y políticos.

Para ir generando y consolidando ideas en torno a estas cuestiones, me he dirigido a las raíces históricas, culturales y religiosas del MST, a su matriz fundacional religiosa y profética. Pero también a la realidad estratégica y operativa del movimiento en los tiempos más recientes o contemporáneos, donde los esquemas de concienciación y racionalización de cuño religioso parecen ceder espacio a otros más secularizados y politizados-antisistémicos tanto en el ámbito local como en el de la proyección global.

En realidad, la implicación, el posicionamiento y el rol de los sacerdotes católicos en relación con el Movimiento Sin Tierra han sido coyunturalmente muy plurales y variables. Como decía en otro lugar (Vallverdú, 2011), la Comisión Pastoral de la Tierra constituye actualmente una referencia más implícita que explícita para el MST, dada la efectiva politización y secularización gradual de este movimiento. Conformada por agentes tanto religiosos como laicos, la CPT sigue, no obstante, apoyando al Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en diferentes frentes de su lucha, sobre todo denunciando sistemáticamente 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, como veremos, ciertas posturas divergentes en el seno de la CPT parecen centrarse en torno a las formas y estrategias tomadas 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 posiciones de liderazgo organizativo —sea este visible o de segundo plano— dentro del movimiento.

Preliminares etnográficos

Esta investigación se inició en Porto Alegre (Brasil) el mes de octubre de 2005 gracias a una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional. Incluyó el trabajo documental y de campo en esa ciudad a partir de los contactos establecidos en la

Universidad Federal de Rio Grande do Sul, así como también en Santa Cruz do Sul y en Ronda Alta, cuna geográfica del Movimiento Sin Tierra. La etnografía, basada como es habitual en la observación participante y las entrevistas en profundidad como técnicas básicas, se llevó a cabo en el campamento del MST denominado Montepío, cercano a la población de Santa Rita y a un centenar de kilómetros de distancia aproximadamente de Porto Alegre. El vaciado analítico del compendio bibliográfico y del total de las entrevistas realizadas se efectuó desde marzo de 2006 en adelante.¹⁰

Me acerqué por primera vez al campamento Montepío el 26 de octubre de 2005. Los Sin Tierra de este campamento en particular tenían a sus espaldas una de las tantas y duras experiencias de espera para acceder a la propiedad anhelada. Hacía ya casi cinco años que estaban bajo el cobijo de precarias barracas amontonadas junto a la carretera, y además habían sufrido sucesivas expulsiones de la hacienda que se proponían ocupar. Entre las barracas cubiertas por la típica lona negra utilizada por el MST se intercalaban pequeños huertos y algunos animales (cerdos y gallinas) para la supervivencia doméstica más elemental. Las aproximadamente 300 personas que estaban en él, un total de 101 familias, esperaban impacientes la expropiación de las 665 hectáreas de terreno que tenían a unos metros de distancia para poder constituir allí un nuevo asentamiento.

Más concretamente, la idea inicial era constituir un campamento dentro del nuevo asentamiento con el fin de dar acogida después a más gente Sin Tierra. En ese momento la tierra estaba al cuidado de un arrendatario y era de propiedad más que confusa. El único uso de la tierra era el destinado a alimentar a un puñado de vacas enclenques. Un aprovechamiento muy limitado, pues, para justificar su función social y, por lo tanto, evitar la mencionada expropiación. En tales condiciones, las gestiones del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), institución gubernamental responsable de la política de reforma agraria en Brasil, trataban de encaminar la entrega del latifundio al MST.¹¹

10 La relación de entrevistas es la siguiente: Luiz Antônio Pasinato. Agente de la CPT: 9 de noviembre de 2005 y 28 de noviembre de 2005 — Dr. Ivaldo Gehlen. Departamento de Sociología de la UFRGS: 14 de noviembre de 2005 — Lucio. Coordinador del campamento Montepío del MST: 21 de noviembre de 2005 y 23 de noviembre de 2005 — Luciana Job. Antropóloga y abogada del INCRA: 28 de noviembre de 2005 — Entrevista en grupo con jóvenes militantes de la PJR (Pastoral de Juventud Rural) y del MST. FUNDEP (Fundação de Desenvolvimento, Educação e Pesquisa), Ronda Alta: 2 de diciembre de 2005 — P. Arnildo Fritzen (CPT). FUNDEP, Ronda Alta: 2 de diciembre de 2005 — Dr. Marcelo Rezende. Coordinador general de Educadores por la Paz: 4 de diciembre de 2005 — Padre Antonio Sechina (CPT): 4 de diciembre de 2005 — Luis Stephanou. Fundación Luterana de Diaconía: 6 de diciembre de 2005 — Charles Luiz Policena. Pedagogo simpatizante del MST y secretario general de Ecos da Natureza (Associação Ecológica de Desenvolvimento Social e Econômico): 8 de diciembre de 2005 — Dra. Renata Menasche. Antropóloga investigadora y profesora de la UERGS: 27 de enero de 2006. Un excelente amigo e informante clave durante todo el proceso de investigación fue Cesar Goes, sociólogo y profesor de la Universidad de Santa Cruz, especialista sobre la Comisión Pastoral de la Tierra en el estado de Rio Grande do Sul.

11 Según me explicó Luciana Job (9-12-2005), antropóloga y abogada del INCRA, este organismo surge en la época de la dictadura militar con la mentalidad conservadora de colonizar y sin contexto ni propósito de reforma agraria, término que aparecerá hacia finales de los noventa con la identificación del Instituto con el Gobierno de izquierdas. A partir de entonces será el movimiento social el que gracias a su presión sobre dicho Gobierno garantizará la existencia y la gestión del INCRA como tal.

Mientras el proceso legal seguía su curso, la desesperación y las ansias de materializar la ocupación llevaron a los Sin Tierra a entrar en la propiedad cuando todavía faltaban tres meses para que se presentara un recurso oficial contra la incautación. A finales de octubre de 2005 los Sin Tierra del campamento Montepío decidieron ocupar la hacienda pretendida sin poder hacerlo aún legalmente. De nuevo, costara lo que costara y sabiendo de paramilitares a sueldo y de policías de gatillo fácil. Me sorprendió la rapidez con la que entraron y se reinstalaron. Sin duda, el ímpetu lo hizo todo más veloz: «para sacarnos ahora deberán pasar por encima de nuestro cadáver», me dijo alguien. Empezaron a levantar de nuevo y con mucha habilidad sus barracas, que quedaron singular y significativamente dispuestas sobre el terreno, unas agrupadas y otras bastante distanciadas entre sí, como queriendo evitar el roce íntimo de tantos años pasados junto a la carretera.

A esta acción ilegal, más espontánea que planificada, le sucedieron algunas semanas de tensa espera. Fueron días de incertidumbre y también de temor. Nadie sabía a ciencia cierta qué podía pasar. Pero por suerte para todos los días transcurrieron tranquilos y con un marcado clima de pasividad general. A mi marcha faltaban ya pocas semanas para que pudiera hacerse efectiva la concesión oficial de las tierras al INCRA. Una vez cumplido ese trámite, por fin pasarían a manos del MST.

La previsión a corto plazo de los acampados era preparar las infraestructuras necesarias para el suministro de agua y de luz, así como organizar y distribuir las diferentes zonas para el uso agrícola tanto individual como colectivo. En primer lugar deberían repartirse equitativamente los lotes de tierra. La estimación inicial fue de entre doce y catorce hectáreas por cada familia o persona equivalente. Esto se realizaría, como es habitual, según referencia catastral y teniendo en cuenta las características espaciales y ecológicas de la propiedad. Más adelante, la cuestión de la explotación agraria requería un proceso algo más complejo y largo de regeneración de la tierra, para poder cultivar después en ella sin productos químicos ni fertilizantes tóxicos. La producción obtenida debería destinarse al autoabastecimiento del asentamiento, y en condiciones óptimas, siguiendo el procedimiento ordinario, al comercio de los excedentes evitando entrar en los circuitos económicos capitalistas, es decir, buscando el enlace directo con el consumidor.

En febrero de 2006 la visión ideal para el futuro era trabajar de forma coordinada para que al cabo de algunos años (quizás alrededor de unos diez) el rostro del asentamiento fuera el idóneo, tanto en lo relativo a las personas asentadas, viviendas, infraestructuras, etc., como al avance general de este en términos de organización, trabajo y producción. Acorde con este objetivo se incluía el hecho de tener una escuela propia y un profesorado estable, así como la capacidad de ofertar cursos formativos periódicos de duración y nivel variables para los asentados.

Me despedí de los Sin Tierra del campamento Montepío con el deseo de poder volver alguna vez viendo cumplidos todos esos sueños.

La estructura del libro

El capítulo I que sigue a esta introducción trata de delinear el proceso histórico de las luchas por la tierra en Brasil. No en vano fueron ellas las que, con sus desafíos, evoluciones y resultados, marcaron finalmente el nacimiento del MST y su posterior devenir en el marco del persistente conflicto social y agrario. Dentro de este ámbito, se señalan los factores clave en la aparición y constitución del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, de orden socioeconómico, político y religioso principalmente, otorgando especial relevancia en este último nivel al papel jugado por la Iglesia católica, con su apoyo solidario a los campesinos pobres y trabajadores rurales a partir de las últimas décadas del pasado siglo. Cabe remarcar en particular el trabajo concienciador y resocializador de la mencionada Comisión Pastoral de la Tierra y de sus comunidades eclesiales de base, las cuales, siguiendo un modelo de base progresista y marxista, se convirtieron en puntales vertebradores de la lucha social y política. La acción de estos agentes mediadores estimulará la llamada «dimensión liberadora de la fe» y promoverá la movilización social y política sobre todo en las áreas rurales, aunque con su correspondiente resonancia o repercusión en el medio urbano. También la Iglesia luterana, con similar orientación, prestó su ayuda moral y financiera a las comunidades pobres del campo, y desde entonces ha seguido jugando un rol destacado en la mejora de las condiciones de vida de muchos campesinos.¹²

El capítulo posterior, el segundo, trata de introducir los entornos y contornos básicos del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra. Describe sus características organizativas principales y, en particular, los aspectos básicos que definen a los campamentos y asentamientos como fases diferentes y singulares de su organización. El papel jugado por la mística sigue siendo fundamental también en ambos espacios de convivencia y lucha. Dentro del capítulo se incluyen, en tres subapartados diferentes, consideraciones sobre: *a*) la evolución secularizada y politizada del MST a partir de su constitución autónoma; *b*) las relaciones y reciprocidades históricas (discursivas y operativas) entre el MST y la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT); y *c*) la importancia que, como veremos, tiene para el MST buscar y conseguir el consenso y el sentido colectivo.

12 Debido al alcance y los objetivos del libro, trato de una forma muy sucinta y secundaria las características y actividades de la misión luterana en Brasil. La prioridad se concede de forma declarada a la pastoral católica, con un peso singularmente fuerte y destacado en la historia del MST. No obstante, me resultaron muy útiles las informaciones personales de Luis Stephanou, de la Fundación luterana con sede en Porto Alegre. Con sus reflexiones, explicaciones y comentarios en cuanto agente directamente implicado en las acciones solidarias de esta confesión religiosa en el estado de Rio Grande do Sul, he tratado de cubrir los aspectos que más me interesaban en relación con los Sin Tierra.

Un aspecto transversal importante en relación con dichos ejes de contenido es que se confirma la vigencia de la proximidad y las convergencias entre los agentes mediadores religiosos y civiles de la CPT y el MST, aunque definiendo hacia el presente un alineamiento de marcos algo diferente derivado del giro secular del MST a partir de la segunda mitad de los años ochenta. En concreto, desde el momento de su constitución como movimiento autónomo en 1984, al adquirir plena capacidad de organización y decisión propias y reducir la influencia en su seno de sindicatos e iglesias de apoyo. Estos procesos de secularización y politización no pueden separarse del recorrido histórico del MST en su conjunto. Una trayectoria que nos lleva hasta su realidad más reciente, con una posible redefinición de la mística dentro de un marco de interpretación de la lucha de orden más político y combativo y ampliado hacia nuevos blancos y objetivos. Una redefinición que tiene su origen en un tránsito simbólico «de la cruz a la bandera» (cf. Hoffmann, 2002) y que, en este sentido, vino a marcar una relativa sustitución de la «mística religiosa» por la «mística política»; o si se quiere decir de otro modo, un paso ideológico-simbólico y de racionalización desde la mística de acento religioso hasta la mística de acento político. Lo veremos más adelante.

Cabe señalar, sin embargo, el formato litúrgico y ceremonial que siguen manteniendo las místicas del MST, que conservan una estructura, una forma y unos símbolos tanto políticos como religiosos muy representativos de la lucha y la revolución sociales. Es posible, por otro lado, que quiera dársele cada vez más un sentido menos formal y rutinario, más vinculado en cambio a la experiencia vivida, a las condiciones objetivas y a la motivación de los militantes en torno a un proyecto efectivo de transformación social y política. Con el transcurso del tiempo el MST pareció darse cuenta de que si se dejaba a la mística volverse formal, al estilo de una «rutina obligatoria» (tipo culto religioso), esta se moriría. No en vano, para dos de sus principales representantes, «la mística solo tiene sentido si forma parte de tu vida» (Stedile; Mançano, 1999: 130).

Precisamente en el capítulo tercero se analiza con detalle la mística del MST, como su gran marco simbólico, cognitivo y motivador. Para encontrar buenas condiciones de observación y comprensión de este sistema y de la dimensión ideológica en general del Movimiento Sin Tierra, trato de integrar el objeto de estudio en el marco teórico de la construcción simbólica de los movimientos sociales. Con el fin de contextualizar conceptualmente y entender los procesos de construcción simbólica del MST, y aún más en concreto la construcción de su mística o de sus místicas (religiosa y política), me resulta útil —como ya apunté— acudir al enfoque interpretativo, reflexivo, simbólico-cognitivo y constructivista. Sigo entonces la herencia del interaccionismo simbólico de Erving Goffman y a partir de ahí las aportaciones mencionadas de David Snow y colaboradores y también de Alberto Melucci. Sus modelos y análisis sociológicos sobre los marcos y la identidad, respectivamente, encajan muy bien con los intereses también reflexivos y comprensivos de la antropología y sus análisis sobre la

construcción de identidades, los imaginarios colectivos y las reelaboraciones simbólicas y culturales dentro o a partir de las organizaciones de los movimientos sociales. En este contexto se retoma la relevancia y permanencia de la mística (también de su base espiritual o religiosa) a partir de los procesos de socialización y formación de militantes y líderes del movimiento. Este aspecto formativo o adoctrinador, de hecho, proporciona las claves para entender su persistencia y su reproducción en el imaginario colectivo a través de la solidez ideológica, los símbolos de identidad y los rituales místicos de cohesión social.

Posteriormente (capítulo IV), dentro del marco de la mística se revisan ciertos iconos arraigados históricamente en el imaginario mítico popular, estrechamente vinculados con la lucha a favor de los más desfavorecidos y contra la opresión de los estamentos que representan el poder político y religioso. Estos símbolos, con sus significados de antiestructura, de rebelión y de resistencia, se identifican con la doctrina católica liberacionista y son expresamente activados por ella como marco intelectual de reflexión crítica durante muchos años, y en el presente, para mantener, actualizar y revitalizar su compromiso con los sectores pobres y marginales y, por lo tanto, con los Sin Tierra.

Se analizan en este ámbito las figuras relevantes del indio guaraní Sepé Tiaraju y del monje João Maria. También los fundamentales símbolos bíblicos de la Virgen María y la Tierra Prometida, que representa la utopía a realizar por los Sin Tierra. Se remarca igualmente el valor simbólico del campamento de Encrucijada Natalino y de la cruz como referentes históricos clave de resistencia y lucha. Y en obvia conexión con este nivel, dentro del no menos rico campo del ritual (o de la mística del ritual), se describen los elementos más significativos de las *romarias da terra*. Organizadas por la Comisión Pastoral de la Tierra, estos eventos han contado históricamente con la participación de diferentes movimientos populares y sectores sociales de voz reivindicativa. Edición tras edición, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra se erige en uno de sus principales protagonistas.

El capítulo V se focaliza en la cuestión central de la mística vinculada a los procesos de construcción de la identidad individual y colectiva. En este plano de la construcción de la identidad, un nivel general se refiere a las nuevas identidades transnacionales que pueden derivar de la ubicación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en el contexto de los llamados nuevos movimientos globales, de perfil internacionalista y a menudo antisistémicos en su ideología y sus formas de acción colectiva. Como dije anteriormente, las posibilidades de la llamada era de la información en el marco de la globalización contemporánea vienen incluyendo, desde principios de los años noventa principalmente, una forma de activismo político transnacional virtual que permite la articulación internacional y en red de las protestas y las luchas sociales, entre ellas, la del MST. Posteriormente, la construcción de la identidad en un plano

más específico y relativo a la experiencia y la subjetividad invita a la reflexión a partir de los procesos educativos y pedagógicos en el MST, con su mística de fondo, inseparables de la formación política y encaminando la construcción o formación del llamado «sujeto Sin Tierra».

La parte final del libro es una recapitulación a modo de síntesis reflexiva de ciertas apreciaciones e interpretaciones fundamentales que se desprenden del conjunto de la investigación.

Agradecimientos

Este apartado es siempre para mí una deuda sentimental fuera de todo protocolo narrado. Una deuda tan satisfactoria como en gran parte ingrata, puesto que nunca uno puede mencionar en poco espacio a todas las personas que lo merecen. Puedo decir en cualquier caso y con toda sinceridad que pasé cuatro meses (por primera vez) en Brasil, en Porto Alegre concretamente, en los que —salvando las siempre subjetivamente críticas ausencias y distancias— me sentí «como en mi propia casa»; y eso tiene casi todo que ver con quienes allí me recibieron y me ayudaron. En términos intelectuales era otro más, pero en este caso español, que quería estudiar el MST. En términos personales, un colega, otro amigo antropólogo. De ahí surge una larga lista de nuevos amigos y compañeros que finalmente hicieron mi estancia tranquila, agradable y antropológicamente fructífera; en este último sentido, teniendo en cuenta al menos mis intenciones y esperanzas iniciales. La ayuda y el apoyo que recibí pusieron el listón muy alto; siempre por debajo de él se mueven, en consecuencia, las páginas de este libro.

Quiero expresar mi sincero agradecimiento, en primer lugar, a los colegas, profesores y doctorandos que conocí de los departamentos de Antropología y Sociología de la Universidad Federal do Rio Grande do Sul por su entrañable acogida tanto personal como académica. Agradezco especialmente la ayuda y amistad que en todo momento me brindaron Ruben Oliven, Claudia Fonseca, Carlos Alberto Steil, Maria Eunice Maciel, Ivaldo Gehlen y Cesar Goes.

Ruben Oliven fue como un padre para mí durante esos cuatro meses. Es el sentimiento que guardo, el más real y directo. Sus atenciones y el cariño de su familia fueron un regalo que nunca olvidaré. Claudia Fonseca me contagió su entusiasmo personal y antropológico y me facilitó muchos contactos valiosos para la investigación. Carlos Alberto Steil me permitió participar en el Núcleo de Estudios de Religión (NER) del Departamento de Antropología de la UFRGS. Compartí con él interesantes conversaciones y una cálida amistad. Una de sus doctorandas, Grazielle Cristina Dainese de Lima, posibilitó mi enlace con el MST y siguió ayudándome posteriormente. Ella estaba terminando entonces su tesina sobre la vida de campamento en el movimiento, que tuvo un resultado final excelente (véase Dainese de Lima, 2006).

A través de Grazielle conocí al dirigente de Vía Campesina Edson Cadore, quien a su vez canalizó amablemente las gestiones para que pudiera realizar trabajo de campo en el campamento del MST cercano a la localidad de Santa Rita. Agradezco en especial la colaboración de uno de los coordinadores de dicho campamento, Lucio, que pronto se convirtió en mi informante clave y en un compañero de fatigas entre el barro y las manifestaciones. También de la mano de Edson Cadore pude visitar otros campamentos y asentamientos cercanos a Porto Alegre, así como una Fundación del movimiento en Ronda Alta (la Fundação de Desenvolvimento, Educação e Pesquisa da Região Celeiro),¹³ encadenando posteriormente, con su ayuda, otros muchos contactos de interés para la investigación.

Sigo con los profesores de la UFRGS. Con Maria Eunice Maciel pude encontrarme poco, por sus múltiples ocupaciones personales y académicas, pero juntos recordamos las buenas relaciones existentes entre los departamentos de Antropología de Porto Alegre y de Tarragona. Con Ivaldo Gehlen, del Departamento de Sociología, mantuve una relación muy cordial y sincera y diversas charlas de orden político y sociológico sobre Brasil: movimientos campesinos, reforma agraria, el proyecto de renovación de Lula, etc. Le realicé, además, una entrevista a fondo por ser buen conocedor y analista del MST. Algo crítico con este, como todo buen intelectual apóstata, pero es algo que supe y tuve en cuenta. Se verá que aparece citado en diversas ocasiones a lo largo del libro; desde luego no sería así si —divergencias o afinidades al margen— no considerara sus aportaciones rigurosas y valiosas para la investigación. Algunas de sus publicaciones y todas sus reflexiones e interpretaciones me han resultado, en general, de gran utilidad.

Conocí a Ivaldo Gelhen gracias a uno de sus doctorandos vinculado a la Comisión Pastoral de la Tierra, al cual debo un agradecimiento especialmente intenso, el sociólogo Cesar Goes. En cuanto especialista en las relaciones históricas entre la Iglesia católica y el Movimiento Sin Tierra, Cesar me acompañó durante todo el proceso de investigación muy estrechamente para establecer contactos diversos y realizar entrevistas que él sabía eran de especial valor para mí. Conversamos y reflexionamos juntos en muchísimas ocasiones, pero sobre todo compartí con él y con su cariñosa familia una gran amistad. De mi relación con él derivaron varios contactos con agentes de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) y de la Fundação Luterana de Diaconia. Debo datos y valoraciones relevantes a Luiz Antonio Pasinato y a Luis Stephanou (ya citado), de una y otra organización respectivamente. También a través de Cesar fui

13 Se trata de un centro de formación de militantes de movimientos sociales brasileños, el MST entre ellos, especialmente jóvenes procedentes del medio rural y a menudo con perfil o potencial de liderazgo. Los inicios de la FUNDEP se remontan a principios de los años noventa. Con el cambio de siglo se concreta la dirección de esta por parte de líderes de una serie de movimientos sociales que, con este paso, reafirman el compromiso político con su propuesta pedagógica. El apoyo político de los movimientos ha ido impulsando diversas iniciativas con el transcurrir de los años, en el sentido de constituir formas de relación cada vez más sólidas entre ellos y la Fundación.

profesor-investigador invitado en la Universidad de Santa Cruz do Sul (UNISC); en este caso, agradezco en especial la cordialidad de João Pedro Schmidt, pro-rector de Planificación y Desarrollo Institucional, y también las informaciones y los análisis de Charles Luiz Policena, en ese momento doctorando del Departamento de Pedagogía que entonces realizaba su tesina sobre educación en el MST (véase bibliografía).

Hubo asimismo dos colegas antropólogas que me ayudaron mucho con sus comentarios y a partir de las entrevistas que pude realizarles: Luciana Job, abogada del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (a quien también ya cité), y Renata Menasche, investigadora de la Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuaria, sumamente agradable como persona y buena conocedora de los procesos de organización y desarrollo de los asentamientos del MST.

Marcelo Rezende Guimarães, de Educadores para la Paz, me dio su visión teológica, y Patrick Laigneau fue muy amable al regalarme algunos libros sobre las *romarias da terra*. Me fue útil también conversar con Jalcione Almeida, responsable del Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural de la UFRGS.

Quiero agradecer asimismo la voluntad sincera de atenderme de Frei Sergio Görden, destacado representante religioso y político del MST, a quien al final no pude conocer ni entrevistar debido a un accidente de tráfico que justamente sufrió el día antes de nuestra cita.

Por último, quiero destacar la deferencia y amabilidad del máximo dirigente del MST João Pedro Stedile, a quien pude conocer personalmente no en Brasil como cabría esperar, sino en Reus, Tarragona, el 28 de febrero de 2008. Accedió a que le realizara una entrevista antes del acto público al que había sido invitado y posteriormente pude conversar con él de una forma distendida pero muy fructífera. Dado su peso personal e intelectual dentro del movimiento, considero un privilegio y una gran suerte haber tenido esta oportunidad, que debo agradecer, entre muchas otras ayudas e informaciones, a los integrantes del Comité de Apoyo al MST de Barcelona, con quienes mantengo un grato contacto desde el año 2008.

CAPÍTULO I

Historia y memoria del Movimiento Sin Tierra

El MST (Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra) representa la continuidad histórica de las luchas campesinas y marginales en una nueva fase. Luchas y resistencias de diverso orden y de gentes empobrecidas tanto del campo como de la ciudad y aglutinadas heterogéneamente bajo el amplio manto del llamado movimiento de los Sin Tierra o Movimiento Sin Tierra de Brasil. Su historia se remonta, mirando bastante hacia atrás, al período colonial y a las luchas que libraron indios y negros hasta finales del siglo XIX. Después, a inicios del siglo XX surgirán movimientos campesinos mesiánicos seguidores de algún líder carismático (João Maria es un ejemplo sobresaliente); y en los años treinta y cuarenta se darán conflictos violentos en el campo que atraviesan diversas regiones y generan luchas y movilizaciones populares que continuarán en las décadas siguientes.¹⁴

En plena mitad de siglo, entre 1940 y 1955, tienen lugar las llamadas «luchas radicales localizadas» por la tierra, que implicaron a miles de personas.¹⁵ Todas ellas fueron consecuencia del gran número de trabajadores rurales Sin Tierra que ya existía en el país, mientras que había inmensas áreas de tierra sin ningún uso. La mayoría de los conflictos de esa época se debieron a la valorización de tierras en estados por donde pasaban carreteras, o bien a la urbanización de regiones donde los *posseiros*¹⁶ y *parceiros*¹⁷

14 Son muchas y variadas las referencias de lectura sobre la historia del Movimiento de los Sin Tierra de Brasil. No obstante, se pueden destacar aquí, en dos niveles de análisis diferentes: Stedile y Mançano (2005) y Branford y Rocha (2002).

15 Para una completa revisión histórica de los movimientos sociales y las luchas de los trabajadores rurales en Brasil a partir del año 1945, con sus diversos agentes y protagonistas, véase Servolo de Medeiros (1989).

16 Concepto tradicionalmente asociado al trabajador que trabaja la tierra con su familia en una determinada área como si fuera suya, pero que carece del título de propiedad. En la mayoría de los casos es tierra del estado, pero también puede pertenecer a un propietario cualquiera.

17 Concepto tradicionalmente referido al agricultor que trabaja con su familia, arrenda la tierra de otro y participa de la misma con trabajo, herramientas y a veces semillas. En el momento de la cosecha se divide la producción (cuan-

vivían desde hacía años, aunque sin título de propiedad. Cuando los grandes terratenientes o ciertas empresas intentaron apoderarse de esas áreas, aparecieron las revueltas y los conflictos en diversos estados como Maranhão, Goiás, Paraná o São Paulo. Destacan en particular las siguientes luchas, siempre caracterizadas por su carácter local, violento y masivo: la lucha de los *posseiros* de Teófilo Otomí, Mato Grosso (1945-1948); la revuelta de Dona «Nhoca», en Maranhão (1951); la revuelta de Trombas e Formoso, en Goiás (1952-1958); la revuelta del sudeste de Paraná (1957); y la lucha de los arrendatarios en Santa Fé do Sul, São Paulo (1954).

En la siguiente y última fase, entre 1956 y 1964, se da el surgimiento de «movimientos de campesinos organizados». Aparecen tres grandes organizaciones campesinas que luchaban por la tierra y por la reforma agraria: en primer lugar, la ULTABS (União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil), asociación de campesinos organizada a nivel municipal, estatal y nacional, bajo influencia del Partido Comunista Brasileño (PCB) y cuya mayor penetración se dio en los estados de São Paulo, Paraná y Río de Janeiro. En segundo lugar, las Ligas Campesinas, que nacen en Pernambuco el año 1954 y son un referente histórico y de lucha muy relevante para el MST. Se organizaron básicamente en el nordeste y constituyeron el movimiento más masivo y radical en la lucha por la reforma agraria de su tiempo. Finalmente, el MASTER (Movimento dos Agricultores Sem Terra), fundado en Rio Grande do Sul el año 1958 y que procuraba movilizar a los campesinos de ese estado para ocupar tierras, consiguió que el Gobierno estatal desapropiara diversas haciendas destinadas a asentamientos.

Sin embargo, el resurgimiento de la lucha por la tierra en el sur de Brasil y, en particular, la génesis posterior del MST no se vinculan a la memoria histórica del MASTER. Más bien el MST se considera seguidor y heredero del movimiento de las Ligas Campesinas del nordeste del país (cf. Stedile y Mançano, 2005). Sus orígenes se asocian fundamentalmente a la concentración histórica, en el sur, de una mayoría de campesinos que quieren continuar viviendo en la tierra donde habitan y que deciden quedarse en ella a pesar de los factores políticos y económicos que los empujan en otra dirección. Para activar la resistencia, será fundamental el trabajo pastoral y concienciador tanto de la Iglesia católica como de la luterana, así como la experiencia de las luchas ya en marcha en Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Santa Catarina y Rio Grande do Sul. Émerson Neves da Silva (2004) puntualizará más concretamente que la crisis de la agricultura familiar al norte del estado de Rio Grande do Sul —provocada por la modernización agrícola, la alta densidad de la región y las condiciones culturales (religión) y políticas (recrudescimiento de las movilizaciones populares)— transformó el Alto Uruguay en una región vital para la organización del MST.

do se hace a medias, se llaman *meciros*), y el pago del *parceiro* al propietario, en las proporciones y condiciones que sean, siempre es parte del producto recolectado.

En 1964 tiene lugar el golpe militar,¹⁸ y a partir de este la represión violenta de todos los movimientos campesinos con el pretexto de que representan la amenaza comunista. Los latifundistas recurren a la violencia, con el apoyo de los militares, contra los campesinos hasta entonces organizados en sindicatos, las Ligas Campesinas o el MASTER. La mayoría de organizaciones son destruidas y persistirán solamente, aunque de forma muy débil, algunos sindicatos de trabajadores rurales, que modificarán, sin embargo, sus actividades completamente y pasarán a tener un carácter básicamente asistencialista.

En este contexto, Stedile y Görge (1993) se refieren a la conjunción de una serie de factores económicos, políticos y sociales a lo largo de la década de los setenta para explicar el surgimiento del MST. Durante esa década se recoge el legado de los años sesenta en esos tres niveles y, en particular, de la actividad específica de los primeros grupos organizados de Sin Tierra en los estados de Rio Grande do Sul y Santa Catarina, con las emblemáticas acciones del MASTER, controlado en aquel entonces por el Partido Comunista Brasileño (PCB) y por la izquierda del Partido Trabalhista Brasileño (PTB).

El conflicto por la tierra y la problemática de la reforma agraria arrancan de forma clara a finales de los años sesenta, cuando el régimen militar optó por estimular la ocupación de fronteras y modernizar el campo a partir de las grandes unidades productivas. Esto acabó por acelerar la salida de los trabajadores del interior de las propiedades para convertirse en asalariados temporales, con trabajo precario tanto en el campo como en la ciudad. Este mismo patrón de modernización hizo que muchos pequeños productores abandonasen sus tierras, abrumados por las deudas y por la dificultad de competir con una producción altamente tecnificada. Parte de ellos consiguió insertarse en el mercado de trabajo urbano, otros resistieron al cambio de modo de vida y finalmente hubo quienes, pese a aceptar el cambio, no consiguieron adaptarse a la nueva situación, por lo que cayeron en el desempleo o accedieron a los trabajos más precarios. Es parte de este último contingente el que desde inicios de los ochenta está alimentando la lucha por la tierra y el que aspira a una vida más digna empuñando la bandera por la reforma agraria (Servolo de Medeiros, 2003).¹⁹

En el volumen coordinado por João Pedro Stedile *A questão agrária na década de 90* (2004)²⁰ aparecen diferentes perspectivas en el debate sostenido sobre el controvertido tema de la reforma agraria: sobre cuáles deben ser sus aspectos fundamentales,

18 Concretamente el 1 de abril. Dicho golpe significó la deposición del presidente João Goulard y perduró hasta el año 1984.

19 El amplio debate en torno a la reforma agraria recibe un tratamiento histórico detallado en Servolo de Medeiros (2002), quien parte de una panorámica general introductoria, pasando por los protagonistas y argumentos de la lucha por la tierra (el MST entre ellos) y centrandó el planteamiento de la reforma agraria a través del mercado de las últimas décadas. El volumen de Lerrer (2003) da igualmente cobertura al tema a través de diferentes ópticas especializadas.

20 Cuarta reedición del original *A questão agrária hoje* (1994).

su importancia, su necesidad y las críticas. Todo ello encuadrado en el contexto general del desarrollo capitalista en el campo brasileño y las condiciones sociales, económicas y políticas que esto planteó. En este sentido, por ejemplo, Jacob Gorrender, en su artículo «Génesis e desenvolvimiento do capitalismo no campo brasileiro», propone dos líneas fundamentales de una posible reforma agraria. La primera y prioritaria, el desarrollo campesino. Lo que significa, según él, la distribución de la tierra de los latifundios para la explotación familiar con el apoyo crediticio, técnico y comercial del Estado y liberada de la presión latifundista. Y una segunda línea paralela, la de la transformación de las grandes empresas agrarias, plantacionistas y pecuarias en grandes explotaciones colectivizadas —cooperativistas o estatales—. Por otro lado, José Gomes da Silva, en «A reforma agrária no Brasil», insiste en la cuestión fundamental que enlaza con el ideario del MST, que no es otra que la de la estructura de poder: él piensa que solo mediante la modificación de la actual correlación de fuerzas políticas y la promulgación de una nueva Constitución que realmente atienda los intereses de la clase trabajadora será posible hacer cambios en la vigente estructura agraria, marcada por el aumento de la concentración fundiaria (en manos de los terratenientes o más recientemente de empresas privadas) y causante de la escalada de violencia en el campo.

Desde otros enfoques específicos también parten Graziano (2004) y Stedile (2005). El primero planteaba que la reforma agraria del futuro debía garantizar el mantenimiento de la producción y a la vez mejorar las condiciones de vida de millones de trabajadores «Con Tierra», sean los nuevos asentados o los millones que ya producen desde la época de sus antepasados. Intuía, además, un instrumentalismo perverso que hacía que muchos agricultores asentados participaran en las marchas de protesta del MST fingiendo ser Sin Tierra con el fin de obtener beneficios que millones de agricultores tradicionales nunca habían tenido. Concluía que el problema del campo no está en los Sin Tierra, sino en la garantía de producción, del empleo y de la renta de los pequeños agricultores. Por su parte, el volumen organizado por Stedile según el programa del MST y partiendo de la democratización de la tierra como objetivo número uno de la reforma agraria, propone garantizar el trabajo para todos los trabajadores rurales Sin Tierra combinando distribución de tierra con distribución de renta y desarrollo cultural. Considera, además, que la reforma agraria es una solución no solo para los problemas del medio rural, sino también para toda la sociedad brasileña y para el medio urbano.

En realidad, desde la óptica del MST la reforma agraria ya no significa solamente el reparto de la tierra y el acceso a esta y a los recursos para producir. Encierra una mayor complejidad en términos de estructura social y política. El planteamiento de partida del movimiento sobre la reforma agraria no supone ya recrear o reforzar una reproducción de la pequeña unidad de producción campesina, de base familiar. Su punto de mira tiene un mayor alcance: iniciar un proceso de cambio en la sociedad y,

fundamentalmente, de alteración de la actual estructura de organización económica. La reforma agraria debe tener ante todo un carácter socialista y anticapitalista, promover la descentralización y desconcentración de la gran propiedad territorial, acabando con el latifundio improductivo, e implantar una nueva organización de la producción y de la apropiación de los recursos.

Así, en el documento «A urgência da reforma agraria», que reúne un conjunto de artículos publicados por la revista *Teoría e Debate* del Partido de los Trabajadores (octubre de 2003), se parte de la crítica a la política agraria y agrícola del Gobierno de Fernando Enrique Cardoso (1999-2002), cuya herencia, considera, se debe superar a través de un modelo alternativo asentado en dos objetivos principales: *a*) la reducción de las diferencias de vida y de clase acentuadas entre los segmentos sociales situados en los escalones más altos y más bajos de la pirámide social; y *b*) el fortalecimiento del grado de autonomía de los centros nacionales de decisión en las órbitas económica y política. Se trataría, en esta dirección, de redinamizar la economía mediante la expansión del mercado interno para atender por encima de todo las necesidades básicas del pueblo. Todo ello sobre la base de una selección de tecnologías productivas de bienes y servicios, prestando atención especial al ritmo de introducción de las innovaciones importadas del exterior para asegurar que la modernización tecnológica no genere concentración de renta, incremento del desempleo..., y volviendo la producción económica compatible con el esfuerzo de preservación del medio ambiente. El primer paso y más importante sigue siendo, como decíamos, lograr el final del latifundio y la distribución de la tierra. Pero se reconoce que no se trata solamente de esto: hacen falta políticas de apoyo y estímulo a la producción, estructuras de comercialización, asistencia técnica, educación, creación de carreteras, energía eléctrica, condiciones de salud y asistencia médicas, suministro de agua, saneamiento, etc. (cf. CPT/CPTRS, 2003).

El factor socioeconómico: la «modernización dolorosa»

Dentro del trabajo de Stedile y Mançano (2005) se apunta el factor socioeconómico como el principal implicado en la génesis del MST. Se alude en particular a las transformaciones experimentadas por la agricultura brasileña en la década de los setenta y de modo especial a lo que José Graciano llamó «modernización dolorosa», es decir, la promoción de un desarrollo capitalista en la agricultura brasileña que modernizó las tecnologías en el campo, pero que a la vez mantuvo la concentración de la propiedad y la exclusión social. Tal modernización conllevó una creciente pérdida de mano de obra de muchas haciendas debido principalmente a la mecanización de los cultivos, así como al estímulo de los monocultivos para la exportación (soja o algodón) en detrimento de cultivos permanentes como el café. Un gran contingente de trabajadores fue entonces desplazado forzosamente de las tierras. Fueron expulsadas, de una forma

muy rápida, familias que vivían como arrendatarias, en situación de aparcería o hijos de agricultores que recibían un lote determinado de la ya pequeña propiedad agrícola de sus padres.

La dimensión social de este primer y fundamental factor tiene que ver básicamente con estos procesos de empobrecimiento y desplazamiento de la gente del campo y con su búsqueda de alternativas de supervivencia. Así, hasta finales de la década de los setenta los trabajadores rurales excluidos por la modernización de la agricultura buscaron dos salidas básicas: el éxodo rural a las ciudades para buscar mejores condiciones de vida,²¹ o bien la migración —incentivada por el Gobierno— hacia las regiones amazónicas. Pero ninguno de los dos caminos emprendidos les resultó favorable.

En efecto, un gran grupo de la población rural se fue a la ciudad motivado por el acelerado proceso de industrialización. Era el período del llamado «milagro brasileño», una coyuntura económica optimista que pronto se derrumbó para dar paso al desempleo masivo y la marginalidad creciente en las ciudades. Al final de los setenta aparecerán las primeras señales de crisis de la industria brasileña, crisis que se prolongó durante la década de los ochenta, conocida como «la década perdida» (Stedile; Mançano, 2005: 16).

También en un primer momento parte del contingente que dejó el campo emigró hacia las regiones de colonización, especialmente Rondônia, Pará y Mato Grosso. Después llegarían noticias de su falta de adaptación y de capacidad para reproducirse en esos lugares, donde no había vocación por la agricultura familiar a la que los campesinos estaban acostumbrados en sus lugares de origen. Aparecen asimismo los típicos problemas derivados de la colonización espontánea, inducida u oficial (Stedile; Górgen, 1993): falta de carreteras, de condiciones de producción y de asistencia social, abandono de los inmigrantes a su suerte, etc. Además, se dispara el conflicto de clases. Terratenientes y empresas del sur, con el estímulo de iniciativas fiscales del Gobierno (la posibilidad de destinar el dinero del impuesto de renta a haciendas del Amazonas), procederán a comprar títulos de tierra en esa región. Y lo harán justo cuando muchas de las áreas que querían ya estaban ocupadas por trabajadores *posseiros*, la mayoría de los cuales, sin embargo, no tenían título de propiedad de las tierras en las que vivían desde hacía tiempo. Surgirá entonces un nuevo tipo de lucha: la resistencia de esos trabajadores rurales contra la acción de los hacendados y las empresas que querían expulsarlos. En Rio Grande do Sul los campesinos no integrados en el proyecto de colonización de la época fueron puestos en contacto con el INCRA y se desplazaron también a la región de Mato Grosso. Los que se quedaron para obtener tierra en el mismo estado se organizaron y dieron inicio a las primeras ocupaciones.

21 Vanda de Aguiar (1999) nos proporcionaba ciertos datos de interés en torno a esta situación: por ejemplo, que de 1970 a 1980 aproximadamente un millón y medio de pequeñas propiedades dejaron de existir y que en veinte años (entre 1960 y 1980) la población de la ciudad pasó de 32,2 millones de habitantes a 84,2 millones.

A un nivel general, pues, la colonización de la frontera agrícola de la Amazonia fracasó por inviable. Muchos de los colonos volvieron decepcionados y se incorporaron a las primeras luchas por la tierra. En estas condiciones, a los campesinos solo les quedarán dos soluciones: o intentar resistir en el campo, o bien buscar nuevas formas de lucha por la tierra en las propias regiones donde vivían. De esta segunda opción surgirá, en definitiva, la base social generadora del MST:

Uma base social disposta a lutar, que não aceita nem a colonização nem a ida para a cidade como solução para os seus problemas. Quer permanecer no campo e, sobretudo, na região onde vive (Stedile; Mançano, 2005: 17).

El factor político: el proceso de apertura democrática

El MST no surgió solamente de la voluntad de los campesinos o trabajadores rurales, sino que tuvo una matriz importante en el proceso de democratización general del país. Fue, sin duda, fundamental la participación y el apoyo progresivo de otros agentes y sectores sociales brasileños. Solo pudo constituirse, pues, como movimiento social porque su desarrollo coincidió con un proceso más amplio de lucha por la vuelta de la democracia; una lucha que también tuvo lugar en la ciudad y no únicamente en el campo.

Hacia el inicio de los años ochenta se desarrolla la emergencia de diferentes agentes sociales de la ciudad y el campo que se implican en la causa de los pobres y Sin Tierra. La acción de los trabajadores rurales mismos aparece como fuerza de oposición y resistencia. Surge una protesta activa contra la intocabilidad de la propiedad privada de las tierras ociosas y sus consecuencias, y también un nuevo sindicalismo mucho más combativo tanto en la ciudad como en el campo, donde los sindicatos de trabajadores rurales pasan a estimular y apoyar la lucha por la tierra.

Con el paso de los años fueron asimismo esenciales el proceso de apertura democrática y la derrota del régimen militar durante el Gobierno de Figueiredo. Ambos factores posibilitaron una mayor organización de los campesinos Sin Tierra sin temer a la represión política. La ampliación de las libertades democráticas permitió el aumento de nuevas formas de organización y movilización social antes prohibidas o reprimidas.

En este contexto político e histórico favorable a las acciones de masa nace a principios de los ochenta el Movimiento Sin Tierra, que unificó inicialmente doce estados de Brasil y amplió su número a lo largo de los años (Hoffmann, 2002). Su surgimiento coincide, además, con un período en el que diversas luchas localizadas se van articulando y donde las contradicciones en relación con el campo, directamente asociadas al proyecto modernizador del modelo capitalista, persisten y avanzan.

En el panorama agrario del momento aparecen grandes extensiones privadas de tierras cultivables, pero que, sin embargo, no son ocupadas productivamente y solo funcionan como reserva de valor. La tierra, como bien poseído, constituye un símbolo de poder político y económico. Por otro lado, el desarrollo capitalista de la agricultura —promovido por los Gobiernos militares— contribuyó a acentuar problemas ya existentes tales como el éxodo rural, la urbanización acelerada, el incremento de los niveles de pobreza en el campo, etc., a la vez que aumentaba el beneficio de los grandes propietarios rurales y los grupos financieros nacionales y extranjeros.

En contradicción con la reforma agraria defendida por los sectores de izquierdas, la llamada «modernización autoritaria» de la agricultura había beneficiado los procesos de exportación y acentuado la diversificación del acceso a la tecnología, los créditos y los subsidios oficiales entre los productores agrícolas. Además, los complejos agroindustriales monopolizaron cada vez más el control de la producción y distribución de ciertos productos con alto valor comercial. A partir de aquí, su control se hará extensible al valor agregado de dichos productos, a la definición de la remuneración del productor y a los precios pagados por el consumidor (De Aguiar, 1999).

En tales condiciones, un contingente importante de población pierde su espacio en el proceso productivo agrícola y su medio de trabajo tradicional, la tierra. En las áreas rurales aumentan los pequeños agricultores arruinados y las periferias urbanas se van recargando de gente empobrecida del campo, siguiendo el modelo latinoamericano más general de las «nuevas ciudades de campesinos» (Roberts, 1980). Todo un contingente de personas que en su mayoría no conseguirán alcanzar sus aspiraciones en la nueva situación. Francisco Delich (2004) contextualiza de forma bastante precisa los procesos migratorios hacia la ciudad que se producen en muchos países de América Latina a partir de la segunda mitad del siglo xx, con sus consecuencias de marginalidad y exclusión de amplias capas sociales:

La marginalidad fue inicialmente, en la década de 1950, un conjunto espacial, ecológico si se prefiere. Concentró rápidamente una explicación, una doble relación causal: la migración del campo a la ciudad y la desintegración del mercado rural, y también un orden cognitivo de contención: una sociedad donde el centro y la periferia se corresponderían perfectamente en la escala social, la escala espacial y el estilo cultural [...]. En los años cincuenta se consolidaba el modelo de industrialización y en consecuencia crecía la clase obrera urbana industrial que habitaba también la periferia, cuando de migrantes se trataba. Pero estos migrantes proletarizados eran rápidamente ingresados en la sociedad a través de los sindicatos; eran urbanizados o ciudadanizados, si cabe

la expresión. Los migrantes de la década de 1960, los que expresaban más claramente la descomposición de la sociedad agraria, no tenían instituciones sociales ni tampoco estatales capaces de contenerlos. La marginalidad era cada vez más completa, del Estado, del Mercado, de la Sociedad Civil (Delich, 2004: 71).

En los nuevos estados de actuación del Movimiento Sin Tierra se trataba de organizar a esos nuevos pobladores de la ciudad, muchos de ellos desempleados o conviviendo con la precariedad. En estos casos la memoria era el único vínculo que les quedaba con las zonas rurales de origen. Un vínculo que redescubrirán posteriormente a partir de su adhesión al movimiento social y a la acción colectiva organizada —y aunque su vida itinerante volviese dudoso su compromiso efectivo con la lucha por la tierra—:

Nas áreas de ocupação e assentamentos do estado de Rio, por exemplo, o termo «turista» era usado com freqüência como uma forma de crítica àqueles que se afastavam, intermitentemente, da terra ocupada para dedicar-se a algum trabalho, fora da área ocupada, quase sempre na cidade. Algumas vezes, ocorria mesmo de esses moradores de periferia, que se encontravam entre os que reivindicavam terra, serem pensados com uma espécie de lumpesinato, com todas as conotações negativas que o termo carrega (De Aguiar, 1999: 14. Prefacio).

La base del MST, una vez constituido oficialmente, seguirá sumando a esos «sobrantes» de la agricultura moderna, los descartados por las dinámicas económico-agrícolas y no útiles para la rentabilidad del capital agrario. A las miles de personas y familias inmersas —desde antes y desde entonces— en procesos de explotación, exclusión y creciente lumpenización.

En el sur los colonos constituían la base del movimiento. En su mayoría eran hijos de pequeños productores rurales de tipo familiar que mantenían aún fuertes vínculos sociales y de trabajo con la tierra. Con su desplazamiento buscaban lograr un nuevo lote que complementase el conjunto de tierras necesario a la reproducción de los nuevos grupos domésticos, o que les permitiera escapar de la explotación que les ahogaba en las propiedades rurales ajenas donde trabajaban.

Este es el terreno fértil donde crecerá la toma de conciencia de su propia situación por parte de los campesinos Sin Tierra. La coyuntura política que da impulso a la movilización popular. La «base material de las luchas de clase» se desarrollará con fuerza en el campo a partir de las condiciones mencionadas. Se remarcan, en definitiva, unos factores objetivos que están en la base de la contradicción y de la desigualdad entre las clases sociales, y que potencian el conflicto y la lucha política e ideológica entre ellas (De Aguiar, 1999).

Empiezan a diversificarse e intensificarse las organizaciones y los movimientos en la sociedad civil, antes prohibidos o reprimidos, de manera que poco a poco las luchas y reivindicaciones van adquiriendo mayor solidez. De este modo, mediante la consolidación progresiva de un movimiento social organizado se recreará la lucha por la conquista de la tierra (con la reivindicación central de la reforma agraria como móvil de esa lucha), que articula una dimensión económica y una dimensión política de lucha de clases en el medio rural.

La eclosión de movimientos sociales, políticos y sindicales involucra igualmente a trabajadores del campo y de la ciudad en la arena política. Surgen una serie de protestas que cuestionan directa o indirectamente la estructura de poder y de renta, a la vez que expresan su disconformidad con las condiciones de vida impuestas a la gran mayoría de población. El lema de lucha y por la reforma agraria pasa a ser «la tierra para el que la trabaja». Esta combativa reivindicación desafiará directamente a los terratenientes, que verán en peligro sus grandes propiedades —muchas de ellas abandonadas y sin ningún uso productivo— y, en particular, el capital político y simbólico (ser propietario de tierra) que sobre ellas se sustenta.

Una reclamación fundamental es la tenencia de tierra en el propio estado de origen. Con este objetivo se desemboca en la estrategia de la ocupación de propiedades como medio de presión al Gobierno. Empezarán a partir de ahí las ocupaciones organizadas por decenas o centenas de familias Sin Tierra en diferentes regiones y estados de Brasil. En este sentido, las ocupaciones de las haciendas Macali y Brillhante en Ronda Alta (Rio Grande do Sul) en 1979 y 1980 respectivamente²² y, en especial, la constitución del campamento de Encrucijada Natalino en la misma región constituyen símbolos históricos de especial relevancia en la lucha por la tierra en Brasil y, de forma particular, para el MST. Lo veremos en el capítulo IV.

Sin duda, en ese momento juega un papel esencial la experiencia de organización aportada por la Iglesia, especialmente en el sur del país, junto con el trabajo activo del cooperativismo y el sindicalismo, tanto rural como urbano. Sobre todo el trabajo pastoral de la Iglesia católica a través de la Comisión Pastoral de la Tierra y las comunidades de base rurales tendrá una repercusión vertebradora fundamental. Su acción misionera producirá la concienciación decisiva de los campesinos sobre sus derechos a la tierra y respecto a la necesidad de organizarse para reclamarlos, despertando en ellos una visión crítica de la realidad y ya no sumisa y conformada como había propagado la Iglesia tradicional.

En este proceso concienciador de los sectores populares, junto al papel desempeñado por la Iglesia católica, no es menos importante la influencia de los Sindicatos de Trabajadores Rurales. De este modo, trabajando desde diferentes frentes, los

22 Las dos eran parte de la antigua hacienda Sarandi, desapropiada a inicios de los sesenta para asentar a colonos que habían participado en el primer campamento organizado por el MASTER en dicha área.

agentes mediadores religiosos y políticos —en cuanto intelectuales orgánicos comprometidos— fueron vehiculando los procesos de formación/conformación ideológica, organización y construcción de la identidad política, colectivamente compartida, de los campesinos Sin Tierra. Fue así como durante los primeros años de luchas y desde entonces los trabajadores rurales vieron estimulada su disposición subjetiva individual y se convirtieron en los actuales sujetos colectivos activos en sus reivindicaciones y movilizaciones (De Aguiar, 1999).

El factor religioso: la pastoral católica y la Iglesia luterana

El factor ideológico-religioso resulta, pues, primordial en relación con la lucha de los Sin Tierra e incluye, entre otras dimensiones, el trabajo pastoral de las iglesias tanto católica como luterana. Insisto en que la mencionada Comisión Pastoral de la Tierra y, sobre todo, el simbolismo religioso por ella inspirado y proyectado recibirán atención especial a lo largo del libro. Paralelamente a esta organización, la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB) desarrolló su trabajo pastoral entre los campesinos del sur y del centro-oeste (sobre todo entre los de ascendencia alemana) por medio de su Pastoral Popular Luterana (PPL).

En un primer momento la CPT reunió a los obispos de la región amazónica, que veían las injusticias y la violencia en las regiones norte y centro-oeste del país. Su surgimiento, en este sentido, tuvo inicialmente una motivación regional, y la articulación de los obispos y sacerdotes vinculados a la lucha por la tierra en plena dictadura militar representó, desde el punto de vista ideológico y político, un avance muy importante. El trabajo de concienciación crítica desarrollado por la Pastoral de la Tierra quiso mostrar al campesino que debía organizarse para luchar contra las injusticias a las que estaba sometido. Para buscar cambiar su realidad material y existencial en el momento presente y en la tierra pisada, sin esperar a una «Tierra en el Cielo». Destacó también la vocación ecuménica de la CPT al aglutinar a su alrededor al sector luterano, principalmente en los estados de Paraná y de Santa Catarina, con el que trabajó conjuntamente a favor de los más pobres del campo.

Al tratar el factor económico ya hice referencia a las primeras ocupaciones de tierra derivadas de la fallida experiencia de los desplazamientos hacia el Amazonas. Sin embargo, las raíces del conflicto y de esas primeras ocupaciones se encuentran en un acontecimiento clave en el sur del Brasil, donde además la acción religiosa toma un protagonismo central: la expulsión de los colonos que vivían en la reserva indígena de los kaigangs (del grupo guaraní, originarios del norte de Rio Grande do Sul), en No-noai. Dicha reserva tenía una extensión de unas diez mil hectáreas aproximadamente y durante la dictadura militar había sido ocupada por campesinos pobres, estimulados por la Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

En julio de 1978, en plena dictadura militar, los indios se organizaron y expulsaron —sin excluir la violencia directa— a cerca de 1.200 familias de agricultores de sus tierras. Estas, siendo pobres y no teniendo adónde ir, acamparon junto a las carreteras, esperando ayudas del Gobierno. Después de algunos meses, aproximadamente la mitad de estas familias aceptaron la propuesta del Gobierno y se fueron al Mato Grosso. El Gobierno pensó que así el conflicto quedaba resuelto. Pero quedaron unas 500 familias sin lugar para vivir ni cobijo. Algunas fueron acogidas en casa de sus parientes, otras quedaron dispersas o abandonadas a su suerte. Apoyándoles, militantes de movimientos populares e intelectuales especialmente sensibilizados con la justicia social participarán en procesos de discusión y negociación con el Gobierno para tratar de atajar la problemática. Junto con los sacerdotes católicos de la teología de la Liberación, darán continuidad y un nuevo formato organizativo a la lucha de los Sin Tierra a partir de su dramática situación.

Desde ese momento el apoyo y la guía organizativa de la Pastoral Católica de la Tierra fueron fundamentales para que empezara a cuajar el movimiento de los Sin Tierra. En este sentido, la CPT pronto detectó que lo más efectivo podía ser articular y unificar las diferentes experiencias de lucha y organización popular en las diversas regiones del país afectadas por la misma problemática. Articularlas y unificarlas sin desvirtuarlas y a la vez canalizando con fuerza su accionar colectivo.

Arnildo Fritzen, que durante mi trabajo de campo seguía firme en su compromiso con los Sin Tierra y con la gente pobre en general, fue párroco de Ronda Alta desde 1976 y uno de los fundadores de la Comisión Pastoral de la Tierra en Rio Grande do Sul. Su protagonismo en la historia del Movimiento Sin Tierra es absolutamente central. Me sirvo de sus propias palabras para ilustrar la memoria de lo que hasta ahora se ha ido describiendo:²³

[Los pequeños agricultores] fueron expulsados y fueron ocupando las áreas de los indios, y los indios ya hacía muchos años que estaban reivindicando sus derechos al Gobierno y no pudieron conseguir que se les reconocieran. Y en mayo tomaron una decisión espectacular, fue fantástico. Ellos, diez, doce indios, se armaron y fueron de casa en casa de los agricultores y les dijeron «ustedes salgan de aquí o de lo contrario nosotros les vamos a quemar las casas». Fue violento. Consiguieron hacer salir muchas familias, cuyo número hasta hoy no se sabe, pero fueron más de mil familias, muchísima gente. Lo primero fue quemar las escuelas. Yo no entendía por qué quemar las escuelas... Pero es exactamente por donde pasa

23 En adelante, todas las citas textuales de informantes aparecen en cursiva y son traducción del portugués. En este caso concreto de Arnildo Fritzen, la fecha de la entrevista a la que corresponden este y los sucesivos fragmentos es el 2 de diciembre de 2005.

la ideología, la escuela. Fue allí donde en primer lugar pusieron fuego. Ahí acabaron las escuelas. Produjeron impactos muy grandes, en la prensa..., y fue la primera actitud de los indios para decir algo: van a salir de aquí. Después fueron las casas, y lo consiguieron diez, doce, quince indios, nada más, armados..., ellos echaron a más de mil familias. Consiguieron sacar las casas fuera del área. Eso fue una cosa muy dolorosa, pero visto desde hoy fue fantástico, porque ellos enseñaron un camino: de cómo un pueblo organizado consigue las cosas. Bueno, ellos estaban en su derecho justo porque eran áreas que fueron ocupadas por política. No eran los agricultores los culpables, ellos fueron llevados allá [por intereses políticos].

Las familias de agricultores expulsadas, sin tener destino alguno, acamparán al lado de la carretera. Esto tendrá como consecuencia el surgimiento de los primeros campamentos, formados por familias enteras desamparadas:

Usted imagine más de 1.000 familias deambulando, sin lugar donde vivir, ni para comer, ni para vestirse. Entonces, esta región de Ronda Alta se convirtió en una región de mucha peregrinación, mucha miseria, mucho sufrimiento. Bueno, en aquella época yo, como padre de la iglesia de aquí, ¿qué podía hacer? Comencé primero con el trabajo más social, más caritativo, de ayudar a las víctimas. Preparaba ropa, comida... Nos juntábamos aquí... Ya comenzaron así en parte mis luchas. Porque a partir de ahí yo ya autorizaba a las personas sin casa a entrar en las iglesias, a vivir en las iglesias... Teniendo ese lugar, podían entrar, porque rezar se puede rezar en cualquier lugar. Eso ya tuvo los primeros impactos. Ya exhibió vivir en la iglesia. Pero eso se hizo más en las comunidades del interior y no tanto de las ciudades.

El paso siguiente, sin duda el más arriesgado, serán las sucesivas ocupaciones de tierra. Estas representarán la culminación de un proceso de avance sistemático de la lucha que parte de una fuerza colectiva que entonces parecía imparable. El mismo relato biográfico de Arnildo Fritzen nos puede ayudar a reconstruirlo y entenderlo mejor desde su visión y experiencia como protagonista.

Fritzen me explicó sus orígenes en el seno de una familia de pequeños agricultores de Sarandí (Ronda Alta) que se vio, como otras tantas, afectada negativamente por la introducción de los monocultivos en el campo. De un precio accesible por la tierra, que debía repartirse hereditariamente entre los hijos, se pasó a la imposibilidad de comprar y distribuir la tierra, y con ello, al inicio de la miseria y los sufrimientos en las zonas rurales.

Así, por ejemplo, recuerda que durante su adolescencia ya percibía la explotación de los campesinos y el bloqueo de alternativas para la mayoría de la juventud rural, sin formación, sin empleo y sin opciones de futuro en el campo. A esto se le sumaban los problemas de salud de la gente empobrecida, que apenas podía costearse la atención médica en los hospitales. Pronto se dio cuenta de que el cura local era el único que se preocupaba por la gente y por las comunidades. De ahí nació su interés temprano por el sacerdocio, que le llevó a emprender un camino que nunca tuvo que ver, inicialmente, ni con la política ni con el sindicalismo.

En los estudios de seminario Fritzen fue madurando su conciencia crítica respecto a la marginación, explotación y expulsión de los trabajadores rurales. En el año 1971 fue ordenado sacerdote y empezó su compromiso firme tanto con los pobres del campo como con los obreros de la ciudad. Después de cinco años de pastoral en ambos frentes, regresa a Ronda Alta, donde se encuentra con la misma situación dura y problemática de los agricultores y la población rural en general:

Localicé dónde estaban las gentes explotadas, vi mucha muerte también de gente en situación de pobreza, de gente que no tenía adónde ir... Entonces estos problemas siempre estuvieron en mi foco.

En esa época llegarán a Ronda Alta João Pedro Stedile y otros miembros de la Secretaría de Agricultura del Gobierno estatal preocupados por la situación y conocedores de que la CPT y algunos de sus sacerdotes o agentes más comprometidos proporcionaban los primeros auxilios a la gente pobre y Sin Tierra. A partir de ese contacto, en 1979 empezarán a planificar conjuntamente la forma de organizar a las familias y de darles tierra para vivir y trabajar sin que se vean forzadas a abandonar sus lugares de origen. Para ello —nos cuenta Fritzen—, se realizaron tres asambleas iniciales en regiones diferentes, de las cuales surgió finalmente una comisión encargada de organizar, como primer paso, una marcha reivindicativa a Porto Alegre para hablar con el gobernador.

La propuesta de dicha comisión era asentar a los campesinos en un área de Ronda Alta propiedad del estado y arrendada a grandes propietarios particulares: «Tenía aquí mil seiscientos hectáreas para un propietario y mil seiscientas para otro. Tierras públicas». El gobernador pidió entonces treinta días de margen para resolver el problema: «Y como ya conocíamos la mala memoria de los políticos, llegamos a la conclusión de que todos los días le mandaríamos un telegrama. Todos los días: faltan 29 días, faltan 28 días... Y así hasta completar el mes. Fue a comienzos de agosto y fue todo el mes de agosto de espera».

Finalmente, ante la falta de respuesta, la decisión tomada por las diferentes comisiones fue ocupar la tierra. La hacienda se llamaba Macali. Esta acción será sumamente relevante, pues representará el nacimiento del Movimiento Sin Tierra en el estado de Rio Grande do Sul:

Se escogió la fecha del 7 de septiembre, que aquí es la fiesta nacional, día de la independencia, y ahí dijimos: «Nosotros vamos a conseguir nuestra independencia». Fue fantástico. Y ahí fue tomada la decisión, y ahí surgen esas cosas prácticas en que cada región se moviliza, organiza camiones y todas esas cosas. Y en la noche del 6 de septiembre, en la madrugada del 7... Se escogió esa fecha porque era seguro que no había policía en la carretera, estaban preparándose para el desfile del día 7, las marchas... Bueno, a las dos de la madrugada fue la cosa más maravillosa de mi vida: una peregrinación de 43 camiones grandes, más de 100 familias estaban encima de esos camiones, con sus mochilas..., y nosotros con los coches pequeños. Íbamos hacia delante, y ahí entramos a las 2 de la madrugada. Era un día que hacía bastante calor, no había llovido. Y un grupo enorme de camiones, 43 camiones grandes, y además unos 10 autos pequeños. Aquella imagen nunca más salió de mi memoria, qué cosa más fantástica.

Ahí entramos a las 2 de la madrugada, y la primera cosa que las personas hicieron en la tierra fue llevar una bandera de Brasil juntos e izar la bandera, porque era el día nacional. Queriendo decir: «Aquí nosotros venimos para conquistar nuestra independencia y nuestra libertad». Eso fue el viernes, el día 7 era viernes. Viernes, las marchas militares, y el sábado y el domingo, nadie hace nada... Y entonces en esos tres días se pudo organizar el campamento y prepararse porque el lunes estaba cerca. Yo lo sabía. Bueno, y ahí, hay una comisión organizada y el lunes esa comisión ya amaneció en el palacio en Porto Alegre. Estaba allá para decirle al gobernador que ahora nosotros queríamos la tierra.

Y entonces nosotros nos organizamos. Y ahí hubo una de las cosas también maravillosas... Una de las decisiones, una discusión del pueblo, fue que para cercar el campamento y no dejar entrar a la policía, el cordón de aislamiento lo harían las mujeres y los niños. Extremadamente inteligente la decisión, y muy importante, porque entonces ellas dijeron que si nos quieren expulsar de aquí, ellos tienen que pasar por encima de nosotras, de nosotras y de los niños. Y esto ya es más complicado. Y ahí las mujeres se organizaron bien, y yo hago siempre la precisión, a la gente a la que cuento la historia, de que ese es el día en que nace el movimiento de las mujeres trabajadoras. En ese momento, cuando ellas tomaron la

decisión... Que antes pensar que las mujeres hicieran cualquier cosa, eso era inconcebible, y ellas toman esa decisión, firme decisión, y cuando la policía llegó se enfrentaron a la policía militar y les dijeron: «Para golpear a nuestros maridos, ustedes tienen que golpearnos primero a nosotras y pasar primero por encima de nuestros niños [...]». Bueno, y entonces ese enfrentamiento fue el punto clave, porque eso hizo a la policía recular e hizo al Gobierno capitular. Entonces, para mí, de nuevo de los más débiles viene la salvación, viene la liberación. Primero fueron los indios y después las mujeres.

Las posteriores negociaciones del Gobierno estatal con los propietarios de las áreas en cuestión tendrán como resultado el primer gran éxito de los Sin Tierra, que conseguirán esos terrenos baldíos para una parte de las familias. El siguiente paso fue tratar de organizar al resto de gente para que ocupara otra área limítrofe de 1.600 hectáreas, llamada Brilhante.

En ese tiempo intermedio en que el Gobierno y la policía estaban pendientes de asentar, de calmar los ánimos de la gente, los otros entraban por los montes a la otra área. Pero ahí ya no fue más de la misma forma, de una vez todos, sino que tuvieron que entrar por un lado, por otro lado..., y las personas llegaban de todos los lados. Había que montar otra estrategia diferente porque no se podía hacer de otra manera cuando había policía permanentemente. Pero entrábamos por aquí, otros por allá..., 1.600 hectáreas es mucha tierra. Da para que lleguen de un lado, de otro lado...». **De una forma más organizada, al mismo tiempo...** «Sí. Pero no como en Macali, que la gente entró toda de una vez. Ahora aquí tardó tres días, entrando unos por aquí, otros por allá... Si la policía estaba en un lado, se entraba por el otro..., y así ¿no? Bueno, y ahí ya entró más gente, entraron 300 familias más esa segunda vez. La primera fueron un poco más de cien, ciento cuarenta o así; en la segunda entró mucha más gente ya. Y ahí ya comenzó la dureza, la persecución..., los que estaban atrás querían encontrar a quienes eran los líderes. Ahí ya comenzó la persecución de todos nosotros.

Arnildo Fritzen recuerda esos años como especialmente duros y conflictivos, porque la reacción del Gobierno fue básicamente instaurar el control y la represión:

Eso se podía volver un escándalo nacional ¿no?, y es un problema, un terrorismo... Y ahí comenzaron las agresiones, la policía comenzó a pegar a las personas, en una semana ya no dejaban salir

ni entrar, y a los que salían ya no les dejaban volver, y separaban a las familias... Muchos problemas así, mucho sufrimiento. Y eso fue hasta finales del año 1980, de julio a diciembre fue ya así, de lucha sufrida.

Al hablar de la fuerza simbólica emergente y decisiva en el campamento Natalino, dentro del capítulo IV, se reincide con mayor detalle en estos procesos de carácter represivo y la respuesta a ellos. De cualquier modo, cabe decir que en esta época, con las primeras ocupaciones y resistencias colectivas en marcha, el papel de la CPT fue del todo esencial por su implicación entre las vivencias críticas de los campesinos. Si bien esta organización todavía tenía escasa experiencia en el terreno de las luchas sociales y su apoyo era principalmente de tipo logístico. Un apoyo que acompañaba a otras iniciativas sociales y políticas de carácter popular, algunas de ellas surgidas al compás del recién fundado Partido de los Trabajadores (PT). Entre las personas que especialmente tendieron su mano a favor de los desheredados del campo, Fritzen destaca a João Pedro Stedile, «que siempre ayudó a reflexionar, a pensar sobre todo este movimiento».

La ocupación de la hacienda Brillante siguió la misma estrategia que la precedente de Macali. Y también en este caso las mujeres —remarca deliberadamente Fritzen— jugaron un papel destacado:

Las mujeres entraron en acción, pero ahora ya no directamente contra la policía. Pero fue exactamente en la época de la cosecha, se hacía la cosecha del mijo, de la soja..., allí en Brillante, y las mujeres cercaron las máquinas, hicieron un cordón enorme... Había ocho máquinas trabajando, grandes..., y ellas cercaron a las ocho máquinas y dijeron a los conductores de las máquinas: van a tener que pasar las máquinas por encima de nosotras. Si quieren trabajar, van a tener que pasar por encima de nosotras. Bueno, para sacar esas máquinas y para poder producir en la tierra tuvieron que hacer una negociación con el Gobierno y el propietario. Nuestra negociación buscaba ganar la mitad de la cosecha. Nosotros estamos aquí, nosotros necesitamos esos productos, queremos saber los derechos que tenemos, nosotros queremos que esta cosecha de aquí sea repartida. Y entonces fue muy bonito, porque estábamos recolectando el mijo, y eran montañas de mijo..., ¡qué cosa más linda! Ese fue el paso fundamental para poder obtener esa área. El propietario, cuando perdió la mitad, ya empezó a negociar con el Gobierno, y entonces el Gobierno, a inicios del 1981, comienza a asentar a esos agricultores. Y ahí sobró mucha gente. Comenzó en ese momento una lucha muy grande para reivindicar tierras para esas familias.

Todas ellas fueron finalmente asentadas por el estado en áreas próximas, aunque siguieron existiendo grupos de Sin Tierra aún por organizar, entre ellos aquellos que habían salido de los terrenos indígenas, pero que, en lugar de ir a Macali o Brillante, se habían quedado con sus parientes. Después dichos grupos reclamaron el mismo derecho a la tierra y junto a los todavía no asentados (unas seiscientas familias en total, según Fritzen) fueron formando un nuevo campamento de tres kilómetros al lado de la carretera desde finales de 1980 hasta junio de 1981.

El día 25 del mes siguiente se conmemoró el día del agricultor, que contó con la participación de la Federación de Sindicatos de Rio Grande do Sul en el campamento. Arnildo Fritzen lo recuerda como un acontecimiento especialmente multitudinario, a partir del cual se consiguió convocar una gran movilización en apoyo de los acampados con una marcha hacia Porto Alegre.

Con el paso de los años, en definitiva, iba quedando patente la capacidad de organización y contestación de los Sin Tierra. Su imagen fue poco a poco dejando de ser la de una tropa de vagabundos sin conexión, dirección ni futuro. El crecimiento de la lucha por la tierra en un sentido colectivo y cada vez mejor articulado acentuó la tensión entre el movimiento y el gobierno. En este contexto, uno de los episodios más famosos y relevantes del conflicto girará en torno al ya mencionado campamento Natalino, próximo a Ronda Alta, en el estado de Rio Grande do Sul.

La constitución de este campamento se llevará a cabo entre los años 1980 y 1983 por razones básicamente simbólicas y prácticas. Por una parte, era una confirmación de la firmeza ideológica y de acción del Movimiento Sin Tierra; por otra, a efectos prácticos, los asentamientos precedentes de Macali y Brillante debían proporcionar infraestructuras de subsistencia esenciales (alojamiento, comida, agua...) y el enclave de Natalino facilitaría la organización de las idas y venidas a Porto Alegre para negociar con el Gobierno del estado.

A partir de 1981 tendrán lugar diversos encuentros entre los líderes de diferentes luchas locales, en su mayoría promovidos y coordinados por la CPT. Como resultado de esta articulación de luchas y de su posterior evolución a escala ampliada, en enero de 1984 se lleva a cabo el Primer Encuentro Nacional de los Sin Tierra en Cascavel (Paraná). En él se fundará oficialmente el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST).

Pero si bien se ha destacado hasta el momento el papel clave de la Iglesia católica progresista en torno a la lucha campesina, no puede pasarse por alto que, en una línea afín, la Iglesia luterana de Brasil lanzó en 1982 una campaña con el lema «Tierra de Dios, Tierra para todos», con el mensaje explícito de apoyar la reforma agraria.

Tal posición significó entonces adoptar una opción política a favor de la justicia social que suponía al mismo tiempo una lectura teológica en clave humanista o de dignidad humana sobre el valor y el uso de la tierra. Esto no excluiría, sin embargo, la

prolongación de ciertas contradicciones en el proceso. Contradicciones que afectan a ambas esferas de la estructura eclesial (con sus dimensiones políticas, económicas y espirituales): la ética protestante del trabajo y del esfuerzo (con recompensa asegurada) contrapuesta, al parecer, a la persistente imagen de los Sin Tierra como vagabundos y vagos en muchas comunidades luteranas rurales y urbanas. Esta contradicción ha permanecido en cierto modo dentro de la Iglesia luterana, de manera que, derivada de ella, la cuestión de la reforma agraria sigue siendo debatida y refleja posicionamientos divergentes. Podría ser, no obstante, que estas dudas afectasen más a la cúpula que a la base, que ve más evidencias a su favor a partir de las propias experiencias campesinas:

Porque la gente está empobreciéndose también y empieza a ver que al fin y al cabo es una cuestión de justicia la reforma agraria. Ellos mismos logran entender que no pueden, por ejemplo, hacer que sus hijos tengan tierra a partir de sus propias economías. Entonces, bueno, ¿cuál es la solución? Hay que tener una reforma más estructural... [Luis Stephanou, 6-12-2005].

Parte de la realidad actual de esta iglesia en su conexión con el MST y otros movimientos sociales y campesinos puede observarse a través de la Fundação Luterana de Diaconia, con sede en Porto Alegre. Esta fundación tiene como misión principal apoyar, a través de la financiación de proyectos sociales específicos, a grupos organizados de la sociedad civil, campesinos entre ellos. Con ese objetivo, funciona en el interior de la Iglesia luterana como un brazo hacia la sociedad civil, trabajando sobre diferentes áreas temáticas de apoyo como la agricultura y organizando la colaboración con asociaciones de campesinos familiares, pequeñas cooperativas y asentamientos.

En particular, el tipo de apoyo de la Iglesia luterana al MST a través de su fundación consiste, básicamente, en la financiación de proyectos relacionados con el desarrollo del trabajo agrícola familiar y con el mantenimiento general de los asentamientos del interior del estado. En alguna cooperativa del MST se han financiado y organizado pequeños proyectos (con una inversión máxima de unos 15.000 euros) para producir leche, y en algunos asentamientos, para preparar el sistema de riego, ayudar al cultivo del arroz o del azúcar, o mejorar la producción agrícola en general.

La fundación también dispone de proyectos de salud, de generación de renta en el mundo urbano y de educación popular. Todos esos proyectos son convenientemente supervisados y tienen un seguimiento por parte del equipo correspondiente de la entidad. Asimismo, hay regiones del interior del estado de Rio Grande do Sul en los que su presencia es de tipo misional, con agentes trabajando directamente en las comunidades y aplicando en ellas los proyectos previstos para incentivar la agricultura familiar.

Para tratar de mejorar la vida de la gente del campo y de concienciarla hacia el cambio de sus condiciones de vida, la Iglesia luterana se concentra actualmente en

dos temas principales, asociados entre sí y confluyentes, además, con la pastoral católica progresista: la reforma agraria propiamente dicha y la agroecología. Es decir, se preocupa por abordar tanto la democratización de la tierra como su uso ambientalmente correcto, en oposición a la introducción de semillas transgénicas y a la utilización de productos tóxicos en las labores agrícolas.

De hecho, el apoyo de la fundación a la gente del campo arraiga en la misma historia y constitución en Brasil de la Iglesia luterana:

Es una iglesia étnica, que vino del proceso de colonización y del proceso de migración de los campesinos alemanes, que estaban en Alemania y empezaron a salir en 1894, y vinieron al sur de Brasil para adquirir tierras, para vivir mejor..., toda esa cuestión que pasó en muchos países. Así, las primeras comunidades luteranas de Brasil son comunidades de campesinos alemanes en el sur del país. El principio del luteranismo en Brasil está alrededor del mundo rural, del mundo de los campesinos [Luis Stephanou, 6-12-2005].²⁴

Sin embargo, la presencia organizada de esta iglesia en el mundo urbano es más reciente. Viene de unos treinta o cuarenta años atrás y se relaciona con el proceso de apertura democrática y las nuevas condiciones de movilización popular y solidaridad social derivadas de este. En este contexto de cambio político e ideológico significativo, se producirá una especie de «encuentro ecuménico» entre confesiones cristianas que, más allá de sus singularidades teológicas y misioneras, comparten un ideario de justicia social y el trabajo pastoral de base y respaldan genéricamente las experiencias de los movimientos sociales en el campo, entre ellos el Movimiento Sin Tierra. En esa dirección, católicos progresistas y protestantes luteranos pasan a realizar un trabajo conjunto entre los más desfavorecidos del medio rural y también urbano al lado de otras pastorales obreras, sindicatos, etc. Y en realidad, actualmente unos y otros siguen trabajando con los pobres en las zonas marginales de las ciudades, donde coinciden con otros agentes civiles, de pastoral o miembros y simpatizantes del MST.

24 Sobre la emigración de alemanes hacia Brasil a partir del siglo XIX y en el estado de Rio Grande do Sul en particular, abordando el contexto histórico, cuestiones de parentesco y formación de colonias, véase Woortman (1995).

CAPÍTULO II

El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil

En el Primer Encuentro Nacional de los Sin Tierra (1994) quedó constatada la autonomía de decisión y acción del MST respecto de las organizaciones sindicales y religiosas, principalmente la Iglesia católica y la Iglesia luterana. Además, se definieron sus principios básicos ya como movimiento oficialmente fundado: *a)* dirección colectiva y división de tareas según capacidades y habilidades; *b)* disciplina, estudio y formación de cuadros propios; *c)* vinculación con la base; y *d)* lucha de masas. Sobre este último punto, esencial, se decidió mayoritariamente que un movimiento de lucha por la tierra, por la reforma agraria, solo sería efectivo si era un movimiento de masas, idea, por otro lado, revitalizada recientemente: «No podía ser ni un movimiento de sindicato ni de iglesia» (Stedile; Mançano, 2005: 50).

El MST nace con la necesidad de definir una identidad político-social concreta. Su nombre es la expresión de una fuerza social de lucha por el fin del latifundio y la reforma agraria en Brasil. Las luchas campesino-rurales ya mencionadas y que precedieron a su constitución tendrían que ver con lo que Doug McAdam (2001), por referencia a procesos contemporáneos, denomina «subculturas activistas de larga duración»; subculturas que estarían relacionadas con la presencia de «repertorios culturales» igualmente permanentes en el sentido de que muchos nuevos movimientos se apoyan sobre una base cognitiva y cultural más amplia de luchas ideológicas similares del pasado.

Horácio Martins de Carvalho (2002) alude a este esquema de continuidad, conformado sobre un proceso gradual de «emancipación de las tutelas» históricas del MST a partir de su autonomía formal, de cuyos procesos nos ocupamos más adelante con cierto detalle:

Al dar continuidad histórica a diversos movimientos sociales de lucha por la tierra y por la reforma agraria, el MST se tuvo que emancipar de las iglesias, de los sindicatos, de los partidos, del Estado y del centralismo burocrático (2002: 239).

Sin embargo, el proceso de emancipación social no acaba, según él, en esa coyuntura. Perdura y no se detiene:

Las acciones directas, como las ocupaciones de tierras y de terrenos públicos, la resistencia prolongada en los campamentos, así como la implantación de una pedagogía propia en las escuelas, las nuevas formas de realizar la formación de los militantes, la búsqueda de formas alternativas de gobierno de los asentamientos, las místicas y los valores adoptados como códigos culturales para la afirmación de la identidad de los Sin Tierra redefinen la práctica social de las luchas de emancipación social continuada, nuevas relaciones entre el Estado y esta fracción de la sociedad civil (2002: 240).

El MST se encuentra implantado actualmente en 24 estados de Brasil. Tiene a unas 140.000 familias (alrededor de un millón de personas) viviendo en campamentos junto a la carretera, ha asentado a lo largo de veinte años a unas 500.000 —aunque no todas ellas están bajo el dominio de influencia del movimiento (sindicatos, partidos e iglesias operan también en este ámbito)— y cuenta con un total de 300.000 familias (unos dos millones de personas) que constituyen su base.²⁵ Por su arraigo histórico, volumen de militantes y capacidad operativa es considerado uno de los movimientos sociales más importantes del mundo.

Neves da Silva (2004) señala cinco grandes períodos de desarrollo del MST:

- 1) El año 1979, momento en que se retoman las movilizaciones por la tierra y en el cual el papel jugado por la Pastoral de la Tierra es fundamental —aunque no menor el de la Iglesia luterana—. Los Sin Tierra se concientian de la necesidad de organizarse para conquistar tierra y superar las dificultades económicas a las que se enfrentan. Por su parte, los agentes de la pastoral católica difundirán valores como el comunitarismo y conceptos como los de sujeto histórico o autonomía, que fueron resignificados por la cultura y la experiencia histórica de los Sin Tierra, promoviendo, así, la creación de la subjetividad necesaria para el desarrollo del MST.

²⁵ Todas estas cifras no responden a datos oficiales proporcionados por el MST u otras fuentes. Las propongo como las quizás más ajustadas a la realidad a partir de informaciones escritas y orales diversas. Son, por lo tanto, solamente orientativas y siempre relativas a los cambios experimentados por el movimiento con el paso del tiempo. De ahí, pues, que su garantía de validez estricta no vaya más allá del momento en que aquí se han reflejado.

- 2) El período 1984-1985, de unificación de las luchas y surgimiento propiamente del MST. Tras la reactivación de la movilización popular en el campo, la organización colectiva de los Sin Tierra pasa a ser la base para la resolución de sus problemas. La constitución del MST sería la síntesis y la articulación de las luchas locales de los trabajadores rurales y campesinos en el proceso de búsqueda de una política agraria alternativa. El MST representó entonces la materialización de un movimiento de masas, de alcance nacional y con una concepción autónoma.
- 3) Desde 1986 hasta 1988, cuando el MST consolida asentamientos y da inicio a la organización de la producción. Es un momento en el que, no obstante, surge una gran duda relativa a la relación que debe establecerse entre asentamiento (como nuevo lugar de vida, organización y producción) y movimiento: ¿los asentados deberían continuar formando parte del MST? En su Encuentro Nacional de 1986 el MST ratificaría los asentamientos dentro de la estructura organizativa del movimiento.
- 4) El cuarto período se extiende entre 1989 y 1994, y es definido como de crisis en la producción, de represión política y síntesis productiva, con procesos internos y externos al movimiento que obstaculizan su consolidación.
- 5) Finalmente, entre 1994 y 2002 (hasta donde alcanza el análisis del autor) se abre una fase donde lo importante es superar los efectos del neoliberalismo, reactivados a partir de 1994 por el presidente Fernando Henrique Cardoso. En lo que concierne a su desarrollo hasta la actualidad, esto supone oponer firme resistencia al capitalismo y a la globalización de sus principios, así como comprender el carácter internacional de la lucha, con los nuevos desafíos políticos y económicos que se plantean.²⁶

En este último ámbito, como señalé en otros lugares (Vallverdú, 2008b; 2010; 2011), la internacionalización del movimiento parece acercarlo al perfil de un nuevo movimiento global antisistémico y antiglobalización, que combina las luchas domésticas con la desterritorialización de estas. Todo ello en conexión, durante los últimos

26 Zander Navarro (2002) presenta una secuencia algo diferente desde su posición crítica respecto al MST de las últimas décadas: 1) los años formativos, desde inicios de la década de 1980 hasta 1986, con predominio de acciones de negociación y teniendo como interlocutor principal a los Gobiernos estatales; 2) entre 1986 y 1993, con énfasis en la confrontación encabezada por el lema «Ocupar, producir y resistir», y donde los mediadores religiosos pasan a tener un papel auxiliar de la organización (según Navarro, en los años siguientes permanecerán en el MST apenas los cuadros más radicalizados del clero católico); en este período dicho sociólogo ve una tendencia creciente del MST a adoptar el ideario leninista y a la organización centralizada; 3) desde 1994, avance en términos organizativos hacia una mayor radicalización, caracterizada por una postura no democrática y «provocadora» y una retórica ideológicamente antisistémica. Una perspectiva también crítica con ciertos procesos organizativos del MST es la de Eliane Cardoso (2002). Más concretamente, en relación con las formas cooperativas vigentes en algunos asentamientos del estado de Paraná y sus supuestas dinámicas autoritarias de derivación leninista. Cardoso plantea, en resumidas cuentas, que con el pretexto de combatir el sistema capitalista y desarrollar las condiciones políticas para la construcción de una sociedad socialista, paradójicamente la dirección del movimiento pasa a utilizar determinados mecanismos de dominación del sistema que afirma combatir.

años, con la red de protestas y movilizaciones transnacionales que se vienen expresando tanto a nivel de conectividad física como informacional (por medio de Internet). Lo trato de forma resumida algo más adelante.

El MST se organiza a partir de las bases y sus programas de acción varían según las circunstancias regionales y las contingencias políticas. Coordina asociaciones de producción, comercialización y servicios; posee diversas cooperativas de producción agraria, regionales y de crédito. Ha puesto también en marcha programas de salud y educación, con planes específicos de escolarización (la escuela itinerante)²⁷ y alfabetización (la universidad popular) para jóvenes y adultos de los asentamientos; y mantiene contactos y enlaces de cooperación con diferentes universidades del país. Donde mayor desarrollo ha alcanzado el MST es en el sur, donde las experiencias de construcción del movimiento social que han tenido lugar han sido punto de referencia para otras regiones de Brasil (Harnecker, 2002).

Algunos de sus rasgos principales son los siguientes: *a)* es un movimiento esencialmente nacional; *b)* parte de las necesidades, de la dimensión práctica; *c)* su estructura organizativa se define como «colectiva de masas», basada en la organización de familias en grupos (que constituyen diferentes núcleos de base) y en la distribución de tareas a través de diferentes sectores especializados; *d)* trabaja con los jóvenes para que no abandonen el campo y desarrollen la agricultura familiar; y *e)* realiza, en este sentido, el medio rural como lugar de identidad y de dignidad, no de pobreza ni desesperanza, incentivando un nuevo modelo agrícola sostenible y ecológico contrario a la introducción de productos transgénicos en el campo, proceso que se ve sistemáticamente asociado al expolio económico del país y a la voracidad del modelo capitalista de las grandes transnacionales.

En el marco de una organización de tipo asambleario sustentada en diferentes niveles de coordinación,²⁸ un principio básico del MST es el comunitarismo, con las frecuentes dificultades de aplicación que el concepto supone: en teoría, dividir la tierra significaría dividir la lucha. En la práctica, la tierra se reparte de forma equitativa una vez conquistada, potenciando a partir de ahí el sentido y el sentimiento de colectividad mediante la convivencia ordinaria, las reuniones y asambleas periódicas y los progra-

27 Dichas escuelas se ocupan de la gestión pedagógica interna del movimiento. Dentro de cada campamento del MST existe algún tipo de proceso educativo. Suele suceder que el estado contrate a profesores para que trabajen en ellos impartiendo cursos básicos de un nivel equivalente a primaria, o también de un nivel superior en las escuelas de formación del propio movimiento. Estas, además, parecen tener mucho que ver con la emergencia de nuevos líderes, cuestión en la que recientemente parece haber puesto especial énfasis el MST. Trabajos de sumo interés sobre la temática son, por ejemplo, los de Caldart (1997; 2000), Vendramini (2002) —incluyendo diversos textos o estudios de caso específicos— y la tesis de maestría de Policena (2007).

28 La estructura organizativa del MST aparece, por ejemplo, delineada en Mançano (1999), donde se distingue de forma escalonada y a la vez entrelazada (de arriba hacia abajo): el Congreso Nacional, el Encuentro Nacional, la Coordinación Nacional, la Dirección Nacional, la Secretaría Nacional y, finalmente, los diferentes sectores nacionales. Dentro de este mismo capítulo, esta estructura se expondrá con algo más de detalle a propósito de los asentamientos.

mas formativos, donde los procesos de transmisión ideológica y simbólica juegan un papel central.

En términos socioeconómicos, el MST está en contra de los proyectos de colonización, que resultaron ser un fracaso durante los últimos treinta años. Pretende una política agrícola orientada hacia el pequeño productor y la agricultura familiar, así como a la soberanía alimentaria y energética y el respeto al medio ambiente. Defiende la autonomía para las áreas indígenas y su preservación ante la amenaza del latifundio. Aboga por la democratización del agua en las áreas de irrigación del nordeste para asegurar la manutención de los agricultores en la propia región. Lucha contra la impunidad de los asesinatos de trabajadores rurales o sindicalistas y aboga políticamente por la lucha de masas.

La importancia que ha tenido el MST en la movilización de un sector relevante y creciente de las clases populares brasileñas es indiscutible.²⁹ De hecho, la reforma agraria en Brasil ya se ha convertido en reclamación histórica compartida por un amplio espectro de la sociedad brasileña. En el centro del debate sobre su necesidad y viabilidad actual (con la regular intervención de políticos e intelectuales defensores y detractores de las formas o del fondo de ese proceso), el MST representa por el momento un símbolo de esperanza para buena parte de la población pobre del campo y de la ciudad.³⁰

29 Según Levine (1986), los grupos populares constituyen las masas en los sectores sociales oprimidos o explotados por un sistema económico. Por lo menos, lo «popular» implica alguna noción de subordinación y desigualdad por referencia a grupos o clases populares. Tal como es usado en América Latina, este concepto también implica un sentido de identidad colectiva, así como un deseo de autonomía y autogobierno. En todas esas acepciones, la mención a lo «popular» dirige la atención a las ideas, creencias, prácticas y condiciones de la gente pobre y, por extensión, a los tipos de vínculos que unen entre sí instituciones de poder, privilegios y significados (Citado por Peña, 1994: 35).

30 El plural y controvertido debate sobre la reforma agraria ha dado pie a numerosas publicaciones sobre el tema. Véanse por ejemplo: Servolo de Medeiros y Leite (1999), Servolo de Medeiros (2002; 2003), Lerrer (2003), Martins (2003; 2004) Graciano (2004) y Stedile (2004; 2005). Entre ellos, en clave histórica yo destacaría el trabajo de Servolo de Medeiros (2002), que ofrece una panorámica general introductoria muy esclarecedora y a la vez pasa revista a los protagonistas y argumentos de la lucha por la tierra (el MST entre ellos), centrandó el planteamiento de la reforma agraria a través del mercado de las últimas décadas. El volumen de Lerrer (2003), por otro lado, da igualmente cobertura completa al tema a través de diferentes ópticas especializadas. Contrastan aquí las interpretaciones hechas en su momento por Ivaldo Gehlen y Zander Navarro, ambos profesores de Sociología de la UFRGS, en Porto Alegre. Para Gehlen, la razón económica había perdido fuerza como justificante de la reforma agraria, aunque consideraba que esta sigue siendo válida con un nuevo enfoque. Según él, de ponerse en marcha, el latifundio improductivo pasaría a formar parte del crecimiento económico, generando productores y consumidores que venden y compran riqueza generada en la tierra. Ese tipo de reforma agraria, con todo, no resolvería el problema de la pobreza y debe ser pensada como política social, no asistencial. Es decir, bajo criterios que reposen en un equilibrio social que sea de interés para toda la sociedad y no solo para los Sin Tierra. Así pues, su necesidad se explicaría más en términos de impacto o de repercusión local y regional, donde podría funcionar de redistribuidora económica. Por otro lado, pensar en una reforma agraria coherente, de acuerdo con Gehlen, significa al mismo tiempo potenciar el uso de tecnologías que respeten el medio ambiente, aunque esto represente una mayor inversión. Para Zander Navarro, la reforma agraria solamente se justificaría en la región nordeste del país, si bien considera que igualmente merecen especial atención el centro-oeste y la Amazonia. En el nordeste debería realizarse por una razón económica, ya que se trata de la principal región agrícola del país. Desde su punto de vista, el problema de la región amazónica es, en cambio, puramente ambiental. Además, considera que los asentamientos representan una agresión ecológica y no son necesarios en esa zona. En el nordeste, sin embargo, se concentra la pobreza rural más severa y la reforma agraria, en su opinión, transformaría profundamente el panorama político.

La bandera histórica de la lucha del MST ha sido y es, en efecto, la reforma agraria. O mejor dicho, una reforma agraria en el sentido políticamente firme y profundo que nunca ha llegado a encauzarse. Así pues, mientras que el avance de ese tipo de reforma agraria sigue en suspenso, el conflicto social y político de la tierra y por la tierra también continúa vigente. Dicho conflicto, reivindicado y remarcado insistentemente por el MST, tiene en su base la extrema contradicción histórica de Brasil: la desigual concentración de la tierra. El monopolio en pocas manos de la propiedad de la tierra, de hecho, hunde sus raíces en la Colonia, pero ha perdurado de tal modo que en los tiempos más recientes aproximadamente un 2% de los propietarios, pertenecientes a las élites dominantes del país, acumulan alrededor del 56% del total de las tierras.³¹

De este modo, la problemática de fondo gira en torno al proceso histórico de privatización de la Tierra, acumulada por una minoría oligárquica terrateniente que sigue conservando sus privilegios. Junto a ello, en los eslabones sociales más bajos, la pobreza y el hambre han ido en aumento en las últimas décadas, haciendo especial mella entre los sectores más jóvenes de la población. Esa desigualdad social persistente y creciente en un país rico y diverso en recursos hizo que el hasta hace poco presidente del país, Lula da Silva, presentara en su momento el proyecto Hambre Cero, cuyos resultados pueden considerarse globalmente positivos, aunque de alcance parcial y limitado.

En el marco de estas condiciones, de orden estructural, los objetivos básicos del MST se mantienen intactos desde su surgimiento: la lucha por la Tierra, la reforma agraria y la transformación social. Si estos son pilares esenciales de su discurso, a nivel táctico o estratégico una de sus prioridades sigue siendo ocupar Tierras improductivas y sin aprovechamiento agrícola o ganadero con el fin de constituir en ellas los asentamientos rurales de la reforma agraria. Estos asentamientos tienden a fortalecer los movimientos de lucha por la Tierra una vez que se constituyen en prueba de eficacia de las presiones y de las formas de lucha encaminadas. No obstante, según Servolo de

Con esta excepción, pues, la reforma agraria no sería necesaria desde un punto de vista económico, aunque sí social. En este último sentido serviría para que los más pobres del mundo rural llegasen como mínimo a poder producir sus alimentos, incluso a tener algún excedente para poder vender en los mercados locales y empezar a conseguir cierto beneficio monetario. Navarro da como prueba definitiva los datos que demuestran que en los peores asentamientos los niveles de renta son equiparables (e incluso a veces un poco más altos) a la renta de los asalariados rurales.

31 Otros datos complementarios son, por ejemplo, que el 53% de los agricultores más pobres (más de tres millones) solo tienen el 3% de la superficie agrícola, y que 35.083 grandes propiedades tienen más de 1.000 hectáreas cada una, sumando un total de 153.000.000 de hectáreas de terreno, superficie equivalente a la de Francia, España, Alemania, Suiza y Austria juntas (Aznárez y Arjona, 2002). Asimismo, respecto a los índices de concentración de la tierra en Brasil, según la base de datos del INCRA, dentro del texto base del II Congreso Nacional de la CPT (2005c), se precisaba que las 27 propiedades de mayor extensión sumadas abarcan una superficie igual al estado de São Paulo, y que la suma de las 300 mayores propiedades cubre una superficie equivalente a los estados de São Paulo y Paraná, mientras que 2,4 millones de inmuebles que representan el 57,6% de las propiedades ocupan solo el 6% del área, correspondiente a 26,7 millones de hectáreas. En el otro extremo, los 70.000 inmuebles que representan el 1,7% de las propiedades ocupan un área de 183 millones de hectáreas, o sea, el 43,8% del área.

Medeiros (2003), los asentamientos creados en los últimos veinte años están lejos de conformar lo que se podría llamar un proceso efectivo de reforma agraria, entendiendo por esta no solo demostrar una producción agrícola razonable y un avance de la agricultura familiar, sino «transformaciones significativas en la estructura fundiaria». En su opinión, más bien lo que se ha producido a lo largo de los años son fundamentalmente cambios de orden local.

En páginas anteriores ya se ha aludido genéricamente a las dos formas básicas que tiene el MST para organizar a las personas sobre el terreno: los campamentos y los asentamientos propiamente dichos. Unos y otros plantean efectivamente momentos y situaciones tanto individuales como grupales diferentes, y su finalidad en términos operativos (en cuanto a reclutamiento, socialización, integración, etc.) también lo es. A grandes rasgos podemos decir que los campamentos representan la fase inicial de la lucha colectiva organizada del MST. El primer escalón para alcanzar en última instancia el ansiado pedazo de tierra en la zona deseada y lo más pronto posible en el mejor de los casos. Una vez logrado el acceso a la tierra, da comienzo el período de asentamiento, que, como su propio nombre indica, debe promover una organización y convivencia con la estabilidad suficiente para desarrollar el proyecto de vida comunitaria y trabajo idealmente buscado —si bien unas veces conseguido y otras, menos—. A continuación tratamos de concretar algo más ambas realidades.

Efectivamente, con antelación al eventual logro de la «conquista» de la tierra, los Sin Tierra han tenido que soportar las penurias y tensiones propias del campamento (he dado antes el ejemplo del propio campamento Montepío): un período duro y bastante incierto que puede prolongarse, según los casos y las circunstancias, de dos a cinco años, donde los Sin Tierra malviven en las típicas barracas de lona negra, amontonadas y peligrosamente dispuestas al lado de las carreteras. Con todo, esta fase del campamento parece fundamental para lograr unos niveles consistentes de compenetración e identidad colectivas. La estrecha convivencia diaria entre los acampados, los procesos formativos que tienen lugar, la incorporación de la simbología, los valores y los principios del movimiento..., son aspectos vinculados a esta etapa.³² En el plano organizativo, un informante de la CPT me hizo un símil urbano:

32 El trabajo de Dainese de Lima (2006) mencionado en la introducción, es un excelente ejemplo de análisis etnográfico sobre la vida de campamento en el MST. En este caso se trata de las experiencias de los Sin Tierra del campamento Unidos Venceremos, situado a setenta kilómetros de Porto Alegre. El objetivo de dicho trabajo es comprender algunos de los diversos intereses y las diversas formas de inserción en lo que los acampados denominan «lucha por la tierra». Y esto incluye situaciones no siempre ideales o libres de conflicto fruto de las alteridades existentes y, en general, de la diversidad interna de vivencias y procesos organizativos que se da en todo campamento. En otro orden de análisis, pero con el mismo objeto (el concepto central de *luta* —«lucha»—), el trabajo de Comenford (1999) se centra en la manera en que esta palabra queda incorporada en diferentes discursos y es utilizada en diversos contextos y géneros de habla. Este autor concluye que, al caracterizar ciertas experiencias vividas como *lutas*, los sujetos construyen culturalmente el sentido de tales experiencias y también representaciones sobre su propia persona, acciones y comunidad y sobre las instituciones.

Un campamento es una ciudad. Y toda ciudad tiene sus leyes, sus normas; una jerarquía, una coordinación... [28-11-2005].

Como sugiere Renata Gonçalves Honório (2003), las experiencias en los campamentos son de las más importantes, ya que es el momento en que se empieza a vivir colectivamente, lo cual a su vez implica establecer algunas reglas de convivencia, materializadas en el llamado «reglamento interno». Dicho reglamento se decide en asamblea y establece los códigos de conducta de cada miembro del campamento. Son muchas las novedades en la experiencia individual y colectiva que aparecen a partir de ese momento. Entre ellas, por ejemplo, Honório señala que la división del trabajo entre hombres y mujeres es más igualitaria, y de acuerdo con las prescripciones del citado reglamento, se pone freno a la violencia en general y a la doméstica en particular.

En el sentido económico, el campamento, además, permite dar forma y contenido al llamado «frente de masas», otra idea que prioriza la dimensión grupal por encima de la individual y que está relacionada con diferentes formas de reorganización interna. Un ejemplo de ello son los contratos de los Sin Tierra como jornaleros temporales gestionados por el mismo MST y que representan una fuente de ingresos no solamente para el trabajador, sino también para el campamento, que recibe una parte de estos.

Por otro lado, el concepto de liminalidad asociada a la *communitas* según la conocida conceptualización de Victor Turner (1988; 1990; 1992) vuelve a hacerse visible y empíricamente útil en este caso. Los campamentos pueden verse como un período «liminal» o de «margen» porque se ubican ambiguamente entre lo público (la carretera) y lo privado (la hacienda), se basan en el sentido comunitario y canalizan ritualmente la incorporación de los *sacra* o principios axiomáticos —ideológicos y organizativos— del MST. En consecuencia, la fase de campamento también está estrechamente vinculada al simbolismo y a la mística; o si se prefiere, al simbolismo de la mística: se aprende que es necesaria la solidaridad y la ayuda mutua, la perseverancia en la lucha para obtener la tierra y, en definitiva, que el camino a recorrer es difícil y sacrificado, pero eso mismo es lo que le confiere especial valor.

En este sentido, el MST ve los campamentos como fundamentales para reforzar la identidad militante, el compromiso y la resistencia. En ellos son siempre esenciales el consenso y la participación. Algo lógico en términos de convivencia y comunidad, pero además instrumentalmente útil si se piensa en la diversidad social y cultural interna que hay que organizar. Gaiger (1994) plantea justamente el desafío que representa en este sentido la amalgama cultural del Movimiento Sin Tierra, amplificada —según él— por su praxis colectiva. Una heterogeneidad en confluencia que, al mismo tiempo, determina formas diversas de representación del proceso político y de la propia lucha. Desde esta perspectiva, la lucha por la tierra potenciaría recursos culturales distribuidos de forma desigual entre los Sin Tierra y daría pie a diversos grados y niveles de

participación. Esa heterogeneidad, según Gaiger, acabaría por generar lenguajes diferentes entre los Sin Tierra, aportando significados también diferentes a un discurso engañosamente común.

Pero además de altamente plural e inclusivo, en el presente el MST es probablemente el más destacado e importante movimiento de lucha por la tierra en Brasil en general y en Rio Grande do Sul en particular. A lo largo de los años, junto a su crecimiento y proyección nacional e internacional, vienen proliferando otras organizaciones y otros movimientos de carácter regional o local que con frecuencia han sido disidencias del MST o bien, en otros casos, grupos aislados que tomaron y aún toman al MST como ejemplo a seguir (Servolo de Medeiros, 2003).

Por otro lado, la realidad y misión del MST como movimiento social de masas sigue vigente en la actualidad. De hecho, para un sector importante del movimiento las tácticas negociadoras no han obtenido con el paso de los años los frutos deseados, por lo que cabe insistir en el camino de la presión fuerte y sin fisuras —evitando de paso el acomodamiento de los cuadros y reificando la esencial mística de la *luta*—, a pesar de que ello suponga renovar la confrontación con los oponentes tradicionales y sumarlos como blancos de lucha a los nuevos enemigos del presente, también ligados al capital, como las grandes corporaciones y empresas transnacionales.

De las palabras de Marco Aurelio García, que fue asesor del saliente presidente Lula da Silva, se deduce significativamente que sin presión activa de los movimientos sociales no se avanza en las políticas sociales y de progreso. Sin esa presión sistemática las promesas electorales corren el riesgo de estancarse o de volatilizarse pronto. A modo de ejemplo, afirmó en su momento: «Veja o exemplo do orçamento para a reforma agrária. Em dois anos, gastamos quatro vezes mais do que havia sido gasto no governo de FHC em oito anos. Isto porque houve a pressão do MST». ³³ Desde luego, el hecho de cumplir promesas públicas depende mucho de la llegada y del asiento en el poder, con sus frecuentes condicionantes y no menos corruptelas de por medio. Además, como me dijo gráficamente una vez un militante del MST tratando de razonar los olvidos del PT una vez en el Gobierno, «es muy diferente lanzar la piedra contra el cristal que ser el cristal».

En realidad, las voces del MST que hemos escuchado directamente expresan cierto desencanto con las gestiones realizadas por el Gobierno dentro del período de esta investigación. Las expectativas y esperanzas suscitadas por el programa electoral de Lula en 2002 solo se vieron escasa o parcialmente satisfechas. En una entrevista al líder del MST Moacyr Vilella, ³⁴ este recuerda que «era la primera vez que un partido de izquierdas en el Gobierno hablaba de objetivos históricos e inmediatos. La reforma

33 Texto de Altamiro Borges, periodista y editor de la revista *Debate Sindical*. <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=21362>. Consulta: 03/03/06.

34 Realizada en Canal Solidario. Texto de Silvia Torralba / Redacción (12/10/06).

agraria siempre estuvo entre las prioridades del Partido de los Trabajadores, y era una promesa de reforma muy amplia. Pero eso no pasó». Añade que la política agraria del Gobierno «fue muy tímida» y sin la intensidad suficiente «para, al menos, atender la necesidad de las 300.000 personas que hoy viven en los campamentos». Con todo, reconoce como un significativo paso adelante que «a diferencia de los Gobiernos anteriores que trataban a los Sin Tierra como criminales, Lula nos trató como interlocutores y como movimiento de masas».

Quizás en parte, como sugieren algunos analistas, los tímidos o discretos avances del Gobierno de Lula en materia social parecen justificarse por la necesidad de dar prioridad a contener los problemas fiscales y monetarios con el mercado internacional, y, en particular, al pago de la deuda externa. Este desajuste también aparece en los comentarios de Marco Aurelio García, antes citado, cuando, tras constatar una intensa disputa en el interior del PT sobre su propio proyecto político, concluye que se debían resolver los desequilibrios macroeconómicos para poder gobernar; en caso contrario, se retomaría la trágica vía de la hiperinflación. De ahí que el Gobierno tomara medidas conservadoras.

El MST ha remarcado también las ambivalencias y contradicciones del Gobierno del PT a lo largo de los últimos años, calificándolo de «posneoliberal pragmático». De este modo se quiere perfilar un tipo de posneoliberalismo que no entra en conflicto con el capital, sino que más bien trata de establecer alianzas con él para promover en Brasil un rápido crecimiento económico. El planteamiento básico es que con Lula no se alteraron los principios macroeconómicos de la política económica anterior del Gobierno de Fernando Henrique Cardoso, si bien el Estado asumió un nuevo papel en relación con la economía y la sociedad: un papel de instrumento del capital, con lo cual se vieron limitadas sus posibilidades de reducir las desigualdades estructurales. Tal calificativo también guarda relación con los movimientos sociales. Se considera que, sin descalificarlos ni atacarlos, los reconoce como interlocutores válidos al tiempo que, sin embargo, pone en marcha procesos de cooptación. En el caso particular del MST, sus relaciones con el Gobierno Lula, así como la contextualización e interpretación de su evolución política, nos son detalladas por João Pedro Stedile —que acaba hablando de dicho Gobierno no como de izquierdas, sino «de composición», lo cual explicaría sus contradicciones y ambigüedades—:

Para entender ese tema, necesitas entender el contexto general. Primero, la política del movimiento siempre fue de autonomía en relación con el Estado, el Gobierno, el partido. Siempre, a lo largo de los años, el movimiento había apoyado la candidatura Lula, y nuestras bases siempre votaron a Lula. Y esa política de autonomía la mantenemos antes, durante y después de que el Gobierno se eligiera. Eso es lo que nos da la moral suficiente para tener una relación de apoyo al Gobierno cuando hace algo bueno y criticarlo cuando

hace algo malo. O sea, nosotros no tenemos ningún compromiso de fidelidad. Segundo tema: Lula representó para la izquierda brasileña la síntesis de lo que era un proyecto democrático popular y se imaginaba que, con la victoria electoral, ese proyecto popular se implementaría. Pero la derrota que tuvimos en el noventa no fue solo una derrota electoral, fue una derrota de proyecto, porque ante nuestra derrota la clase dominante brasileña, como ocurrió en todo el mundo, impuso el neoliberalismo, y eso provocó una derrota para la clase trabajadora, una crisis ideológica del PT..., de la izquierda, que hace que Lula, cuando ganó las elecciones en el 2002, ya no lo hiciera como portavoz de aquel proyecto popular; él ganó las elecciones en un período histórico de reflujo del movimiento de masas en que la clase trabajadora se vio derrotada, y hay una crisis ideológica que supone una apatía de las masas. ¿Cómo ganó? Ganó porque tuvo mucha suerte de que se produjeran algunos factores que nadie esperaba: primero, el desgaste del neoliberalismo en la periferia del capitalismo fue muy rápido. La gente se dio cuenta, y rápido, de que el neoliberalismo era un embuste y que no había mejorado las condiciones de vida de la gente. Entonces la gente quería votar en contra. Y como Lula venía como portavoz del otro proyecto, la gente se fue hacia él. Él era el portavoz del otro período. El segundo factor por el que Lula llegó a ganar las elecciones es que la gente de la burguesía brasileña se asustó con la crisis en Argentina. La crisis del neoliberalismo llevó a una revuelta popular en que la clase media invadió los bancos. Los piqueteros pusieron fuego en las calles y en dos meses sacaron tres presidentes. La burguesía brasileña pensó entonces, si aquí pasa lo mismo..., nos quitan la cabeza. Entonces, parte de la burguesía brasileña apoyó a Lula. Apoyó con dinero y lo colocaron. Entonces, en esas circunstancias, él gana las elecciones, pero resulta un Gobierno de composición con la clase dominante. O sea, Lula no es un Gobierno popular, no es un Gobierno de izquierda, Lula es un Gobierno de composición. De clases, de ideología... Y por eso, en todas sus políticas él es contradictorio. Algunas veces se va a favor del capital, otras no... Es ambiguo. Todo el tiempo es ambiguo, sobre todos los temas. Bueno, entonces, nosotros, el Movimiento Sin Tierra, interpretamos así al Gobierno Lula. No le ponemos toda la culpa, aunque tenga responsabilidad personal en ello, pues parte de la situación del Gobierno es porque es el resultado de ese contexto político-histórico que esta-

mos viviendo. Así, la salida no es solamente hacer oposición a Lula y decir «eso es una mierda», puede ser una mierda, pero la salida es..., solo será posible otro camino cuando lleguemos a otro ciclo de emergencia del movimiento de masas, cuando la gente se organice, movilice..., acumule fuerzas y logre alterar la correlación de fuerzas en la sociedad [João Pedro Stedile, 28-2-2008].

De esta situación se desprende un distanciamiento genérico del Partido de los Trabajadores respecto a los movimientos sociales. Se puede suponer, además, que la falta de presión habría afectado también negativamente al propio PT durante los primeros años de su gestión. En este caso porque, en lugar de ejercer una acción crítica sobre su Gobierno, se convirtió en una mera correa de transmisión de este.

Respecto a la Iglesia católica, las relaciones históricas del MST con la Comisión Pastoral de la Tierra perduran en el presente. En el segundo apartado dentro de este capítulo se esbozan a nivel diacrónico y sincrónico. Por el momento, no obstante, cabe anticipar el actual rol eminentemente asesor e intelectual de los agentes católicos; un rol que ya procede del Primer Encuentro Nacional de los Sin Tierra antes mencionado, cuando el MST, como decía, se convierte en representante legítimo de los Sin Tierra en la discusión del Plan Nacional de Reforma Agraria. Ese papel, claro está, incluye diferentes perspectivas y tomas de posición internas sobre el MST, pero ante todo una postura general confluyente en la denuncia sistemática de los conflictos y las muertes en el campo y en el apoyo incondicional a la gente pobre y marginal tanto de las zonas rurales como urbanas. La acción pastoral (con mayores o menores recursos humanos) persiste desde hace muchos años en ambas áreas, con el desarrollo regular de proyectos y de programas, y es ejecutada tanto por laicos como religiosos vinculados a la CPT, que con su acción, por otro lado, suelen encauzar nuevos militantes hacia el MST.

Con todo, Martins de Carvalho (2002) nos recuerda que en realidad las acciones orquestadas o encabezadas por los movimientos de masa (como así se autodefine el MST), en cuanto movimientos autónomos, no exigen mediaciones formales de representación de intereses. Y todo apunta a que las mediaciones de tipo religioso (así sucedió también en el caso del movimiento zapatista de México) suelen relegarse a un segundo plano o convertirse en muy puntuales o minoritarias con el paso del tiempo (el subcomandante Marcos lo justificó al querer evitar que el EZLN se convirtiera en un movimiento fundamentalista). Aunque cabe añadir que a efectos pragmáticos y operativos no exigir mediaciones no significa no soportarlas o no conservarlas estratégicamente. Y, por lo tanto, pueden ser un recurso más o menos regular o eventual. De hecho, a pesar del espíritu «de masas» del MST, han seguido y siguen existiendo a su lado.³⁵

35 Los llamados *Frei*, agentes religiosos católicos progresistas (algunos de importante peso ideológico como Frei Sergio Górgen o Frei Betto), siguen manteniendo un importante papel político en la actualidad y suelen manifestar claramente su apoyo incondicional al MST.

Sobre su función más específica, Hoffmann (2002) sugiere que a partir del momento en que el MST toma preponderancia en la lucha de los Sin Tierra se definen dos papeles básicos para los mediadores religiosos: por una parte, la formación de líderes y la continuidad del trabajo conjunto con el movimiento, solicitando su asesoría y apoyo en asambleas, audiencias, ocupaciones, etc.; y, por otra, la divulgación del trabajo de los Sin Tierra y su ayuda al movimiento en la edición de materiales.

El surgimiento del MST como movimiento impulsado por la teología de la Liberación es un factor histórico esencial que no se puede olvidar. Ni tampoco obviar en cualquier análisis contextualizador y riguroso sobre la proyección ulterior del movimiento. No en vano el trabajo sostenido del MST con los símbolos, algo sumamente fundamental para la construcción de su identidad colectiva y su accionar, tiene sustento teórico e intelectual en un legado religioso-utópico-profético que no se ha borrado. En este sentido, los dirigentes del MST, cada vez con mayor orientación y preocupación explícitamente política, al no desvincularse completamente de los mediadores religiosos, fomentarán aún buena parte del trabajo simbólico en esa herencia católica y no desdenarán (más bien necesitarán) el apoyo de los agentes/intelectuales a ella vinculados.

La mística del MST y su simbolismo es el resultado de ese proceso. Constituye, en suma, el capital simbólico del movimiento. Lo que da sustento a su identidad tanto desde el nivel organizativo-ritual como desde el «intelectual colectivo» en el sentido de Gramsci. El elemento que —llego a interpretar— potencia la afinidad interactiva y el consenso simbólico dentro del propio movimiento social.

El trabajo con los símbolos toma desde su matriz religiosa de gestación una dimensión socializadora e iniciática que se sintetiza en la dimensión pedagógica y educativa del MST. Incluirá toda una serie de procedimientos prácticos y litúrgicos —es decir, corporales y expresivos a diferentes niveles— que deben aprenderse y seguirse en relación con tales símbolos y a través de la asunción de las correspondientes responsabilidades de cada una de las instancias del movimiento respecto a dicho trabajo simbólico.

No solamente la cruz, la bandera y el himno como símbolos referenciales del MST son claves en tales dinámicas. También lo son las llamadas «palabras de orden» en el nivel *emic*, acordes a ciertos lemas revolucionarios como «la tierra para el que la trabaja», o bien expresiones como «un pueblo unido jamás será vencido».

De la cruz a la bandera: secularización y politización del MST

Ciertas interpretaciones del surgimiento del MST como movimiento autónomo, bajo una visión de apoyo a este, sugieren que su constitución tuvo lugar en un contexto político histórico favorable a las acciones de masa (Martins de Carvalho, 2002). Un contexto ubicado temporalmente entre una dictadura militar y una democracia liberal burguesa, caracterizado por el deterioro de la situación de la gente del campo (debido

directamente a la implementación de un modelo económico capitalista) y por la intensificación, ampliación y diversificación de las organizaciones y los movimientos sociales en el ámbito de la sociedad civil. La tolerancia hacia dichas acciones de masa llegaría a su fin en 1990 con la elección del Gobierno Collor y el inicio de un período de represión sistemática contra los movimientos y las organizaciones populares.

De cualquier modo, lo que ante todo me interesa remarcar en este apartado es lo que representó la autonomía formal del movimiento de los Sin Tierra, sobre todo en términos de sus lazos con la intelectualidad orgánica circundante y más específicamente religioso-católica. De hecho, con dicha autonomía se acentuó considerablemente el discurso secular y político del movimiento, al tiempo que se atenuaba la influencia del discurso y de las directrices organizativas tradicionales de los agentes religiosos.³⁶

De acuerdo con Marcon (2002), los campamentos organizados posteriormente a la experiencia del campamento Natalino, con el MST ya constituido, fueron perdiendo la dimensión religiosa hasta entonces vigente y que había sido fundamental para la resistencia y el mantenimiento del movimiento. No obstante, la fe, añade, no substituyó o desalentó la lucha política: en el campamento Natalino, precisa, ningún líder fue idolatrado, puesto que las soluciones siempre fueron discutidas en conjunto y asumidas colectivamente, siendo esta una de las grandes diferencias en relación con los movimientos sociales de carácter mesiánico.

En correlación con este cambio, las estrategias y acciones también tomaron otra dirección, de carácter básicamente más antagonista y directo. El mismo lema, «ocupar, producir y resistir», vigente hasta 1994, parece ser que fue una forma de remarcar dicha postura: ocupar propiedades rurales improductivas, inmensos latifundios dedicados exclusivamente al pasto de los rebaños de los terratenientes. Producir según un modelo sostenible y, en algunos asentamientos más consolidados, a través de la creación de cooperativas de producción agrícolas y lecheras basadas en el trabajo colectivo.³⁷

36 La idea emergente en la CPT de crear un movimiento específico y autónomo de Sin Tierras surge a partir de 1980 con la ocupación de la hacienda Burro Blanco (oeste de Santa Catarina, municipio de Campo Erê) y la constitución del campamento de Encruijada Natalino. Y más concretamente, según Poli (1999), a partir del primer encuentro nacional de la CPT celebrado en Goiânia en junio de 1982. La Comisión comprendió entonces que tenía dificultades para coordinar acciones estratégicas como por ejemplo las ocupaciones, debido a las resistencias que estas provocaban en otros sectores más conservadores de la Iglesia. Finalmente se consensuó crear una organización específica, de modo que la Iglesia jugaría un papel más de apoyo, al igual que el movimiento sindical. Al mismo tiempo, se empezó a crear un grupo de coordinación de los Sin Tierra a diferentes niveles (nacional, estatal y regional).

37 Las cooperativas que actualmente están en funcionamiento buscan garantizar la alimentación colectiva y la propiedad de la tierra pertenece a las familias asociadas, que trabajan y se distribuyen los beneficios de forma equitativa. Durante mi trabajo de campo pude visitar la cooperativa COOPAC en Rio Grande do Sul, donde se me explicó y razonó la distribución de tareas por sectores productivos, así como su funcionamiento organizativo general. En aquel momento había unas cien familias asentadas que vivían en casas de obra dentro de un terreno de unas veinte hectáreas por parcela. La cooperativa disponía de un total de treinta y siete socios, cuyas ganancias dependían del trabajo realizado y no de un sueldo fijo. Se me remarcó el compromiso colectivo de equilibrar la fuerza de trabajo y los beneficios, así como de alcanzar en cada ramo de producción (leche, carnes...) los niveles previstos de antemano, incluyendo la venta al mercado exterior. En caso de excedente se repartía por igual entre los socios.

En tercer lugar, resistir, básicamente, en la lucha por la tierra y contra los desalojos forzosos instigados por los terratenientes o por parte de la policía militar.³⁸ Cabe decir que la reactualización del discurso social y político del movimiento bajo nuevos argumentos y voces para la movilización no ha quitado valor ni reconocimiento a estos principios.

La politización y secularización del Movimiento Sin Tierra, desde el punto de vista de Luiz Inácio Gaiger (1991), fue sobre todo consecuencia de ciertas transformaciones fundamentales a las que la misma religión de emancipación habría contribuido. A partir del conocimiento de la función de los agentes de pastoral y del rol movilizador de las referencias religiosas, sugiere un enfoque interpretativo basado en el concepto de «transición cultural» como categoría que supone, en sentido amplio, la asunción progresiva de las representaciones y las formas de racionalidad producidas en el contexto de la modernización.

La hipótesis central de Gaiger es que, al suscitar el interés y la participación de los campesinos en los movimientos sociales y la política, la Pastoral de la Tierra acelerará el proceso de transición cultural, el cual, además, es contraproducente a las bases culturales que se pensaban idóneas para estimular a los sectores populares a partir de la religión. Intentará demostrar, a partir de aquí, que el cambio de conciencia de los campesinos Sin Tierra, no obstante el peso vital asumido por la religión como fuente de legitimidad y movilización, se ve seguido a medio plazo de una sustitución gradual de los significados religiosos por los secularizados procedentes de los campos político y económico.

Acorde con estos procesos, en la segunda mitad de los ochenta se interpretaría la existencia de dos místicas distintas del movimiento: una de origen y fundación en la matriz discursiva religiosa de la teología de la Liberación (más vinculada al ámbito de lo ideal-espiritual-utópico) y la otra arraigada en la matriz marxista (más vinculada al

Además, las inversiones para cuestiones de tipo político estaban previstas junto a los gastos de mantenimiento propio y eran discutidas de forma asamblearia por y con las familias participantes. Algunos trabajos interesantes sobre cooperativas del MST pueden encontrarse, por ejemplo, dentro del volumen organizado por Célia Regina Vendramini (2002). En particular, veánse entre las páginas 69 y 131 el escrito por la misma autora, junto a los de Marlene Ribeiro y Vanderci Benjamin Ruschel. Sobre problemas de funcionamiento interno de algunas de ellas véase Harnecker (2002: 120 y ss.).

38 Este tipo de actuaciones han estado y están vinculadas a la violencia en muchas ocasiones. Los regulares informes elaborados por la CPT sobre conflictos en el campo en Brasil lo vienen demostrando así desde hace bastante tiempo. En realidad, muchos desalojos previos de los asentamientos se hacen para evitar posteriores expulsiones agresivas. Desde el año 1985 hasta el 2000 el número de víctimas del MST había llegado a mil ciento ochenta. Además, va surgiendo en esta época una nueva forma de eliminar a sus militantes y líderes más activos mucho más organizada por medio de empresas de policía privada. Aparece concretamente una violencia organizada por la UDR (Unión Democrática Ruralista), entidad cuya primera sede fue fundada el año 1985 y que reúne a los grandes *lobbies* de los terratenientes (sobre su historia, características, acción política, ideología y representación puede verse el trabajo de Regina Bruno [1997], quien además remite a otras fuentes posibles de consulta anteriores). Los dirigentes del MST, por su parte, acusaron en su momento al Gobierno del presidente Cardoso de utilizar el poder judicial y policial del Estado para amenazar y debilitar al movimiento, con las continuas detenciones de sus militantes y con la impunidad de los hacendados ante los asentamientos de militantes del MST.

ámbito de lo material-práctico-palpable), que es adoptada por los nuevos dirigentes, por algunos asesores (incluso religiosos) y por los nuevos mediadores que aparecen en escena del mundo sindical, intelectual, universitario, etc. (Hoffmann, 2002).

A partir de esta distinción Hoffmann delimita, además, dos dimensiones clave de trabajo con el simbolismo del movimiento que provienen de las nuevas pautas observadas en el MST desde mediados de los ochenta. Por una parte, la que marca la relación entre la adopción del instrumental marxista de análisis y la representación de la construcción de una nueva sociedad. En este primer nivel se trata, esencialmente, de la necesidad de adoptar un modelo analítico más sofisticado que la simple visión dicotomizada de la sociedad de matriz religiosa (dividiendo entre grandes y pequeños, explotadores y explotados, el pueblo de Dios y los capitalistas).

Desde una perspectiva procesual, Hoffmann explica que en esos años va creciendo la percepción de que solamente con una educación religiosa (concientización) y una interpretación bíblica no es posible interpelar y acabar con el capitalismo para construir una sociedad democrática, igualitaria y socialista. En cambio, sobre la base de la noción de lucha de clases³⁹ (sociales, en el campo) surgirá la posibilidad de llevar mejor la concienciación crítica a la realidad práctica y revisar las estrategias de lucha con mayor eficacia. Esto no excluye la presencia y actividad de los mediadores religiosos, pero sí implica en muchos casos su adhesión a una nueva línea de acción más combativa en la que confluyen militantes y diferentes agentes políticos y sindicales. Esto marca la entrada en vigor de una ideología marxista más acentuada en lo político y relativo a la mencionada lucha de clases, con continuidad en el tiempo, e incorporando además en cierta medida la dimensión organizativo-disciplinaria de corte leninista con un fin tanto pedagógico como de acción colectiva.

La lucha de masas parece no entenderse sin la disciplina requerida para las acciones colectivas, con lo cual otra dimensión esencial será involucrar emocionalmente a los comprometidos con la lucha: de ahí la importancia permanente de la simbolización de esa lucha a diferentes niveles, y de ahí también la comprensión de que a menudo los símbolos hablan más que los discursos, a la vez que constituyen una fuente de motivación prioritaria para los objetivos del movimiento.

Fueron, pues, en definitiva, diversas las circunstancias generales que rodearon esta evolución secularizada y politizada. Entre ellas destacarían la definición a partir de ese momento de los principios de acción del MST y la reorientación de la línea de trabajo pastoral de muchos sacerdotes vinculados a la teología de la Liberación y las CEB.

39 Cabe recordar que este concepto late en la ideología de la teología católica liberacionista, aunque con un contenido religioso-profético que lo singulariza. De aquí surge, por ejemplo, el escepticismo de Novaes (1997), para quien no es posible traducir de forma inmediata la acción de los agentes de pastoral en términos estrictamente políticos, en el sentido de que las categorías morales y religiosas utilizadas presuponen la fe cristiana y reencuadran y contaminan las categorías políticas presentes. Precisamente —añade esta autora— la eficacia política de esta corriente de la Iglesia católica reside en no actuar a partir de las reglas dominantes en el interior del campo político. Así, lo que haría políticamente relevante a la teología de la Liberación en la lucha por la tierra es su utopía mesiánica de la sociedad fraterna.

En este último ámbito se producirá una fragmentación significativa en el interior de la Iglesia católica, en la que los sacerdotes progresistas pondrán a debate su misión pastoral. Aflorarán entonces ciertas controversias y discusiones internas debido a los fuertes lazos establecidos entre la Iglesia y el movimiento durante bastantes años. Fruto de ese proceso de discusión sobre el posicionamiento de los agentes religiosos respecto al movimiento social, aparecerán en escena otros religiosos más jóvenes y combativos, situados con firmeza en la línea marxista y que piensan que los antiguos sacerdotes mantenían una actitud demasiado paternalista respecto a los Sin Tierra. En su cometido religioso tratarán de convertir el proceder religioso en un proceder explícitamente político. Por supuesto, este aspecto también reforzará el caminar secularizado y politizado emprendido por el MST.

Además, la autonomía operativa del MST supuso que las demás fuerzas políticas aliadas le quedasen en buena medida supeditadas. Se antepuso a ellas como actor principal en la lucha y fue, además, «especializando» su presencia y participación combativa. De esta manera, cada una de esas fuerzas «entraría en escena para desarrollar lo que mejor supiera hacer, o para ceder medios y recursos a disposición del MST, poniéndolos al servicio del movimiento» (De Aguiar, 1999: 136). Por si sirviera para explicar esta nueva dinámica hay quien sugiere —a propósito del desarrollo de una identidad de clase entre los Sin Tierra— que no es aconsejable actuar en la política con los mismos criterios morales que orientan la vida religiosa. La racionalización (política) de los criterios religiosos marca entonces un nuevo rumbo:

Falar em religião significa entrar no campo das convicções íntimas, das dúvidas e de uma utopia que é preciso cultivar através de uma mística pessoal. Falar em política é pensar sobre os interesses em jogo e as estratégias, bem com sobre a necessidade de discernimento e de organização. Ao lado da fé religiosa e dos valores primordiais, a racionalidade humana —expressa particularmente na ênfase dada à competência política— aparece como factor de orientação e de produção histórica (Gaiger, 1994: 189).

La nueva situación planteada, sin embargo, generó ciertas tensiones. Todo indica que el hecho de que el MST se erigiera en el actor político máximo o hegemónico de la resistencia a partir de entonces no fue comprendido o aceptado por unanimidad —quizás especialmente por parte de los sectores calificados de «más paternalistas»—.

Mesmo que a autonomia tivesse sido sempre colocada (especialmente por setores de igreja) como meta, ou como um ideal a ser atingido, essa questão, em certos momentos, foi um foco de tensões na relação do movimento com outras instituições, especialmente setores da igreja e sindicatos de trabalhadores rurais.

No momento em que passou a tomar decisões sobre suas ações e estratégias, sem efetuar uma discussão prévia com esos agentes que participaram de sua construção, passou a haver um certo estrechamento nas relações com os mesmos (Poli, 1999: 116-117).

Esta cuestión también fue tratada, en la misma línea, por Sampaio (1994), quien señala que, a partir de la consolidación de su estructura organizativa autónoma, los líderes del MST adoptan una postura «etnocéntrica», concibiendo al movimiento independiente y autosuficiente ante las llamadas «crisis de dirección» del sindicalismo y de la Pastoral de la Tierra. El MST desarrolló, siguiendo esa tónica, una política de alianzas cada vez más estrecha, lo cual le llevó, por otro lado, a un progresivo aislamiento y a intensificar las «tensiones» con las organizaciones con las que potencialmente se podía aliar. Como resultado de esos procesos, y en la medida en que se rompieron al mismo tiempo importantes lazos de articulación política entre los mediadores por divergencias en las concepciones políticas y prácticas, el MST pasó a disputar abiertamente con los Sindicatos de Trabajadores Rurales y la CPT el capital simbólico acumulado durante los años de lucha precedentes.

Desde el punto de vista del líder del MST João Pedro Stedile el proceso en global no representó grandes traumas, si bien en su comentario insinúa de nuevo un cierto «proteccionismo religioso» discordante:

Fue un proceso [...], yo creo que por lo general, a nivel nacional, no hubo una ruptura, ni hubo... malestar. Yo creo que fue un proceso. Lo que nos salvó es que la misma CPT, que es digamos nuestra madre en términos de concienciación, ellos ya estaban en una etapa superior de la realidad de la Iglesia, ya estaban bajo las concepciones de la teología de la Liberación. Entonces el mismo Don Pedro Casaldáliga tuvo un papel muy grande para garantizar la autonomía de los movimientos. Yo participé ahí por el 1980-1982 en muchas reuniones de la CPT donde se discutía si el movimiento que no tenía nombre iba a ser de la CPT, de la Iglesia, de las CNBB o autónomo. Hubo un debate. Hubo votación. Y ganó por amplia mayoría la autonomía. Pero eso significa que aún había gente [que seguía pensando] como en la dictadura: vamos a seguir protegiendo a nuestros campesinos... Y mira, hasta hoy, en Pernambuco y en Paraíba, hay curas que no quisieron organizar movimientos autónomos. Hay tomas de tierra organizadas bajo una bandera de la CPT que la misma CPT nacional no recomienda [João Pedro Stedile, 28-2-2008].

El supuesto paternalismo, por otro lado, también fue señalado en un trabajo anterior de Gaiger (1987), donde se refería a determinados «efectos no intencionales» de la práctica de los agentes religiosos. Asimismo, precisa que muchos de estos agentes, al desarrollar su actividad, interpretan las conductas de los campesinos, ya como un reflejo de la dominación a la que ellos mismos están sometidos, ya como señal de desalienación, valiéndose para eso de sus criterios de juicio y no de los del saber popular. Además, según él, planean su intervención sobre la base de su evaluación del parecer de los Sin Tierra, no revelan todo sobre su acción a los campesinos, se reservan espacios propios y controlan el grado de transparencia de sus intenciones.⁴⁰ Gaiger observa cierta contradicción en el sentido de que la misma perspectiva que considera al pueblo protagonista principal de la verdadera política y como sujeto de su propia historia se conjuga extrañamente con el reconocimiento pragmático de que el pueblo es víctima de dominación cultural y de políticos sin escrúpulos. Y a partir de ahí tratará de protegerlo de esas influencias para que pueda realizar su vocación. A lo que añade críticamente lo siguiente:

As contingências do processo histórico são vistas estão como um obstáculo e não como o terreno em que os camponeses podem mover-se coletivamente, alçando-se, pelo embate, à condição de sujeitos sociais. Essa linha de entendimento serve à dissimulação de uma postura paternalista, tanto mais se persiste uma tendência a ver a religião e a Igreja como conteúdo e mediações totalizantes ou superiores. Ao assumir a tutela dos camponeses, a Igreja na verdade cercaria a mobilidade do grupo e restringiria as suas opções políticas, fixando-as em uma ou outra, a despeito de alternativas diversas e da existência de outros grupos orgânicos (Gaiger, 1987: 114).

Pero veamos cuál es la lectura personal de algunos implicados en el proceso. Aunque efectivamente significó un relativo desprendimiento del faro guía de la religión o de los mediadores religiosos, la autonomía tomada por el Movimiento Sin Tierra es vista positivamente por parte de Arnildo Fritzen y también de Antonio Sechina, ambos muy comprometidos con los pobres y Sin Tierra desde los años setenta, si bien

40 De todos modos, si partimos de la base de no considerar a los receptores de la concienciación agentes pasivos y resignados (como muchas veces se ha hecho con gente marginal de diferente tipo), el paso siguiente debe ser reconocer que estos han sido y son totalmente capaces de tomar sus propias decisiones más allá de los paternalismos y de las directrices externas. La influencia de las actitudes paternalistas y encarriladoras es innegable, pero no necesariamente determinante. Incluso reconociendo los sesgos derivados de estas situaciones. En el trabajo de Stival (1987), por ejemplo, cuyo objetivo es estudiar los procesos pedagógicos y metodológicos implicados en la lucha de un grupo de 80 familias de agricultores Sin Tierra de la región de Medio y Alto Uruguay de Rio Grande do Sul, así como su articulación orgánica con los movimientos sociales, se enfatiza precisamente el aspecto autonomista de los campesinos; esto es, cuál es la relación que los trabajadores establecen con los agentes externos y otros, con el objeto de que no interfieran en el nivel de las decisiones de los Sin Tierra y sin que eso excluya el que puedan contribuir eficazmente a la realización del proyecto anhelado de reforma agraria.

Sechina dejó sus actividades de sacerdote en las comunidades eclesiales de base y la Comisión Pastoral de la Tierra en 1984.⁴¹ Para ellos, la llegada de la autonomía del movimiento fue «consecuencia natural» del aprendizaje progresivo en la lucha por parte de sus propios protagonistas, que a medida que van creciendo numéricamente y completando su bagaje formativo y organizativo (con los instrumentos proporcionados por los agentes religiosos y demás intelectuales) se vuelven capaces de caminar solos. Así lo resume Fritzen:

Porque en verdad siempre nosotros entendimos que la lucha es de los que están en la lucha, no puede ser dirigida por alguien de fuera, y ellos mismos son los protagonistas, y ellos son los que saben lo que quieren y son capaces de aprender... Nosotros entendimos siempre que nuestro papel era el de servir de apoyo y no ser los que dan un rumbo. Aunque anteriormente lo tuviésemos que hacer en una iglesia.

En el ámbito específico de la religión, los Sin Tierra se irán reconociendo progresivamente afines a diferentes confesiones. Algo nada extraño si se tiene en cuenta que muchas de ellas nunca abandonaron a sus feligreses o bien son parte íntima de sus raíces culturales y locales. Así, sin contemplar una tutela hegemónica o excluyente de la Iglesia católica, los integrantes del MST se autocomprenderán sobre todo como miembros de un movimiento ya adulto que decide hablar y actuar por sí mismo. El lenguaje y la acción adquirirán un marcado acento político a partir de ese momento, en el que la opción tomada representa decir, según Antonio Sechina:

Somos amigos de la Iglesia católica, nos ayudó, nos proporcionó apoyo, pero ahora no dependemos ya más del obispo, del párroco. Ahora nosotros vamos a organizar nuestra propia coordinación, nuestros propios técnicos, nuestros asesores.

Arnildo Fritzen, por su parte, incide en la responsabilidad de la propia Iglesia católica en ese proceso de distanciamiento, con su paulatino giro conservador y hermético prolongado hasta la actualidad. A mi pregunta de si el movimiento Sin Tierra no ha continuado desarrollando la dimensión religiosa, o de si ha ido perdiéndola con los años, responde:

Él la fue perdiendo, la fue perdiendo porque..., no hay que culpar a nadie de ellos por eso..., la razón es simple: por las confrontaciones con la jerarquía. Hubo muchas... Después de Encrucijada Natalino..., tenemos cosas muy amargas, desencuentros... Claro, tienes siempre algún que otro obispo que apoya, Tomás Balduino, la CPT... Pero ese apoyo es cortado en todo el campo ¿no? porque

41 Todas las informaciones textuales de Antonio Sechina citadas en adelante son del día 5 de diciembre de 2005.

la jerarquía de la Iglesia católica se ha cerrado de forma terrible los últimos diez-quince años. Ella giró cada vez más para dentro de sí misma. Yo no quiero culpar al movimiento del distanciamiento de la mística más religiosa, es la propia Iglesia la culpable porque ella se cerró más. Hoy está girada esencialmente para dentro de sí misma.

En el estado de Espíritu Santo, Vanda de Aguiar (1999) explica que el MST se va asimismo distanciando gradualmente tanto de los sindicatos rurales como de la CPT en sus reivindicaciones. Un sacerdote de dicha Comisión alude de forma más que elocuente a la negación progresiva, por parte del MST, de los valores y las manifestaciones de carácter religioso:

A gente foi percebendo a mudança da prática, de método do MST. De repente, nas ocupações, os símbolos, a cruz e a Bíblia, foram tratados de uma forma que agredia o povo: 'não precisa disso mais não'. Isto provocava um choque na base. A cruz no acampamento, como símbolo de Vitória, de comunhão, não valia mais nada para o Movimento. Para ele era a bandeira do MST, suas palavras de ordem que o povo tinha que valorizar [...]. A gente começou a avaliar junto com eles, mostrando que esta simbologia que o povo usa, o respeito dele à oração — não devia ser desprezada, devia ser usada como força para o trábalo do Movimento, para fazer crescer a própria luta, e eles defendendo a tese contrária: «não é por aí» (citado por De Aguiar, 1999: 134-135).

Algo similar ocurrirá en el estado de Paraná, donde el movimiento cambia de estrategia para adaptar su estructura organizativa a la nueva fase de lucha. Como consecuencia de ello, prescindirá en gran medida de los demás mediadores para las tareas de formación, organización, expansión y planificación de las acciones colectivas. En dicho estado un aspecto crítico en lo relativo a la religión y a los mediadores de la Iglesia católica en particular también pareció ser la voluntad del MST de ir creando una simbología propia, despegada de los tradicionales símbolos religiosos de referencia, y al mismo tiempo implementar un modelo de formación política (de corte marxista-ortodoxo) muy distante, para algunos, de la realidad del pueblo brasileño.

As lideranças que são formadas em cursos e encontros em Cuba, ganham uma consciência bem mais avançada e, no Brasil, a partir das lutas de classes, da problemática socioeconómica e política passaram a ver tudo em clima de pré-revolução. Então, de repente tudo aquilo que é de Igreja não tem valor. Pegaram aquela frase do Marx: «a religiãe o ópio do povo», e desprezaram a cultura [...]

a formação deles não está de acordo com nossa realidade, escapa a nossa cultura e a religiosidade do nosso povo não está sendo considerada (citado por De Aguiar, 1999: 135).

Es un momento, en suma, en que el MST prefiere la confrontación directa y la presión a la negociación, y en el que renuncia a un modelo administrativo o pactista de la lucha por la tierra y la reforma agraria y opta, en cambio, por la conquista efectiva de la tierra partiendo de una concepción de clase, es decir, remarcando las condiciones de esclavitud y explotación en las que viven los trabajadores rurales y buscando para ellos la construcción de nuevos canales de organización y participación política.

En términos generales, pues, la tensión respecto a los otros agentes mediadores compañeros de lucha de los campos sindical y religioso surge cuando el MST, en nombre de su autonomía e independencia, los relega a un segundo plano y procura desvincularse de sus prácticas, así como de la simbología que usan para encauzar el proceso de preparación y/o celebración de las luchas. Desde ese momento el énfasis recae en el rigor organizativo del movimiento y la acción política de criterio propio. De hecho, en la actualidad muchos líderes del MST no tienen la experiencia de religiosidad inicial y son ellos mismos, al margen de los sacerdotes, los encargados de efectuar la mediación con el Gobierno.

En relación con este giro de orientación política en detrimento del factor religioso, Gaiger (1991) propone que la religión habría proporcionado a los campesinos las razones de creer en la bienaventuranza divina, así como en la posibilidad de transformar un orden injusto y mejorar su porvenir mediante la movilización colectiva. Sin embargo, con el tiempo el camino teórico y práctico que los unió bajo esta esperanza alcanzable los habría convencido para creer en la razón, en su propia capacidad intelectual y social para comprender la realidad, dominarla y actuar en consecuencia sobre su futuro.

De todos modos, como apunté a modo de supuesto en páginas anteriores, el avance de un modelo de pensamiento secularizado y politizado en el seno del MST no parece haber supuesto la extinción de la religión y de los referentes simbólico-religiosos entre los Sin Tierra. Y aunque sigue abierta la discusión sobre el mantenimiento o no de una conciencia colectiva unitaria como resultado de dicha alteración del marco interpretativo, me atrevería a sugerir que la mística y todo lo que implica cumple en buena medida con esa función por medio de la producción y reproducción simbólica y ritual que sostiene la identidad del movimiento y forja la de sus militantes.

De este modo, bajo el lema «aliados pero desiguales», los sindicalistas y la CPT siguieron prestando apoyos laterales durante esa fase de cambio estratégico del MST, si bien es cierto que las condiciones de estas ayudas se vieron alteradas. Así, por ejemplo, en el estado de Espíritu Santo, Vanda de Aguiar (1999) explica que las nuevas pretensiones del MST de ser el principal interlocutor y mediador de la lucha por la

tierra fueron recibidas al principio como una posibilidad concreta de reforzar al propio movimiento sindical en la medida en que incluso podían contribuir a depurarlo. De ahí también que el sindicalismo prestara inicialmente cobertura y apoyo práctico en diferentes frentes al MST, el cual, sin embargo, fue ganando cada vez más autonomía sobre la base de su estructuración específica como movimiento social; o más adelante, como movimiento de masa para luchar por una reforma agraria radical.

Tal estructuración determina, al mismo tiempo, la definición en su seno de una serie de objetivos generales que a partir de ese momento serán eminentemente políticos: se habla en términos de justicia social e igualdad de derechos políticos, económicos, sociales y culturales; de la difusión de los valores humanistas y socialistas en el ámbito de las relaciones sociales; de garantizar una justa distribución de la tierra, la renta y las riquezas; y, en definitiva, de la construcción de una nueva sociedad justa e igualitaria que acabe de una vez por todas con la regida por el capital.

El contenido de tales objetivos revela en todos los casos una denuncia de la problemática histórica de la tierra y los persistentes conflictos en el campo, la situación de pobreza y exclusión de los trabajadores rurales o la impunidad de la violencia en muchos casos ejercida contra ellos. A partir de aquí se autolegitima la decisión de llevar a cabo actos políticos, como la ocupación de tierras, con el fin de obligar al Estado a tomar medidas que garanticen el acceso a la propiedad de la tierra y la integración económica y social de los Sin Tierra como pequeños propietarios (De Aguiar, 1999).

Frente al auge de la perversa concentración de la tierra (que habría alcanzado cotas de máxima expresión al final del Gobierno militar), el MST presenta un duro y explícito cuestionamiento de las contradicciones estructurales y coyunturales en las que se encuentra inmerso el país, y más concretamente en relación con el campo, una fuerte crítica de la estructura agraria vigente. Este impulso político-reivindicativo, decidido y contundente, en los niveles del imaginario colectivo y la cultura del MST se puede entender como muestra de una significativa transición desde la guía religiosa hasta la acción política; dicho en términos ideológicos y simbólicos, como el paso *de la cruz a la bandera*.

Durante los días 29, 30 y 31 de enero de 1985 se celebró el Primer Congreso Nacional del movimiento en Curitiba, con 1.500 delegados. El contexto político marcaba el inicio de la llamada Nueva República, con el Gobierno de Tancredo Neves y José Sarney, que sustituyó al régimen militar entre 1985 y 1989. En este primer Congreso se reafirmó la ocupación de tierras como instrumento legítimo de presión y lucha para hacer avanzar las conquistas de los trabajadores y acelerar la reforma agraria en el país.⁴² El movimiento

42 En su documento final constan seis grandes apartados: 1) en relación con la distribución y el uso de las tierras; 2) sobre las multinacionales; 3) colonización; 4) sobre los órganos gubernamentales; 5) Estatuto de la tierra; 6) en relación con la violencia en el campo. Reproducimos a continuación solamente los puntos referentes al primero de ellos como base de partida de las demandas del movimiento: 1.1. Que la tierra sea para quien la trabaja; 1.2. Que la reforma agraria se haga bajo el control de los trabajadores; 1.3. Que los trabajadores rurales tengan el poder de decidir cómo se van a dividir las tierras; 1.4. Que el Gobierno legalice todas las tierras que fueron ocupadas; 1.5. Que el tamaño máximo de las propiedades sea fijado de acuerdo con las regiones, no debiendo ultrapasar las 500 hectáreas; 1.6. Que

seguía con el convencimiento de que la reforma agraria solo avanzaría si no se detenían las ocupaciones. Si persistía la lucha de masas, la presión popular. De acuerdo con este ideario surgió el lema de lucha: «Ocupación es la única solución». Siguiendo esta voz, las ocupaciones se extendieron por todo el país. Un ejemplo de este impulso lo tenemos en el oeste de Santa Catarina, donde en mayo de 1985, solo en el plazo de una semana, se ocuparon 18 haciendas, con unas 5.000 familias.

El Congreso de Curitiba quiso ser, en suma, una demostración de fuerza del movimiento y no tanto, como en fases anteriores, un espacio de deliberaciones. Se pretendió en él dar un carácter nacional a la lucha por la tierra y unificar esa lucha en Brasil, así como imprimir un carácter de masas y visibilidad pública a la nueva organización que estaba naciendo. Esto se complementará con la inserción de los Sin Tierra en el escenario político nacional en un momento clave: justamente después de dos décadas de dictadura militar (1964-1984) y con la llegada del primer presidente de la República.

Diez años después, en su Tercer Congreso Nacional el MST presentó seis objetivos generales ya reelaborados a partir de la experiencia precedente de la lucha: 1) construir una sociedad sin explotadores y donde el trabajo tenga supremacía sobre el capital; 2) la tierra es un bien de todos y debe estar al servicio de toda la sociedad; 3) garantizar el trabajo a todos, con justa distribución de la tierra, la renta y las riquezas; 4) buscar permanentemente la justicia social y la igualdad de derechos económicos, políticos, sociales y culturales; 5) difundir los valores humanistas y socialistas en las relaciones sociales; 6) combatir todas las formas de discriminación social y buscar la participación igualitaria de la mujer (Mançano, 1999).

A partir de 1986 y hasta 1993 aproximadamente el movimiento desarrolla una nueva estrategia de lucha que remarca la presión y la acción: el lema «La tierra para quien la trabaja» es sustituido por el de «Ocupar, resistir y producir». Estas nuevas palabras de orden se definen en el Quinto Encuentro Nacional del MST, y con ellas se refuerza el sentimiento de que era necesario formar una nueva sociedad en los asentamientos, organizar la producción y tener un nuevo modelo para la agricultura. Políticamente, además, había la voluntad de escoger a Lula como presidente con la esperanza de que se pudiera encauzar un cambio político y social real en Brasil.

En el año 1988 la dirección nacional del MST, en el documento «Perspectivas de Luta pela Reforma Agrária», reafirma la necesidad de promover formas más objetivas de lucha. Se pondrá el énfasis entonces en la creación de nuevos campamentos y

el Gobierno desapropie todas las propiedades por encima de 500 hectáreas; 1.7. Que en la distribución de las tierras se respeten las necesidades de cada familia, de acuerdo con cada región; 1.8. Que el Estado garantice todas las condiciones de producción y de asistencia en las tierras distribuidas; 1.9. Que el Gobierno estimule la producción para atender las necesidades de todo el pueblo; 1.10. Que el Gobierno garantice que la producción respete la preservación del medio ambiente; 1.11. Que el Gobierno aplique, como mínimo, el 5% del presupuesto de la Unión para la reforma agraria; 1.12. Que el Gobierno distribuya inmediatamente todas las tierras en manos de los Gobiernos federal y estatal; 1.13. Que los asentamientos estén en los estados y las regiones de origen de los trabajadores; 1.14. Que los Gobiernos estatales puedan realizar la desapropiación para la reforma agraria.

asentamientos, así como en la reclamación sistemática de tierra. Se pretenderá que las ocupaciones sean una acción efectiva para la conquista de la tierra, no solamente un acto de presión sobre el Gobierno. La promesa de la Nueva República de hacer una reforma agraria masiva había fracasado y son pocos los resultados en términos de creación de nuevos asentamientos durante sus primeros años de Gobierno.

Los mediadores religiosos más tradicionales mostraron su divergencia respecto a esta estrategia más agresiva del movimiento. Si bien aparece una división interna entre los que están totalmente a favor de la nueva vía, los que no lo están tanto y los que están abiertamente en contra. Los primeros son los que mantuvieron una relación más estrecha con la dirección del MST y los que defendieron un discurso más radical sobre la legitimidad de las ocupaciones de tierra y de la lucha contra el aparato legal favorable al latifundio. Vieron esta alternativa como una decisión política tomada por los trabajadores rurales con toda autonomía y madurez.

En resumidas cuentas, «Ocupar, producir y resistir» es una fórmula sin duda de significado más contundente. Representa al fin y al cabo la consolidación en esa época de la mística sociopolítica, más vinculada a la simbología y la praxis de la lucha y la confrontación. Algo que para algunos, como Arnildo Fritzen, sigue sin ser suficiente en términos de su congruencia con la base popular militante:

Que los movimientos sean autónomos y tengan su libertad de caminar es una consecuencia lógica. Ahora bien, también tiene sus inconvenientes en sus objetivos. En el sentido de la mística religiosa, yo creo que tiene un inconveniente importante: se perdió mucho la mística, la mística religiosa. La mística de la lucha, la mística de los símbolos de los movimientos continúa muy bien. Lo que hace el Movimiento Sin Tierra, todos los movimientos, es que tienen una mística de lucha, lo que es óptimo. No tengo absolutamente nada en contra ¿eh? Ellos alimentan bien esa mística. Pero tienen una deficiencia en la mística religiosa. Porque el pueblo es esencialmente religioso.

Así pues, en términos generales, a finales de los ochenta se relegan las representaciones religiosas de uso corriente entre los Sin Tierra. El movimiento pasa a adoptar el discurso político-clasista sustentado en un modelo organizativo de corte leninista (Hoffmann, 2002), que en mayor o menor medida e intensidad coyunturales parece extenderse hasta la actualidad. Desde ese momento, en pocas palabras, el MST se convierte en un movimiento esencialmente político de lucha por la tierra.

Llegados los años noventa, el discurso radicalizado y revolucionario adoptado por el movimiento adquiere un carácter instrumental. Actúa básicamente de elemento aglutinador y movilizador de su base social. La práctica política del Movimiento Sin Tierra

se vuelve cada vez más pragmática y corporativa, enfocada hacia fines internos antes que externos, es decir, de movilización social enfocada hacia una gran transformación social.

De la representación genérica de la necesidad de construir una nueva sociedad, anclada en la matriz discursiva ético-religiosa, los dirigentes del MST pasan a optar claramente por la construcción del socialismo, a veces afirmando la necesidad de una vía revolucionaria para alcanzarlo. Aunque según el mismo Hoffmann, el proyecto de una nueva sociedad, visto a la luz de los imprecisos y diferentes discursos procedentes de los sectores políticos y religiosos en él interesados (Partido de los Trabajadores, Pastoral de la Tierra), fue en sí mismo un eufemismo susceptible de múltiples interpretaciones: ya sea una visión idílica del paraíso terrenal, o bien una visión secularizada de forjado de una sociedad socialista aunque de contornos indefinidos.

No obstante, la política de alianzas siguió siendo un desafío importante para el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra. Se desarrollará, así, un cierto consenso colectivo sobre su necesidad, tanto para avanzar hacia la reforma agraria como para defender los intereses de la clase trabajadora en general, aunque no a costa de perder la autonomía e identidad propias del movimiento. Por otro lado, la contribución de la Comisión Pastoral de la Tierra en relación con el MST, tal como se ha ido constituyendo desde entonces en gran parte del país, ya no es tanto de lucha, sino de apoyo global y de negociación con las instancias gubernamentales.⁴³ Como me comentaba en una entrevista uno de los agentes de la CPT, el principal papel actual de la Pastoral de la Tierra en general es efectivamente ese, mientras que los líderes del movimiento tienen autonomía para llevar a cabo las negociaciones de orden político.

Por otro lado, la adopción de un repertorio de prácticas como acciones potencialmente de confrontación tendrá, según Hoffmann (2002), dos consecuencias sobre la base social del movimiento. Una primera relativa a su cohesión y unidad internas, puesto que el discurso maniqueísta de los dirigentes (polarizando trabajadores rurales y capitalistas) será eficaz en esos términos. Es conocida la relación estrecha entre los contextos de tensión y la cohesión de un movimiento social. Cuando la crisis y el conflicto se acentúan, se fortalece la creencia de los participantes del movimiento de que su destino va ligado al del grupo; seguirán adelante a pesar de los riesgos porque piensan que los costes de la protesta serán repartidos colectivamente. Además, la necesidad urgente de salir de la crisis hace que las diferencias queden supeditadas a las elecciones y decisiones del grupo, lo que favorece cierta homogeneización de la base. La segunda consecuencia será un cambio en el perfil de los acampados, con disminución de su edad y del tamaño de las unidades familiares, lo cual tendrá incidencia directa en el estrechamiento de la base social del MST.

43 Al parecer, esto puede relativizarse según las regiones. En el nordeste, por ejemplo, ha destacado a lo largo de los años la actividad de otros movimientos sociales además del MST, y a menudo los propios agentes de la CPT han impulsado las diferentes luchas, ocupando en este sentido un espacio más bien propio del movimiento.

En el plano explícitamente de la expresión y la comprensión simbólica, a partir del momento en que la orientación política y secularizada del movimiento va ganando espacio al imaginario de concepción más religiosa, la bandera toma un protagonismo central. La bandera roja, símbolo de las luchas socialistas y revolucionarias. En el Tercer Encuentro del movimiento se aprobará la adopción de la bandera roja como símbolo histórico de los movimientos socialistas y de la tradición de lucha por la identidad y dignidad de la clase trabajadora. El reconocimiento colectivo y el valor ideológico de la bandera representarán la construcción del imaginario de concepción fundamentalmente política. Esta, desde el punto de vista formativo, pretende además despertar en los militantes el reconocimiento de la importancia de visualizar la esperanza compartida, evocar una idea y una lucha, la propia imagen y el propio rostro de los Sin Tierra.

Aparecen, no obstante, otros análisis que matizan el planteamiento de la transición ideológica «de la cruz a la bandera» a pesar de ver su eficacia gráfica. Para el sociólogo de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul Ivaldo Gehlen,⁴⁴ por ejemplo, el MST no adopta la cruz en ningún momento, más bien no la discute y la integra en su sistema organizativo y simbólico. Considera, de este modo, que en realidad nunca la tuvo como propia y sí siempre, en cambio, la bandera. Esta lectura nos remite ante todo al uso instrumental de los símbolos religiosos, con los procesos de resignificación y reelaboración a menudo implicados, que en determinadas circunstancias resultan congruentes o cuanto menos no contradictorios con la lucha política; más aún, pueden ser estratégicamente útiles para esta (¿por qué no aprovecharlos entonces?).

Sabemos que hay muchas evidencias históricas de la relevancia que puede llegar a tener la religión en los contextos de lucha política. Otro aspecto ya apuntado, sin embargo, es la medida en que los agentes o intelectuales religiosos más próximos a determinadas movilizaciones, protestas o reivindicaciones colectivas comparten las estrategias políticas y de acción del movimiento social. Sobre esta cuestión, y contando con la variabilidad de posturas posible, uno de los coordinadores del campamento de Santa Rita me daba algunas pistas recientes: reconocía que el papel de los sacerdotes católicos que apoyan de forma directa y activa al movimiento sigue siendo muy importante, sobre todo en ciertos momentos difíciles. Su activismo y presencia convienen al MST porque a veces, visto en sentido pragmático, amortiguan los golpes más frontales que puede implicar la lucha política.

No parecería erróneo hablar entonces de un esquema histórico de reciprocidad entre los agentes laicos o religiosos de la pastoral católica (o los situados en primera línea) y el MST, con el desarrollo de apoyos, adaptaciones y aportaciones mutuos a lo largo de los años y a propósito de una lucha compartida. Esta reciprocidad, aun salvando ciertos márgenes de relativismo («a veces ves que un sector de la Iglesia sigue órdenes del MST, cumple sus órdenes, pero en lo contrario no se verifica», sugirió Gehlen),

44 Entrevista personal. Porto Alegre, 14 de noviembre de 2005.

parecería muy conveniente para los intereses de ambas partes. Por otro lado, todos los símbolos (sean la cruz o la bandera, ambos a la vez, u otros junto a ellos) serán invariablemente fundamentales en la memoria colectiva de todos los que apoyan la lucha de los Sin Tierra y, a efectos operativos, puntales para la praxis socializadora, formativa y ritual (la praxis mística) que encauza dicha lucha y sobre todo su comprensión.

Esta praxis mística, forjada y repleta de ideología y teología emancipadora, toma en efecto un carácter netamente sociopolítico y secular en la época más reciente del MST, que también se ha visto inmerso en las lógicas de rutinización del carisma y burocratización que afectan a la evolución de muchos movimientos sociales. Con todo, el imaginario religioso sigue vigente en el MST a diferentes niveles simbólicos y rituales. Lo avanzaba en las primeras páginas. Cabe recordar en este sentido que su «sueño de la tierra» se proyecta hacia la utopía bíblica de la Tierra Prometida, que los mártires actuales de la lucha tienen sus precedentes en iconos referenciales de la religiosidad popular o que las *romarias da terra*, promovidas por agentes religiosos o de la pastoral católica, siguen siendo una vía muy importante de fusión y expresión militante y de movilización social, etc. Aunque la cruz haya perdido presencia en muchos campamentos y asentamientos de los Sin Tierra, otros elementos de religiosidad aparecen en ambos espacios o en el campo más preciso de las actividades pastorales de diversas confesiones religiosas (con la prédica a sus respectivos feligreses, la ayuda a las familias necesitadas, atendiendo cuestiones de salud...). También persisten las misas, que, aunque incluso eventualmente clandestinas (Arnildo Fritzen así reconocía las suyas en Ronda Alta), siguen siendo importantes fuentes de concienciación en las zonas rurales o en centros de formación de militantes de los movimientos sociales.

Por otro lado, quizás algunas preguntas nos ayuden a despejar dudas. A pesar de la creciente e instalada secularización y politización del movimiento: ¿cómo no van a estar presentes y valoradas aún en el MST figuras como Monseñor Romero, Pedro Casaldáliga, Tomás Balduino...? ¿Cómo no van a admirarse todavía las oratorias y los escritos de Leonardo Boff, Frei Betto...? ¿Cómo va a obviarse la actual implicación política sobre el terreno de muchos sacerdotes o su dedicación directa a los pobres Sin Tierra y al desarrollo de comunidades, centros rurales de salud y campamentos o asentamientos del MST? ¿Cómo no va a reconocerse el hecho de que muchos nuevos jóvenes líderes de movimientos sociales (y del MST entre ellos) aún surgen del trabajo pastoral-formativo de la Iglesia católica progresista? ¿Cómo va a negarse que algunas de las nuevas generaciones de militantes de movimientos (como la Pastoral de la Juventud Rural) no dejan de reconocer el papel central de la religión como factor de lucha y transformación social? ¿Cómo prescindir de los significados místico-religiosos que laten o afloran en muchas celebraciones, eventos y rituales políticos del MST?...

Además, hay otra cuestión importante a tener en cuenta en relación con lo que se plantea y, en particular, con el símbolo secularizado y político de la bandera. Esta,

según Hoffmann (2002), albergaría dos dimensiones diferentes: una propagandística, por cuanto se construye de forma estratégica como referente simbólico unificador, de identificación individual y colectiva y como instrumento de presentación pública, y otra propiamente mística, dirigida a la subjetividad de los militantes. Esta segunda dimensión, de singular interés, se vincularía al «patrimonio cultural-religioso» del movimiento. Y en un sentido más amplio a partir de ahí, a la capacidad y la potencia de los símbolos para impactar emocionalmente a los militantes y sintetizar simbólicamente sus demandas y aspiraciones. Significaría, en suma, la materialización de sus ideales y sueños, de su sentimiento de identidad y del sentido mismo de la lucha.

Pero ideales y sueños (el entendimiento de las cosas tal como se piensa que deberían ser) deben compartirse y confrontarse con la evidencia práctica (el cómo las cosas son realmente). En este terreno empiezan los problemas, o los desafíos, según sea el grado de optimismo o el tipo de disposición. ¿Cómo mantener las utopías sin que la realidad y la experiencia las diluya, como tan a menudo sucede? Sabemos bien que estas no necesitan materializarse para ser legítimas, pero vistas en términos de meta a alcanzar deben proporcionar sentidos o significados últimos muy relevantes y de mucho peso para aquellos que aspiran a ellas. En este nivel entran en juego los símbolos de identidad que identifican, cohesionan y a menudo funcionan como mecanismo motivador para superar dificultades y afrontar desafíos. En este sentido, el MST, en cuanto movimiento social «movido por el conflicto», tendría ya como primer reto el operar antisistémicamente dentro del sistema (o a pesar del sistema). Y en ese plano, además, demostrar que es capaz de desarrollar efectivamente, prácticamente, un modelo «alternativo» al capitalista que pueda llevar, a largo plazo, al auténtico socialismo, entendido «proféticamente» (para plasmar de nuevo la imagen religiosa) como un reino de absoluta justicia, igualdad, libertad, etc.:

Paradoxalmente, para o MST, a conquista da terra é apenas uma etapa do processo de luta mais geral da classe trabalhadora, embora, para os trabalhadores rurais sem terra signifique a própria Vitoria final. Para o MST, a conquista da terra é parte de uma estratégia mais geral e de longa duração, que tem como perspectiva a emancipação social, económica, política e cultural da classe trabalhadora e a construção da sociedade socialista (De Aguiar, 1999: 268).

En ese camino hacia el socialismo, la reificación del ideario político y de la perspectiva de lucha es un engranaje necesario, y la mística parece convertirse en su energía de impulso una vez incorporada a los programas formativos y de acción del movimiento. Esto significa mantener una dinámica de socialización y adoctrinamiento en el nivel político que afirme constantemente el compromiso militante, lo cual incluye no solo la

determinación personal y colectiva hacia la lucha, sino también que este no degenera en procesos individualistas, de acomodo o aburguesamiento (se trata de esta cuestión algo más adelante). Convencimiento y determinación son, en efecto, elementos clave. Se trata de inculcar, en definitiva, que la lucha es un proceso persistente y permanente mientras perduren simultáneamente las condiciones de injusticia, pobreza y exclusión social. Y sobre todo que es un proceso colectivo. De conjuntar esfuerzos dentro de la diversidad. De no pararse nunca y de no olvidar a los compañeros que todavía no han logrado los resultados prácticos esperados de la lucha, porque también ellos deberán algún día ver cumplido su sueño.

En el mismo nivel estratégico, dentro del organigrama organizativo del movimiento parece entreverse una mayor diferenciación o distancia actual entre la cúpula y la base. De verificarse por completo esta situación, podría atribuirse quizás en parte a la recurrente necesidad de los movimientos de renovar sus cuadros organizativos y de liderazgo. Por otro lado, si la asociamos a procesos de jerarquización y burocratización crecientes podemos hablar también de ciertos cambios en las estrategias actuales de movilización y lucha, con mayor predisposición a la acción directa y, dada la experiencia acumulada, menos confiada en «el sueño de la negociación» (para utilizar la gráfica expresión de un informante de la CPT), con el fin de avanzar más y más rápido en los propósitos de la lucha.

Pero por definición todo antagonismo siempre presupone la existencia de un contrario, que suele reaccionar a cada acción del oponente y toma sus medidas para contrarrestarlo. La postura genérica antisistémica del MST le enfrenta a menudo con las instancias del Gobierno federal y/o estatal, criticando las políticas en curso, presionando a favor de los trabajadores Sin Tierra con protestas o manifestaciones colectivas, clamando contra la violencia y los conflictos en el campo, denunciando las agresiones al medio ambiente o la voracidad e impunidad de las empresas capitalistas transnacionales, etc.⁴⁵ Mientras que en términos de procedimiento o estrategia (las ocupaciones de Tierra) se ve enfrentado grave y directamente, desde hace bastantes años, con grandes propietarios incrustados o influyentes en las estructuras de poder —buena parte de estos, además, con base política en la mencionada UDR (União Democrática Ruralista)—. Para ellos, el MST es la encarnación de la ilegalidad, el terrorismo y el crimen, representa el peligro constante de la usurpación de sus tierras. Por eso, como muchas veces no bastan las presiones políticas, el control mediático y el lanzamiento

45 El rasgo antagonista del MST respecto al Estado tiene una prolongación histórica expresada, por ejemplo, a través de dos lógicas diversas e incluso antagónicas sobre el modo de tratar la cuestión de la tierra. El movimiento, a partir de una lógica política; los órganos estatales, por su parte, reduciéndola a una cuestión técnica o administrativa gestionada a partir de procedimientos burocráticos (Poli, 1999). Más recientemente, el investigador americano de origen paraguayo Miguel Carter (2005) no ve al MST como una organización «anti-Estado» y «antidemocrática» o «no democrática» —según la perspectiva crítica por ejemplo de Zander Navarro (2002)—. Más bien sugiere que el perfil contencioso del movimiento, dadas las opciones reales disponibles, ha sido necesario para avanzar la reforma agraria en Brasil y para mejorar la calidad de su democracia a diferentes niveles.

de imágenes de descrédito para hacerle frente, se recurre a la violencia directa contra los Sin Tierra.

En esta línea, la polarización estructural que expresa el conflicto por la tierra, situada en el contexto de las luchas campesinas y por la reforma agraria, habitualmente ha desembocado en el incremento de la presión legal contra la protesta, la persecución de las organizaciones en ella implicadas y la criminalización de las actividades de los movimientos sociales o de sus líderes más en particular, con una importante responsabilidad de los medios de comunicación social en dicho cometido:

La cuestión propia de las fuerzas contrarias es tratar de desarticular el MST a través de la criminalización de los líderes. Si alguien ocupa una hacienda, no voy a colocar [la culpabilidad] en el MST, lo que voy a intentar es coger a los líderes [informante de la CPT: 28-11-2005].

El análisis de más de un centenar de mensajes en línea procedentes de la Secretaría General del MST me permitió estudiar, en un período acotado del año 2008, procesos bastante recientes de criminalización y descrédito del movimiento. Algunos de estos mensajes (a veces incluyendo documentos adjuntos de mayor concreción temática) ofrecían las diferentes perspectivas de los medios de comunicación sobre los Sin Tierra. A modo de ilustración complementaria sobre el tema, y dada su relevancia en lo relativo a la *construcción simbólica de la identidad pública de los movimientos sociales*, me ha parecido oportuno insistir en lo sucesivo en algunas cuestiones ya señaladas en otros lugares (Cf. Vallverdú, 2010; 2011).

Las ocupaciones de tierra se entienden como acciones de depredación y vandalismo «en escala nacional y orientadas a recrear un sistema de colectivismo neolítico en un país que acumula éxitos internacionales en la producción de alimentos y materias primas. Arcaicos los objetivos, primitivos los métodos, obscurantista la mentalidad. Solo en la financiación y en la organización interna los movimientos ‘campesinos’ [entre comillas porque se les ve artificiales] se distinguen por la sofisticación [...]. Los impuestos generados por el progreso industrial y agrícola financian, con la complicidad del Gobierno, a los fanáticos del vandalismo, de lo primario y del estancamiento».⁴⁶

Se sugiere que Vía Campesina y sus extensiones nacionales como el MST, a pesar de apuntar a problemas efectivos (como el aumento de los precios de los alimentos), «invocan causas falsas y soluciones ficticias». Además, proceden a la invasión de propiedades, empresas o fábricas, sin ninguna intención de diálogo (que «no existe en el léxico de quienes violentan el orden democrático»), siendo «clamorosa la libertad de la que disfrutaban para transgredir». Dentro de este discurso estigmatizador, la hipótesis

46 *Folha de São Paulo*, 12/06/08: «Ativismo transgênico». Verba pública alimenta os atos de depredação e o atraso ideológico de organizações como o MST e a Vía Campesina.

final relativa a la impunidad de sus acciones es de lo más inquietante: «En rigor, es como si hubiese un acuerdo tácito entre los agresores y el poder público».

A finales de 2008 se enciende la alarma en el MST de Rio Grande do Sul. Con urgencia, desde su Secretaría General (sector de Derechos Humanos) se pide la solidaridad nacional e internacional contra la creciente criminalización del movimiento en dicho estado, donde se tratan de encaminar, vía Consejo Superior del Ministerio Público, una serie de medidas para la disolución del MST y su ilegalización. Hay cuatro constataciones al respecto bastante expeditivas denunciadas por el abogado representante del MST. Aunque algo extensas, las expongo literalmente para mantener todo su contenido, el cual, además, condensa en clave virulenta las críticas más habituales al MST por parte de sus oponentes:⁴⁷

«A primeira constatação é inarredável. É preciso desmascarar o MST como movimento que luta pela reforma agrária. A forma como agem os integrantes do MST é clara no sentido de tratar-se de uma organização criminoso, à semelhança de outras que existem no mundo, e que objetiva conquistas territoriais para a instalação de um 'Estado-paralelo', com nítida inspiração leninista, e não um movimento que luta pela terra em prol de seus filiados. O MST hoje é uma organização criminoso que utiliza táticas de 'guerrilha rural' para tomada de território estrategicamente escolhidos por seus líderes.

[...] conflitos agrários que se avizinham face da complacência do poder público, notadamente dos governos de esquerda, com a questão agrária e o tratamento dispensado aos sedizentes 'sem-terra'. No caso, o governo federal tem-se mostrado completamente omissos para solucionar o problema, limitando-se a fornecer cestas básicas, lonas para as barracas, chachaça, treinamento em escolas para conhecer a cartilha de Lenin, etc., menos a identificação de terras não produtivas e que poderiam ser destinadas para a reforma agrária.

Uma pergunta que não quer calar: porque se invade uma fazenda empresa, que é altamente produtiva? O que representaria para a economia do país destruir fazendas produtivas e entregá-las a

47 Fecha: 24/06/08. Asunto: Pedido de solidariedade ao MST-UR Urgentissimo. En el mensaje se incluye el documento de denuncia a estos procesos de criminalización preparado por el abogado defensor del MST, Leandro Escalabrin, que lo dirige a la Comisión de Derechos Humanos del Senado Federal. Según él, se trata de «la mayor conspiración civil-militar realizada para aniquilar un movimiento social desde el final de la dictadura militar brasileña». Para el abogado, la decisión del Ministerio Público viola el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos y la Constitución Federal.

vagabundos que jamais trabalham em terras e sequer conhecem manejo de plantações?

O quadro que se vislumbra numa invasão a uma fazenda é de causa escarnecimento a qualquer pessoa que não tem a mínima noção de produção de alimentos. O que invasores movidos a cachaça, utilizados como massa de manobra do MST vão fazer numa fazenda mecanizada que é produtiva (tem reserva natural, rio, usina de energia, imensa área de cultivo e se situa numa posição geograficamente estratégica)?

O MST é uma organização estruturada e despersonalizada juridicamente, tal qual as FARCS colombianas, pois assim não pode ser responsabilizado pelos seus atos contra bens jurídicos individuais ou coletivos. Todavia, recebe auxílios financeiros do poder público e de entidades estrangeiras, tudo de forma mascarada, utilizando-se de instituições aparentemente legais.

Porem o que mais preocupa é a ideologia que atualmente move o MST, caracterizando-se como movimento revolucionário, com objetivo de tomada de poder, iniciando-se pelo espaço territorial.

O MST não está em busca de terras para assentar ‘colonos’, mas quer conquistar territórios pagos com o dinheiro do povo brasileiro. Estes territórios passarão a ser controlados pelos seus líderes e servirão para instalar um estado-paralelo, porque se trata de áreas estrategicamente localizadas em espaço estratégico, servido por usinas de energia, acesso por rodovias, e controle absoluto do território – Fls. 106.

É preciso adotar medidas para neutralizar o MST no RS, desconstituindo-o como um ‘movimento legítimo de reivindicação’. A medida é a mesa adotada para a torcida organizada Mancha Verde em São Paulo, que trazia violência aos campos de futebol. Pois bem, chegou a hora do BASTA.

As ações predatórias do MST... estão a exigir uma imediata e vigorosa ação representada por um conjunto de providencias que levem à neutralização de suas atividades e declaração de ilegalidade do movimento.

[...] Assim, tirando-se o véu ou a carapaça de proteção do MST, tem-se um grupo de pessoas mal intencionadas, que dirigem um

organismo, recrutam ou aliciam pessoas com promessas de acesso a terra... É uma afronta à Democracia.

Neutralizando o MST e declarando-se ilegal a sua existência, quebra-se o vínculo com a Via Campesina e sua legitimidade de negociação com o poder público.

Cabe ao MP agir AGORA. Quebrar a espinha dorsal do MST. O momento é histórico no país e se constitui no maior desafio já apresentado à Instituição pós 1988: A DEFESA DA DEMOCRACIA. Não importa o desgaste eventual das medidas aos simpatizantes do movimento. O MP não é uma instituição governamental, porque se fosse, ficaria assistindo passivamente ao avanço do movimento cujo objetivo é a subversão da democracia, eis que se trata de organização paramilitar...

Essa é a *primeira constatação* e as necessárias providencias. Assim, voto no sentido de designar uma equipe de Promotores de Justiça para promover ação civil pública com vistas à dissolução do MST e a declaração de sua ilegalidade. Não havendo necessidade de maior investigação sobre o que já foi apurado...

A *segunda constatação* reside nos campos de treinamento de seus integrantes para formar uma legião de seguidores e aliciadores do movimento. Existem no Estado três locais onde estariam sendo ministradas lições de guerrilha rural pelos técnicos das FARCS aos membros do MST. Esta informação vem da brigada militar. Um deles chamado Centrão, em Palmeira das Missões, outro CETAP em Pontão e o terceiro em Veranópolis.

A *terceira constatação* consiste na desativação e remoção dos acampamentos situados nas regiões de conflitos permanentes, onde o MST escolheu determinado território para ocupação.

A *quarta constatação* consiste na necessidade de intervenção do MP nas relações entre INCRA-RS e a organização dos acampados, com o fim de promover um recadastramento com identificação de todos os que já receberam lotes do governo e se ainda continuam na terra, bem como os que ainda pretendem permanecer acampados, aguardando o seu assentamento, identificando quem realmente tem origem rural e quem é recrutado como desempregado urbano, apenas para engrossar as fileiras do MST. Quais os assentamentos que são produtivos, o que produzem, e como funcionam esses assentamentos.

Para cumplir los objetivos derivados de estas constataciones, el Consejo Superior del Ministerio Público tomó una serie de medidas ya iniciadas el año 2007. Por ejemplo, la prohibición de cualquier desplazamiento de los Sin Tierra, como marchas o caminatas, la investigación de líderes y campamentos por «prácticas criminales» o el control sistemático de asentamientos y del uso de subsidios públicos. También intervino en las escuelas del MST, incluso en su «aspecto pedagógico», y se orientó a «desactivar» todos los campamentos.⁴⁸ Puede ser que el MST se sirviera de esta delicada coyuntura para proyectar con más fuerza hacia el exterior la realidad del conflicto y llamar la atención sobre la presión doméstica a la que está sometido.⁴⁹ De cualquier modo, la llamativa situación pronto activó mensajes y textos de solidaridad por parte, sobre todo, de intelectuales próximos a la pastoral católica de apoyo al movimiento.⁵⁰

Tras este paréntesis, volvemos a la fuente original de estas dinámicas de estigmatización de la protesta y la movilización social: la polarización que representa el conflicto por la tierra. En realidad, como apuntó Leonilde Servolo de Medeiros (2003), el mero hecho de que tenga lugar una desapropiación para constituir un nuevo asentamiento para los Sin Tierra (es decir, para legalizar una ocupación) ya significa el reconocimiento del conflicto por parte del Estado. De un conflicto fuerte, porque ya no se puede obviar. Con todas las consecuencias derivadas que este implica en el sentido social y político. Porque los nuevos asentados, de excluidos, pasan a tener presencia directa o indirecta en el juego político local, son un factor más a tener en cuenta, aunque sea molesto: luchan por sus derechos, producen liderazgos, impulsan protestas y nuevas iniciativas políticas, etc.

La misma polarización (o sus consecuencias) que expresa el conflicto por la tierra podría, por otro lado, haber modificado o atenuado la inserción en la lucha social de aquellos activistas religiosos o políticos menos radicalizados al lado de los Sin Tierra. Si aceptamos esto, es más comprensible que antiguos líderes de la Pastoral de la Tierra fueran pasando a asumir otras responsabilidades y actividades (no menos meritorias en cuanto a su apoyo a los marginados) de tipo parroquial en las diócesis, etc., al tiempo que se incorporan nuevos líderes que no participaron en el proceso inicial de constitución del MST, quienes emprenderán una nueva metodología de compromiso o bien desarrollarán otro tipo de servicios de forma más puntual, esporádica o selectiva, entre ellos, el apoyo y el asesoramiento para la organización de los asentamientos.

A un nivel más amplio, no podemos olvidar que las políticas desfavorables y restrictivas del Vaticano respecto a la teología de la Liberación en los últimos años del

48 Fecha: 29/06/08. Asunto: [mst-bcn] Brasil: Plan para disolver el MST.

49 Así, por ejemplo, el Servicio Informativo Alai-amlatina (25/06/08, Porto Alegre) lo reenvió al Comité de Apoyo al MST de Barcelona. Fecha: 29/06/08. Asunto: Brasil: Plan para disolver el MST.

50 Fecha: 04/07/08. Asunto: Fw: Borreio brasileiro – Artigo de Frei Betto em defesa do MST: «Extinguir o MST ou o latifundio improdutivo?». Versión en español: fecha: 10/07/08. Asunto: Fw: De Frei Betto artigo em Espanhol: «¿Suprimir el MST o el latifundio improdutivo?».

siglo xx supusieron un mayor repliegue de los agentes de pastoral. Muchos de estos agentes tendieron a adoptar, desde entonces, una nueva teología en la mayoría de los casos desvinculada de la acción o confrontación directa y más ligada a las cuestiones internas de las congregaciones, al trabajo en las zonas urbanas marginales, etc. Se trata, en suma, de mediadores religiosos que optan por un tipo de acompañamiento diferente, fuera de las trincheras políticas y sociales más virulentas, pero que, no obstante, sigue siendo de apoyo, ayuda y denuncia de las situaciones que perjudican a los más desfavorecidos, ya sea en el campo o en la ciudad.

Esto significa que el MST ha ido perdiendo desde hace décadas gran parte del apoyo personal e institucional de la jerarquía eclesiástica. Es el precio a pagar por el hecho de querer caminar solo y a su manera: posiblemente los que le seguirán dando la mano aceptando esa forma de caminar serán menos, o bien serán otros. No obstante, desde la óptica de la pastoral progresista, la postura antagonista del MST (de entonces y de otros momentos o lugares) se comprendería mejor considerando la necesidad (constante) del movimiento de tener visibilidad y repercusión social y política, así como su obligación de presionar a los Gobiernos de turno para que no olviden ni sigan esquivando las problemáticas sociales y agrarias pendientes.

Relaciones y reciprocidades CPT – MST

Una vez mencionadas la importancia y la continuidad del factor religioso en el seno del MST, me interesa a continuación desarrollar algo más las relaciones históricas entre el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra y la Comisión Pastoral de la Tierra en los planos ideológico y simbólico. Por otro lado, si, por una parte, ciertas tendencias evolutivas y estratégicas del MST no parecen concordar del todo con lo más deseable para la pastoral católica (o para ciertos sectores dentro de esta), por otra, siguen siendo importantes los puentes entre las organizaciones de ambos movimientos, así como los esquemas de reciprocidad que puedan activarse.

La preocupación de hasta qué punto la religión o la perspectiva religiosa sigue presente en el MST me llevó a buscar la opinión de un agente de la Comisión Pastoral de la Tierra respecto a los puntos de encuentro y desencuentro entre esta organización y el MST. De acuerdo con esta opinión concreta y localizada, la convergencia actual más clara sigue siendo la lucha por la tierra en sentido genérico y la opción por los pobres y marginados socialmente. Una opción que representa el compromiso con los Sin Tierra y un posicionamiento a favor de la reforma agraria, del desarrollo de la agricultura familiar y de la construcción de una sociedad más justa e igualitaria.⁵¹ A la vez que

51 Véase concretamente al respecto Ferreira (2004). Este autor explica que a partir de 1990 la pastoral católica se adhiere al proyecto de desarrollo campesino basado en la agricultura familiar sostenible. Un proyecto volcado, básicamente, hacia los intereses de la gente del campo en contraposición a los del capital, basado en la producción agroecológica y que posibilitaría, en cierto modo, la vivencia de los valores cristianos de la Doctrina Social.

incluye un simbolismo místico-religioso de la Tierra que, en mayor o menor medida, perduraría en el imaginario popular y colectivo.

Es punto de encuentro también el tema de la formación, relacionado con la mística (se verá en el capítulo quinto). En cambio, el desencuentro se sitúa en los medios o los caminos para llegar al fin, «en la metodología empleada para expresar la lucha», según mi informante. En cuanto a preferencias globales, por ejemplo, la CPT parecería acercarse más a la negociación política que a las acciones podríamos decir «demasiado directas» o con pocas contemplaciones. Además, «llega un momento en que el MST incorpora la noción del opio del pueblo...», acento ortodoxo que, por razones obvias, separaría más que uniría a pesar de la común visión marxista y emancipadora. «Otro punto en que no hay consenso, aunque ahora parece que está más próximo, es en la construcción de comunidades como iglesia». Parecería aquí que la CPT, consciente de la prioridad política del movimiento, aspira a que los asentados se acerquen al modelo de las comunidades eclesiales de base; esto es, que sus principios de vida y organización no pierdan su vinculación con la inspiración y los valores religiosos.

Desde los inicios, junto a la actividad política del sindicalismo rural como instrumento real de defensa del trabajador, el rol de los agentes mediadores de la Comisión Pastoral de la Tierra ha consistido en luchar por construir un «reino de justicia entre los hombres». Su método de intervención se ha basado en la combinación de reflexión crítica y praxis, de «hacer suyas» las reivindicaciones sociopolíticas de los campesinos Sin Tierra. La base teórica de su trabajo pastoral ha sido y es favorecer una relación simétrica entre agentes religiosos y trabajadores Sin Tierra, preocupándose por respetar los intereses de estos últimos, su autonomía y su forma de organización. Este es el compromiso tal como lo entiende un miembro de la CPT:

A Igreja está despertando os trabalhadores para os problemas da terra, ajudando o povo a fazer uma releitura da palavra de Deus à luz dos seus problemas. A Igreja deve ser o fermento na massa, mas não pode dirigir os movimentos, assumindo uma atitude paternalista. Cabe à Igreja contribuir para a formação dos trabalhadores, fornecendo instrumentos para que possam testemunhar o Evangelho no mundo, dentro da sociedade [...]. Se queremos construir uma nova sociedade, o reino de Deus, não podemos aceitar o projeto capitalista que está aí na praça (citado por De Aguiar, 1999: 89-90).

Dentro del ala progresista vinculada a la Pastoral de la Tierra, sin embargo, es preciso distinguir el papel de los obispos y el de los agentes de pastoral, sean estos últimos eclesiásticos o laicos. Su empresa y su compromiso son desde luego comunes, pero su ubicación por rol en el contexto es diferente. Los primeros, como parte de la jerarquía, debieron tratar de conciliar la utopía de la sociedad fraterna con los fundamentos

tradicionales de la institución eclesial, de argamasa históricamente conservadora.⁵² Por su parte, el extracto social de los segundos no es por lo general campesino, y, por lo tanto, su actividad directa y sobre el terreno ejerciendo de «instrumentos» de la comunidad viene necesariamente mediada y condicionada por sus anteriores concepciones del mundo, doctrinas, principios y conocimientos. Esta influencia social, cultural y discursiva externa e inevitable de los mediadores modifica a la vez las comunidades. Esto no significa que su presencia afecte a todos por igual, o que su papel ideológico y articulador preponderante sea un obstáculo insalvable para la emergencia de un discurso propio de dichas comunidades. Además, en ciertas situaciones, esta misma condición exterior de los agentes mediadores puede ser un canal apropiado y eficaz para romper el aislamiento de las luchas, fomentar su organización y abrir la posibilidad de su reconocimiento político (Novaes, 1997).

En cualquier caso, es a través de la mediación intelectual organizada que los trabajadores rurales comienzan a organizarse en defensa de sus intereses comunes y a buscar formas de acción colectiva en sintonía con ellos. Los agentes mediadores civiles y religiosos en la lucha por la tierra supieron valorizar, articular e implementar en diferentes lugares una pedagogía propia para la formación y la transformación de los trabajadores rurales en un sujeto colectivo con derechos. A partir de ese momento, el objetivo prioritario del proyecto de esos trabajadores, que conforman ya una base social unificada políticamente y dispuesta a la lucha, será conseguir que se les reconozca el derecho de tener un pedazo de tierra para vivir y para trabajar. Asimismo, a partir de la posibilidad de racionalizar la religiosidad cristiana, la Pastoral de la Tierra buscó desde sus inicios llevar a los trabajadores rurales a un tipo de comprensión de la política como una forma de explicitación de la fe. Se sirvió de esa racionalidad para dar sentido y viabilizar desde ella la conciencia y la acción políticas.

52 En el trabajo de Gaiger (1987) se lanza una hipótesis sobre el avance, en este momento histórico, de la línea progresista de la Iglesia católica, con el consiguiente retroceso de la conservadora —en términos de su repliegue estratégico—. Gaiger supone que el consentimiento de los sectores más conservadores y de la ortodoxia católica podía verse como una posible maniobra de absorción de las iniciativas de los sectores progresistas y de ampliación de sus zonas de control con vistas a una reacción posterior; o también como una forma de evitar que los conflictos internos pusieran en riesgo la estructura de la organización religiosa. Añade, además, toda una serie de divergencias que se expresan entre los sectores conservadores y progresistas: *a*) el nivel de lectura de las relaciones sociales y de las estructuras de poder en vigor, de donde provienen dos ópticas diferenciadas, una orientada a un cambio radical y rápido de la sociedad, la otra optando por una mejora del sistema social, considerado intrínsecamente compatible con las exigencias cristianas; *b*) el consenso sobre la ayuda de la Iglesia a los pobres se rompe cuando la lucha toma un carácter de oposición política al Estado o al orden establecido (aquí es donde aparece un discurso que exhorta al entendimiento y la armonía social, y el apoyo efectivo a los Sin Tierra se limita solo a algunos sectores de la Iglesia); *c*) surgen diferentes visiones sobre el papel de la Iglesia en los conflictos sociales. Para algunos, la Iglesia debe ocuparse esencialmente de la conversión de las almas, mientras que para otros, en cambio, el compromiso con la justicia es indisoluble de los procesos de evangelización y exige tomar posicionamientos activos y concretos a favor de todos los que sufren una relación de dominación. Gaiger acaba puntualizando que estas divergencias, aplicadas a la problemática de los Sin Tierra, acabaron en medidas punitivas de la jerarquía eclesiástica (conservadora) contra miembros de la CPT.

La acción de la corriente progresista de la Iglesia católica tuvo primeramente un efecto de legitimación de las prácticas políticas de los campesinos Sin Tierra (Gaiger, 1987). En términos prácticos, dicha acción se expresó en las comunidades eclesiales de base (CEB) rurales, que desde la década de los sesenta se convirtieron en una escuela de militantes políticos y sociales (Bartolomé Ruiz, 1995). También durante el régimen militar sacerdotes y laicos vinculados a ellas se implicaron directamente en la lucha campesina y fueron fundamentales tanto en sus procesos de organización y articulación como en la exteriorización del conflicto hacia la sociedad brasileña. Los diferentes agentes religiosos (fueran obispos, sacerdotes, frailes...) participaban en vigilias en campamentos de trabajadores expulsados de la tierra, realizaban misas en plazas públicas donde había campesinos acampados, romerías de la tierra, procesiones, vías sacras..., como ejemplos de rituales político-religiosos diversos.

En el ámbito campesino local, las comunidades eclesiales de base se constituyeron, de este modo, en las plataformas fundamentales de pertenencia, socialización y concientización. En ellas se ha buscado a lo largo de los años acompañar y organizar a la gente sencilla del campo. La consigna es que hay que caminar y luchar juntos, aunar esfuerzos y luchar por la justicia, la igualdad y la transformación de la realidad. Los campesinos irán interiorizando que efectivamente «el sueño de la tierra» es posible. Se producirá entonces gradualmente una reorganización de los colonos y campesinos Sin Tierra con una orientación de protesta y reivindicativa, en un momento en que, por otro lado, cualquier enfrentamiento con la estructura fundiaria era considerada una amenaza de comunismo.

Volvemos con Antonio Sechina, quien aún tenía bien presente la motivación de aquellos primeros años de lucha a partir del trabajo pastoral en las CEB locales:

Quien generó al MST fueron las comunidades eclesiales de base, las pequeñas comunidades del interior. Cuando yo comencé en la CPT, que surgió en 1975 en Brasil, las comunidades del interior de Rio Grande do Sul tenían una presencia muy fuerte de la Iglesia entre los pequeños agricultores. Entonces, el primer intento de lucha de los pequeños agricultores, antes de trabajar con los Sin Tierra, del 1975 al 1979, fueron pequeñas luchas para conseguir en el campo una parada de autobús para los pobres... Después luchas por los precios: el precio de la uva, del pescado... Luchas por los precios a través de los sindicatos...

La opción por los pobres comenzaba a partir de una preocupación por los problemas más básicos y elementales que causaban el sufrimiento del pueblo. Desde ese nivel, las comunidades de base de la Pastoral católica de la Tierra se encargaban de organizar las luchas comunitarias de pequeña escala, experiencias solo incipientes, pero

en cualquier caso útiles como precedentes de las luchas posteriores de mayor envergadura y repercusión. La CPT empezó, pues, trabajando con «gente de iglesia» de las regiones del interior de los estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, etc., con familias pobres de colonos o hijos de colonos alemanes e italianos. El propio João Pedro Stedile fue asesor de la Comisión Pastoral de la Tierra en aquellos tiempos, en calidad de funcionario del Ministerio de Agricultura del estado de Rio Grande do Sul y antes de que se constituyera oficialmente el MST:

Se reunía con nosotros [comenta Sechina] para ayudarnos a construir grupos de agentes de pastoral nacionales, cuando se comenzó a organizar a los Sin Tierra.

Al igual que Stedile, otros intelectuales, economistas, ingenieros agrónomos, sociólogos, etc., daban su apoyo a la Iglesia para conseguir mejorar las condiciones de vida de la gente pobre del campo. A partir de este compromiso, se empezó a organizar en torno a las CEB a la gente Sin Tierra o que trabajaba para otros y en tierra ajena, a los hijos de los colonos sin futuro del interior y que no podían traspasar ninguna propiedad a sus hijos... Estas comunidades irán formando y articulando pequeños grupos vecinales de discusión para la toma de conciencia, la lucha por los derechos y el reconocimiento de la necesidad de cambiar la realidad vigente.

El esfuerzo de las comunidades de Iglesia en las que Sechina estuvo implicado se concentró, en esta línea y durante los primeros años de lucha, hacia la organización de los campesinos y de los primeros asentamientos de personas y familias Sin Tierra. Recuerda que en ellos predominaba una economía solidaria y comunitarista basada en la llamada *partilha* («partición») y en la especialización por tareas en función de gustos y aptitudes básicamente.

Sechina veía muy pocos asentamientos actuales del MST siguiendo el ideal del comunitarismo, que debe constituir su verdadera identidad. Al mismo tiempo, sin embargo, también se mostró algo crítico con la postura actual de la Comisión Pastoral de la Tierra. Desde su distancia actual respecto a dicha organización, consideró que la CPT ha dado un giro conservador, manteniendo solamente en su interior un grupo muy pequeño más progresista «que ya no tienen aquello que tenía la CPT cuando organizaba al Movimiento Sin Tierra. El movimiento de los Sin Tierra ocupó todo el espacio de la CPT». La prioridad de decisión y acción política del MST, según él, ha hecho que progresivamente los sacerdotes o gran parte de ellos pierdan su protagonismo en la organización de las comunidades, convirtiéndose «en una pequeña cúpula de coordinación que hace denuncias» (5-12-2005). De forma similar, los sindicatos de trabajadores rurales, históricamente comprometidos con más o menos intensidad con la lucha por la tierra y la reforma agraria, acaban constituyendo una estructura de apoyo al MST que básicamente facilita y canaliza recursos para las ocupaciones.

En las luchas por la tierra, desde el punto de vista de la Iglesia, siempre hay espacio para la negociación y la búsqueda de apoyo. Algo que quizás no ha sucedido tanto en el MST, que ha venido optando —sea por decisión estratégica o por necesidad— más bien por la confrontación directa y la presión con el objeto de defender sus ideas y alcanzar sus objetivos. En realidad, João Pedro Stedile, en una entrevista publicada en septiembre de 2005 (en *Carta Capital*), afirmaba que para el MST era lo de menos saber cómo se debían portar respecto al Gobierno y al presidente Lula porque esta no era más que «una pieza muy pequeña de un engranaje mucho más complejo» que tiene que ver sobre todo con el dominio del capital financiero a gran escala, al cual, en su opinión, la burguesía brasileña estaría completamente subordinada. Frente a las políticas ambiguas del PT, el MST, que no reconoce filiación política alguna, ha venido respondiendo con una línea contundente y con críticas que van más allá del Partido de los Trabajadores para hacerse extensivas a la izquierda en general, a la que se acusa de haber sustituido la convicción de las ideas por el marketing político, el trabajo voluntario por el pago en dinero de su participación partidista, la generosidad del militante por la disputa de cargos, el debate de proyecto político por el pragmatismo del mando y el trabajo de base por cúpulas centralizadas.

Se defiende en este contexto una reforma política profunda, y se augura y demanda una ascensión del movimiento de masas para hacer frente a una crisis que afecta a toda la sociedad brasileña. Asimismo, de las propuestas para el cambio se desprenden algunos objetivos principales del MST en los últimos años, tales como la formación de militantes, el estudio de las luchas sociales y la necesidad de elevar el nivel de conciencia y de cultura del pueblo para que pueda hacer frente a la situación en la que se encuentra. Stedile incluso reconoce en la entrevista mencionada que la propia reforma agraria no es viable a no ser que se ubique dentro de un proyecto de país que supere el neoliberalismo y efectivamente apunte salidas reales a los problemas objetivos del pueblo. Esto impone, por otro lado, una alianza con los movimientos sociales de la ciudad y con sus sectores jóvenes y marginales que viven en situación de carencia y exclusión social, y a los cuales el MST se ha propuesto también llegar y ofrecer una alternativa de vida y lucha.

Desde la CPT sigue viéndose estancada la problemática respecto de la propiedad de la tierra como eje de trabajo para avanzar hacia una reforma agraria que, en el caso de materializarse algún día, fuese positiva y coherente. Alguno de los agentes de la Pastoral a los que pude entrevistar remarcó, por ejemplo, que el Estado no conseguía modificar la cuestión jurídica del derecho a la propiedad, de modo que aumentaba la concentración de la tierra y se seguían limitando las expectativas de los trabajadores rurales. Mirando hacia el futuro, el modelo agrícola incentivado —básicamente alineado con los intereses económicos del llamado agronegocio— impediría la diversificación

productiva y el desarrollo de la agricultura familiar al fomentar los grandes monocultivos empresariales y obstaculizar las posibilidades de trabajo en el mundo rural.

La CPT mantiene, en la misma línea, su apoyo al mundo rural y a las demandas de reforma agraria «como un eje de lucha por la tierra», extendiendo además su actividad «a las áreas indígenas y a otros lugares que el MST no consigue atender» con el fin de promover su desarrollo (Luiz Antonio Pasinato, 9-11-2005). De hecho, suele decirse que la Pastoral de la Tierra llega (o procura llegar) allí donde no lo hace el MST. En la práctica, la mayoría de agricultores están organizados en movimientos; sin embargo, muchos de ellos no disponen de capacitación técnica para realizar tareas agrícolas o de conocimientos sobre legislación que les permitan apelar a sus derechos, etc. De ahí que la asesoría de la CPT en muchas regiones sea para ellos un punto de apoyo muy importante, sobre todo donde no hay una presencia visible del MST.

Para la Pastoral de la Tierra son vectores principales de acción la lucha contra el trabajo esclavo y contra la violencia de los paramilitares en el campo, el apoyo a los pequeños agricultores y a la propiedad familiar, el desarrollo de la agroecología, las agriculturas diversificables y la oposición a los grandes proyectos de privatización del agua en algunos lugares, puesto que disponer de ella es algo esencial para constituir cualquier asentamiento.

Debido a su implicación en los procesos de conflicto agrarios, a la repercusión social de las luchas colectivas a favor de los Sin Tierra y sobre todo al hecho de acompañar al MST, en líneas generales la CPT sigue siendo observada de cerca por la jerarquía eclesiástica. Parecería que no debe traspasar ciertos límites operativos, o bien no identificarse con aquellos que no los reconocen o bien quieren rebasarlos. Con todo, la relación con la Iglesia católica se califica de mutuo respeto, a pesar de las diferencias de criterio y teniendo en cuenta que el trabajo de pastoral llevado a cabo por los agentes de la CPT es percibido esencialmente como honesto y serio.

Posiblemente una de las áreas de mayor coincidencia entre la CPT y el MST en la actualidad sea su enfrentamiento al agronegocio. Se llama así al modelo de agricultura que, apoyada en grandes capitales asociados a los terratenientes, incentiva los cultivos extensivos y el uso de productos químicos nocivos para la tierra. Este enfrentamiento es relativamente reciente en cuanto a su externalización discursiva (donde la ecología y el medio ambiente toman protagonismo central), pero eso no significa que sea algo desligado de la realidad histórica. De hecho, como apunta Servolo de Medeiros (2003), la misma modernización que desde los setenta y ochenta desplazó a mucha gente del campo hacia la ciudad también produjo la degradación de la tierra y de los recursos naturales y la amenaza a la biodiversidad y los recursos hidráulicos, volviendo ya inseparables la cuestión agraria (o de la reforma agraria) de la cuestión ambiental.

La desarrollada y potenciada desde hace ya muchos años, y ahora en manos del agronegocio, se considera una agricultura básicamente predatoria. Frente a ella, el

MST propone un modelo moderno, aunque menos industrializado y de orientación ecológica y sostenible. Lo principal en este modelo, tal como es entendido, no debe ser producir para exportar, sino producir comida —comida de calidad, más concretamente— para el pueblo, luchando al mismo tiempo contra la introducción de agrotóxicos y transgénicos en el campo. Se apuesta en esta línea por una industria alimentaria que esté en manos de los propios campesinos y no de las empresas multinacionales. La amenaza que representa el control de la producción de semillas por parte de grandes grupos económicos es una realidad. Y en este marco la cuestión agraria se asocia actualmente al debate sobre la soberanía alimentaria, que defiende la preservación de determinados productos y hábitos de alimentación como componentes esenciales de la cultura de los grupos sociales, así como el derecho de tales grupos a producir de modo saludable y coherente con un modo de vida.

Es ya un planteamiento histórico del MST que el nuevo paradigma de producción agrícola debe basarse, idealmente, en el control de la tierra y los medios de producción por parte de aquellos que trabajan y producen, en un uso adecuado de la tecnología (también adecuada), en una organización colectiva y cooperativa del trabajo y en una distribución horizontal-igualitaria de los resultados de la producción. En este sentido, el modelo cooperativista del movimiento surge para adecuar su proyecto económico al político. Como alternativa a la forma capitalista de apropiación y como instrumento de defensa de los intereses económicos y políticos de los trabajadores, surge en relación con dos partes importantes del programa del MST: el desarrollo económico de los asentamientos como unidades de producción y el desarrollo de las actividades políticas del movimiento (De Aguiar, 1999).

Dentro de este cuadro general cabría apuntar, por otro lado, que con el paso de los años parece que la Comisión Pastoral de la Tierra ha ido perdiendo, en general, espacios de producción intelectual y de acción o praxis de campo; espacios que, por otro lado, van siendo ocupados de forma progresiva y significativa por otros grupos religiosos.

Quizás un ejemplo destacado de la ocupación progresiva de espacios propios de la Iglesia católica sea el de los grupos protestantes (sobre todo pentecostales), que también tienen o suman fieles entre los Sin Tierra. Esa ocupación no implica necesariamente conflicto, pero en cualquier caso marca una significativa situación de competencia simbólica y operativa entre campos religiosos. La acción evangélica es especialmente efectiva porque, como sabemos, los movimientos pentecostales sobre todo, suelen demostrar gran capacidad adaptativa a los diferentes contextos donde realizan su misión evangelizadora y son constantes en la prédica sobre el terreno, hábiles en atender de forma personalizada y estrecha a sus feligreses (o potenciales feligreses) y sus problemas más apremiantes, etc. Otras iglesias protestantes han jugado y juegan también un papel importante en relación con la atención a la gente del campo.

El pluralismo religioso en relación con los Sin Tierra es ciertamente un factor muy a tener en cuenta a nivel empírico. Son diversas las confesiones que pueden desarrollar sus actividades de evangelización o prédica en campamentos y asentamientos del MST o en muchas comunidades rurales bajo influencia del movimiento. Católicos, evangélicos de diferente signo, umbandistas, entre otros, pueden tener en esos lugares a sus fieles y seguir con su esporádico o regular trabajo pastoral sin ningún obstáculo. Las puertas abiertas a diferentes cultos, con sus particulares creencias e ideologías, no se considera algo problemático. No se percibe que esa diversidad e influencia doctrinal pueda tener una repercusión negativa o contraproducente respecto al movimiento. Si la convivencia con católicos y luteranos ha sido histórica y equilibrada, en principio no hay motivo para que deje de serlo en relación con otras iglesias o grupos religiosos.

Así pues, ni las iglesias católicas o protestantes ni otras confesiones religiosas tienen obstáculo alguno para realizar su trabajo misionero entre los Sin Tierra dentro de campamentos y asentamientos del MST. Así lo pude constatar por medio de un encuentro casual en el campamento Montepío con un pastor de la congregación pentecostal Asambleas de Dios. Esta transigencia general tiene mucho que ver asimismo con la centralidad que para mucha gente, con independencia de su incorporación o militancia explícita en el MST, siguen teniendo la religión y las creencias en una fe determinada; o sencillamente la guía de su pastor —aquel que por ejemplo ya podía atenderle en su comunidad de origen—. Una centralidad que, por otro lado, el movimiento no puede ni evitar ni borrar, lo que, además, sería contraproducente desde su perspectiva inclusiva y no discriminadora.

La religiosidad, en cualquier caso, es inseparable de la vida del campesino en general y de muchos Sin Tierra en particular. Constituye la guía o el patrón para sus acciones. Y esta situación no tiene por qué cambiar en un contexto de lucha social y política. En todo caso, puede ser la guía y el motor para la misma acción de lucha y resistencia:

Nos entendemos que a religiosidade é uma parte integrante e muito importante da vida do campesinato. Ela é uma parte viva, que está no sangue, na alma dele. É ela que vai vitalizar e nortear todas as suas decisões e ações (informante de la CPT citado por De Aguiar, 1999: 97).

Es evidente que en el plano antropológico esta situación plantea líneas de análisis muy sugerentes en términos sociales, culturales y, por supuesto, propiamente simbólico-religiosos. Dada su complejidad, entiendo que dichas líneas merecerían un tipo de despliegue y examen que supera el alcance de este trabajo. De todos modos, caben ciertos elementos de reflexión muy básicos. Así, en el caso concreto de los evangélicos, son bastantes las iglesias que, a pesar de dedicarse con prioridad a los pobres y marginados,

tienen unas orientaciones inmediata y finalista claramente conservadoras. Buscarán la salvación personal de los fieles a partir de la conducta correcta, pero no tendrán como objetivo transformar el orden vigente ni alterar las profundas desigualdades e injusticias sociales. Esto es algo que, en principio, chocaría frontal e ideológicamente con la lucha socialista y revolucionaria propuesta por el MST, y también con sus planteamientos de acción colectiva activa y militante, ni mucho menos pasiva y conformada.

Es bien sabido que, a diferencia de los católicos liberacionistas, que participan de la teoría crítica de izquierdas y piensan en lograr cambios sistémicos profundos y palpables, muchas de las iglesias protestantes preparan la renovación o la reforma personal para el más allá, para alcanzar un reino que no es de este mundo, y no con una finalidad explícita de lucha y transformadora de las condiciones sociales e históricas. El caso de otros grupos religiosos como por ejemplo los umbandistas, con su espiritualismo sincrético y de raíz africana, da pie a nuevas interpretaciones en la misma línea, porque también ellos tienen sus creencias particulares y sus propias ideas respecto a cómo deben ser y hacerse las cosas terrenales. Está por ver, por lo tanto, la forma en que se conjugan diferentes perspectivas ideológicas dentro del movimiento, qué tipo de reelaboraciones simbólicas pueden darse —si es que se dan— para lograr la congruencia, sobre qué bases estas se asientan y también los posibles conflictos o reajustes que puedan derivarse de tales procesos.

Pero bajo unas condiciones u otras, invariablemente es el fundamento ideológico-religioso que influye en el Movimiento Sin Tierra desde sus primeras luchas y formas organizativas, en particular el de corte cristiano —católico, protestante, sincrético— y genérico acento liberacionista, el que nos da la perspectiva adecuada para entender la gestación e implantación colectiva de la mística del MST como fuente de lucha, resistencia y esperanza utópica. Dicho fundamento nace de los procesos de resignificación que tienen lugar dentro del imaginario popular y la religiosidad tradicional. De hecho, la Pastoral de la Tierra siempre se preocupó por superar algunos elementos presentes en la manera en que el trabajador rural sentía y vivía su religiosidad católica (De Aguiar, 1999). De este modo, un imaginario colectivo de base esencialmente tradicionalista y conservadora se modulará paulatinamente bajo otro enfoque, politizado y reivindicativo, a partir de un modelo de religión profética y militante que trabajará con los símbolos religiosos con una finalidad política transformadora de la realidad.

En efecto, en el proceso constitutivo del Movimiento Sin Tierra, de la mano de los agentes religiosos se retomaron símbolos, significados y valores culturales propios de la lucha campesina, es decir, preexistentes en los sectores populares. Muchos de esos símbolos, significados y valores se recuperaron, canalizaron y potenciaron a través de la religiosidad popular y la lectura bíblica en clave crítica, y fueron colocados dentro de una matriz organizada y con cobertura institucional. La mística surge, en suma, de ese proceso de remodelación y remodelación del imaginario tradicional y religioso popular.

Explica Novaes (1997) que en la religiosidad popular preexistente existen tanto elementos de resignación frente a las injusticias sociales (el mencionado aspecto tradicional y conservador) como otros elementos liberadores que pueden llevar a la anticipación del Reino de Dios aquí en la Tierra. Por lo tanto, en el nuevo operar de la religión profética no se trata de eliminar viejos símbolos, sino de darles nuevos contenidos:

No contexto da *Igreja/Povo de Deus* buscase, como colocou um bispo da Paraíba, 'purificar a religiosidade popular, mas não acabar como lá'. 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. 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. Este proceso resocializador (no por más desapercibido a veces, menos real y efectivo) tendrá como resultado 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.

Con una orientación de análisis más micro, aunque igualmente relativa a los procesos culturales en contexto, los trabajos de Cástor Mari Martín Bartolomé Ruiz (1995; 2006) parten de la fuerza creadora y transformadora de la realidad que puede tener la simbología del imaginario religioso; de la potencia y el uso de los símbolos religiosos con una finalidad de acción política y para la construcción de la identidad colectiva. Dicha simbología, como apunta Bartolomé Ruiz, se construye a partir de múltiples 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 una dimensión funcional a la sociedad y puede tener una dimensión transformadora de la realidad social e histórica.

Según Clifford Geertz (1989), el sentido de los símbolos únicamente puede ser comprendido dentro de la red de significaciones construidas en el imaginario social del grupo. Sobre esta base, Bartolomé Ruiz se propone analizar los símbolos fundamentales de la red simbólica que da sentido y significado al conjunto del imaginario

social surgido de las comunidades eclesiales de base inspiradas por la teología de la Liberación.

De hecho, la lucha por la tierra en sentido amplio, global y relativo a diferentes movimientos y organizaciones populares es la que, en términos históricos, se vincularía más a la simbología religiosa de la Comisión Pastoral de la Tierra y a la corriente de la teología de la Liberación. Los enlaces de la religiosidad profética con el imaginario cultural del mundo rural tendrían especial sentido en ese contexto. Hace décadas de un modo especial, pero también, aunque quizás en menor medida (cuantitativa), en el presente. En cualquier caso, tradicionalmente el peso de la religión en relación con el Movimiento Sin Tierra ha dependido mucho de los contextos locales y regionales; en el nordeste, por ejemplo, con mayor pobreza y marginalidad, ha habido y sigue habiendo más presencia de sacerdotes comprometidos en pequeñas comunidades dispersas.

En las CEB católicas se tratará de construir 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 resocializador se respetarán los símbolos tradicionales de la religiosidad y la cultura popular, pero a la vez se cambiarán sus significaciones, dando paso a nuevas representaciones y a otra construcción de la realidad en el imaginario popular. Se darán nuevas significaciones a los antiguos símbolos, las cuales permitirán una toma de conciencia crítica de la realidad, con una dimensión transformadora de esta, por considerarla injusta y opresora, y proyectando la posibilidad de una utopía social e histórica que, aunque ausente, es materializable. Lo que se da, en definitiva, es un alineamiento de marcos interpretativos a partir del cual se entretienen significados y símbolos que legitiman el proyecto de cambio a diferentes niveles.

Sobre esta base se intenta comprender cómo se vehiculan estas nuevas significaciones y su adaptación a la cultura popular, así como la relación existente entre el nuevo imaginario y la nueva praxis resultante. Ambos niveles nos dan puntos de apoyo diversos para acercarnos a la construcción de la mística del Movimiento Sin Tierra. Esto supondrá reflexionar sobre cómo el imaginario emergente motiva y orienta la acción y qué realizaciones concretas surgen de este entre los sectores populares y campesinos. En última instancia, como sugiere Bartolomé Ruiz, toda formación social e histórica es en primer lugar una construcción simbólica en el imaginario de las personas. Y en el caso concreto del MST, el imaginario colectivo —con sus representaciones y prácticas derivadas— parece estar estrechamente vinculado a la construcción (simbólica) de una mística de identidad social y grupal muy arraigada y sostenida en el tiempo.

En su libro *El movimiento de los Sin Tierra en Brasil* (2006), Bartolomé Ruiz retomará la implicación de las CEB y de la CPT en la lucha por la tierra como fuente de origen del MST. En primer lugar, señala que las comunidades eclesiales de base generaron una retórica crítica con «verdades» fáciles para 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: la Biblia, Dios, Jesucristo y la cruz. Veamos, pues, cómo operan los procesos resignificadores sobre cada uno de ellos.

La Biblia como 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 concientización conectada con la realidad y la experiencia vividas por el pueblo. En la Biblia se encuentra que la tierra es un don de Dios y que, por lo tanto, verse privado de ella 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 —abusivamente concentrada en manos de unos pocos— y de la reivindicación de la reforma agraria.

El Dios ahistórico y esencialmente 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 y liberador que toma la opción histórica por los pobres y los oprimidos. Jesucristo, con su muerte en la cruz, daría 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 es resignificada 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.

Novaes (1997) nos aporta otro símbolo llamativo para ilustrar el ensamblaje entre religión y política que surge entre los Sin Tierra. Se trata de la llamada *Besta Fera* por alusión a Satanás, en el contexto de un pasaje bíblico que la autora ve muy presente entre los trabajadores rurales del nordeste. En términos de imaginario popular, este símbolo determinaría una clasificación muy clara entre el bien y el mal (con sus representaciones antagónicas de Dios y el diablo) y se reflejaría 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 precitadas Ligas Campesinas de los años sesenta, las cuales 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 también Novaes nos recuerda que los propietarios y patrones 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», Velho (1987) —una de las fuentes utilizadas por Novaes— habla en particular de 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 relacionan el símbolo con lo que es desconocido. En cuanto 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—. 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.

Con apoyo en los elementos de análisis hasta ahora esquematizados, ejes centrales de interés siguen siendo a continuación, por una parte, la aparición de nuevas formas de conciencia y de representación simbólica relacionadas con la ideología y la praxis de liberación, así como, por otra, las recomposiciones de sentido y los cambios producidos en el sistema de pensamiento y el imaginario de los Sin Tierra. Procesos todos ellos de orden social y cultural significativos para indagar en la mística del MST, e insertos en el recorrido histórico que el Movimiento Sin Tierra comparte con la religiosidad católica principalmente —aunque no exclusivamente—.

Sobre la base de la nueva ideología emancipadora, los Sin Tierra se reconfiguran como «sujetos de su propio destino». Incorporarán el ideario de que pueden ser capaces de generar cambios y de mejorar su situación en el espacio y momento presentes. Tomarán conciencia de que muchas de las injusticias que sufren pueden subvertirse y de que de ahí surgirá una nueva vida. Para conseguir sus propósitos, saben que hay una potencia mística que les impulsa, que les da sentido colectivo y fuerza para no desfallecer y perseverar hacia la utopía.

En las CEB la interpretación de la Biblia por parte del catolicismo popular se modifica sustancialmente. En primer lugar, el sufrimiento y las desigualdades sociales dejan de verse como expresiones de los designios divinos; la nueva idea es que el destino de los hombres es realizar en la Tierra el Reino de Dios, un reino de justicia y fraternidad, alcanzable en el presente, aquí y ahora. Y si la Tierra Prometida a todos

está en manos de unos pocos, los que están Sin Tierra deben unirse para luchar contra este monopolio y tienen el derecho de aspirar a conquistarla.

La llamada «dimensión liberadora de la fe» que asumen estas comunidades de base las lleva a tomar una «opción de clase» por los pobres y los oprimidos. Este compromiso volverá problemática la relación de los sacerdotes progresistas con la jerarquía eclesial, pero, de cualquier modo, promoverá la lucha y la resistencia de los trabajadores Sin Tierra con el refuerzo de la lectura e interpretación de la Biblia. Las grandes imágenes presentes en la Biblia y el contenido de la doctrina social de la Iglesia respaldan a esos religiosos comprometidos y les dan la convicción de su competencia para interferir en los conflictos por la posesión de la tierra (Novaes, 1997).

De este modo, de la praxis social conjunta que se produce entre los agentes religiosos y los campesinos emergen cambios significativos en el plano de las significaciones religiosas, relacionadas, en este caso, con las representaciones políticas de los sectores populares. De acuerdo con Gaiger (1987), se dieron ciertos procesos relevantes en este ámbito particular. En primer lugar, la relación entre Dios y los hombres quedó encarnada en el tema de la «voluntad de Dios», o más concretamente, en una nueva comprensión de esa voluntad por parte de los campesinos. Dios seguirá manteniendo una influencia en la vida de las personas, pero el sentido de la relación se modifica: pierde entidad la lectura fatalista de la religiosidad popular según la cual la causa final de los sufrimientos y las desigualdades sociales forma parte del «plan divino» preparado para cada uno, y donde predominan la resignación y la fidelidad religiosa como únicos medios de confortar espiritualmente al hombre. Ahora, en cambio, Dios quiere justicia y fraternidad entre los hombres. El «plan de Dios» presupone una colaboración activa de estos; actuando así Dios les ayudará.

Los agentes religiosos animarán a un tipo de reflexión que parte de la experiencia de vida de los campesinos y donde la tierra se convierte para ellos en una cuestión de vida o muerte. Y si Dios representa la salvación, Él debe desear que los campesinos tengan tierra y que, por lo tanto, luchen por ella. Es así como en el ámbito de las resignificaciones la lucha por la tierra, sin dejar de ser una lucha política, se convierte en una «lucha sagrada». Esta nueva representación tiene un claro efecto movilizador y legitimador de la lucha social.

Bartolomé Ruiz (1995) explica cómo se produce la construcción de un contra-imaginario del que se impregnan las clases populares a partir del trabajo pastoral de las comunidades eclesiales de base:

O imaginario social das CEB's é construído, na sua grande maioria, como um contra-imaginário das formas de poder e dominação existentes [...] as CEB's acolhem o imaginário popular e a simbologia nele presente, como forma de se aproximar das pes-

soas e grupos sociais portadores desse imaginario. Num segundo momento, dentro das CEB's, haverá uma mudança de significações dos símbolos tradicionais e do imaginario geral da religiosidade popular. A acolhida dos símbolos populares tradicionais, porém, permitirá um processo gradual, na mudança do imaginario social das pessoas participantes, sem que exista un rejeição total ou frontal (1995: 275-276).

La resignificación de referentes simbólicos clave de la religiosidad tradicional va dando forma a este proceso de continuidad ideológica y de creación del nuevo imaginario emancipador.

Dentro da estratégia de acolhida e valorização do simbolismo da religiosidade popular, as CEB's acolheram a devoção aos santos como um simbolismo importante desse imaginario. Através do simbolismo dos santos tradicionais da religiosidade popular, as CEB's construíram um contra-imaginário. Repeitando os mesmos símbolos dos santos, foram construídas significações diferentes para eles, segundo o imaginario libertador das CEB's. Desta forma, as CEB's, como o resto dos grupos sociais, também usam as pessoas-símbolo para reforçar seu imaginario social ou contra-imaginario. Os santos mais populares passam a ser modelo de opção pelos pobres e pelos trabalhadores: modelo de compromisso social, a partir da fé (1995: 276).

En suma, con apoyo en las CEB rurales y sobre la base de la experiencia concreta de los campesinos, la Comisión Pastoral de la Tierra articuló el discurso religioso con el político, enfrentando la realidad objetiva (desigual, violenta y de clase) al mencionado «plan divino», portador de la igualdad y la fraternidad. En este sentido, la promoción de nuevos significados antagonistas y conflictivos y el impulso de la convicción política necesaria para explicar y fomentar la acción de lucha organizada pueden leerse mediante la siguiente clave: si la conquista de la Tierra Prometida es un plan de Dios, y si la construcción del reino de la justicia empieza en la Tierra a manos de los oprimidos, entonces es señal de que Dios está de su parte:

Foi por intermedio do idioma da religião que a CPT deu a sua mais específica contribuição para a percepção de grupos de trabalhadores rurais sobre si mesmos e de sua identidade social e política, coletivamente compartilhada, como 'sem terra' (De Aguiar, 1999: 97).

La pedagogía aportada por la CPT es la que genera una imbricación permanente entre los contenidos religiosos y los políticos. Lo religioso y lo político (relativo a la

lucha política) no se contradicen, y la comprensión del camino de liberación a seguir por los trabajadores desposeídos —por ejemplo, por analogía con el «pueblo oprimido» de la Biblia, los hebreos— se realiza naturalmente sobre la base de la vivencia concreta de los campesinos:

Seus discursos passam de um campo para outro sem ruptura de lógica; o discurso religioso insere-se progresivamente em um discurso de classe; este legitima-se através das referencias ao religioso (Gaiger, 1987: 39).

La promoción intelectual del «proyecto de Dios» se convierte entonces en la base operativa de la lucha y aparece diametralmente opuesto al «proyecto del capitalismo». Desde el punto de vista de las CEB, el primero se consigue, ante todo, levantándose y actuando. La estrategia a partir de aquí debe ser contribuir a la organización de los campesinos, trabajar en un sentido colectivo desde la realidad y la experiencia más directa y fomentar la participación activa en los movimientos populares. Todas estas iniciativas deben dirigirse a la transformación y la superación de las injusticias y desigualdades, y además pasan a ser dimensiones vistas y sentidas como atributos de fe y deber del cristiano.

El desafío del consenso: colectivismo, particularismos y desarrollo comunitario en los asentamientos

La construcción de la pertenencia al MST es heterogénea. Como lo es su misma base, aglutinada en torno a la utopía permanente de la reforma agraria. Tal utopía constituye un mito para seguir en la lucha y, por otro lado, articula a muchos trabajadores rurales y movimientos campesinos, además del MST, en Brasil.⁵³ Tal heterogeneidad daría pie al desafío permanente de la unidad y el consenso. En esta línea, Gaiger alude a una especie de «consenso en el disenso», partiendo del supuesto de que coexisten en el seno del movimiento formas diversas de representación del proceso político, de la política en sí misma, de la sociedad y de la propia lucha. De ahí que su acción colectiva no refleje un proceso uniforme y lineal de producción de referencias y que, en suma, no

53 De cualquier modo, la heterogeneidad y diversidad que alberga el MST no es algo reciente. A propósito de su recorrido histórico en relación con el Movimiento Sin Tierra, Servolo de Medeiros (2003) distingue diferentes orígenes de los trabajadores asentados: a) *posseiros* que a partir de un determinado momento ven cuestionado su derecho a la tierra por parte de propietarios o pretendidos propietarios; b) hijos de productores familiares empobrecidos, los cuales, ante las dificultades para adquirir un trozo de tierra, optan por ocupar y acampar para perpetuarse en la tradición de productores autónomos; c) *parceiros* en búsqueda de tierra propia, pequeños productores; d) asalariados rurales, a veces totalmente integrados en el mercado de trabajo y bastante tiempo alejados de las propiedades en cuestión; e) recolectores de caucho, que muestran su resistencia a la deforestación que amenaza su modo de vida; f) población periférica urbana, con trabajos estables o no, eventualmente de remoto origen rural, que, en cualquier caso, contando con condiciones políticas favorables, optan por la ocupación; y g) aposentados urbanos y rurales que verán el acceso a la tierra como una posible garantía de residencia y vivienda o un complemento de renta, etc.

exista una conciencia colectiva unitaria a pesar de los mecanismos organizativos de homogenización. Estas diferencias estarían en parte encubiertas por la postura altamente combativa de la gran mayoría de sus militantes.

Al igual que Gaiger, no veo imposible el avance de estas representaciones en una dirección común (algo que, propongo, impulsaría en especial la mística); sin embargo, de hacerse efectivo, puede ser al mismo tiempo extremadamente desigual debido al choque que muchas veces se produce con las referencias socioculturales típicas y persistentes del medio rural donde viven los Sin Tierra, y lo que predomina entonces es una adaptación circunstancial al contexto. La identificación discursiva y práctica de los Sin Tierra significaría a menudo esta adaptación. Gaiger alude además, en esta línea, a alteraciones constantes y a la separación interna entre la base y el liderazgo, de modo que:

O consenso aqui tem seus limites dados pela distancia que separa as referencias culturais de uns e outros, distancia cuja superação, ainda que parcial, depende principalmente das condições de continuidade da praxis, da possibilidade não tanto de reconquistar os indivíduos para a luta, mas de criar espaço para a luta de todos os indivíduos (Gaiger, 1994: 178).

Parte del desafío del movimiento es, en efecto, crear un espacio para la lucha de sus integrantes, incluidos los nuevos que van llegando a lo largo de los años. Dentro de ese espacio, estos últimos en particular deberán asumir la identidad Sin Tierra y, a partir de ese nuevo estatus, todas las consecuencias de sus actos.⁵⁴ Si bien, tal como ya lo planteó Gaiger, el desafío mayor seguiría siendo cómo conseguir que la unidad demostrada en la lucha se pueda prolongar sobre la tierra conquistada y traducirse en una solidaridad basada en una identidad común capaz de sustentar un proyecto colectivo a largo plazo.⁵⁵

54 Hablar de la «identidad Sin Tierra» es, efectivamente, asignar un «valor» intrínseco a la expresión *Sin Tierra* (*Sem Terra*). Existen designaciones construidas a partir de una situación objetiva, como sin tierra o sin techo, que indican un «sin lugar» (o un «no lugar» por derivación antropológica hacia Marc Augé, 1992): una atemporalidad, una indefinición, una dislocación, una situación liminal aparentemente vacía pero, sin embargo, no vacía donde suceden cosas —al margen, pero cosas al fin y al cabo...—. Es decir, una utopía (del griego *u*, «no», y *topos*, «lugar»); utopía, expresión de quimera, ilusión, espejismo, imaginario, sueño («de la tierra»); expresión también de perfección, del mundo ideal no ajeno al MST, incluso de terror, de violencia y de opresión, tal como lo plantea Rachel Bertol. Coincido con esta autora —acorde con la idea de liminalidad de Victor Turner mencionada en las páginas iniciales— en «que los Sin Tierra surgen peligrosamente ambiguos, contradictorios, convergencia de sueño y miedo» (1990: 8-9). En esa ambigüedad y con ella justamente se construye su identidad. La mística en sí misma es ambigüedad: incluye la contemplación utópica de la belleza y la armonía para lo humano y al mismo tiempo la necesidad de activar la lucha y la resistencia contra la injusticia y la opresión que viene de lo mismo humano.

55 En relación empírica con esta cuestión, por ejemplo, Zimmermann (1994) estudia un asentamiento ubicado en el estado de Río Grande do Sul (hacienda Erel, municipio de Grande Porto Alegre) donde se revelan los mecanismos sociales internos asociativos y disociativos que frenan la consolidación del proyecto colectivo o común de «ser colono»; proyecto a desarrollar por las familias Sin Tierra de acuerdo con las directrices y expectativas del MST. Dicho asentamiento, además, se describe como un espacio de relaciones sociales donde resurgen sobre nuevas bases las «características heterogéneas individuales» conformadas a partir de diferentes trayectorias de vida y trabajo, pertenencia étnica, etc., las cuales, por otra parte, no hacen más que expresar el ideal de autonomía y autosuficiencia

Dentro de este ámbito, potenciar la familia y las buenas relaciones sociales es uno de los fines prioritarios del MST. En este sentido, una de sus más importantes tareas es la concienciación ideológica de las familias, que representan la base constitutiva y de reproducción social del movimiento. Son asimismo fuente esencial de consenso. Al tratar con alguna de ellas, hubo quien me aseguró que, a pesar del coraje a invertir para no abandonar (lo que presupone el dato de que hay lógicas disidencias), si tuvieran que empezar de nuevo, lo harían. Una vez en la lucha del MST, si el convencimiento y la determinación son firmes, no debe haber marcha atrás. La lectura general es que se acumula mucho sufrimiento por el abandono de los hogares y lugares de origen, llevando consigo las pocas pertenencias que uno tiene y arrastrando a los mayores y a hijos a veces pequeños. Pero al mismo tiempo se afirma que una vez tomada la decisión hay que luchar por la tierra en unión con los demás y resistir a pesar de todas las dificultades.

Las situaciones, no obstante, siguen siendo muy diversas, tanto las familiares como las personales. Hay familias con hijos ya mayores que a veces van y vienen de la ciudad donde estudian o trabajan. En otras hay muchos niños pequeños, que deben aprender rápido a sobrevivir. Un acampado me dijo que llegó al MST por un sueño que se hizo realidad: soñó con la barraca que ahora tiene y por ello se siente feliz. Otro fue perseguido por la policía y encarcelado durante un año por su militancia en el MST. Nunca en la vida se había visto envuelto en algo semejante. Perdió casi todo y ahora vive en el campamento con su familia satisfecho de su compromiso con el movimiento y convencido de la lucha. Otro trabajó de sol a sol durante veinte años como colono y luego vivió con penurias en la ciudad hasta que fue capaz de decirle basta a la explotación. Ahora se siente con fuerzas para resistir porque, como otros tantos, ve la posibilidad de tener un pedazo de tierra para él y para el futuro de sus hijos.

Pero con independencia de la pluralidad de situaciones y experiencias, todos conocen los sacrificios y costes de la lucha. Y saben por eso mismo que el hecho de recibir un lote de tierra de forma legal supone el compromiso de quedarse en ella y trabajarla. Para el bien colectivo. Esto no excluye que, por ejemplo durante el primer año, cuando un asentamiento todavía no está lo suficientemente desarrollado, los Sin Tierra puedan trabajar de jornaleros esporádicos o temporales en otros lugares como fuente de ingresos. De cualquier modo, empieza la vida de nuevo para muchos, que de no tener prácticamente nada pasan a tener tierra para trabajar y para mantener a su familia. Tras la agonía de muchos años, al fin se vislumbra la esperanza de un futuro mejor que está en manos de todos intentar hacer posible.

La visión positiva, efectivamente, es la de la esperanza basada en la honestidad y el esfuerzo de todos. La que pretende generar sujetos capaces de labrar su propio destino, sin egoísmos y aspirando a la justicia y el bien colectivo. En efecto, el MST debe

que define la práctica económica individual campesina; en pocas palabras, la tendencia al individualismo de todo colono, que choca con las demandas comunitaristas y de trabajo colectivo del MST.

tratar de eliminar o minimizar el riesgo de que una vez logrado el asentamiento (de forma colectiva) se derive hacia el individualismo y la tentación egoísta de la propiedad privada. Algo que se tiene en cuenta como riesgo precisamente porque ha sucedido. Además, es posible que la realidad actual de la mayoría de asentamientos diste mucho del ideal de funcionamiento que predominaba en los años setenta. Así lo ve nuevamente Antonio Sechina:

Son muy raras esas experiencias comunitaristas. El cuerpo comunitario, colectivo, deben de ser unos quince asentamientos nada más; los otros, todos tienen la parte individual y solo alguna vinculación con el sentido de conjunto. Pero las tareas son divididas individualmente. ¿Por qué? Porque no es fácil dentro de un sistema capitalista: radio, televisión..., todo va fabricando una cabeza de rico dentro de la cabeza del pobre: individualismo, individualismo, individualismo... [5-12-2005].

En efecto, el debate entre las posibles contradicciones entre el ideal colectivo y comunitarista de los asentamientos y la praxis cotidiana, con sus tendencias o intereses particulares, no puede obviarse. Es evidente que los conflictos que se puedan derivar de esta situación tendrán una delicada repercusión en la vida diaria de los Sin Tierra y sobre aspectos de tipo organizativo y formativo bastante fundamentales. Por otro lado, en el nivel ideológico y formativo, perder la conciencia de clase y la perspectiva política (basada en la lucha y la resistencia colectivas) es algo fatal para los intereses del MST. Dichos conflictos plantearán, en consecuencia, una problemática seria que deberá atajarse y reajustarse con la mayor eficacia posible.

La tendencia también puede ser el acomodamiento o la relajación en la lucha una vez conseguido el ansiado pedazo de tierra. Por mucho que se sepa que la *luta* no puede detenerse ni atenuarse, el riesgo de las inclinaciones conservadoras —algo también muy ligado a lo subjetivo e instrumental— difícilmente podrá borrarse por completo; o considerarse inexistente en el MST. Vanda de Aguiar ya detectó esta cuestión en su momento:

Para os trabalhadores rurais assentados, conquistar a terra é o máximo que sempre almejam e, imediatistas, temem perdê-la, inclinam-se em direção a posturas não contestatórias, autorizativas do sistema do qual consideram depender (De Aguiar, 1999: 268).

Se plantea en estos términos el dilema sobre el mayor o menor oportunismo de las bases del MST (o de parte de ellas). De hasta qué punto estas hacen o no un uso prioritario o meramente instrumental de una alternativa disponible (el movimiento y su discurso político) para alcanzar un fin. De un fin, además, que en lugar de verse colectivo sea en el fondo privado. Y, por lo tanto, de si en general los Sin Tierra se mue-

ven más por un interés pragmático y particular (la consecución del pedazo de tierra propio), o bien por una cuestión de principios ideológicos, de convencimiento y de finalidad transformadora más amplia acorde con la ideología del MST. Recupero de nuevo aquí a Ivaldo Gehlen, de la UFRGS, hace años directamente vinculado al movimiento (y con un discurso visiblemente condicionado por ello), quien parecía tenerlo bastante claro:

La base social no está vinculada a ese discurso [político y antagonista al patrimonialismo], se vincula oportunamente a ese discurso en el momento en que necesita llegar a la tierra; cuando está allí ya es diferente. Porque ellos [los Sin Tierra] no están luchando por la tierra por un objetivo político, para acabar con el latifundio, para cambiar o modernizar Brasil... [14-11-2005].

Es un hecho que, a pesar de su diferente origen, su diversa procedencia o sus motivaciones particulares, los militantes adoptan mayoritariamente el discurso de la tierra, de la lucha por la tierra y del derecho a conquistarla y vivir en ella y de ella. Esto no solo en lo relativo al ámbito de lo material, instrumental o práctico en aras de la supervivencia, sino simultáneamente a la incorporación de significados simbólicos esenciales vinculados a esa lucha (y su legitimidad) y a esa conquista (no menos legítima) de la tierra. A partir de aquí el interrogante es, pues, si adoptan ese discurso oportunamente o bien con toda honestidad y conciencia, y si cualquiera de los supuestos alternativos se puede generalizar entre tanta diversidad —lo que seguramente no—.

Aunque para seguir alimentando suposiciones, otras posturas de inclinación crítica plantean que la ideología colectivista que pretenden imprimir algunos asentamientos controlados por el MST, junto con la experiencia de los campamentos, son fundamentalmente producto de un entramado de manipulación ideológica, de una «ingeniería de control social» (Martins, 2003). Cuestión que este autor apoya, por otro lado, en una distinción empírica del llamado «sujeto de la reforma agraria», al cual atribuye un perfil particular diferente del sujeto supuestamente colectivo que define la estricta categoría de Sin Tierra. Dicho sujeto efectivo de la reforma agraria es, en su opinión, «un ser colectivo cuya colectividad no coincide con el colectivismo de manipulación ideológica» (2003: 20). Alguien con una identidad difusa, compleja y sobre todo de tipo familiarista y vecinal. Auténtico dinamizador de lo que sería una «reforma agraria oculta» (popular) dentro de la «reforma agraria oficial»; oculta y además contraria a las directrices y orientaciones ideológicas del MST, especialmente en sus rasgos restauradores y tradicionalistas.

Por referencia al perfil de este sujeto, destacarían la importancia de las redes de parientes para la movilización, la lucha y el tipo de inserción en los asentamientos, así como la red de parentesco simbólico, conformado por antiguas lealtades comunita-

rias y de solidaridad basadas en deberes de reciprocidad e intercambio de favores. Un sujeto de la reforma agraria caracterizado, en suma, por tener un núcleo básicamente familiar y de familia extensa y por seguir patrones de comportamiento muy propios de la sociedad tradicional y de la mentalidad patriarcal.

En ese sentido, Martins nos da el ejemplo de las fuertes preocupaciones sobre el derecho de los hijos y descendientes a la herencia de las tierras recibidas en el proceso de la reforma agraria, con la eventual resistencia en algunos estados (como Paraná) a las tentativas de imponer la posesión colectiva a los asentados. También alude al «sistema de morada» (con un significado simbólico superior al de «habitar»), donde se encuentran según él los mecanismos de reproducción de la familia y de la sociabilidad familiar. Concepto con el que se renuevan la sacralidad de los lazos de parentesco y la mística de la relación con la tierra. Morar hace referencia a un modo de vida, a la convivencia con el espacio y con la naturaleza, al valor de la tierra, al respeto hacia esta, etc. Lleva implícito el propósito de muchas personas incorporadas al MST de alcanzar un pedazo de tierra para vivir y para trabajar, de ganar dignidad e identidad colectiva. Tiene que ver directamente, por lo tanto, con la mística.⁵⁶

En relación con el control social e ideológico sugerido por este autor, es obvio que los movimientos sociales con una estructura burocrática ya consolidada y consistente, como es el caso del MST, al margen de los habituales ideales de *communitas* y horizontalidad que defiendan, deben responder a la siempre compleja organización interna de sus militantes en toda su diversidad y hacerlo además en coherencia con sus estrategias y programas de acción. Deben casi inevitablemente rendirse por ello a la estructura, el estatus y la jerarquía, así como a los procesos de motivación y control orgánicamente establecidos y estrechamente vinculados al adoctrinamiento, la resocialización y la construcción identitaria. Una dimensión de la mística, vista a la luz de esta realidad, parecería en efecto ir en esa línea. Y también la mística podría funcionar como marco de motivación y de control clave de las posturas individualistas o fragmentaciones internas ya mencionadas cuando lo que pretende crearse o consolidarse en los asentamientos es el mencionado sentido comunitario o colectivista en que tanto insiste el MST.

De hecho, el mismo Martins reconoce que la motivación limitada de la búsqueda de tierra no llega a constituir un filtro poderoso de identificación o de afirmación de identidad. Lo comunitario parece residir más en la euforia de la fiesta, en lo provisional y pasajero del campamento y en la ocupación. En la historia sufrida, al fin y al cabo, de la cual acaba surgiendo la «selección natural de los iguales», de los que «están juntos en

56 Según este autor, la institución del morador (la presencia de mano de obra residente en las haciendas y sujeta a tributos en trabajo y especie) se revitaliza y gana centralidad con la crisis de la esclavitud negra a mediados del siglo XIX, momento en que la agricultura de subsistencia vuelve a entrar de forma significativa en la economía de exportación. Precisamente alude al hecho de que los moradores protagonizaron uno de los episodios más importantes de la historia social brasileña antes del golpe de Estado de 1964 con la formación de las Ligas Campesinas y su bandera de reforma agraria radical.

la búsqueda y en los actos» (2003: 25). Esa historia, empero, impregnada de mística y de simbología mística que legitima su narración y construcción ideológicas por parte del Movimiento Sin Tierra.

En su opinión, la condición de asentado no es suficiente para crear una identidad individual y social que asegure su inserción positiva en la nueva realidad que el asentamiento crea y desarrolla. Su hipótesis es que personas que en ese contexto están envueltas por objetivos comunes, incluso cuando tienen orígenes diferentes, no conseguirían construir un eje común de referencia ni tan solo en el ámbito de las relaciones de interés, ni una cierta idea de pertenencia, de estar juntos, de comunidad... Sin embargo, existe otra comunidad previa a la situación de los Sin Tierra que atraviesa y ordena su experiencia de lucha y reivindicación, y que se manifiesta en la red de relaciones anteriores como base de circulación de información sobre posibles ocupaciones de tierra, movilizaciones, campamentos, etc. Es en ese nivel previo donde —según Martins— se crean lazos y sentido de comunidad. Los que llegan a la primera fase de lucha del MST, al campamento, ciertamente ya constituían una comunidad a la búsqueda o a la espera de tierra (así se confirmaba también en Montepío). Una comunidad «suspendida», gestada de forma virtual en las relaciones de vecindad, de parentesco de sangre y de parentesco simbólico. La condición de pobreza aparecería aquí no solo como la carencia de lugar donde vivir y trabajar, sino como un lugar para completar o recomponer la comunidad de las relaciones sociales reales.

Bastaría insistir, como decía, en que precisamente la mística alude y llena de significación a la historia del Movimiento Sin Tierra, a la memoria de esa historia. Remite a las experiencias y luchas campesinas, y, por lo tanto, aglutina y fomenta la comunidad y la identidad. La mística del MST, como sistema simbólico de referencia, realza los símbolos y significados de esa historia y los hace vivir en acontecimientos y rituales efectivamente propios de la fiesta, del campamento y de la ocupación, con lo que crea de este modo comunidad e identidad como un aspecto esencial. Símbolos que, por otro lado, como en tantas otras situaciones, se manipulan deliberadamente con la finalidad de inculcar o promover una ideología que lleve al compromiso y la determinación dentro del movimiento social y para la acción colectiva.

Por otro lado, un proceso relativo a las dinámicas de algunos movimientos sociales —y que también parece darse en el MST— marca las siguientes correspondencias: a mayor presión sobre el movimiento desde las instancias de poder y los medios de comunicación (lo cual suele ir acompañado de mayor estigmatización), más impulso táctico a la lucha y la resistencia de los militantes; y viceversa: a menor presión institucional y mediática, más tendencia general al acomodo y a la inacción colectiva. Se infiere de ello que la primera situación es mucho más positiva para el movimiento social que la segunda mientras este siga, claro está, demandando cambios y teniendo espíritu transformador. Desde la segunda situación, además, parecería más fácil tam-

bién llegar al individualismo o al egoísmo de lo privado, como recurso disponible, una vez que —ahora en el caso concreto del MST— se consigue el lote de tierra y la pequeña «propiedad» vista como seguridad para el presente y proyecto de futuro.

El énfasis en lo grupal, aglutinante y cohesivo adquiere mayor sentido si se acepta la ya remarcada heterogeneidad interna del MST. Incluso la verticalidad organizativa existente, con sus típicas diferencias de estatus, se conforma mediante unos eslabones de coordinación y enlace bien planificados y orientados hacia la horizontalidad. Una diversidad (étnica, cultural, social, regional...) que hace todavía más razonable y necesario, si cabe, el permanente desafío de la construcción y consolidación de la identidad colectiva. Bien conocidas las más humanas tendencias individualistas, conseguir el fundamental sentimiento colectivo y solidario que pretende el movimiento no es desde luego sencillo ni siempre del todo posible.

En realidad, el riesgo individualista tiene bastante que ver —aunque no exclusiva o necesariamente— con la multiplicidad de biografías, experiencias y circunstancias personales/familiares que confluyen en el MST. Coinciden en la vida comunitaria propuesta por el MST, en el seno de campamentos y asentamientos, gente de la ciudad, del campo, viejos, adultos, jóvenes... Solos o en familia, de diferente procedencia regional y cultural, descendientes de alemanes o de italianos que años atrás buscaron labrar su futuro en Brasil, legítimos aspirantes utópicos a un estilo de vida diferente... Los motivos de llegada e incorporación al movimiento son, en fin, de lo más diversos; y pueden ir desde el convencimiento ideológico y militante forjado a lo largo de los años hasta la opción pragmática más o menos coyuntural.

Son también diversas las procedencias y las raíces, por referencia tanto al ámbito rural como al urbano. De hecho, la pastoral católica progresista, a través de reuniones en las iglesias o parroquias, ha encaminado hacia campamentos y asentamientos del MST a muchas familias de la ciudad. En ellas, aparte de las múltiples situaciones particulares, siempre está en juego el futuro de los hijos, y la lucha por un pedazo de tierra para la supervivencia y para lograr un relativo acomodo familiar puede llegar a ser una buena opción (o la opción). No todos los Sin Tierra son, en este sentido, campesinos; ni siquiera muchos de ellos han tenido vínculos previos con la tierra. Y esto, obviamente, no es nada fácil de gestionar en los términos organizativo-prácticos y económico-productivos que afectan tanto al MST como al INCRA. Así lo comentaba informalmente Luciana Job:

El problema es que a una persona que nunca ha trabajado en la agricultura la vas a colocar en un lote de tierra de unas veinticuatro hectáreas aproximadamente, que nunca ha tenido una asesoría técnica... ¿Cómo va a plantar? [8-12-2005].

Ciertamente, muchos de los nuevos militantes no tienen nada o casi nada que ver con el mundo rural campesino y los problemas agrarios. Algunos proceden de los entornos marginales urbanos, otros desconectaron hace tiempo de las zonas rurales y de sus dinámicas de trabajo y producción tradicionales. Los hay que perdieron o abandonaron sus puestos de trabajo en la ciudad, en las fábricas o como obreros, ahogados por la explotación o la precariedad; o bien que eran pequeños empresarios o propietarios rurales que, empobrecidos progresivamente, se vieron obligados a buscar otras alternativas tras la pérdida de sus fuentes básicas de ingresos. También llegan más recientemente al movimiento jóvenes (o no tan jóvenes) de perfil «contracultural» o «neorural» que ven en el MST y en el campo la identificación con otros valores y la posibilidad de desarrollar un estilo de vida diferente y acorde con sus expectativas.

La diversidad plantea, además, diferentes concepciones sobre el uso de la tierra. Incluso puede remarcar posibles contradicciones entre lo colectivo y lo individual en relación con tal uso. Así, el énfasis en lo colectivo que encontramos tanto en la fase de campamento como en la de asentamiento no excluye en modo alguno la eventual tensión con lo individual ni los posibles conflictos internos. Las dificultades de la vida comunitaria no son ajenas tampoco a este contexto y, como en muchos otros en que se da la convivencia humana, las diferencias personales y de motivación, por mucho sentido comunitario, de unidad y de nivelación que quiera imprimirse, pueden aflorar en cualquier momento.

Pero a pesar de estas dificultades, los campamentos y los asentamientos siguen siendo la base del MST y lugares privilegiados para poner a prueba el desafío solidario y comunitarista como ideal. De ahí que existan mecanismos estabilizadores diversos. Es importante, por ejemplo, no prolongar conflictos anteriores, como también lo es lograr continuidades positivas (o al menos no cortarlas) respecto del pasado. Muchos asentamientos, en esta línea, han servido para canalizar procesos de agregación familiar, ya que familias rurales separadas por la migración pueden llegar a coincidir en ellos en busca de mejores condiciones de vida. Servolo de Medeiros (2003) apuntó asimismo la tendencia en los asentamientos más antiguos de aumentar las casas dentro del lote recibido a consecuencia sobre todo del matrimonio de hijos que, al no encontrar otras alternativas, hacen del lote de tierra un punto de apoyo familiar.

Posiblemente los asentamientos, como momentos temporales y espaciales posteriores a la construcción identitaria fuerte e iniciática propia de los campamentos, permitirían observar con otra perspectiva el desarrollo y el avance de las dinámicas comunitarias e identitarias. Se supone que son el germen del futuro de los Sin Tierra, la plataforma para el cambio de su vida individual o familiar, pero sobre una base comunitaria. Esto incluye, claro está, convivencia y organización diaria codo con codo y, en el mejor de los casos, el avance de los procesos de trabajo colectivo en la tierra. En efecto, en los asentamientos del MST cultivar y producir es una muestra de efectividad práctica contra las carencias y el hambre. Es un ejemplo de que la agricultura familiar

puede ser eficaz y viable, así como de que la explotación de la tierra puede y debe hacerse en condiciones humanamente equilibradas, ecológicas y sostenibles.

En este contexto, a efectos prácticos de los modelos organizativos del MST, puede suponerse que si en la fase de campamento todo funciona como es debido o esperado (dentro de las inevitables constricciones y dificultades), posiblemente eso se traduzca en que el posterior asentamiento se constituya sobre mejores bases:

El árbol que nace torcido, muere torcido. Si la concepción del campamento fue hecha desde un proceso democrático, participativo en las decisiones, en las producciones..., la fuerza que sale de ese campamento... va a aumentar. Cada campamento tiene sus leyes; hay principios: el alcoholismo, ¿cómo resolver el problema del alcoholismo? Nos vamos a sentar y vamos a discutir las reglas de convivencia; tiene que ser participativo, tienen que haber mecanismos para que todo el mundo pueda opinar y que la opinión de la gente sea considerada. ¿Qué hacer con la gente que tiene problemas de alcoholismo? Se las expulsa, no se las expulsa, hay que darles otra oportunidad..., y ahí un consenso [Charles Luiz Policena, 8-12-2005].

En tales condiciones, es como si la fuerza colectiva que imprime el período de campamento fuera o debiera ser una especie de garantía iniciática de que se puede seguir avanzando en la lucha con firmeza y seguridad. La experiencia vivida parece servir para endurecerse y reforzarse. En realidad, llegar a un determinado campamento del MST buscando la tierra no implica nada inmediato ni seguro. Por el contrario, y se sabe, significa más bien el inicio de un duro compás de espera. Ni siquiera el campamento en cuestión tiene por qué estar situado en la propia región de origen o cerca de ella. Hay personas o familias que, en cambio, prefieren dirigirse a otros lugares para conseguir y trabajar la tierra; otras simplemente se ciñen a las opciones disponibles o más «seguras».

Recupero en este punto a José Martins de Souza (2003) para hacer una distinción entre las experiencias y las situaciones que implican el campamento y el asentamiento. Este autor sugiere, acertadamente, que la sociabilidad del campamento es provisional, con una temporalidad limitada a fragmentos de tiempo social. Es un momento en que —por alusión implícita a la liminalidad que representa— las referencias de la estructura social se ponen entre paréntesis y donde, según él, se trata solamente de reconstituir las referencias sociales mínimas que aseguren la coexistencia provisional. Nos parecería, sin embargo, discutible la supuesta ausencia de conflictos visibles o estructurales, así como también el hecho de que en el campamento pierdan sentido todos los valores y normas duraderos. Más bien muchos conflictos parecen permanecer

ocultos por la nivelación de la *communitas*, pero esto no quiere decir que no existan, o que algunos de ellos no sean de peso, sino que los valores y las normas se canalizan de otra manera para que se enfoquen y se ajusten a los parámetros ideológicos del movimiento.

El mismo Martins reconoce que en los campamentos se trata de llenar un vacío. No en vano todo proceso de resocialización supone incorporación y ganancia cognitiva. Interpreta que, al organizar los campamentos, el MST procura dar visibilidad y conciencia al vacío que creó el desarraigo. Pretende darle consistencia, definir contornos. Su objetivo es volver visible la falta de perspectivas, de horizontes. Operando en dicho vacío procura indicar la salida política y la correspondiente propuesta social. Define, en suma, «una pauta de reescritura de vida» (2003: 45).

Para él, no hay ganancias sociales efectivas en los campamentos, solo pérdidas sociales; una visión que parece una vez más demasiado drástica. Porque en realidad parece que las pérdidas sociales objetivas se ven sustituidas o compensadas por nuevas ganancias en términos grupales, de nuevos lazos, relaciones, valores y normas que son incorporados. Y aunque solo fuera en el sentido práctico e inmediato de la convivencia cotidiana, de las relaciones sociales tradicionales persistentes a las que el autor hace referencia y de la lucha por la supervivencia o en el sentido cognitivo y funcional de la interacción social.

La diferencia respecto a esta situación que plantean los asentamientos es que, ciertamente, en ellos los Sin Tierra deben encarar el desafío de lo permanente, estructural, definitivo —en principio—. Terminó la provisionalidad liminal y da comienzo algo que, idealmente, debe desarrollarse colectivamente y permanecer idealmente en el tiempo. En este sentido, los asentamientos son una forma de vivir lo de algún modo ya conocido. El núcleo esencial de la visión del mundo, de las mentalidades y de la convivencia no se rompe plenamente, o al menos preserva referencias que pueden ser reconstituidas a pesar de las diferentes historias personales y grupales de los Sin Tierra. En los asentamientos pueden manifestarse las potencialidades de las experiencias sociales del pasado, articuladas en torno a la comunidad rural y la agricultura familiar.⁵⁷ Tienden a representar cambios en las formas de ocupación del espacio y permiten reorganizar el proceso productivo en áreas caracterizadas por la agricultura de bajo dinamismo, la ganadería extensiva, los monocultivos en crisis..., mediante la diversificación del paisaje y la producción agrícola (nuevos cultivos), la introducción de nuevas actividades

57 El sociólogo Ivaldo Gehlen me comentó en persona posibles discrepancias en relación con el modelo de agricultura familiar propugnado por el MST, un modelo preferentemente colectivo en el que las familias se comprometen con el trabajo y con la dimensión comunitaria y en el que se trata de preservar sobre todo la identidad de las comunidades. No obstante, el éxito de este modelo parece muy relativo dentro de la experiencia del movimiento, lo cual tendría que ver, entre otras cuestiones, con su gran diversidad interna. Así, por ejemplo, todo indica que los asentados inmigrantes parecen tener más asumida la idea de cooperativa que la de agricultura familiar colectiva; ven la cooperativa como una parte de la vida comunitaria donde cada familia quiere tener su propio espacio, y este sería un factor diferencial, entre otros, a tener en cuenta.

(por ejemplo, de orientación ecológica), ciertos cambios tecnológicos que afectan al comercio local, etc. Constituyen en definitiva una etapa que supera el pasado, un nuevo mundo y nuevas posibilidades. Abren, en suma, la perspectiva de la utopía.

Los asentamientos del MST representan una alternativa de vida y de trabajo, así como también un espacio de reconocimiento social. Su primer objetivo es garantizar la producción y la subsistencia. Los asentados tienen acceso a un lote de tierra que garantiza parte de dicha subsistencia y ciertos beneficios de los que anteriormente carecían, tales como el crédito para instalarse, construir la vivienda y empezar a producir. Estos recursos, como apunta Servolo de Medeiros (2003), estimulan la actividad económica de los asentados y también otras actividades locales relacionadas con el comercio, la construcción, el mercado... Además de esta dimensión económica —añade la autora—, los asentados establecen un diálogo con las diferentes agencias del Estado y con los agentes financieros e intermediarios de crédito (como el Banco de Brasil, de forma prioritaria) y se insertan, de este modo, en el antes desconocido para ellos universo de las negociaciones.

La organización por tareas dentro de los asentamientos se define a partir de los ya mencionados núcleos de base familiares y de los sectores especializados según actividades o áreas de trabajo; concretamente: educación, producción, formación, finanzas, comunicación, frente de masas, relaciones internacionales y derechos humanos. Dentro de los núcleos de base se escogen los representantes para cada sector. Todo sector tiene un representante de núcleo, el cual llevará hacia el interior de este las discusiones que se realicen en el sector (por ejemplo, respecto a la financiación y las infraestructuras del asentamiento, cómo se pedirá el crédito, cómo se construirán las casas, cómo se usará el dinero, etc.). Por su parte, los sectores, columna vertebral del MST, están articulados en cada estado (con las correspondientes direcciones regionales), en el distrito federal y nacionalmente.

El número de personas que constituyen los núcleos de base depende del número de asentados. Se establece proporcionalmente. De cada núcleo de los diferentes sectores salen dos coordinadores, a ser posible un hombre y una mujer en ambos casos. Dichos coordinadores suelen serlo del asentamiento al que pertenecen, cuyo equipo directivo se escoge a partir de la propuesta de candidaturas y por consenso, renovándose cada dos años. Finalmente, un coordinador de cada sector forma parte de la coordinación estatal y procura que las informaciones del nivel estatal lleguen al asentamiento, hacia dentro de su sector en particular.

Las personas con cargo de dirección (líderes) también se suman al total de coordinadores. La proporción habitual es que haya un miembro del equipo directivo por cada veinte o veinticinco familias asentadas. Todas ellas forman parte de los mencionados núcleos de base. Un organismo derivado de esta estructura general es la asamblea, en la que participan todos los asentados. Además, de cada quinientas familias aproxi-

madamente salen dos representantes de la dirección estatal (otra vez, a poder ser, un hombre y una mujer), compuesta por unas sesenta personas. Subordinadas a ella están la dirección regional y la coordinación regional. Las diferentes direcciones estatales o regionales disponen de sus correspondientes sectores de acompañamiento, que a su vez tienen presencia en la coordinación a uno u otro nivel.

Una vez implantados, los asentamientos realizan un proyecto de desarrollo que debe ser aprobado administrativamente. Sin esa aprobación no hay financiación económica para dar inicio a la creación de infraestructuras y a los procesos de explotación previstos. En este sentido, se me comunicó personalmente que la luz verde final por parte del INCRA, de demorarse demasiado, puede acabar generando una paradoja problemática: retrasa la planificación y las operaciones agrícolas, lo que pone en peligro la misma legitimidad del asentamiento, que puede ser entonces considerado legalmente improductivo e irregular.

En sus inicios, con el desarrollo de proyectos de colonización y asentamiento que comienzan en el área amazónica, el INCRA trabajaba con la concesión de uso de las tierras ocupadas, que tenía como polémica alternativa política la titulación de las propiedades. Actualmente un asentamiento puede considerarse legal y efectivo desde el momento en que el juez concede la posesión del área a ocupar a dicho Instituto, que realiza un depósito concreto a tal efecto. A partir de ahí debe seguirse el procedimiento judicial oportuno para discutir el precio de la tierra con quien detente el título de propiedad e intentar cerrar el acuerdo en poco tiempo y con los menos conflictos posibles.

En este ámbito, mantenerse firmes en la lucha y los principios del movimiento significa también resistir los embates de los intereses contrarios, que condicionan en gran medida el proceso de desapropiación y entrega al INCRA (y desde este organismo al MST) de las propiedades.

Entonces ¿cuál es la gran batalla hoy? Es que para nosotros, el INCRA, los índices no están actualizados; por lo tanto, más tierras podrían estar dentro de esta bolsa [para la desapropiación]. Pero como los propietarios rurales también tienen mucha fuerza... Incluso en el Congreso nacional, el número de diputados que representan a los diputados rurales... [Luciana Job, 8-12-2005].

También el movimiento debe afrontar los ataques de ciertos medios de comunicación, muchos de ellos contrarios a la estrategia de la ocupación y con voluntad desacreditadora y criminalizadora del movimiento (he tratado de dar un ejemplo antes vía internet). De hecho, confirmando lo ya remarcado por la teoría sobre los movimientos sociales, las ventajas de la presencia y la visibilidad mediáticas del MST (el impacto público, la divulgación de una causa o de unas reivindicaciones...) pueden girarse en su contra con la propagación de discursos e imágenes de violencia, radicalidad, ilegali-

dad..., que, al margen de su rigor, objetividad y estricta veracidad, suelen generalizarse como patrón modelo del movimiento y en cualquier caso tienen calado público.⁵⁸

La amplitud y complejidad de este tema vuelve a ser, sin duda, motivo de un estudio aparte. En cualquier caso, no se puede obviar el eje central de los procesos de estigmatización y descrédito, que no es otro que la legitimidad de la ocupación de las tierras. Para los que se ven perjudicados histórica y directamente por esta estrategia —los grandes propietarios, sean individuales o corporativo-empresariales—, sigue significando en mayor o menor medida invasión ilegal de la propiedad privada y, por lo tanto, punible. Incluso una actividad criminal y terrorista, según las voces más virulentas. Sin embargo, la Constitución de Brasil establece que toda propiedad que no cumpla su función social puede ser desapropiada siguiendo el proceso legal correspondiente, es decir, una vez realizadas las correspondientes gestiones y negociaciones político-administrativas mediadas por el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria. Y este es un punto de apoyo principal del MST para justificar el procedimiento de la ocupación.⁵⁹

Pero no todas las ocupaciones de tierra tienen sello de legalidad cuando se producen. Los Sin Tierra no siempre tienen espera, o la espera «suficiente». Hay quien opina, en este sentido, que las ocupaciones indiscriminadas y no legales son una forma intencionada y estratégica de presión por parte del MST: «Ellos invaden para forzar, para obligar al INCRA a desapropiar, a examinar los índices de productividad de aquella área» [Luciana Job, 8-12-2005)]. En este sentido, añade la misma informante, «la responsabilidad de la invasión no puede ser del INCRA», aunque de acuerdo con la habitual (aunque inexacta) identificación de dicho organismo con el MST así pueda considerarse.

Más allá de los imperativos propios de la estrategia política, de la necesidad práctica o de ambas cosas a la vez, el caso es que los procesos de desapropiación no suelen ser ni mucho menos fáciles y rápidos. La visibilidad y/o la gravedad de los conflictos y las movilizaciones en las diferentes regiones son las que en muchos casos activan estos procesos de desapropiación, por lo general controvertidos y no siempre finalmente materializados.

58 Sobre la evolución del MST y su reflejo en los medios de comunicación, véase por ejemplo Bertol (1990). Por otro lado, Voese (1998) realiza un análisis del discurso mediático en relación con el movimiento.

59 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 se cumple 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. El texto constitucional menciona asimismo que solo son viables para la reforma agraria las «tierras improductivas», si bien desde la perspectiva (crítica) del MST se asegura que, cuando los órganos oficiales hacen las visitas de comprobación correspondientes, acaban definiendo también como propiedad productiva las áreas que no cumplen definitivamente ninguna función social (Bogo, 1999: 71). Para el MST, tierra productiva es aquella que efectivamente cumple una función social y produce alimentos saludables para el pueblo: «Creemos que lo principal no es producir para exportar, sino producir comida para el pueblo. El segundo paso es producir comida de calidad, porque la que ahora se produce está llena de agrotóxicos y ha habido un empobrecimiento muy grande de la comida» (entrevista de Silvia Torralba a Moacyr Vilella el 12-10-2006; Canal Solidario–OneWorld 200).

Se supone que cuando la desapropiación es legal también queda legalizada la ocupación del área en cuestión por parte de los Sin Tierra. De igual modo, cualquier ocupación de tierra que no cumpla ese requisito corre el riesgo de ser reprimida.

De todos modos, la presión sistemática del MST a lo largo de los años ha obligado a que se reconozca y atienda políticamente a una problemática crítica y obvia en demasía como para ser ignorada. A partir de ahí, a falta de voluntad, capacidad o decisión operativa de los sucesivos Gobiernos para encaminar una reforma agraria en los términos demandados por el movimiento, este debe mantener la presión junto a la vía abierta de la negociación para seguir visible y avanzando. Como resultado de este proceso reivindicativo perseverante, los asentamientos son producto mayoritariamente de la intervención del Gobierno federal, que posee el monopolio del poder de desapropiación por interés social. Hay igualmente asentamientos creados por los Gobiernos estatales mediante la compra de tierras o el uso de tierras públicas, así como otros fundados por las prefecturas municipales (Servolo de Medeiros, 2003).

En efecto, posibilitar la constitución de nuevos asentamientos del MST parece funcionar muchas veces como una «concesión obligada» a la presión del movimiento social. Aunque la supervisión y el control político de estos sigan en marcha posteriormente. Al mismo tiempo, la formación de campamentos temporales embrionarios de dichos asentamientos constituye, como se ha dicho, una base de partida y organización esencial para el MST. Una base, por otro lado, que «debe ser permitida» gubernamentalmente para que miles de pobres, oriundos y miserables tengan unas primeras ayudas y cierta ilusión de cobijo y esperanza. Sobre ella va tomando forma y consistencia la meta que da sentido último a la lucha del movimiento. Una meta que debe ser interiorizada y asumida por sus integrantes, y que incluye como propósitos esenciales lograr la expropiación de las grandes áreas concentradas en manos de las multinacionales o de los grandes terratenientes, conseguir el final de los latifundios improductivos —con la definición de un área máxima de hectáreas para la propiedad rural— y constituir y consolidar asentamientos de la reforma agraria, cooperativos, solidarios y productivamente eficaces.

Así pues, los procesos de desapropiación mediados por el INCRA pasan en primer lugar por una fase administrativa, con la gestión posterior al decreto presidencial que acredita una determinada área como de interés y susceptible de desapropiación. La entrada en escena del INCRA implica, en tales situaciones, que la tierra está en proceso de ejecución judicial, aunque esto no quiere decir que finalmente sea desapropiada. Puede darse, así, el caso de asentamientos constituidos durante diez o veinte años que después ven llegar una sentencia contraria a la desapropiación y deben ser desalojados, con la consiguiente tormenta humana que esto puede desencadenar. Además, las condiciones legales objetivas disponen, en cualquier caso, que todo el tiempo que los Sin Tierra han estado trabajando la tierra lo han hecho sin que realmente sea de su propiedad.

Por el contrario, con sentencia favorable a la desappropriación, los terrenos son concedidos al MST. La tierra pasa a manos de los campesinos en calidad de usufructo. Entonces, dependiendo del tamaño del área en cuestión, de sus características ecológicas o ambientales, del tipo de producción apropiado para la zona, etc., un número concreto de personas elegidas por sorteo serán finalmente las asentadas y oficialmente catastradas. Se suele proceder a través de la ocupación escalonada por familias. El mecanismo consiste en establecer diferentes grupos participantes, con un máximo de diez personas: si por ejemplo son treinta las familias que deben asentarse, se sortean tres grupos, y así sucesivamente. Los agraciados en el sorteo podrán entrar en la propiedad junto con otros compañeros y compañeras Sin Tierra.

Para garantizar el desarrollo efectivo de los asentamientos, el INCRA procede a medir los lotes de tierra una vez que los asentados empiezan a organizarse dentro del área ocupada. Lo ideal es que se genere un consenso entre ellos en relación con el reparto equitativo de la tierra y para posteriormente hacer un buen uso de los recursos. No solo de los naturales propios de la zona, sino también de los que llegarán del Estado para el desarrollo general del asentamiento. En este sentido, es algo común que los primeros años sean difíciles hasta que se alcanza cierta estabilidad. Puede transcurrir un año o más hasta lograr una organización mínima y alrededor de unos diez para constituir un asentamiento que pueda considerarse, en el mejor de los casos, consolidado.

La gestión de los aspectos relativos a la propiedad empieza con el catastro. Este procedimiento debe otorgar legalmente a la persona un derecho, una expectativa de que al cabo de un tiempo indeterminado será asentada y tendrá un contrato para la adquisición de tierra. Jurídicamente se trata de un contrato temporal de concesión de uso para la posterior compra, es decir, para que con el paso del tiempo, si todo evoluciona como está previsto, esa tierra que se utiliza se transforme en propiedad de pleno derecho. Tanto el INCRA como el MST coinciden en reivindicar que el Gobierno, además de formalizar el contrato, controle la correcta regularización de las personas que están catastradas.

Algunas opiniones críticas ven esta expectativa contractual como un instrumento de control político, e incluso de segregación de los Sin Tierra. En cualquier caso, el paso inicial del catastro asegurará al asentado una primera subvención estatal para que empiece a desenvolverse. El trabajador Sin Tierra comienza a recibir ayudas que le permitan incrementar su bienestar general y cultivar y pagar el lote de tierra que le ha sido asignado. Los lotes son de igual tamaño para todos los asentados y sus correspondientes familias, en caso de que las tengan (con la particularidad de que un individuo se contabiliza inicialmente como una familia, o como la familia que quizás pueda constituir en el futuro). Además, dicho tamaño queda fijado y no aumenta ni disminuye en función de la prole presente o futura.

Precisamente, teniendo en cuenta a las nuevas generaciones, el MST ofrece cuatro posibilidades, dos que suponen su permanencia en la tierra y dos que no: a)

intensificar fuerzas de trabajo y recursos con vistas a su futura presencia en el lote; *b*) trocear el lote único en diferentes partes a distribuir (el tamaño de las cuales variará en función del número de hijos); *c*) la alternativa que abre la puerta a la independencia, «conquista la tierra por ti mismo, vete a acampar a otro lugar»; y *d*) la opción menos deseable, que los descendientes se vayan a la ciudad a trabajar si no quieren seguir en la lucha y obtener finalmente la tierra conquistada.

Así pues, el lote es solo uno y debe aprovecharse y consumarse como propio y con vistas a una posterior transmisión. Su concesión y la ayuda económica correspondiente se justifican a la luz de esa perspectiva. Tampoco aquí nadie regala nada o a cambio de nada. No obstante, en la práctica las cosas se complican: muchas veces sucede que, dado el estado de miseria de los acampados, la dotación institucional recibida se destina prioritaria o exclusivamente a la supervivencia, e incluso puede llegar a desmovilizar por conformismo:

«Muchos de nuestros compañeros obtienen su lote y acaban diciendo que están tranquilos...» **Vamos, que ya no quieren seguir, que ya tienen bastante...** «Sí. Y la verdad no es eso. La verdad es mucha más lucha a partir del momento en que se entra dentro del lote [...]. Entonces durante veinte años que estamos en la lucha, que ya perdimos compañeros, que ya avanzamos en el proceso, en muchos casos aún nuestra conciencia no es de que nosotros estamos disputando un proyecto de vida mejor» [Lucio, 21-11-2005].

Según Vanda de Aguiar (1999), las diferencias individuales existentes entre los trabajadores rurales durante la fase de lucha por la tierra (que debería incluir el tiempo de campamento) parecen romperse cuando, una vez reordenada la percepción sobre su nueva condición (como si de un proceso de conversión se tratara), el asentado, ya con un pedazo de tierra para uso propio, pasa a manifestar su interés por diferenciarse de lo que era antes: un Sin Tierra. Volvemos a entrar aquí en la vía del egoísmo y el individualismo que se ha delineado más arriba.

Porque desde una perspectiva colectivista plenamente asumida ese interés de diferenciación no debería aparecer: una cosa es tener tierra y otra bien diferente seguir sintiéndose un Sin Tierra para ayudar a los que vienen detrás y para no desfallecer en la lucha. De hecho, el principio comunitarista del MST se expresa, a efectos prácticos, mediante la solidaridad de quienes ya están asentados y trabajando de forma coordinada con aquellos que aún no lo han conseguido, contribuyendo a su manutención con el envío de comida, la instalación de cocinas comunitarias u otras infraestructuras en los campamentos, etc. Esta es una cadena fundamental tanto en el plano ideológico como en el operativo del movimiento.

Tampoco deberían darse los casos (aunque hayan sido aislados) de ventas particulares de los lotes de tierra tras la conquista colectiva de esta. Sencillamente porque si el acceso es de todos, el derecho también debe serlo. Desde la óptica del movimiento, lo colectivo, en suma, forma parte de la construcción de un proyecto. Y si alguien participa en dicho proyecto en nombre del grupo, teóricamente este le recompensará en igual intensidad.

Para poner un ejemplo concreto: el Programa Nacional de Agricultura Familiar (PRONAF) aporta unos 22.000 reales por familia, es decir, por catastro. Pero con la condición de que los recursos entregados se inviertan en un plazo de cinco años. Como es normativo, el crédito debe devolverse, nunca es algo gratuito:

«Que es lo que pasó en el pasado; y que hay muchos hijos de agricultores como yo que tuvieron que ir para las ciudades porque nuestra tierra fue absorbida por el banco. Porque se daba financiamiento, y la ayuda era muy alta...». **Y no podías retornar el crédito...** «Exactamente. Y ahora el proceso no es muy diferente de antes si nos paramos a pensar en eso. Si nosotros cogemos el financiamiento y no lo aplicamos como interesa aplicarlo, nosotros no lo vamos a retornar. Yo no voy a conseguir plantar, no voy a conseguir pagar, voy a tener que arrendar mi tierra..., vender mi lote... Y ahí, ese territorio que era conquistado, vuelve a ser una lucha» [Lucio, 21-11-2005].

Otra cuestión controvertida es la incorporación de los asentados como ciudadanos de los municipios correspondientes. Cuando un asentamiento ya ha pasado por el catastro, la Constitución prevé que algunas subvenciones o ayudas (para energía eléctrica, educación, salud...) provengan de los municipios estatales. Sin embargo, dichos municipios pueden seguir viendo a los asentados del MST como una responsabilidad exclusiva del Gobierno federal y del INCRA, desentendiéndose de ellos, «como si sus asentamientos fuesen islas, aisladas dentro del municipio» (Luciana Job, 8-12-2005).

En el ámbito económico-ecológico, el INCRA trabaja —como el MST— bajo la perspectiva prioritaria de la agricultura familiar, aunque relativizando al mismo tiempo su aplicación en función de las peculiaridades regionales, que se reconocen muy heterogéneas. Es un modelo que incentiva las pequeñas propiedades con el fin de que puedan generar sus propios procesos productivos para la subsistencia y el consumo y también para una eventual distribución en el mercado. Según este modelo, en general los productos cultivados en los asentamientos se destinan a la alimentación familiar o bien a la venta en los mercados locales.⁶⁰ Cabe destacar también su comercialización a través de las tiendas

60 Ivaldo Gelhen (dentro de Lerrer, 2003) explica la construcción histórica del concepto de reforma agraria según el modelo de la agricultura familiar. Para él, el motivo de la reforma agraria en el discurso dominante en los siglos XIX y XX siempre fue económico, de rostro netamente capitalista. Funcionó promoviendo reformas para la moder-

específicas de la reforma agraria, que disponen de productos varios de producción propia y que, al igual que las cooperativas y agroindustrias del movimiento, buscan potenciar la venta directa y esquivar los circuitos tradicionales de mercado.

En efecto, la situación más ideal es que los resultados del trabajo de los asentados no entren en los circuitos de mercado capitalista, sino que vayan directamente al consumidor en forma de alimentos ecológicos y saludables. Y, de hecho, los modos y los lugares de distribución de los productos de la reforma agraria, recién salidos de los asentamientos, son diversos. Cabe apuntar, igualmente, que en algunos nuevos asentamientos, dependiendo de la zona en la que estén ubicados, la preparación de los terrenos para el cultivo puede requerir cierto tiempo. Después de unos años sin ser cultivados, o bien cultivados anteriormente con la administración de abonos químicos, suele ser necesaria su regeneración previa para un tipo de uso y de explotación diferente, de base y orientación ecologista. Hay que invertir, por lo tanto, un tiempo de duración variable para la preparación del suelo antes de proceder a su uso agrícola ordinario.

En definitiva, una vez realizada la ocupación, el movimiento debe encauzar lo mejor posible la organización interna de los asentamientos, con la importancia material (acceso a la tierra) y simbólica (conquista conseguida) que estos tienen para miles de personas y familias. Una vez entregada la tierra a los Sin Tierra, queda mucho camino todavía por recorrer. Tanto por parte del MST como del INCRA. Este último, a partir de sus recursos técnicos, tiene la función de garantizar el acceso a la tierra para que los asentados Sin Tierra puedan desarrollar en ella su proyecto de vida, pero, además —cabe insistir en ello—, debe supervisar posteriormente la organización de las infraestructuras y el mantenimiento de las áreas ocupadas con el fin de asegurarse de que todo funciona como está previsto. No en vano, de una buena gestión de los asentamientos rurales dependen, por una parte, la misma legitimidad de este tipo de política pública gubernamental (que ve la tierra como fuente esencial de supervivencia, producción y crecimiento económico) y, por otra, el futuro del desarrollo rural-comunitario y, en

nización, el impulso de las fuerzas productivas, una mayor eficiencia y mejores resultados en el uso de la tierra, la producción de materias primas y alimentos, etc. Dichas propuestas de reforma, en su opinión, tuvieron el apoyo del pueblo, que en definitiva era quien más las necesitaba. Pero no de las élites del país, y eso hizo que la burguesía —inventora del modelo, pero a la vez en eterna alianza con la oligarquía— no se comprometiera en último término a defender este tipo de reforma agraria. Por eso, la reforma agraria en Brasil se identificó no como capitalista, sino como familiar. A inicios de los ochenta se consagra, entonces, el concepto de que la reforma agraria se identifica con la agricultura familiar. De que el único modelo posible es transformar a los Sin Tierra en agricultores familiares. Este modelo —interpreta Gehlen— fue asumido por la CPT, el MST y otras organizaciones en ese momento. También por economistas y por el Partido de los Trabajadores. Ciertos sectores académicos mostraron igualmente la importancia de la agricultura familiar, que pasó a ser vista como un modo de producción específico y con gran capacidad adaptativa. Se creó, en suma, un discurso favorable a ella. Tras la dictadura militar, la reforma agraria se constituyó como concepto, como contenido y como idea. Y a partir de los ochenta, en Brasil no había lugar para otra posibilidad conceptual de reforma agraria que no fuera la de agricultura familiar. El propio Gobierno así lo asumió, consagrándose particularmente en la época del Gobierno Sarney (1985-1989): «En la medida en que el espectro conceptual se va abriendo, emergiendo con fuerza y, a veces, con violencia, perdura la idea de reforma agraria antilatifundista como bandera de la lucha. Esto significa que la bandera de la reforma agraria salió de las manos de la dictadura y de los partidos políticos y pasó a las manos de los Sin Tierra» (Lerrer, 2003: 213).

particular, del bienestar de las familias y gentes del campo. Todo indica en este último sentido que la situación del contingente asentado ha mejorado, aunque bien es cierto que —también en la mayoría de los casos— su punto de partida era muy precario. En general, ha experimentado un aumento de su renta, algo más visible en ciertos asentamientos ya consolidados, especialmente en los que se han desarrollado agroindustrias.

Dentro de este ámbito, la profesora Renata Menashe, especialista en las dinámicas económicas de los asentamientos del MST, alude a las necesidades y aspiraciones más inmediatas de los Sin Tierra en estos términos:

El Movimiento Sin Tierra se presenta como una posibilidad; la reforma agraria se vuelve la única posibilidad de conseguir un lugar donde vivir, de tener una perspectiva. Ahora esas personas también buscan eso. En el proceso, el Movimiento Sin Tierra como organización política trata de hacer las cosas de forma que puedan ganar a esas personas para el proyecto político, que implica la transformación de la sociedad, que supone formas de trabajo colectivo, formas de organización, la cuestión de formar para la lucha... [Renata Menashe, 27-1-2005].

De acuerdo con ese ímpetu sostenido del movimiento, Menashe piensa que a pesar de los muchos obstáculos y problemas existentes, el proyecto productivo agrario del MST es viable, y que globalmente contribuye a mejorar la situación y las expectativas de mucha gente.

Estas nuevas condiciones, sin embargo, también pueden plantear situaciones en las que la familia se deja en la ciudad una vez que se inicia un compromiso absoluto con el MST. Tal integración en el movimiento puede leerse como una conversión política, con el correspondiente relato de itinerario político previo (paso por diferentes organizaciones, sindicatos, comités, experiencia simpatizante...) y el consiguiente giro vital a partir de la incorporación como militante. En ese contexto la biografía personal tenderá a ser recompuesta de forma drástica y ajustada a las expectativas y demandas del movimiento. Nos situamos aquí en lo que Snow, Rochford, Worden y Benford (1986) llamaron *Frame Transformation* y que se ubica teóricamente más adelante. En efecto, la transformación del marco de experiencia e interpretación hace referencia a este proceso, el cual, junto a su habitual localización empírica en muchos movimientos religiosos,⁶¹

«is also frequently a constituent element of mobilization for and participation in movements that seek change by directly altering sociopolitical structures» (Snow; Rochford; Worden; Benford, 1986: 474).

61 En lo relativo a mis investigaciones particulares, véanse en especial Vallverdú, 2001a y 2008a.

De hecho, la experiencia personal de uno de los coordinadores del campamento Montepío (a la vez informante clave) es un ejemplo de esta conversión, incluyendo el intento de regresar otra vez al entorno rural como alternativa de vida:

Yo voy a poner un ejemplo grande que es el mío. Yo salí del interior pensando que iba a mejorar de vida. Y si usted hoy va a la ciudad y gana 600 reales por mes, usted no mantiene una familia de cuatro personas. Para cuatro personas usted gasta 400 reales; el agua y la luz..., ya va para 700 u 800 reales; no tiene cómo hacerlo. Bueno, ese era el sueño que yo tenía. Voy a salir para la ciudad para tener buen nivel de vida... Pero si además de salir hacia la ciudad, usted no tiene alimento, tiene que comprar alimento... No tiene dinero para comprar una casa digna..., ¿adónde va a ir usted? Usted va a la periferia... Tiene lugar una crisis económica, ¿qué es lo que sucede?, ¿a quién van a cortar para solucionar los problemas? A aquellos trabajadores que van a la periferia. Y ahí se terminó el empleo, ¿qué van a hacer?... Más del 50% de aquella periferia son oriundos de la tierra [Lucio, 21-11-2005].

Pero si el ingreso al MST puede hacerse con el máximo convencimiento, también existen evidencias de que no siempre los asentados permanecen en los asentamientos. Los motivos del abandono pueden ser diversos, pero en cualquier caso remiten finalmente a la pérdida de comunidad, de mística comunitaria. En relación con la disidencia, hay que considerar tanto los abandonos de miembros individuales de las familias (en especial los jóvenes, en búsqueda de escolarización y de trabajo) como los de familias enteras que prescinden del lote recibido por diversos motivos. Esta última situación es especialmente crítica desde el punto de vista del MST, sobre todo en el sentido ideológico y de confirmación de la propia lucha del movimiento, puesto que se renuncia a la tierra colectivamente conquistada, se deja de lado a los compañeros de lucha y esta se abandona, a pesar del valor más elevado que de ella ha querido inculcarse. Hay que tener en cuenta asimismo las salidas temporales por motivos de trabajo o estudios, que no suponen un abandono definitivo de la zona ocupada, sino en muchos casos una fuente de ayuda y de apoyo a la familia y para el desarrollo del lote recibido. Durante mi trabajo de campo observé que los hijos de algunas de las familias asentadas seguían este patrón de comportamiento, con salidas para cumplir con los horarios formativos o laborales en la ciudad y volviendo a la barraca familiar una vez cumplidas esas obligaciones.

Cierto es que a un nivel general los asentamientos del MST han tenido desigual éxito según las coyunturas, los lugares y sus propios ciclos de vida. El desarrollo exitoso y la viabilidad económica de los asentamientos han sido y son muy variables y relativos

según la geografía brasileña. De cualquier modo, deben comprenderse en el contexto de los procesos de su surgimiento y posterior gestión, en cada lugar y en las más diversas circunstancias, y nunca desligados de las coyunturas político-institucionales o de la estructura de oportunidades políticas que los ha envuelto y condicionado.⁶²

También, como no podía ser de otra manera, han experimentado cambios con el paso de los años. A un nivel general se puede decir que inicialmente, bajo una hipótesis política de reforma agraria, la falta de planificación supuso que fuesen especialmente dispersos, lo que dificultó una continuidad espacial que permitiera potenciar la infraestructura necesaria para su desarrollo. Otro aspecto es que a menudo las áreas desapropiadas fueron durante varios años objeto de explotación agrícola a base de monocultivos, y en estos casos su posterior uso requirió la precitada recuperación previa de la fertilidad de la tierra, exigiendo las correspondientes inversiones. También quedaron asentamientos con poca o sin ninguna infraestructura viaria, lo cual ha venido dificultando el acceso a los mercados para vender los productos generados, así como el transporte de los mismos asentados. Ciertas investigaciones han sugerido igualmente mucha precariedad inicial en términos de salud y educación (*cf.* Servolo de Medeiros, 2003).

En cualquier caso, para buscar el correcto funcionamiento y desarrollo de los asentamientos son cuestiones fundamentales la organización y la coordinación colectivas, el trabajo de la tierra y la perseverancia en la lucha. En este sentido, es positivo minimizar las disidencias, porque la estabilidad demográfica de los asentamientos es siempre favorable no solo en términos de sostenibilidad económica y organizativa, sino también de autolegitimación y confirmación de los procesos de concienciación ideológica y forjado de la identidad colectiva. Así, por ejemplo, la disposición organizativa de permitir diferentes opciones a los asentados (colectivas o cooperativas, o bien más circunscritas a la producción endofamiliar, sin perder la perspectiva de grupo y unitaria, etc.) parecería ser un mecanismo de flexibilidad para la contención de posibles conflictos y desajustes en los ámbitos mencionados. La orientación igualitaria y equitativa del MST volvería a vincularse, en estos términos, al pretendido sentido de grupo y consenso al que aspiran los asentamientos.

En resumidas cuentas, parte del éxito del modelo colectivo, comunitarista y cooperativo que siempre ha querido implantar el movimiento se debe a algunos elementos de mayor importancia tales como el desarrollo de asentamientos con producción estable y autosuficiente/autosostenible (con la presentación de la agroecología, en todo su despliegue práctico, como una posibilidad real), el fortalecimiento del compromiso, el

62 En relación con las diferentes experiencias en asentamientos rurales en contextos agrarios específicos y con una base de análisis cualitativa, véase, por ejemplo, Servolo de Medeiros; Leite (org.) (1999), donde se analizan asentamientos en el estado de Río de Janeiro. También pueden consultarse el trabajo coordinado por Caio Galvão de França y Gerd Sparovek (2005), con la participación de diversos investigadores sobre el tema y a partir de diferentes estudios de caso, así como el volumen organizado por Medeiros, Barbosa, Franco, Esterci y Leite (1994) desde una óptica multidisciplinaria.

trabajo formativo con sectores especialmente importantes como son las mujeres y los jóvenes —sean de las propias familias asentadas o egresados de la ciudad— o el desarrollo de formas de aprendizaje, colaboración e intercambio de experiencias con otros movimientos u organizaciones sociales de Brasil o del exterior (de ahí, por ejemplo, los enlaces solidarios con Cuba y Venezuela).

Por otro lado, asegurarse de que los asentados permanezcan en el lugar ocupado ha sido y es un reto destacado, quizás especialmente en relación con las nuevas generaciones. No en vano los jóvenes han sido desde siempre los que más han salido en búsqueda de oportunidades de escolarización y trabajo. En este sentido, la formación potenciada internamente vuelve a jugar aquí un papel disuasorio importante. Un joven informante del campamento de Santa Rita me comentó en cierta ocasión que los muchachos (señalando el predominio masculino) suelen llegar al movimiento más desde la ciudad que desde el campo porque en la primera no ven ningún futuro; un futuro y una mejora que, en cambio, sí les ofrece el MST no solo procurando su acceso a la tierra para trabajarla, sino dándoles al mismo tiempo la oportunidad de seguir formándose y de dar continuidad a sus estudios, incluso gratuitos y con titulación homologada.

Parece, no obstante, que esta oferta alternativa de estilo de vida y de formación profesional forma parte de un trabajo de concienciación importante por parte del movimiento, ya sea en las áreas urbanas marginales, donde comparte presencia y acción con otros agentes de las pastorales o los servicios sociales, o bien en los mismos campamentos o asentamientos, en cuanto lugares de experiencia práctica, vida e interacción intensas y sobre todo de incorporación de los valores y principios fundamentales del MST. De hecho, se considera que la propia experiencia cotidiana y comunitaria ya representa en sí misma una formación ideológica fundamental. Dentro de este ámbito formativo y en lo relativo a los sectores jóvenes del movimiento (especialmente aquellos en los que recaen ciertos cargos organizativos o de liderazgo), suelen resaltar el convencimiento político y la determinación, con un discurso bien interiorizado y asumido de acuerdo con los ideales del MST. Y aparecen también códigos bien asentados de comunicación, de transmisión de información y para la preparación de acciones y estrategias de lucha.⁶³

63 Para un análisis de cómo el MST utiliza la información y sobre la forma en que la distribuye entre sus integrantes, coordinadores y líderes a partir de las instancias organizativas de las que dispone, véase la breve introducción teórico-metodológica de Barbosa (1999), que remite, para mayor detalle sobre el tema, a su investigación monográfica *Ligas Camponesas e Movimento dos Sem Terra: um estudo comparativo (diferentas e semelhanças) das estratégias de mobilização entre os dois movimentos* (Universidad Federal da Paraíba). Muchos de estos procesos, vinculados a reuniones internas de coordinación y enlaces entre instancias organizativas, aparecen reflejados en el estudio de Dainese de Lima (2006) sobre el campamento Unidos Venceremos, en Rio Grande do Sul.

CAPÍTULO III

La construcción simbólica del MST

Desde los años setenta del pasado siglo, el estudio de los movimientos sociales comprende como foco importante el análisis de los movimientos religiosos como instancias para la construcción de las identidades colectivas, destacando la relevancia de los discursos, los símbolos y las transformaciones que inciden en el desarrollo de dichas identidades en su seno. Dentro de este marco general, tienen cabida los procesos que aquí nos interesan en relación con el MST y más específicamente con sus raíces proféticas encarnadas en el catolicismo de la Liberación. Considero centrales, en este sentido, las dinámicas simbólicas, cognitivas y rituales asociadas a los planos ideológico y organizativo de estos movimientos. Son dinámicas que ponen de relieve constantes interacciones entre religión y política, tomando un protagonismo teórico y empírico especial dentro de este ámbito los marcos de percepción, experiencia y acción colectiva, así como, vinculados a ellos, los procesos de construcción de identidad —individual, colectiva y pública—.

Con estos intereses de base, el encuadre teórico y conceptual general de la presente investigación gira en torno a las grandes tradiciones simbolistas y cognitivas para el análisis social. Y en relación con los procesos de movilización social, sintoniza más en particular con el enfoque de los marcos de acción colectiva desarrollado a mediados de los ochenta en Estados Unidos por Snow, Rochford, Worden y Benford (1986) y congruente con el modelo de la construcción de identidades colectivas desplegado en Europa por Alberto Melucci (1995; 1996). Ambos paradigmas permiten un tipo de análisis basado en la reflexividad, interpretativo y constructivista muy útil para profundizar antropológicamente en la dimensión cultural, ideológica y simbólica de los movimientos sociales.

El interaccionismo simbólico considera los movimientos sociales como fenómenos divergentes de las normas sociales. Similarmente tratados desde el punto de vista funcionalista, son aquellos que rompen con la normatividad, pero que le dan al mismo tiempo un significado diferente en la constitución del orden social. En este sentido, se alude a los movimientos sociales en cuanto objetos de estudio en sí mismos como una fuente de nuevas ideas, formas e instituciones sociales, como un factor de cambio social, en definitiva. Sus reivindicaciones surgen para transformar el orden social, para mejorar sus imponderables injustos o intolerables.

El interaccionismo plantea además una aproximación a los problemas sociales centrada en los procesos de su definición colectiva, remarca la importancia de los elementos emocionales para motivar la participación y da relevancia a la producción de símbolos dentro de los movimientos sociales. El examen de las dinámicas de interacción simbólica incluye considerar, asimismo, la importancia dentro de este ámbito de los medios de comunicación social. De hecho, una de las bases fuertes de este enfoque es su capacidad para relacionar las representaciones de los grupos movilizados y las de los *media*.

Por su parte, las perspectivas de la construcción social proponen una síntesis de los supuestos interpretativos precedentes en la teoría sociológica. Se concentran igualmente en los procesos simbólicos y cognitivos internos que operan en las estructuras organizativas y redes de los movimientos. Los enfoques constructivistas consideran que en tales organizaciones y redes es donde se gestan los marcos de significados y las identidades que dan sentido a la participación en los movimientos sociales, permitiendo así entender *cómo y por qué* surgen.

Más concretamente, como explica Enrique Laraña (1999), las aportaciones de David Snow y sus colaboradores tratan de profundizar en *cómo surgen* los movimientos, a la vez que enfatizan la definición colectiva de los problemas que motivan su acción. Alberto Melucci, por otro lado, incide sobre todo en *por qué lo hacen*, remarcando las raíces estructurales de los problemas de identidad, si bien la perspectiva de este último quedaría ampliada por el enfoque de los marcos al acentuar los procesos de creación y definición de marcos cognitivos.

Melucci parte de que la identidad colectiva es una «definición interactiva y compartida» que producen varios individuos o grupos. Lo que debe analizarse entonces es la acción de tales individuos o grupos, así como el campo de oportunidades y constricciones en que tal acción se lleva a cabo. La identidad, además, se construye en las redes y organizaciones de los movimientos por medio de un proceso de interacción, negociación y conflicto sobre aquellas «definiciones de la situación» que contribuyen a la resonancia de un marco de acción colectiva.⁶⁴ Dichas definiciones, por lo tanto, también

64 Este concepto, que debemos a Erving Goffman, tiene como planteamiento básico que en la vida social las situaciones pueden definirse como reales, lo cual tiene sus consecuencias. Sin embargo, esta cuestión requiere al mismo tiempo

informan la teoría interaccionista del comportamiento colectivo, con toda su proximidad a los enfoques constructivistas.⁶⁵ Se subrayan, por último, las raíces estructurales de los problemas de identidad (Laraña, 1999).

Para lo que aquí nos interesa, la idea fundamental de este enfoque es que los procesos simbólicos y cognitivos internos de los movimientos generan cambios en sus marcos de experiencia, acción colectiva y modelos cognitivos. En ellos y en torno a ellos es donde se construye el sentido de participación, cualquiera que sea su naturaleza o intensidad. Sin descuidar el plano exterior, lo principal es lo que sucede en el interior de los movimientos. Es esta la plataforma teórica sobre la que propongo estudiar los procesos simbólicos y cognitivos de la «mística» del MST, tal como esta funciona en el nivel ideológico y de las significaciones sociales y culturales *emic*, y, por lo tanto, encauzando y mecanizando la construcción de la identidad individual y colectiva Sin Tierra.

Ambas perspectivas complementarias, la de los marcos y la de la construcción de identidades, tienen sus orígenes en la teoría de la interacción social. Más particularmente, parten de los conceptos y análisis ya mencionados de Erving Goffman y su *Frame Analysis* (2006; orig. 1975), quien habló de los marcos que organizan la experiencia y guían la acción (ya sea individual o colectiva) interpretando sucesos o acontecimientos significativos, y que permiten a los individuos percibir, identificar y clasificar los acontecimientos de su entorno, de su vivencia del mundo.

Este tipo de análisis aplicado a las dinámicas de la confrontación política, sin duda, hace esencial profundizar en los marcos cognitivos de los movimientos sociales. Se trata, en suma, de remarcar la fuerza cognitiva, simbolizadora y motivadora de dichos movimientos. Joseph Gusfield también delinea este modelo volviendo a Goffman

matices. Presumiblemente hay que buscar casi siempre una «definición de la situación» concreta, pero por lo general aquellos que intervienen en esa situación no *crean* la definición, aun cuando a menudo se pueda decir que sus sociedades sí lo hacen. Normalmente, todo lo que hacen es establecer de forma correcta lo que debería ser la situación para ellos y actuar después en consecuencia. De acuerdo con Goffman, negociamos personalmente aspectos de todos los órdenes en los que vivimos, pero, una vez que se han negociado, a menudo continuamos mecánicamente como si la cuestión estuviera resuelta desde siempre. Igualmente también hay ocasiones en que debemos esperar a que las cosas casi hayan pasado antes de descubrir lo que ha estado ocurriendo, y otras, durante nuestra propia actividad, donde podemos posponer considerablemente la decisión de manifestar lo que hemos estado haciendo. Es cierto, sin embargo, que estos no son los únicos principios de organización: «La vida social es lo bastante incierta y lo bastante grotesca como para no tener que desear llevarla más al terreno de la irrealidad» (2006: 1-2).

65 Robert Park, en *An Outline of the Principles of Sociology* (1939: 279), ya postuló que «al estudiar el comportamiento colectivo nos ocupamos de los procesos de construcción de un orden social. En sus formas elementales y primarias, uno encuentra los mecanismos primarios de la asociación» (citado por Laraña, 1999: 51). Desde que emerge este enfoque en el contexto de la Escuela de Chicago, los movimientos sociales y el comportamiento colectivo ya no son considerados un fenómeno propio de la desviación social, sino fuentes de nuevas ideas y organizaciones sociales, así como plataformas para el desarrollo de nuevas normas sociales. A partir de ese momento se afirma que los movimientos promueven cambios en el orden social y se da importancia especial a las nuevas ideas y significados que plantean en la transformación de dicho orden. Las acciones que surgen de ellos tienen especial capacidad para difundir nuevos marcos de significados en la sociedad. Son reivindicaciones para mejorar las condiciones definidas como intolerables o injustas. Los movimientos sociales pasan a ser vistos como «agencias de significación colectiva» (Gusfield) y como «mensajes simbólicos» (Melucci).

y sus «definiciones de la situación» en primer lugar, para después concretar argumentos sobre la conceptualización de los movimientos sociales como signo y como símbolo, sobre su reflexividad en definitiva. En este sentido, dice que son «algo sobre lo que muchos de los miembros de una sociedad reflexionan y tienen conocimiento» (2001: 106), pero que además tienen un carácter reflexivo en relación con su contacto con la interacción y la vida cotidiana, con la producción, por lo tanto, de significados, con la interpretación. El enfoque interaccionista simbólico y dramático vuelve a tomar aquí especial relevancia. Y la idea de reflexividad aplicada a los movimientos sociales supone incorporar el modelo complementario constructivista, relativo explícitamente a la construcción social (y construcción simbólica) de los movimientos sociales.

Bert Klandermans (2001) orienta sus reflexiones hacia la construcción de la protesta en particular en cuanto mecanismo colectivo esencial de los movimientos sociales. En uno de sus bloques explicativos al respecto, resitúa los dos modelos teóricos que nos ocupan: el del alineamiento de marcos y el de la identidad colectiva. Modelos expuestos aquí como concluyentes y compatibles, a pesar de que en principio constituyan «dos conjuntos de conceptos relacionados entre sí, pero teóricamente sin conexión formal» (Hunt; Benford; Snow, 2001). En realidad, son estos tres mismos autores quienes se encargan de vincular teóricamente en términos de «construcción social» ambos paradigmas de una forma sumamente pertinente. Su punto de vista se convierte, en consecuencia, en nuestro pie de apoyo más firme para el análisis de la mística y los procesos derivados de la mística en el MST, aunque igualmente se puede reconocer su validez y ajuste para el caso de otros movimientos anteriormente estudiados.

Por una parte, el énfasis del modelo de Hunt, Benford y Snow recae en los procesos de creación de marcos de referencia (*framing process*)⁶⁶ que afectan al esquema interpretativo construido por los seguidores de los movimientos en la búsqueda de sentido. Por otra, se incide en las identidades colectivas e individuales que construyen los seguidores de los movimientos sociales en las actividades cotidianas de la acción colectiva.

Hunt, Benford y Snow parten del supuesto de que la construcción de identidades —intencionadas o no— son inherentes a todas las actividades relacionadas con la creación de marcos de referencia en los movimientos sociales. En concreto, concentran la atención en la relación existente entre los procesos de configuración de marcos de referencia y la construcción de identidades relevantes para la acción colectiva. Cabe recordar que Melucci (1989) considera históricamente los movimientos sociales insepa-

66 *Framing*, en los términos de Goffman, significa «situar en un marco de referencia», es decir, ubicar los acontecimientos sociales y nuestra participación subjetiva en ellos de acuerdo con las definiciones de la situación socialmente construidas. Por referencia al ámbito de estudio que nos ocupa, el planteamiento básico es que enmarcamos lo que nos rodea y nos enmarcamos a nosotros mismos en el interior o en función de los movimientos a los que pertenecemos y con los que nos sentimos identificados. Y en los que construimos o reconstruimos, en definitiva, nuestra identidad personal y social.

rables de las redes sociales de la vida cotidiana. Así, movimientos y acción colectiva son concebidos como procesos por medio de los cuales los actores (participantes activos y creativos) producen significados, se comunican entre sí, negocian, toman decisiones, etc., y es así como se va forjando al mismo tiempo la identidad colectiva:

«Desarrollar una identidad colectiva significa que uno mismo se ha definido como un grupo y que ha desarrollado concepciones del mundo, metas y opiniones compartidas sobre el entorno social y las posibilidades y los límites de la acción colectiva. Los grupos pueden tener más o menos éxito a la hora de desarrollar su identidad colectiva. Si un grupo no lo logra, no podrá llevar a cabo ninguna acción colectiva» (Klandermans, 2001: 189).

En consonancia con esto, las estructuras organizativas de los movimientos sociales proporcionan el lenguaje y los roles apropiados para que los participantes e integrantes constituyan sus identidades individuales, se unan entre sí o incluso se comprometan con el movimiento. Así se ha observado y planteado, de hecho, en investigaciones precedentes sobre el movimiento Hare Krisna y algunos movimientos evangélicos pentecostales que siguen la misma línea para asegurar la pertenencia y limitar al máximo la disidencia. Sobre esta base, la conexión teórica entre la construcción y la afirmación de identidades y los procesos de creación de marcos de referencia se consigue «si se conceptualiza la identidad colectiva en función de la gama de características destacadas que la organización del movimiento admite o imputa a otros conjuntos de actores» (Klandermans, 2001: 227). Admite o imputa quiere decir «atribuye»; los marcos de acción colectiva, en efecto, son la base para la atribución y articulación de significados.

Esta atribución tiene que ver con: *a*) la mencionada definición de la situación (en el caso de las reclamaciones de los movimientos sociales, problemática o conflictiva); *b*) con su interpretación de acuerdo con las directrices ideológicas y estratégicas del movimiento; *c*) con el hecho de hacer responsable de esta a determinadas personas o a ciertos hechos; y *d*) con la propuesta de alternativas. En el caso del MST, sintética y correlativamente al mismo esquema: *a*) la desigual distribución de la tierra en Brasil como fuente histórica de precariedad y exclusión de las mayorías; *b*) la injusticia social, el mantenimiento del latifundio improductivo y la pasividad de los Gobiernos; *c*) el Estado, los Gobiernos federales, los terratenientes, los bancos, las empresas transnacionales, el capital financiero...; *d*) la reforma agraria (con otros procesos agrícolas y alimentarios), el final del latifundio (con el reparto equitativo de la tierra para los que quieren trabajarla) y la constitución de una sociedad más justa e igualitaria.

El modelo teórico hasta ahora sintetizado está estrechamente vinculado al sentido intersubjetivo-integrador de la *communitas* a la que se aludía con antelación, a la efervescencia colectiva ritual o litúrgica (visible en marchas, manifestaciones, protestas,

acciones directas...) y a los discursos y significados que poseen y movilizan estratégicamente las organizaciones de los movimientos sociales. Además, siguiendo con los planteamientos de Hunt, Benford y Snow (2001), los marcos constituyen estructuras cognitivas que guían la acción colectiva y generan, a su vez, otros marcos. Estas estructuras cognitivas están en interacción con los procesos interpretativos que se dan en el interior de los movimientos sociales. Estos autores suponen que todo cambio deseado y esperado por el movimiento social requiere tres tareas fundamentales en relación con la constitución de marcos de referencia: la creación de marcos de diagnóstico, de pronóstico y de motivación.

El marco de diagnóstico del MST viene resumido recientemente en una serie de discursos críticos de proyección nacional e internacional acorde con las nuevas dinámicas transnacionales y de desterritorialización ligadas a la sociedad de la información. Y en este mismo sentido, a la mundialización de los problemas y los terrenos en los que nacen los conflictos, de forma que «la localización territorial de un problema deviene un aspecto secundario respecto a su impacto simbólico sobre el sistema planetario» (Melucci, 2001: 129).

En los tiempos más recientes este marco de diagnóstico se ha venido ordenando fundamentalmente en torno a dos grandes ejes temáticos interrelacionados y focos de crítica por parte del MST: Por una parte, las contradicciones y ambigüedades ya mencionadas del Gobierno Lula, con su oscilación política entre el apoyo a las clases populares y desfavorecidas y la connivencia pragmática con las políticas neoliberales y capitalistas. Por otra, el agronegocio de las empresas capitalistas transnacionales, con sus prácticas de monocultivo, explotación intensiva y uso de semillas transgénicas, e insistiendo en la soberanía alimentaria y energética.

En este contexto, la lucha, tal como la entiende más actualmente el MST, debe activarse contra los organismos y las empresas del capitalismo no solo local y regional, sino también global y transnacional. Un enemigo, por lo tanto, mayor que el enemigo tradicional de clase y que se debe reconocer, denunciar y afrontar de forma conjunta y también ampliada. He aquí un diagnóstico general, incluyendo la nueva situación planteada:

Durante veinte años el movimiento luchaba por la tierra, por la democratización de la propiedad de la tierra. Y nuestra propuesta de reforma agraria era muy sencilla: era lo que en la literatura tú vas a encontrar como la reforma agraria clásica. La que la burguesía industrial hizo en Europa, en Estados Unidos, en Japón... Distribución de la tierra. Y eso se combinaba con la formación de un campesinado vinculado a la industria. Para la burguesía industrial no había problema en distribuir la tierra. Al contrario,

el campesinado pasaría entonces a producir para la industria, y bueno, eso representó saltos indudables en Corea, Japón, Estados Unidos... Nuestra tradición de reforma agraria era esa. Bien, repartir la tierra para que el campesino salga de la pobreza y, bueno, se integre en la industria. ¿Qué pasa? Que en el caso de Brasil ese tipo de reforma agraria clásica ya no tiene espacio. ¿Por qué? Porque quien domina la agricultura ahora ni siquiera es la industria. Ahora son las empresas transnacionales y los bancos. Entonces, ¿qué cambio hay en la reforma agraria ahora? De dos tipos. Tu vieron que cambiar los enemigos. Antes era fácil hacer la reforma agraria porque bastaba afrontar al terrateniente y dividir la tierra. Enfrentábamos a la tierra y su poder político. Ahora no, ahora esa tierra es de un banco, de una gran empresa, de un gran poder económico que está por detrás. Atacas un gatito y de verdad sale un león y te come [...]. Nuestra reforma agraria ahora es una reforma agraria que nosotros decimos popular de un nuevo tipo. No tiene un patrón, no se ha hecho en ninguna parte. Pero es una reforma agraria que tiene que combinar la distribución de la tierra con un nuevo patrón tecnológico... Es complicado..., y eso solo es posible cambiando todo el modelo económico [João Pedro Stedile, 28-2-2008].

El marco de pronóstico, el que diseña un plan para solventar la situación definida, estableciendo en concreto objetivos, tácticas y estrategias a seguir, se concentra básicamente en el concepto de «lucha de masas» o de «movimiento de masas» y todo lo que supone a nivel doméstico y de externalización: conexión con otras organizaciones civiles, articulación de redes de protesta, confluencia operativa de movimientos sociales de ideología y praxis afines o complementarias, así como concienciación de las bases, trabajo formativo con las familias, con los militantes jóvenes, etc. Todo ello con la finalidad de hacer fuerte la perspectiva y la alternativa que representa el MST, dando ejemplo con el desarrollo de asentamientos y expresando decisión y contundencia en la protesta y la acción colectiva.

Finalmente, «los marcos de motivación implican un proceso de construcción social y el reconocimiento de los motivos y las identidades de los protagonistas. Estas motivaciones e identidades compartidas a su vez sirven de impulso para la acción colectiva» (Hunt, Benford y Snow, 2001: 229). Aquí se incluyen todos aquellos razonamientos que justifican la acción. En el caso del MST, por ejemplo, el porqué de las protestas contra determinadas compañías o empresas o bien el porqué de acabar con los campos cultivados con transgénicos. Del marco de motivación por excelencia del

movimiento — su mística, como sistema simbólico y cultural y guía de conocimiento, razonamiento y acción—, se desprende una ideología y una simbología históricas de contestación y revolución que apuntan políticamente a los enemigos contra los que luchar y a las estrategias a emplear según las circunstancias. Lo vemos a continuación con algo más de detalle.

El gran marco cognitivo, simbólico y motivador del MST: la mística

El eje de la presente investigación es el sistema simbólico y cultural del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, con todos sus elementos componentes y procesos de significación sociales, culturales y religiosos. Se incluirían aquí, por supuesto, esquemas y aspectos de tipo ideológico-valorativo y cognitivo, de racionalización, emocionales, organizativos y rituales. Es decir, todo un complejo entramado que, en el plano *emic*, quedaría sintetizado en el concepto de mística o «misterio». Como gran marco cognitivo-simbólico-motivador del MST, la mística aludiría sobre todo a los sentimientos antes que a la razón, a la experiencia subjetiva, vivida e íntima, a una dimensión existencial profunda, a las esencias humanas y a la utopía. La mística condensa asimismo la expresión de los valores y los significados últimos de la lucha —de la tan simbólica *luta*—. Representa una compleja amalgama entre las dimensiones política y religiosa. Comprende elementos cognitivos (teoría crítica, mitos revolucionarios, poesía humanista...), emocionales (vivencias y experiencias de la lucha, cantos, celebraciones colectivas...) y de acción (movilización, marchas de protesta, *romarias da terra*...). Tiene al mismo tiempo una dimensión sacra, iniciática, experiencial. Representa comunión de fe y esperanza —para utilizar términos de la teología cristiana— en algo primordial y misterioso que une, inspira confianza y da fuerza para vivir y para luchar por unas condiciones justas y mejores.

Leonardo Boff, en su libro *La dignidad de la Tierra* (2002), define globalmente la mística como «el otro lado y lo profundo de toda realidad»; aquello captado por el corazón antes que con la mente y vinculado a «la ternura, la acogida y al amor, que se comunican como alegría de vivir, sentido de trabajo y sueño fructuoso de cosas y de personas...». A lo cual añade:

Una cosa es lo real, otra cosa es nuestra representación de lo real. Esta experiencia de que lo real siempre se desprende de nuestro concepto, de nuestros lenguajes y símbolos, constituye la experiencia del misterio conocido y siempre por conocer. Por eso, el misterio está siempre unido a la pasión, al entusiasmo y a las gran-

des emociones, en una palabra, al movimiento más profundo y mayor de la vida (Boff, 2000: 147).

Boff concibe la palabra *mística* como adjetivo de misterio, lo cual, para él, quiere decir percibir el carácter escondido, no comunicado, de una realidad o intención. Un concepto ligado, por otro lado, a la experiencia religiosa y a los ritos de iniciación. La persona sería llevada a experimentar cierta revelación o iluminación a través de celebraciones, cantos, bailes, dramatizaciones y gestos rituales. Todo ello formaría parte inherente de la mística, a la que se atribuye igualmente un carácter esencialmente comunitario y fundamentador de la cosmología del MST. Su descripción puede complementarse con la de uno de los principales ideólogos del MST, el poeta Ademar Bogo, quien señala:

Mas extraordinário é desenvolver a mística que representa a razão pela qual acreditamos nestes e em outros símbolos; porque acreditamos no futuro e nos mantemos firmes na luta para ver um dia todos os nossos sonhos realizados [...]. Sempre que algo se move em direção a um ser humano para torná-lo mais humano ai está se manifestando a mística. Vivir a causa em sentido amplo, procurando vislumbrar nela todas as mudanças que queremos alcançar, procurando melhorar as condições de vida das outras pessoas, é que é o mistério de querer viver sempre mais para poder contribuir ainda mais. A mística é quem faz sonhar o poeta que manifesta seu sentimento através de letras que se entrelaçam para formar versos, pelo simples fato de dar prazer a quem os lê. Faz sorrir o soldado na guerra, imaginando o dia do retorno para junto dos seus. Faz mover o guerrilheiro, que vê em sua frente a selva que deve transformar-se em massa no dia do triunfo. Faz o atleta cuidar de seu corpo para que este não falhe no dia da competição, e os namorados cuidarem da aparência física para colocar a beleza à disposição de ser tocada pelo amante. Esta sensação solamente é explicada por quem a sente (Bogo, 1999: 126-127).

La presentación del concepto de mística por parte de Boff se hace a través de tres sentidos del término: antropológico-existencial, cristiano y, el que aquí nos interesa en particular, sociopolítico y militante. De acuerdo con este último, en la mística siempre actúa la utopía, el ansia liberadora y transformadora de la sociedad y del orden establecido. La mística significa «convicciones profundas, visiones grandiosas y pasiones fuertes que movilizan a las personas y a los movimientos en la voluntad de cambios, o que inspiran prácticas capaces de enfrentar cualquier tipo de dificultades, o que sustentan la esperanza ante los fracasos históricos» (2000: 154).

En el contexto de los movimientos sociales y políticos, el MST entre ellos, el reconocimiento personal y colectivo del profundo y escondido significado de este concepto hace que los militantes desarrollen una mística de lucha y de compromiso. En efecto, la mística alimenta y alienta cosas tan importantes como el convencimiento, el compromiso y el activismo. Representa finalmente el entusiasmo y el fuego interior que mueven a los sujetos por un ideal y por una causa. Según Boff, sin pasión ni mística no puede haber militancia:

No se trata de tener ideas, sino de vivir convicciones que cambien las prácticas y transformen las relaciones sociales. Las ideas por sí solas no cambian la realidad concreta. Ni la historia se hace por sí misma. La historia es conservada, reformada o transformada en la medida en que existen hombres empeñados en ella como militantes y luchadores, en una u otra dirección. De ahí que sean importantes las místicas que galvanizan los movimientos sociales (Boff, 2000: 155).

Como se ha visto a lo largo del capítulo anterior, la mística que galvaniza al MST y sus marcos de acción colectiva arraiga en el profetismo militante de la teología de la Liberación, con su influencia de concienciación crítica en el imaginario popular y en la organización de las históricas luchas campesinas de Brasil. Sobre esta base, los significados espirituales y políticos de la mística han estimulado históricamente y siguen estimulando con eficacia el compromiso y la militancia en el MST. Son parte esencial en la construcción de la identidad colectiva de este movimiento. Su expresión y reactivación sistemáticas en forma de valores, símbolos y rituales diversos son bien palpables en el contexto brasileño, pero el contenido utópico-emancipador, transformador y de lucha y resistencia de amplio y largo alcance implícito en este concepto lo vuelven igualmente viable si nos referimos a la proyección global del movimiento.

Para dar cuenta de las bases místicas del MST, González de Castells (2002) caracteriza el movimiento no solo como movimiento político, sino también como movimiento utópico cuyos fundamentos reflejan sus dos herencias, la marxista y la cristiana. Ambas tradiciones, en efecto, se funden en una síntesis metodológica (una práctica político-pedagógica que se construye en un proceso de reflexión crítica a partir de la praxis histórica y sobre ella) y mística (la utopía que anima el compromiso de solidaridad con los pobres y es inseparable de una actitud frente al misterio, vivida en profundidad). Funden, en definitiva, lo material y lo ideal, que se vuelven dimensiones reconciliables dentro de la ideología/teología de emancipación social.

El propio MST reconoce (en su publicación interna *Construyendo o Camino*, 2001) que ha recibido muchas críticas en el pasado por parte de sectores de izquierda por pensar que la mística, por estar ligada al idealismo, caracteriza al movimiento

como no de izquierda, sino religioso. No obstante, la justificación de adoptar los aspectos ideales pasa por aceptar que estos forman parte de la realidad y que el movimiento no puede contemplar solamente la dimensión físico-material del Sin Tierra: junto a ella, por el contrario, deben ir los aspectos espirituales, integrando una doble realidad (p. 231). Se señalan a continuación tres vertientes concretas de la mística y que se funden dentro del MST —en cuanto «herencia de naturaleza de la existencia campesina»—: 1) la naturaleza contemplativa de la vida campesina, 2) la música y la poesía y 3) la devoción.

El primer nivel, el de la naturaleza contemplativa, alude a la comprensión del sentido y la finalidad de las cosas a partir del estado contemplativo que se supone surge de la convivencia con la naturaleza y de otras circunstancias «románticas» de la vida campesina (relaciones sociales, formas de producción, cultura de transmisión oral, relación con las diferentes estaciones del año...). Esa experiencia natural lleva (naturalmente) a saber el sentido de las cosas, a imaginarse el futuro y su finalidad. El campesino —se dice— es un ser místico: carga en sí sus misterios y los relaciona con los misterios de la naturaleza.⁶⁷

En el segundo nivel, relativo a la música y la poesía, la sensibilidad es un factor importante; así, la música se ve ligada a cuestiones íntimas de la vida y del trabajo de los campesinos, y también a la religión, a la fiesta. En términos románticos similares a la vertiente anterior, «la naturaleza, con sus voces, hace una sinfonía de vida que relaciona, a través de sonidos, la existencia de todas las especies». La música lleva consigo alegría, como parte de la mística, y además crea unidad política porque las personas se identifican con los mensajes. Es utilizada en momentos duros y en momentos de fiesta y de celebración. La poesía es igualmente, como bien sabemos, un modo destacado de expresión de los sentimientos y de las emociones.

Finalmente, el aspecto devocional. Se entiende que, además de la existencia de la religión, en el campo hay una práctica religiosa repleta de ritos y de símbolos que igualmente forman parte de la mística. Dicha práctica da unidad a las personas que se identifican con ciertas creencias religiosas y con determinada devoción mantenida viva por la tradición. Junto a las otras dos vertientes, y como ellas, confirma que la mística en el MST no nace de nada ni es usada demagógicamente para atraer solidaridad externa, sino que tiene su origen en la esencia de vida de los seres humanos. Una esencia que contempla lo bello y armónico y lo valora, pero que al mismo tiempo debe ser

67 En el mundo de la naturaleza, por ejemplo, la CPT rescata para el ritual colectivo una mística del agua y una mística de las semillas, elementos de primera necesidad y de supervivencia para los Sin Tierra. El agua encuentra en los diferentes textos bíblicos sus principios de sacralidad, creatividad, fertilidad, gratuidad, solidaridad, libertad, alegría y renacimiento. Las semillas, por su parte, son símbolo de vida y abundancia, de posibilidad todavía no manifestada. Una semilla muere para que la planta pueda nacer. Es, por eso, señal de alternancia de la muerte y de un nuevo comienzo, de la eterna resurrección de vida. Señal en definitiva del propio Jesús resucitado que dio su vida por todos los hombres (véase el Texto Base del II Congreso Nacional de la CPT [2005c], en particular los textos de Jelson Oliveira, con las correspondientes referencias bíblicas al respecto).

consciente de las injusticias, opresiones, represiones y explotaciones del hombre contra el hombre y luchar activamente contra ellas.

En estos ámbitos y en muchos otros puede observarse que la producción simbólica ocupa un lugar privilegiado en la construcción del *ethos* del MST. Y todo lo que incluye esa producción es resaltado y reforzado por los procesos socializadores y educativos que tienen lugar en los campamentos y asentamientos. La mística representa, en estas condiciones, no solo el corazón del MST en su sentido más sentimental y motor, sino propiamente su cultura. Incluye representaciones y prácticas, sentimientos, valores y acción ritual, y presupone la exposición y la incorporación de unos principios o axiomas fundamentales sobre la conciencia y la acción colectiva, muchos de los cuales ya se encuentran presentes en la memoria y el imaginario popular.

La mística queda enfocada hacia la identidad política, la lucha y la resistencia, operando en sus diferentes elementos con resignificaciones a partir de un universo simbólico preexistente. Con ese fin, se adoptan determinados aspectos constitutivos del imaginario campesino, manteniendo su estructura básica, pero resemantizando sus significados. La tierra y sus elementos diversos de trabajo campesino son ejemplos claros. Otro ejemplo más formal es el de la jura de bandera: el MST ofrece la misma estructura del ritual en el sentido de acto civil, pero reconvierte su contenido en forma de compromiso declarado con la clase trabajadora. En realidad, la bandera sigue ocupando un lugar privilegiado en la realización de místicas diversas del movimiento, acorde al apropiado uso ceremonial que corresponda. Siempre está presente en campamentos y asentamientos como un estandarte de identidad y destaca igualmente en todos los actos o eventos públicos en los que participa el MST.

La mística posee asimismo un relevante componente estético, ligado a la celebración festiva (místicas para conmemorar la conquista de la tierra o conceder méritos o premios a militantes...) y a las emociones y los sentimientos que puedan expresarse en los rituales iniciáticos o de cohesión social (inaugurar un nuevo campamento, cantar el himno o participar en una marcha de protesta...). En la mística se enfatizan los valores de solidaridad, belleza, valoración de la vida, gusto por ser pueblo, defensa del trabajo y del estudio e incluso capacidad de indignarse. Sus símbolos son rescatados de diversas fuentes, como la vida campesina y sus valores, la cultura popular, las formas artísticas o la devoción religiosa. Y son diversos: la bandera propiamente dicha, el himno, la revista *Sem Terra*, los instrumentos del campo, la gorra, los frutos del trabajo, etc. (Martins de Carvalho, 2002).

Así, se reconocen como místicas ciertas ceremonias de celebración o de exaltación de los discursos y los símbolos principales del movimiento. Estas incluyen discursos de los líderes, canciones, palabras de orden, el uso de textos e imágenes de personajes revolucionarios o ideólogos de izquierda contemporáneos (Mao, Che, Lenin, Rosa Luxemburgo, Paulo Freire...), etc., dentro de escenarios rituales donde se acomodan

ordenadamente objetos (libros, fotografías, instrumentos para el trabajo en el campo...) y otros elementos simbólicos diversos (la tierra, el agua, las semillas...). Lo que subyace en esos rituales son valores y significados esenciales y primordiales de la cultura del MST. Valores y significados que, en última instancia, procuran la integración y el consenso a través de los símbolos.

La mística ayuda a unificar, y también utilizamos la mística para fuera. Ahora, por ejemplo, en agroecología esperamos formar una generación de nuevos agrónomos... Pero hay muchas formas de ir por la mística, por la simbología, de empezar a introyectar valores de lo que significa este cambio de modelo tecnológico. Así, por ejemplo, como parte de la mística, en todos nuestros encuentros actuales, todas las personas (...) son motivadas a llevar tres semillas para intercambiar, y alguna noche hacemos como si fuera la feria de la semilla, una verdadera celebración de la vida, de la fertilidad. Cada uno trae sus semillas y sus botellas ahí... Si yo te doy de maíz, yo te doy de frijol... Pero la semilla es nuestra, no de las transnacionales. Eso es simbología, es mística. El tipo se da cuenta de que esa semilla que es mía, es de la humanidad, y yo soy su celador, yo tengo que protegerla para el año que viene traerla. ¿Para qué? Para enfrentarla a la semilla transgénica. Tú no logras convencer al tipo de que la semilla transgénica es mala solo con el discurso. Otra cosa es que también en todos nuestros encuentros motivamos a que en algún momento se planten árboles, donde sea... [João Pedro Stedile, 28-2-2008].

Hay quien ha observado con mayor detalle que la mística nace de la mezcla de tres elementos: el milenarismo campesino, la fe cristiana en la vida eterna y la esperanza socialista de construir aquí en la Tierra una sociedad más justa e igualitaria (Arnárez y Arjona, 2002). Es bien cierta la integración armónica y compatible en su seno de la religiosidad popular con referentes mesiánicos, la religión institucional decantada hacia la «opción preferencial por los pobres» (recuperando la fuerza histórica de los mitos indígenas, populares y del compromiso revolucionario) y la doctrina marxista de la lucha de clases y la revolución hacia una sociedad no regida por el capitalismo, más justa e igualitaria.

En definitiva, todos los contenidos asociados a este concepto se han ido gestando y construyendo en el proceso histórico, social y cultural de las luchas campesinas y populares en Brasil. Luchas que, como en otros tantos lugares, se han expresado legítimamente contra la explotación, la injusticia social, la falta de reconocimiento cultural e identitario y la marginación y exclusión social más agudas. Contra el cruzarse de bra-

zos ante la pobreza, el hambre y la falta de oportunidades. Contra el aprovechamiento interesado de esa situación por parte de unos pocos que la provocaron o contribuyeron a provocarla.

En particular, se consideran centrales las primeras luchas campesinas articuladas en el sur del país a inicios del siglo xx, especialmente la región del Contestado (Santa Catarina). Ahí es donde parece arraigar, de acuerdo con alguna voz experta, el imaginario original de la mística del Movimiento Sin Tierra:

En la lucha de 1912-1916, que fue un enfrentamiento contra el capital, contra las empresas extranjeras que venían a construir el ferrocarril y tenían que desalojar gente, y esta gente se rebeló contra la situación. Pero en ese momento entró el ejército contra la gente rebelada y eso creó una mentalidad de que la lucha por la tierra era un derecho [Ivaldo Gehlen, 14-11-2005].

Cabe destacar asimismo una figura místico-religiosa muy fuerte, el monje João Maria, al cual hago referencia explícita en el capítulo siguiente. Según la interpretación del profesor Gehlen, el movimiento se sirvió de él para poder justificar el derecho de acceder a la tierra; no solo para vivir y producir, sino especialmente para echar raíces y para obtener sentido de identidad y pertenencia a una comunidad. De acuerdo con esta interpretación, deberíamos sumar algunas variantes al concepto de mística tales como la mística de la comunidad de vida y la mística de la identidad colectiva. Y aceptar, en cualquier caso, que admite multiplicidad de significados dentro del imaginario y las representaciones populares.

Cabrían también, pues, otras variantes. Porque al igual que de una mística identitaria y una mística con énfasis en la comunidad de vida (muy propia, por ejemplo, de los hijos de los colonos inmigrantes de principios del siglo xx), se puede hablar también de una mística de ser dueño de la tierra (símbolo de poder en Brasil) o de una mística de la propiedad —en este caso, más asociable a los caboclos, con formación originaria de su matriz cultural indígena—. Además, estas dos últimas variantes abrirían una bifurcación significativa muestra de dos mundos totalmente diferentes de comprensión de la lucha por la tierra; de dos proyectos de vida que nada tienen que ver el uno con el otro y que, no obstante, pueden llegar a convivir en un mismo movimiento. Sucede entonces que, según los grupos étnicos, el lugar de procedencia o la descendencia de los Sin Tierra, las motivaciones pueden ser diferentes y la mística construirse de diversas formas.

La mística del MST comprende todo lo que puede incluirse en un marco cognitivo y motivador por excelencia. Genera al mismo tiempo otros marcos de referencia en torno a ideales y símbolos (mileneristas, proféticos, revolucionarios, antisistémicos, humanistas, etc.). El adoctrinamiento místico, por su parte, es una dimensión de la

estructura organizativa especialmente contundente y vigilante para con el compromiso y la militancia. De ahí surgen los procesos de identificación y las continuidades entre las interpretaciones e identidades de los individuos y las interpretaciones e imágenes de identidad ofrecidas por el movimiento social. Es decir, con sus principios, propuestas y programas de acción. Un alineamiento, en suma, de marcos interpretativos: entre sujetos a través de la interacción y la intersubjetividad y entre ellos y la organización del movimiento o el movimiento en su conjunto.

Estos procesos afectan, por supuesto, tanto a la estructura organizativa del movimiento como a la experiencia de sus integrantes. En el MST los procedimientos formativos y educativos, de carácter resocializador, incluyen la transmisión fundamental de doctrinas, conocimientos y símbolos de la lucha, la revolución y la liberación esencialmente (se tratará de ello en el capítulo V). Más que como discurso político teórico y en buena medida abstracto a la comprensión popular, como lenguaje ilustrativo para el entendimiento de la realidad y la experiencia vivida. Para saber ver la propia situación desfavorecida, intuir sus causas de fondo y tratar de subvertirla (demostrando un alineamiento, en este caso, con el discurso de la transformación del orden establecido, de la realidad y las condiciones materiales objetivas). Es importante de igual modo materializar la utopía demostrando que los asentamientos de la reforma agraria son viables y ejemplo de que otra realidad es posible. Esto legitima la retórica y la iniciativa de lucha, así como el compromiso, a través de resultados palpables. No solo con palabras, sino también con hechos.

Las estructuras cognitivas en interacción con los procesos interpretativos dan como resultado la construcción de las identidades personales y colectivas que alberga el MST. Abren la posibilidad de una definición/racionalización de la situación (contextual, individual y grupal: por qué estoy así, por qué estoy donde estoy, por qué soy un Sin Tierra, qué significa mi lucha, qué fin tiene...), racionalización que promueve la identidad y la acción colectivas a diferentes niveles. El mismo concepto «Sin Tierra», con su memoria y su contenido en relación con el imaginario popular (los mitos y la historia de los pobres y excluidos), representa un alineamiento ideológico con las metas y con la utopía propuestas por el movimiento. Ser un Sin Tierra tiene un significado muy amplio, pero a la vez bien enfocado: alude en lo estructural a un marco de injusticia reconocido y compartido, y en lo más inmediato a la carencia, el desarraigo, la marginación y la falta de expectativas.

En un sentido general, la identidad supone asumir conocimientos y saberes (cómo son las cosas, cómo deberían ser), y en el ámbito de los movimientos sociales y religiosos en particular, anuncia una necesidad de socialización secundaria o resocialización que debe completarse con el compromiso y con la militancia. Identidad supone también aquí un «yo interpretado» (alinea lo que dice el movimiento con uno mismo

y con la realidad personal concreta). Asumir y adoptar su discurso, su vocabulario, sus símbolos, etc. Todo esto también es algo fundamental en el caso del MST.

Desde su compromiso con el movimiento, Martins de Carvalho (2002) se refiere a los valores inherentes a la mística, contestando así a ciertas interpretaciones críticas que plantean una creciente burocratización desvirtuadora del MST basada en la jerarquía y la disciplina organizativa. En su opinión:

So outros os valores que proporcionam unidade interna ao MST. Talvez aí resida *um dos mais complexos segredos íntimos do MST*. É minha sugestão que a identidade social contruída pelo MST junto a parcelas das classes subalternas no campo no decorrer da luta pela sua emancipação social continuada deveu-se à capacidade política e ideológica que esse Movimento teve para consolidar a identidade social de resistencia que, tradicionalmente, os movimentos e organizações sociais de luta pela terra acabam por construir (2002: 248. Los énfasis con cursiva aquí y en las citas posteriores son míos).

Así pues, los significados misteriosos y secretos de la mística se irían desvelando en la medida en que se contemple como sistema cultural y como el engranaje ideológico, simbólico y ritual a partir del cual se construye la identidad social de resistencia (Castells, 2001b) del MST. Partiendo de esta base, el estudio antropológico del movimiento se hace mucho más claro y pertinente. De hecho, desde sus interiores se nos anima a seguir en esta dirección:

A cultura abrange muito mais de que uma simples coleção de cantos. Trata-se da *produção da vida dos sem terra*. De certa forma, os estudiosos nunca conseguiram compreender a cultura criada pelo MST por jamais terem se preocupado em estudar o aspecto antropológico desta organização. Sem rumo, portanto, acabam sempre nas expressões artísticas, que são significativas, mas no fundo representam apenas as conseqüências de *profundas mudanças, que já têm ocorrido na prática e na conduta social dos trabalhadores sem terra* (Bogo, 2003: 203).

La relevancia de la dimensión cultural es señalada también por Roseli Salete Caldart al contextualizar su análisis sobre los procesos educativos:

É a própria realidade de como se apresenta o MST hoje que coloca a análise da dimensão cultural como uma das possibilidades de sua compreensão histórica. Trata-se de um movimento social que foi se constituindo historicamente também pela força de seus gestos, pela postura de seus militantes e pela riqueza de seus símbolos. Do chapéu de palha das primeiras ocupações de terra ao

boné vermelho das marchas pelo Brasil, os *Sem Terra* se fazem identificar por determinadas formas de luta, pelo estilo de suas manifestações públicas, pela organização que demonstram, perlo seu jeito de ser, enfim, sua identidade (Caldart, 2000: 32).

Podemos tomar en cualquier caso como punto de referencia las dos frases remarcadas de la anterior cita de Ademar Bogo. Por una parte, la «producción de vida de los Sin Tierra»; y, por otra, los «profundos cambios en la práctica y en la conducta social de los Sin Tierra». Producir vida significa experiencia y actividad en el mundo, exteriorización en clave fenomenológica; alude al papel activo y creativo que han mantenido los implicados y comprometidos con la lucha por la tierra. Los cambios en la práctica y el comportamiento de los Sin Tierra, por su parte, responden a la evolución del conflicto con el paso de los años y a los actores participantes en este. Se refieren igualmente a los marcos de la experiencia y la acción tanto individual como colectiva.

Finalmente, de acuerdo con estos parámetros, la mística nos remite tanto al *ethos* y a la visión del mundo como al comportamiento o la acción humana que les corresponde. Y su constitución y consolidación han formado parte de un proceso histórico de aprendizaje en el que la Iglesia católica jugó un rol clave, utilizando una determinada liturgia para mantener la unidad y vivenciar los ideales en torno al proyecto del Evangelio:

O próprio Evangelho, não como uma religião mais como uma doutrina, também tem uma influencia sobre nossos valores, nossa cultura, na forma de ver a mística, na forma de ver diferente (Stédile; Mançano, 1999: 60).

De acordo com a concepção de mística, teoricamente a *gente já vihana aprendendo com* a Igreja —e na prática também— que em qualquer organização social, em qualquer movimento social não é o discurso o que proporciona a unidade entre as pessoas na base. O que constrói a unidade é a ideologia da visão política sobre a realidade e o *uso de símbolos, que vão costurando a identidade. Elles materializam o ideal, essa unidade invisible* (Stedile; Mançano, 1999: 132).

En este contexto, la expresión ritualizado-simbólica de lo colectivo es al mismo tiempo fuente de identidad e incluye toda una elaborada liturgia mística. Las ceremonias de diversa índole en este nivel tienen que ver con las dimensiones artística, teatral, estética, festiva, corporal, etc., y funcionan de forma importante como mecanismos de reificación de un ideario político (González de Castells, 2002). En este ámbito de los espacios, escenarios y símbolos de la mística, la autora entra en mayor detalle:

Na construção do *ethos* do MST, a produção simbólica (retratada tanto nos diversos momentos de ritualização como na encenação

espacial de muchas de sus acciones) ocupa un lugar de grande destaque. Seu ideário, encarnado nos símbolos de luta, na participação coletiva, nos elementos religiosos presentes, na exaltação dos valores e símbolos nacionais, faz parte da comemoração de suas datas, como de seu próprio agir, seja este de carácter organizativo (eventos de carácter local, regional ou nacional, como reuniões, assembleias, congresos), de carácter festivo, ou de ações que visem à luta e resistencia, como são as ocupações de terra e/ou de áreas públicas para pressionar órgãos governamentais. Nas datas festivas, nas dolorosas ou nas de luta, sempre está presente um repertorio artístico representado por todos esses símbolos (roupas, cantos, poesias, cores, gestos, bandeiras, palabras de orden) (González de Castells, 2002: 252).

La mística toma entonces un marcado carácter interactivo, comunicativo, estético y corporal, así como una forma de representación (*performance*) bien delimitada simbólica y físicamente. La mística, en teoría (o según los dirigentes), no puede hacerse de forma espontánea. Como todo ritual formal exige una preparación, unos conocimientos, y tiene unas formas concretas de llevarse a la práctica o escenificarse. En este sentido, se precisa la elaboración de cierto texto didáctico, el dominio del espacio para la acción, la delimitación espacial del lugar, la planificación de los tiempos de la mística, la disposición de las declaraciones o discursos, los movimientos o gestos corporales, los cantos, el acompañamiento musical, etc. En definitiva: «Tudo evoca a repetição de um ritual conhecido e familiarizado —da junção de seus sucesivos passos, consegue-se o sentido pleno da 'mística' anunciada pelos organizadores» (González de Castells, 2002: 264).

Con todo, más allá de todo formalismo (o incluso de un exceso contraproducente de este), es muy importante la vivencia y la comprensión subjetiva de lo que se significa en el ritual místico. En realidad, la incorporación de la mística en el MST es vista en términos de práctica social que hace que las personas se sientan bien al participar en la lucha. Nos encontramos aquí con el aspecto emocional de los movimientos sociales, que evidentemente incluye no solo los aspectos impetuosos o efervescentes, sino también el convencimiento y el asentamiento emotivo respecto a lo que se está haciendo o en lo que se está participando. En este sentido, vuelve a ser pertinente la reflexión sobre los mecanismos del movimiento destinados a conseguir la identificación, la motivación y el compromiso de sus integrantes y militantes. Entre ellos, la producción y la reproducción de la mística ritualizada y a la vez «sentida» representarían un eje central de la implicación personal y colectiva en la lucha por la tierra.

El simbolismo del MST y todo lo que representa para sus militantes se remonta ciertamente a muchos años atrás, pero las generaciones jóvenes siguen viendo y valorando la centralidad de los símbolos para el movimiento como base de la mística

y su sentido más profundo. En una entrevista con un grupo de jóvenes pertenecientes al MST que realicé en Ronda Alta, nadie parecía saber cómo romper el hielo tras mi directa pregunta: ¿qué es la mística para vosotros? Pero finalmente alguien se atrevió a responder:

Es una base que anima a la lucha del día a día, en la que todo lo que sucede o sucedió se transforma en un momento real. Poniendo la realidad encima de lo más alto, pero buscando una animación mayor. Impulsa, la mística impulsa. Tiene un factor social, representa lo social, todo lo que aconteció y que hoy se transforma en nuestra realidad [2-11-2005].

Dentro del grupo todos coincidieron en que la mística está muy trabajada dentro del MST. Que es esencial porque a través de ella se puede ver a las personas que impulsaron la lucha (un recordar significativo de la memoria cultural e histórica), y está siempre muy presente en la vida diaria de los militantes. Consideraron que tiene una dimensión eminentemente social y colectiva y reconocieron el papel central de la Iglesia católica en su origen y en el origen mismo del Movimiento Sin Tierra. Aunque al mismo tiempo plantearon, con sinceridad meridiana, que el MST «quizás abandonó toda esa cuestión de la religiosidad» y que a la vez ciertos sectores de la Iglesia «se distanciaron de la filosofía del movimiento».

También en Ronda Alta entrevisté al grupo de jóvenes de la Pastoral de Juventud Rural, que realizaban un curso formativo junto a los del MST. Con un perfil de afiliación algo diferente, su opción pasaría por mantener el sentido de la religiosidad (católica, progresista) para encarar la lucha social. La PJR trabaja en diferentes estados con los jóvenes del campo. Su objetivo es que participen en actividades enfocadas al desarrollo de sus comunidades de origen y tomen conciencia de su realidad e identidad.

La mística juega también aquí un papel importante. En Santa Catarina —según me explicaron— constituye el eje sobre el que pivota el trabajo de la pastoral en el contexto de las comunidades de base. Con su fondo de religiosidad y asociada a un «proyecto de Jesucristo» ecuménico y centrado principalmente en los jóvenes, para orientarles sobre su vida y su futuro, en un momento en que muchos de ellos deben optar por quedarse en el campo con sus familias o bien ir a la ciudad a estudiar o a buscar un empleo. La mística, por otro lado, queda vinculada a la resistencia:

Otro trabajo además de la mística es la resistencia misma; es la construcción de un proyecto de iglesia diferente; es lo que se conoce como un proyecto de la teología de la Liberación, que se construye a partir del pueblo... [Mauricio, 1-12-2005].

En el estado de Rio Grande do Sul el trabajo de pastoral es también ecuménico, teniendo en cuenta la diversidad religiosa. Así, conjuntamente con los jóvenes luter-

nos, se busca reforzar la identidad y la identificación con las comunidades rurales del interior:

Trabajo pastoral en el sentido de promover espacios para que la juventud consiga quedarse allí. Y ahí se nota claramente que en algunas comunidades, principalmente de pequeñas propiedades, tienes una religiosidad más fuerte, más asentada en las comunidades, y tienes las misas, los encuentros..., tienes una identidad mayor con la vocación; grupo de jóvenes... Y una característica a destacar: los propios jóvenes, viendo el principio, van asumiendo las responsabilidades de lo que trabajamos [Vanderley, 1-12-2005].

La religiosidad es en todos los casos un elemento muy importante para incentivar el sentido participativo de los jóvenes y también para concienciarlos sobre el valor de la tierra. Al mismo tiempo, en tal contexto la mística se ve como uno de los puntales donde se conjugan diferentes aspectos de ese trabajo con la identidad de los jóvenes del campo. Su simbología implícita se vincula a la naturaleza, a la tierra como madre, a la agroecología... Se identifica igualmente con el sentir a través de símbolos, con la verdad de la simbología, la respiración, el sueño, el contacto con otra persona, los gestos, la afectividad, el sentimiento de la vida, el tocar la conciencia, el diálogo, el sentido, etc.

La mística se trabaja, en estos términos, para «recuperar la autoestima del joven rural». A dicho joven todavía se le considera muy condicionado por los estereotipos negativos tradicionalmente asociados al colono: es decir, alguien atrasado, carente de todo, sin potencial ni iniciativa, etc. Para cuestionar este discurso, la mística propone una construcción diferente de la realidad basada en un sentimiento positivo sobre la identidad de los jóvenes del campo y en la resistencia. No es algo que pueda definirse con unos contornos únicos y bien marcados, sino algo muy amplio y envolvente:

La mística en sí no es una cosa concreta, porque la mística se expresa en formas concretas: se expresa en la Biblia, se expresa en la tierra, con una simbología; ella se expresa en la tierra, en el aire..., y en todos los elementos que componen el pueblo en el momento que nosotros vivimos... En sí la mística es un sentimiento que a partir de ella, ella te alimenta, te renueva, te impulsa para continuar... [Vanderley, 1-12-2005].

Según este informante de la PJR, significa fe para actuar, fuerza para reunir y organizar a grupos de jóvenes, para hacer trabajo pastoral y vivir colectivamente. Además —contradiendo la teoría dirigente u organizativa antes mencionada, sobre la que le pregunté—, puede expresarse de forma espontánea y no únicamente de forma colectiva. Esto último es importante porque a nivel práctico la mística no queda acotada dentro de una liturgia con formato específico o previsto de antemano, o al menos

no necesariamente. Como tampoco es condición sine qua non que deba seguir siempre patrones de comportamiento colectivo. Asimismo, el énfasis puesto en la praxis según la teología de la Liberación se expresa en el valor del trabajo comunitario, discutiendo sobre la realidad local y buscando mejorarla a partir de sus propias capacidades y de la experiencia grupal. Con la Biblia como fuente simbólica de las luchas y la resistencia del pueblo, y para la lectura de la realidad, la concienciación y la reflexión crítica desde una perspectiva marxista.

Es la forma de provocar algo, de provocar un pensamiento, una alteración de lo que está allí en aquel momento... Trabajar con esas personas a partir de eso, de lo que está escrito, en relación con su realidad... A partir del propio debate, de la práctica, ellas pueden sentirse capaces de alterar su medio... [Vanderley, 1-12-2005].

Ejemplos de este trabajo de capacitación popular pueden ser el desarrollo agroecológico de las comunidades a partir del propio empeño productivo local, o bien el hecho de estimular las expectativas de las familias y las relaciones sociales locales en general, desde el punto de vista de esta pastoral rural muy condicionadas todavía por el arraigado sistema patriarcal y la cultura tradicionalista. Todo ello hace confluír las esperanzas y expectativas de la gente con las dinámicas de concienciación que tratan de satisfacerlas. O dicho de otra manera: una oferta ideológica y práctica con cobertura social e institucional reconocida popular y culturalmente entra en consonancia, en el mismo nivel ideológico y práctico, con lo que la gente siente y quiere.

En el plano teórico, en este punto volvemos al modelo del alineamiento de marcos, para desde ahí considerar cómo se llegan a unir el marco cognitivo de los participantes individuales en un movimiento (o si se quiere, de sus potenciales adherentes) y el marco ideológico de la organización de dicho movimiento. Alejandro Frigerio (1999) trabajó desde la perspectiva de los marcos de acción colectiva a propósito de los movimientos religiosos del Cono Sur. Su propósito fue precisamente hacer un análisis teórico y empírico puente entre estos y otros movimientos sociales. Para ello, este autor enfatizará los procesos de simbolización mediante los cuales se articula la ideología del grupo o de los grupos en cuestión; una ideología que, por otro lado, es traspasada sistemáticamente a los miembros y, de ser necesario, modificada para enfrentar nuevos desafíos.

Dichos procesos de simbolización, en realidad, ya fueron considerados un recurso más a tener en cuenta por la teoría de la movilización de recursos para el estudio de los movimientos sociales. Se traducen allí como la mecánica mediante la cual los objetos —físicos, sociales o abstractos— adquieren determinados significados. Según ese paradigma, hay recursos que vienen de fuera, mientras que otros *se crean internamente, son producciones simbólicas*. Entre los recursos simbólicos más importantes dentro de

la ideología de un grupo están aquellos *que estimulan al individuo* a dedicarles tiempo y energía. En este contexto se da la «articulación y negociación de marcos interpretativos» (de la ideología o cosmovisión de un movimiento y de la ideología o cosmovisión de sus adherentes o conversos) por medio de tareas interactivas y comunicativas entre líderes y miembros de base.

Pero quien quizás nos proporciona un mayor paralelismo con el objeto de la presente investigación, sirviéndose también del paradigma del alineamiento de marcos, es Milagros Peña (1994), quien estudió en Perú el rol movilizador de los intelectuales afines a la teología de la Liberación. Peña destaca el «alineamiento estructural» de esta corriente religiosa con los movimientos sociales peruanos. Para explicar este proceso recurre también al modelo de Snow, Rochford, Worden y Benford (1986). Se señaló en la introducción que estos autores proponen una serie de estrategias llamadas «alineamiento de marcos» que sintonizan las interpretaciones de los individuos y las propuestas de los movimientos sociales a los que esos individuos se incorporan o con los que se sienten identificados. En particular: «Se refieren a la medida en que la ideología y las metas de las organizaciones de los movimientos sociales son congruentes con los intereses, los valores y las creencias de los potenciales seguidores del movimiento [...]. Estos procesos de alineamiento de marcos pueden considerarse como estrategias de discurso con las que se intenta producir el alineamiento de las identidades individuales y colectivas» (Hunt, Benford, Snow, 2001: 229).

Sobre esta base, Milagros Peña utiliza en su análisis los cuatro procesos de alineamiento de marcos identificados y elaborados por estos autores: conexión de marcos (*Frame Bridging*), amplificación del marco (*Frame Amplification*), extensión del marco (*Frame Extension*) y transformación del marco (*Frame Transformation*). Por *Frame Bridging* se entiende la existencia de un vínculo entre dos o más marcos ideológicamente congruentes pero estructuralmente no conectados en relación con un determinado asunto o problema. Dicha conexión se puede dar en el plano organizativo de un movimiento, entre dos movimientos sociales o a un nivel individual. *Frame Amplification* supone la clarificación y el fortalecimiento del marco interpretativo que sustenta un asunto particular, un problema o una serie de eventos. Se distinguen dos tipos: la amplificación de los valores del movimiento (*Value Amplification*), por una parte, referida a la identificación, idealización y elevación de uno o más valores considerados básicos por los militantes, pero que no inspiran la acción colectiva por una serie de motivos y deben por eso mismo ser potenciados, y, por otra, la amplificación de las creencias sobre la eficacia de la acción colectiva (*Belief Amplification*) para estimular la determinación, participación y movilización de los integrantes del movimiento. En tercer lugar, la extensión del marco o *Frame Extension* hace referencia a los propósitos del movimiento de ampliar su *pool* de adherentes, representando sus objetivos o actividades en sintonía con los valores o intereses que puedan tener (o se pueda pensar que tienen) los

potenciales miembros. La extensión de los límites del marco primario del movimiento respondería, utilitariamente, a esa finalidad de atracción e incorporación de nuevos integrantes. Ese proceso de atracción sería, entonces, el primer paso hacia otro tipo de alineamiento posterior llamado transformación del marco. La *Frame Transformation* —ya aludida a propósito de las «conversiones políticas»— supondría la adopción por parte de los adherentes de un nuevo marco de interpretación que es el que ofrece el movimiento; con la incorporación y el compromiso con este, tiene lugar un cambio drástico de la orientación y comprensión de los participantes, los cuales desde entonces declaran tener otra visión del mundo y unas expectativas de vida a menudo muy diferentes o incluso opuestas a las que tenían en el pasado. También la construcción de la (nueva) identidad colectiva pasa por este cambio significativo de perspectiva mediante los procesos de resocialización y simbolización activados por el movimiento y a partir de la idea de fondo según la cual «la unión hace la fuerza».

Tras la aplicación empírica de este esquema, Peña concluirá que una parte clave de las relaciones entre los sectores populares y los defensores de la teología de la Liberación depende de la habilidad de los intelectuales orgánicos católicos para hacer compatible o congruente su discurso ideológico con el de otros grupos de orientación convergente. De acuerdo con su interpretación, los católicos progresistas habrían tenido éxito en su rol como intelectuales sobre todo porque proporcionan el tipo de repertorio ideológico que concuerda exitosamente con las cuestiones culturales más extendidas. La ideología tradicional popular peruana se ve reformulada cuando se da sentido al porqué de la situación de los pobres y al porqué del empeño por cambiar las cosas. Aparece un nuevo contenido explicativo de las causas del sufrimiento y de las maneras de buscar la transformación del orden social. Teniendo en cuenta este entramado teórico y empírico, cabe recordar la definición original de cada uno de los conceptos mencionados.

Es evidente que lo que plantea la investigación expuesta a partir de este modelo de los marcos tiene un paralelo considerable en Brasil cuando la Pastoral de la Tierra acude en ayuda de los pobres del campo, participando e influyendo en los engranajes organizativos del movimiento campesino; y en ese proceso, articulando más concretamente las fuerzas de lucha política del Movimiento Sin Tierra. Podemos verlo por referencia al proceso histórico.

Cabe recordar que en el período comprendido entre 1950 y 1964 el movimiento campesino se organizó como clase. Se constituyeron y multiplicaron los sindicatos de trabajadores rurales y surgieron las Ligas Campesinas, la Unión de los Labradores y Trabajadores Agrícolas de Brasil (ULTABS) y el Movimiento de los Agricultores Sin Tierra (MASTER). Todos estos importantes movimientos fueron reprimidos por la dictadura militar después de 1964, y sus líderes asesinados, encarcelados o exiliados. Dentro de este período, también otros actores como el Estado, los partidos políticos

o la Iglesia católica entraron en la escena política para gestionar la organización de los campesinos y marginados.

La *conexión de marcos* empezaría a gestarse en ese período. En el momento en que van apareciendo los agentes mediadores religiosos y laicos que, en sintonía ideológica genérica (hacer algo contra la injusticia social, esencialmente), comienzan a realzar la causa popular uniéndose ella, ya sea para lanzar una misión evangélica de apoyo práctico y tranquilo a la gente pobre, ya sea, mediante un tipo de acción más directa, para participar en actividades políticas de protesta social.

Grzybowski (1987) explica que en esa época los trabajadores rurales circulan, dependiendo de las situaciones y de los momentos, por movimientos diferentes, aceptando la mediación de la Iglesia, del sindicato o del partido. Sobre esta base, da a entender que la Iglesia (o «Iglesia popular») no es más que una representación parcial de la diversidad de movimientos y plataformas reivindicativas disponibles para los campesinos, si bien, sin poder evitar cierto tono crítico, añade que la práctica de los organismos de la Iglesia se caracterizó por el exclusivismo y por una tentativa de mediación totalizadora. Esa práctica, además, generará en su momento tensiones respecto a los demás movimientos sociales y los sindicatos.

Existe igualmente una *amplificación del marco* en la medida en que los intelectuales tradicionales y orgánicos (recordando a Gramsci) que intervienen en apoyo de los Sin Tierra racionalizan y revitalizan los principios, valores y sentidos esenciales de la lucha popular. Una lucha que tiene un pasado y un presente, y que desde una actitud solidaria y perseverante trata de acabar con la injusticia y la desigualdad social. En este proceso de concienciación se identifican, potencian y legitiman los significados críticos, reivindicativos y resistentes, los cuales, ya presentes en las organizaciones sindicales y los movimientos sociales, deberán llevar a la liberación de los oprimidos y marginados como sujetos activos y creativos de su propio destino.

A propósito de tal coyuntura histórica y en relación con el Movimiento Sin Tierra, Bartolomé Ruiz proporciona ciertos detalles esclarecedores:

Esa intromisión tan influyente de las CEB y la CPT en la problemática de la tierra no obedece a ningún tipo de proyecto mayor de lo que podríamos llamar 'cristiandad de izquierdas'. La praxis de los militantes oriundos de las CEB o de la CPT se articula a partir de un discurso teológico y de una motivación de fe cristiana, pero se integra dentro de la pluralidad que conforma la sociedad brasileña. A pesar de todo, no se puede desconocer la influencia hegemónica del imaginario social del cristianismo popular en los grupos rurales brasileños. Esa preponderancia posibilitó una influencia eficiente del discurso crítico construido por las CEB y

la CPT. La influencia hegemónica del cristianismo popular y su simbología conviven respetuosamente con la pluralidad ideológica de todas las personas que se han implicado en la lucha por la tierra. La CPT tuvo una gran importancia en la creación de verdades que articulasen la validez social del discurso sobre la reforma agraria. Esta es vista en Brasil como un discurso subversivo (2006: 53).

En este sentido, los intelectuales en general juegan un rol muy importante en cuanto a estimular el movimiento popular y darle cobertura institucional. Ya entrada la década de los ochenta, por ejemplo, diversos miembros de las comunidades de base que destacaron en las luchas sociales se volvieron líderes sindicales y se afiliaron al Partido de los Trabajadores (PT). Se integraron, pues, en las dinámicas propias del campo sindical y político, sea como agentes propiamente políticos, o bien, en cuanto agentes religiosos, como una especie de facción de la Iglesia. Tenían sus propias representaciones de la lucha, algo siempre esencial, por otro lado, para analizar y comprender las estrategias organizativas y de acción de los movimientos sociales. También, por supuesto, del MST.

En relación con la memoria de esa lucha, Arnildo Fritzen considera la religiosidad del pueblo y el impulso que esta significó un dato crucial en la confrontación histórica por la tierra:

[...] y siendo [el pueblo] profundamente religioso, la cuestión de la fe y la dinámica religiosa fueron el cimiento que fue concretando la lucha. Porque siempre reanimaba [Arnildo Fritzen, 2-12-2005].

Así pues, inseparable del concepto de mística o misterio, la fe religiosa ha constituido una parte importante del impulso de la lucha campesina. Más exactamente aún, ha formado parte de ella. En la década de los setenta e inicios de los ochenta, en pleno compromiso de un sector importante de la Iglesia católica con la causa de los Sin Tierra, muchos sacerdotes vivían incluso en los campamentos del MST y compartían directamente todos los avatares del conflicto y la lucha.

La manera de operar de estos sacerdotes era (y en algunos casos sigue siendo) de un patrón diferente: ante urgencias prácticas y directas de la gente, atención activa y lo más cercana posible. Ante la injusticia, concienciación, solidaridad y lucha para alcanzar nuevas condiciones. Énfasis en la ideología y en la acción política. Abandonar la apacible sombra de un discurso religioso-teológico-pastoral de escaso impacto sobre la cruda realidad y propugnar la crítica para la transformación social. Como resultado de este compromiso político de ciertos sacerdotes, surgirán —se apuntó antes— controversias y cambios radicales en el seno de la Iglesia católica. Esto se explica básicamente porque la acción misionera de la teología de la Liberación, dejando al margen

favoritismos o críticas, no es neutra ni puede pasar desapercibida desde las instancias de poder. Por el contrario, ha tenido y tiene repercusión social y política. En conjunto, las creencias religiosas cristianas (de la Pastoral católica de la Tierra y evangélicas) proporcionan una simbología que galvanizará emociones y experiencias de la gente pobre, incluyendo la teología en la agenda política.

No cabe duda, no obstante, de que el hecho de manejar sentimientos de los demás siempre es algo muy delicado, y la labor y voluntad en ese sentido de los mediadores liberacionistas —sobre todo en Latinoamérica— también ha sido discutida. Así, por ejemplo, en relación con Brasil y la problemática de la tierra, José Martins de Souza (2004: 69), uno de los más prestigiosos sociólogos contemporáneos de ese país, opina que las agencias de mediación acaban imprimiendo a los pobres «un nuevo y mayor silencio, el del habla postiza e inauténtica, anómica». Su postura es más crítica respecto a la Comisión Pastoral de la Tierra en particular y su creciente «partidización», según él, arrastrada por el MST y que le ha hecho adoptar una postura de denuncia y antigubernamental que no le corresponde. Una interpretación más que, en cualquier caso, renueva el recurrente debate evaluador (por el lado positivo y el negativo) de las agencias de mediación en contextos y situaciones de conflicto, precisamente por su incómodo papel intermedio, de interlocución, y por el juego de posicionamientos y estrategias que dicho papel implica dentro del campo político.

En cualquier caso, para extender el marco de interpretación emancipador, los teólogos o laicos que toman la «opción preferente por los pobres» han sido y son capaces de manejar con eficacia sentimientos relativos al estatus y las condiciones de vida de estos, convirtiéndose en fuerzas dinámicas de cambio social. Con su llamada a la solidaridad con los más desfavorecidos y la organización de acciones concretas y prácticas a tal fin, dan nuevas posibilidades o reactivan las oportunidades de movilización popular. Esta postura activista y comprometida, con sus eventuales logros, ha estimulado y atraído a nuevos simpatizantes o militantes del MST tanto del campo como de la ciudad.

La *transformación del marco*, finalmente, proviene también de los primeros pasos emprendidos, hace décadas, por las comunidades eclesiales de base y la Pastoral de la Tierra en el medio rural brasileño, con toda su diversidad intrínseca. De forma similar a lo explicado por Milagros Peña para el caso peruano, ya se señaló que el universo simbólico-religioso tradicional popular, de signo esencialmente católico-conservador, es reconvertido por el profetismo militante a favor de los pobres y los oprimidos a la luz de una lectura de los textos bíblicos en clave marxista y con finalidad emancipadora. Como derivación de estos procesos, pueden identificarse finalmente en la construcción de la identidad Sin Tierra toda una serie de concepciones, símbolos y rituales combinados en un producto social híbrido que, en efecto, conjuga y articula valores cristianos fundacionales, elementos de la cultura católica brasileña, aspectos de la teología de la

Liberación y ciertos presupuestos de «fe política» surgidos a finales del siglo xx (Novaes, 1997).

En el nivel individual, la alternación interpretativa hacia el compromiso, la militancia y la lucha sin dudas ni ambigüedades es en última instancia un aspecto clave. La incorporación de los principios axiomáticos del MST (sus símbolos, su mística, su cultura) mecanizando la construcción de la identidad Sin Tierra tiene que ver con este proceso, el cual genera igualmente una nueva plantilla de interpretación con proyección grupal, solidaria y cooperativa.

Los dos procesos derivados de la transformación del marco guardan también estrecha relación con el MST por darse la adopción, en el sentido apuntado, de lo que Snow, Rochford, Worden y Benford denominan un «marco de injusticia» y los correspondientes cambios de orientación y acción de los militantes a propósito de su reconocimiento. A él aluden tanto la transformación de marcos interpretativos de dominio específico (*Transformation of Domain-specific Interpretive Frames*) como las transformaciones de marcos interpretativos globales (*Transformation of Global Interpretive Frames*). Y en el caso del MST, aparecen buscando alterar el estatus marginal y carente de los Sin Tierra y otros sectores excluidos socialmente, en el contexto general de un nuevo *Master Frame* proporcionado por el movimiento que debe permitir a los militantes ver claramente los objetivos, los valores y el sentido de la *luta*, los enemigos a los que hacer frente y la importancia de la lucha de masas para conseguir algún resultado o avance significativo.

CAPÍTULO IV

Mitos, iconos y rituales de la lucha

Teniendo en cuenta lo visto hasta ahora, producción simbólica y producción de sentido funcionarían como elementos vertebradores de los procesos de incorporación al movimiento, de compromiso con este en cuanto a organización y acción y de motivación para seguir luchando por la utopía de la tierra. Además, nos encontramos con la dimensión que marca —como quiere remarcar el subtítulo de este libro— la relación entre la mística y la adopción de la idea de resistencia, sobre todo tras la ocupación de la tierra. La determinación de los Sin Tierra para perseverar en la lucha y conseguir más tierra para otros trabajadores rurales. Todo ello en torno a la construcción de un imaginario político clasista de corte antisistémico y que enfatiza que la lucha económica debe estar combinada con una estrategia revolucionaria.

Por otro lado, por alusión a las expresiones religiosas que siguen presentes en el movimiento en los términos hasta el momento expuestos, Gaiger (1987) apunta que, en efecto, los rituales sirven para integrar espacialmente lo religioso y lo político, algo que es bastante común en las celebraciones místicas actuales del MST. En este espacio ritual, cargado de símbolos, se sacraliza la lucha y lo sagrado se materializa. Por otro lado, los rituales son igualmente momentos de exaltación del grupo y de manifestación de solidaridad, contando además con dos matices importantes: en primer lugar, que es posible adherirse al ritual atribuyéndole sentidos diferentes sin que por ello tenga que disminuir el sentimiento individual de pertenencia al grupo; y, en segundo lugar, que también el rito permite, eventualmente, una expresión de sentidos divergentes entre los participantes, sin que esto tenga que generar necesariamente conflictos entre ellos y aun muchas veces reforzando al colectivo por encima de los individuos.⁶⁸

68 En torno a estos dos aspectos vemos confirmadas de nuevo algunas interpretaciones ya clásicas como la de Durkheim (1982) en relación con la integración colectiva que potencia el ritual y, mucho antes, la de James W. Fernandez (1965) sobre el consenso simbólico producto de la interacción social.

En el MST los símbolos reciben una sobrecarga de sentidos que fortalecen la vivencia y la historia del grupo (su memoria colectiva, su memoria histórica), tanto los que aparecen en el contexto de determinados rituales místicos como los por sí mismos vivenciados de forma individual o colectiva en la vida cotidiana. Durante los cursos formativos, con la lectura personal de textos, observando la bandera levantada en medio de un campamento, etc. Todos esos símbolos y los significados que proyectan dan a sus integrantes una unidad y permiten, en conjunción con otras dinámicas sociales y la conciencia de la lucha, la estructuración de una identidad colectiva. En este nivel, además, actualmente surge la necesidad de definir un proyecto político más amplio que la simple lucha corporativa por la tierra. Un proyecto que sea capaz de mantener identificados con el movimiento y movilizados a los Sin Tierra, con la garantía de que se aumenten su educación, sus fuentes de sustento y su capacidad de influencia política.

Dentro de este ámbito simbólico y ritual, en el presente capítulo se incluyen, en primer lugar, algunos iconos (humanos y teológicos) centrales vinculados al imaginario y la memoria colectiva de los Sin Tierra: el indio guaraní Sepé Tiaraju, el monje João Maria y los símbolos cristianos de la Tierra Prometida y la Virgen María. Todos ellos comparten el hecho de representar símbolos de contestación y liberación respecto de la opresión o la injusticia. De ser referentes de una utopía de emancipación humana. Se resalta después la importancia igualmente simbólica e histórica del campamento de Encrucijada Natalino y de la cruz de lucha y resistencia que en él se erigió, para describir, por último, uno de los rituales históricos de carácter masivo en el que vemos de nuevo reflejada la religiosidad y sus símbolos de resistencia (el de la Tierra Prometida de forma destacada) acompañando la lucha de los Sin Tierra, las *romarias da terra*.⁶⁹

De la colonización: Sepé Tiaraju, el guerrero indígena

La figura carismática de Sepé Tiaraju nos lleva, para empezar, hasta el período colonial. En ese tiempo y hasta finales del 1800, indígenas y negros fueron protagonistas destacados de las primeras luchas por la tierra y campesinas en Brasil. Con el fin de contextualizar de forma preliminar y resumida tales procesos, me serviré en adelante del trabajo de Osorio Santana (2005), quien describe la situación de los indios de las misiones en dicha época, así como la rebelión que estos protagonizaron para defender las tierras que consideraban propias. Cabe señalar, por otro lado, que la memoria y la historia de Sepé Tiaraju siguen bien presentes en la realidad concienciadora y formativa actual tanto de la CPT como del MST.

Las misiones jesuitas llegaron de Paraguay atravesando el río Uruguay y se empezaron a instalar en el actual territorio de Rio Grande do Sul a partir de 1626.

69 Una síntesis de parte de lo que aparece en este capítulo en relación a determinados símbolos de lucha y resistencia adoptados por el MST puede encontrarse también en Vallverdú (2012).

En 1637 sus reducciones fueron desplazadas al margen derecho del río y en 1687 retornarán a su anterior emplazamiento para fundar los llamados Siete Pueblos de las Misiones (actual Río Grande do Sul). Todo el territorio que entonces ocupaban era de dominio español, según lo establecido por el Tratado de Tordesillas (1494), y, además, cada misión poseía su propio ejército.

A mediados del siglo XVIII se recrudecerán las luchas entre españoles y portugueses por la colonia Do Sacramento, fundada por Portugal en el año 1680 en el margen del Río de la Plata. Santana explica que desde la formación de dicha colonia más de dos mil indios guaraníes formaban parte de las tropas que lucharon contra los portugueses en una guerra que se prolongó desde 1704 hasta 1756. Sobre dicha militarización, alguna interpretación histórica como la de Lugon (1977) sugiere que las masacres y la esclavitud a las que fueron sometidos los indios durante ese período hicieron que los sacerdotes de las misiones no tuvieran más remedio que resignarse a dejar que los guaraníes se ejercitasen —al igual que sus perseguidores— en el manejo de las armas de fuego. De este modo, cada misión acabó disponiendo de un campo de infantería y otro de caballería; un tipo de organización que era capaz de movilizar a más de treinta mil indios.

El Tratado de Madrid (firmado el 13 de enero de 1750) estableció que Portugal permutaba esa disputada colonia Do Sacramento por los Siete Pueblos de las Misiones, pertenecientes a España. En aquel entonces las reducciones de sus pueblos organizados pertenecían a la Compañía de Jesús y eran dirigidas por los sacerdotes de esa orden bajo un régimen llamado «socialista-teocrático» exento de propiedad privada. El cumplimiento del Tratado de Madrid implicaba la expulsión sistemática y sumaria de los habitantes de las misiones situadas en el margen oriental del río Uruguay. Los sacerdotes jesuitas debían abandonar esas tierras llevando consigo a los indios guaraníes hasta otros territorios españoles, y se establecía la transferencia de todas las propiedades y la posesión de tierras a la Corona de Portugal.

Sin embargo, la orden del Gobierno español de que los indios de las misiones abandonaran las reducciones puso a prueba su capacidad de revuelta. Con la convicción firme de que la tierra les pertenecía, la movilización militar india implicó a nueve pueblos del lado oriental del río Uruguay (São Borja, São Nicolau, São Luiz Gonzaga, São Miguel, São Lourenço, São João Baptista e Santo Ângelo) y a algunos más (Concepción y Japeju) en territorio argentino. Uno de los líderes guerreros más destacados de esta revuelta fue Sepé Tiaraju, designado comandante de las vanguardias guaraníes contra los enemigos colonizadores. A él se atribuye la taxativa frase «estas terras são nossas e demais ninguém».

Los rasgos biográficos de Sepé Tiaraju suponen que posiblemente nació en 1723 en la reducción de São Luiz Gonzaga (uno de los Siete Pueblos de las Misiones), territorio llamado en aquel tiempo por los españoles *Adjacências do Paraguai*. Una de

las versiones de su biografía, quizás la más aceptada, sugiere que Sepé habría perdido a sus padres de pequeño y que fue criado en São Miguel por un padre adoptivo que lo preparó para corregidor de la reducción de dicha localidad. Al parecer, pronto se erigió en líder indiscutible, con el cargo de comandante de sus milicias. Se le describe invariablemente como una persona valerosa y hábil en las artes y técnicas guerrilleras.

La demarcación del Tratado de Madrid debía empezar por el sur. El 27 de febrero de 1753 se dice que Sepé Tiaraju, con una patrulla avanzada de sesenta indios armados, impidió la constitución de la capilla de Santa Tecla, mientras la revuelta guaraní empezaba a generalizarse en todas partes. Esa sería una de sus primeras gestas, que se prolongaron durante los años siguientes de conflicto armado contra las tropas portuguesas. Al parecer Sepé Tiaraju murió en combate el 7 de febrero de 1756, en la zona situada entre el río Vacacaí y la ciudad de São Gabriel (cabeceras de Sanga de Bica).

Este valeroso guerrero guaraní representa desde entonces uno de los iconos principales en la memoria de los Sin Tierra. Es el símbolo de resistencia y lucha por las tierras indígenas contra los colonizadores portugueses y españoles. Y como tal encarna el valor y el sacrificio que debe impulsar a los mismos Sin Tierra contra la injusticia y para reivindicar sus derechos y su dignidad. En la reconstrucción heroica de Sepé Tiaraju aparece con insistencia otra famosa frase que pronunció contra los invasores y que remite a una tierra divinamente concedida y que no puede ser negada ni arrebatada: «Alto lá! Esta terra tem dono! É de Deus e de seu Arcanjo São Miguel. Foram eles que a confiaran a nós! Só eles nos poden tirar!» (Bartolomé Ruiz, 1995: 285). A través de este personaje se reconstruye, en suma, una nueva visión de la historia a partir de los vencidos, los indios. Se trata de recuperar el imaginario de la cultura indígena y de su valor singular. Sepé Tiaraju es convertido así en símbolo de resistencia de esa cultura.

Es innegable que la CPT tiene una responsabilidad central en la elaboración y reproducción de este mito popular como elemento concienciador y en especial con la celebración de las *romarias da terra*. De hecho, la imagen de Sepé Tiaraju está ya presente en la primera *romaria* celebrada en 1978 en Caiboaté (São Gabriel), donde se conmemoraron los 222 años de su muerte con el lema: «La salvación del indio está en la conciencia del blanco». Además, el Texto Base para su 29ª edición (28 de febrero de 2006) conecta de forma estrecha la figura de Sepé con la mística. En la sección significativamente titulada «São Sepé Tiaraju, o facho de luz' utopia e profecia» puede leerse:

A história de Sepé e dos povos indígenas e a história das romarias da terra mostram que a fé está inserida no conjunto da vida dos povos, na religiosidade, na cultura, no jeito de ser, de produzir e de se relacionar com os bens da natureza, alimentando a mística, a profecia e a utopia da Terra Sem Males (2005a: 6).

Un poco después se añaden precisamente estos dos significados esenciales (utopía y profecía) del indio para la iglesia de liberación:

Utopia, porque cultivava um projeto político-social solidario, harmônico, para todos os seres vivos. E —por que não dizê-lo— a repetição do «comunismo» das Comunidades Cristãs dos Altos dos Apóstolos. Profecía, porque a grande experiencia de que o líder Sepé Tiaraju foi o principal polarizador consagrado pelo povo com o título de herói e santo, assinalava para o mundo, ao mesmo tempo, uma má noticia e uma boa noticia. Má notícia porque a república guaraní era única em toda a história da humanidade denunciando so sistemas de exploração que se desenvolviam, ja naquele tempo em todos os países conhecidos. Era também a única que dava a boa notícia da possibilidade de um mundo diferente, de pura fraternidade, sob o principio fundamental: 'de cada um de acordo com suas possibilidades, para cada um de acordo com suas necessidades' (2005a: 7).

En su devenir histórico, el Movimiento Sin Tierra incorporará y mantendrá toda esta producción simbólica de la Comisión Pastoral de la Tierra. Y el MST tendrá desde entonces y en la actualidad un referente místico central en la figura de Sepé Tiaraju. Por lo tanto, también en este caso habrían funcionado los canales de transmisión de significados en continuidad con la religiosidad tradicional de la población más pobre:

A modo de traducción del sentido heroico de los santos que ellos tienen, aprovechando un formato de reproducción del mito popular, que es la historia de Sepé, la historia heroica... Y cuando el Movimiento Sin Tierra surge incorpora esa producción de la CPT, manteniéndola en su discurso reciente [Cesar Goes, 28-11-2005].

El compendio de significados asociados a este personaje-símbolo, elevado, por otro lado, a la categoría de santo, se encuentra también en algunos cantos populares recogidos en los antiguos textos de las comunidades de base. Un ejemplo, cargado de memoria histórica, es el siguiente:

*Nas missões dos Sete Povos, nasceu um dia Sepé
Trazendo uma cruz na testa, cicatriz sinal da fé
Quando o sol batia nele, essa cruz resplandecia
Por isso lhe deram o nome: Tiaraju, a luz do dia:/
Quando o exército da Espanha e Portugal chegou aqui
Pra expulsar dos Sete Povos toda gente guarani
Tiaraju que era cacique, reuniu os seus guerreiros*

*E sem medo dos canhões atacou só com lanceiros:/
Tiaraju morreu peleando no Arroio Caiboaté,
Mas depois, noutro combate, todos viram São Sepé.
Que vinha morrer de novo junto à gente guarani:
Para embeber seu sangue todo nesse chão onde eu nasci.
Mais valente guerreiro a morrer pelo seu pago,
E por isso que o seu nome para o Rio Grande é Sagrado,
São Sepé subiu ao céu, sua cruz ficou azul,
Cai a noite, ele rebrilha, ele é o Cruzeiro do Sul:/
Sepé Tiaraju, Sepé Tiaraju, Sepé Tiaraju*
8º Encuentro Intereclesial de las CEB (1992, p. 94). Citado por
Bartolomé Ruiz (1995: 319-320).

Junto a Sepé Tiaraju aparecen también otras figuras de gran importancia simbólica por encarnar la protesta, la lucha y la resistencia contra las injusticias y en busca de la libertad. Son personajes extraídos de la historia oficial en relación con los cuales se construyen igualmente significaciones para forjar un contraimaginario de liberación. Uno de ellos es Antônio Conselheiro y otro Zumbi, exaltación de la identidad negra.

Antônio Conselheiro se exalta por las leyes que en su época (finales del XIX) implantó en la ciudad de Canudos (Baía), y que la convirtieron supuestamente en una especie de Tierra Prometida, envuelta en una imagen idílica y repleta de justicia e igualdad. Se dice que allí reunió a miles de peregrinos de todos los estados del Nordeste, desafiando al Imperio, y, por eso, los obispos lo condenaron como hereje (Barros; Peregrino, 1996: 59-60). Su figura es convertida, por este motivo, en símbolo de la justicia y de una sociedad más igualitaria. Además, la memoria de Conselheiro se ha mantenido presente también en las sucesivas *romarias* celebradas en dicha localidad. Zumbi, por su parte, se construye como modelo de identidad de la persona del negro (Bartolomé Ruiz, 1995). En las CEB (vía la Pastoral Negros, APNS) se va elaborando ese imaginario con el objetivo de rescatar los valores positivos de la negritud. Así, Zumbi es representado en los textos de la pastoral rural, y también a través del canto, como un gran líder que permite combatir los símbolos de discriminación racial y luchar contra la esclavitud.

Del mesianismo: João Maria, el santo de los pobres

Otro de los símbolos prominentes y de presencia recurrente en el imaginario popular es el monje/santo João Maria. Durante el siglo XIX e inicios del XX, especialmente en el sur del país, los sectores populares estuvieron muy influenciados por la presencia de mediadores religiosos diversos: rezadores, «entendidos», adivinos y curadores itinerantes, eremitas, beatos, además de monjes y profetas como João María y el movimiento social que este encabezaría. Esta figura, por vinculación a los Sin Tierra, debe

contextualizarse dentro de la historia de los movimientos mesiánicos y las luchas campesinas en Brasil.⁷⁰

La primera fase de dichas luchas tiende a situarse entre 1850 y 1940, y es la que se denomina «de las luchas mesiánicas» (Stedile; Górgen, 1993). En todas ellas aparece siempre un líder, un mesías, que basaba su liderazgo en la confianza religiosa. Uno de esos líderes es João Maria. En el período mencionado aparecen toda una serie de revueltas campesinas contra los poderes oligárquicos. Entre estas destaca la de Canudos (con Antônio Conselheiro, ya mencionado, a la cabeza) y posteriormente la del Contestado, en Santa Catarina (1912-1916),⁷¹ cuyo líder y mártir fue justamente João María, profeta mesiánico y mártir de dicha revuelta reeditado en el imaginario popular en diferentes momentos históricos y lugares para defender a los grupos marginales (indios, negros, colonos Sin Tierra) y por contraposición a la jerarquía eclesiástica.⁷² Otras luchas que cabe mencionar son la liderada por Lampião, en el Nordeste (1917-1938), o la del movimiento del Padre Cícero, en Ceará (1930-1934).

Welter y Martins (2009) plantean que el movimiento estimulado por João Maria desencadenaría un poder *popular* paralelo, legitimando incluso acciones radicales —precedentes de las prácticas del MST— como las ocupaciones de tierras consideradas improductivas. Según estos autores, parece ser, además, que este monje habría inspirado otros movimientos sociorreligiosos posteriores en Rio Grande do Sul como el de los Monjes Barbudos en Soledad (1935-1938), a quienes alude Filatow (2002).

El mito de João Maria se mantuvo a lo largo del tiempo por medio de narrativas que fueron pasando de generación en generación. A pesar de ser siempre la misma figura, su personalidad fue reapareciendo, transformándose y adoptando diferentes sentidos. En cualquier caso, su opción por los excluidos y su condición de mártir de la lucha sigue presente en el imaginario de muchas organizaciones civiles y religiosas:

70 Los movimientos mesiánicos en Brasil fueron analizados por María Isaura Pereira de Queiroz (1978) en un trabajo de mayor alcance y ya clásico sobre el tema. La autora estudia algunas figuras carismáticas vinculadas a estos movimientos como Silvestre José dos Santos, João Ferreira, Antonio Conselheiro, el padre Cícero y el propio João Maria (véanse en particular las páginas 96 a 138). En un plano más general, cabe destacar asimismo la obra de François Laplantine (1977) en relación a las características y expectativas revolucionarias de los proyectos mesiánicos (véanse especialmente las páginas 91 a 124; dentro del breve apartado dedicado a los mesianismos sudamericanos se incluye el mito aquí mencionado de la «Tierra sin Mal» o «Tierra sin Males»).

71 Oliveira (1992) observa que en la región del Contestado el mito de João Maria perdura en el imaginario popular, donde es considerado un santo al mismo nivel que el resto de santos de la Iglesia católica. La guerra del Contestado enfrentó a las fuerzas del Gobierno (federal y estatal) con los campesinos en la región disputada por Paraná y Santa Catarina. Cerca de 20.000 personas se rebelaron contra el orden vigente representado por 6.000 hombres de las tropas oficiales, ocupando un área de 25.000 a 28.000 kilómetros cuadrados. La contienda acabó con 3.000 muertos.

72 Según Welter y Martins (2009), el monje João Maria se identifica inicialmente como hermano del también monje José María de Santo Agostinho, muerto en la primera batalla del Contestado en 1912, aunque con frecuencia se confunden y unifican en una sola persona. En una anotación posterior, sin embargo, se precisa que ambos se oponen desde el punto de vista de los devotos de João Maria, a quien consideran ante todo un santo, pacífico, místico, austero, siempre dispuesto a ayudar al prójimo... Muy diferente de José Maria, que encarna la figura guerrera y fanática que motivó la guerra del Contestado. Al parecer, ningún devoto de João Maria quiere aparecer vinculado a José Maria ni a la citada guerra.

Su imagen es recordada de manera ininterrumpida por medio de la iconografía, los símbolos, los eventos y las narraciones porque «les otorga poder, los protege, les da fuerza» y responde a carencias individuales y colectivas; además de que legitima un poder no institucional. Su profecía apocalíptica, escatológica y milenarista es rescatada, actualizada y adaptada en la lucha por un proyecto utópico de libertad, igualdad, justicia y solidaridad (Welter; Martins, 2009: 129).

José Fraga Fachel (1996) rastrea los orígenes y las reapariciones de esta carismática figura. De sus datos se desprende que el primer monje habría sido João Maria d'Agostinho, llegado a Sorocaba el 24 de diciembre de 1844, donde se registró como natural de Piamonte, Italia, de 43 años, soltero y «solitario eremita» llegado para ejercer su ministerio. Al parecer, vivió en una gruta en el terreno de la fábrica de hierro de Ipanema, concretamente en el «morro de Araçoiaba», lugar de donde se obtenía parte del mineral y del carbón vegetal para la industria siderúrgica. Conocido por ello como «el monje de Ipanema», allí permaneció dedicado a la vida ascética y contemplativa en su gruta, donde al caer la noche entonaba «a pleno pulmón» salmos y oraciones. Se le ha descrito vistiendo un hábito (quizás franciscano), con cabellos largos y también larga barba. Se dice que dormía sobre una tabla y se alimentaba de frutos y de las donaciones de los lugareños.

João Maria habría supuestamente desaparecido en la misma localidad de Sorocaba en torno al 1875, aunque hay discrepancias considerables al respecto entre las fuentes. Reapareció más tarde en Rio Grande do Sul, concretamente en Santa Maria da Boca do Monte, como se llamaba el actual municipio de Santa Maria. Quizás primero en Botucaraí y después en Campestre (o Campestre de Santo Antão con posterioridad). La fecha de su llegada, aunque incierta, se sitúa entre 1846 y 1848.

En relación con su ubicación en Campestre, se dice que João Maria construyó, con la ayuda de dos devotos, una pequeña capilla en lo alto del cerro de esa localidad, donde, al igual que en el morro de Araçoiaba, había una fuente de «agua cristalina». Allí vivía, supuestamente, en la más completa austeridad predicando la palabra de Dios y la penitencia. En poco tiempo atrajo a su alrededor a una especie de comunidad mística, de «gente simple y crédula», a la cual convencía con su palabra desprovista de retórica y con el ejemplo de su modo de vivir austero.

En el altar de la capilla se colocó una imagen de San Antonio que —según algunas fuentes utilizadas por Fraga— el monje trajo precisamente de la región de las antiguas misiones jesuitas, y más en particular de una iglesia en ruinas de los Siete Pueblos de las Misiones —para mayor lazo histórico-simbólico con Sepé Tiaraju—. El monje hizo construir, además, diversas cruces que al parecer servían a los enfermos para curar

sus males. Al agua que manaba del manantial se le atribuían igualmente propiedades milagrosas o curativas. Por lo visto, la atracción de la gente por João Maria cada vez era mayor, cuestión que empezó a preocupar a los poderes provinciales, que veían como los pobres de diferentes lugares acudían en peregrinaje a Campestre de Santo Antão y a las aguas santas del monje en busca de sanación.

Otro monje posterior habría sido João Maria de Jesús, aparecido entre 1886 y 1893 en el Planalto Catarinense (Santa Catarina) y cuya identidad y origen son más bien una incógnita, aunque según parece hizo revivir la memoria de los monjes precedentes y desapareció entre 1900 y 1908. Se le describe solitario, itinerante, como alguien que no aceptaba dinero ni refugio (prefería la copa de los árboles para acomodarse), usaba hierbas y agua de la fuente para curar y practicaba penitencias. La tradición cuenta que anunciaba también la proximidad del fin del mundo, precedido por diversos castigos divinos (plagas, guerra, pestes, discordia, etc.).

La devoción a João Maria se expresa por medio de las narrativas y de una sacralización constante de los símbolos y los espacios, públicos o privados, que se le asocian. El culto a João Maria no está legitimado por las autoridades eclesiásticas, a pesar de que reproduce elementos rituales católicos. Uno de los símbolos más comunes a él vinculados es la cruz de cedro, plantada delante de las casas o en la entrada de la comunidad, algo frecuente, por otro lado, entre los cafuzos y las poblaciones caboclas de Santa Catarina, que esperan que brote como señal inequívoca de bienaventuranza.

La cruz de cedro vinculada a João Maria también puede aparecer en determinados espacios públicos o bien durante la celebración de la *romaria da terra*. De hecho, en su primera edición, junto a la exaltación de Sepé Tiaraju, se quiso rescatar igualmente la mística de este líder religioso; una mística que es desde entonces anualmente actualizada con la presencia de su imagen junto a la cruz en los materiales divulgativos de este evento, en la liturgia, en las músicas, en las poesías y en el ritual que consiste en plantar dicha cruz durante la celebración.

Otros símbolos importantes son una fotografía de João Maria, colocada en lugar destacado (sola o acompañada de las imágenes de otros santos principales), el agua que supuestamente el monje hizo brotar en los lugares por los que pasó y las llamadas «medidas do santo», trozos de madera de una cruz plantada por él que son guardados como amuletos de la suerte.

Entre los caboclos e indígenas de Santa Catarina João Maria se puede aparecer en sueños para orientar procedimientos curativos. Además, suelen reconocer la concreción de sus profecías en el presente, sean buenas o malas, y lo legitiman como santo y como profeta. Walter y Martins hacen, por otro lado, una consideración importante:

Se demostró que tanto el proceso de legitimación del monje-profeta como la devoción a san João Maria por las poblaciones cabo-

clas de Santa Catarina están centradas en una perspectiva religiosa de origen laico, sincrética y social. Los elementos escatológicos, apocalípticos, devotos y penitenciales, propios del cristianismo, aparecen resaltados en toda su trayectoria y parecen estar en la base de la perspectiva milenarista de esos grupos y en la noción de que el sufrimiento, la desigualdad social, la desunión y la injusticia de este mundo forman parte del mal que debe ser combatido (Welter; Martins, 2009: 128).

Es relevante la precisión porque, con igual propósito que los Sin Tierra, se impone la necesidad de luchar contra la realidad injusta y construir una nueva sociedad: un nuevo milenio en la Tierra, desde la profecía milenarista y escatológica aportada por João Maria. Esa nueva sociedad, además, tiene que ser colectiva, igualitaria y solidaria y en ella deben imperar la libertad y la justicia. Como sucede en el ideario católico de la Liberación:

Esta profecía estaría fortaleciéndolos también para rechazar modelos religiosos institucionales y de salvación individual, valorando, en cambio, un modelo social y religioso colectivo (Welter; Martins, 2009: 129).

Dichos autores explican que, en lugar del aislamiento ermitaño que caracterizaba a sus predecesores, este monje hizo posible que lo sagrado se aproximara a lo humano, promoviendo la esperanza de un nuevo mundo, un nuevo tiempo histórico (donde, sin salir de los parámetros milenaristas, imperarían la justicia, la igualdad, la reciprocidad, la libertad, etc.), además de ser reconocido como mesías. En definitiva, se puede decir que la narrativa y el simbolismo cultural en torno a João Maria lo que hacen finalmente es construir una línea de continuidad entre sujetos y signos del pasado y actores y agentes sociales marginalizados del presente: indios, negros y colonos sin tierra (Steil, 2004).

Los orígenes de la cultura cabocla más en particular forman parte de esos sujetos y signos del pasado, con sus connotaciones marginales y experiencias de vida llevadas hasta el presente. Como precisa Martins:

O surgimento do caboclo está relacionado aos primeiros tempos do desbravamento e ocupação do território do Sul do Brasil. Na medida em que os grupos indígenas foram sendo deslocados, pessoas de origens diversas foram se instalando nas terras desocupadas ou nos sertões a serem desbravados. Índios amansados e desenraizados, negros libertos ou escravos fugidos, brancos forajidos e toda sorte de indivíduos em busca de autonomia ocuparam as terras remotas do noroeste do Rio Grande do Sul, planalto e oeste

de Santa Catarina e sudoeste do Paraná. A partir dessa condição, um modo de vida foi engendrado (2001: 17).

De la simbología bíblica: la Tierra Prometida, fértil y «sin males»

Desde una perspectiva transcultural y simbólica la tierra es la madre para muchos pueblos indígenas. La tierra es su garantía de vida, el lugar para construir la propia historia. Por ello, debe ser respetada y sus recursos naturales preservados, y no debe ser vendida ni comprada porque no puede ser un bien privado o exclusivo de algunos, sino que es una concesión de carácter sagrado a todos los seres que en ella viven. De ahí que cuando esos pueblos indígenas se ven despojados injustamente de ese bien colectivo, como ha sucedido de forma repetida a lo largo de la historia, la resistencia y la lucha por la tierra se convierten en el puntal de apoyo de su dignidad e identidad.

En realidad, la teología de la Liberación y las comunidades eclesiales de base comparten el ideal de la tierra como madre, como algo esencial que simboliza toda la vida, como creación divina para todos los seres sin distinción ni discriminación posible:

«Las CEB, 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» (Bartolomé Ruiz, 2006: 51).⁷³

Desde este punto de vista, pues, la tierra es la primera señal de la alianza de Dios con la humanidad, la primera Biblia para llegar a Dios (Codina, 1996). Sobre la base de esta conceptualización fundamental, 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 Sin Tierra.

El eje principal en este sentido es, desde luego, el imaginario de la Tierra Prometida. A partir de este imaginario se lee el problema humano vivido por los agricultores Sin Tierra de Brasil. 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.

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

73 Como el autor, en adelante se ha optado por utilizar ocasionalmente la mayúscula para el término «tierra», queriendo remarcar su carácter más global o simbólico-espiritual según los casos.

finalmente ese 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). Esto ha de 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.

En este sentido, según Gaiger, la religión habría ejercido una función importante. Interviene en la ética que fundamenta la acción de los campesinos, a la vez que constituye un factor movilizador por la legitimación que confiere a las prácticas en el plano de los valores. Además, sirve de apoyo a los cambios de la conciencia colectiva de los campesinos. Efectivamente, la toma de conciencia política se hace a partir de una conciencia religiosa y la transformación de la conciencia religiosa se realiza en correspondencia con una práctica política.

Se trata de una interpretación a la luz de la fe cristiana que, en el específico contexto brasileño (pero no exclusivamente en él), denuncia la injusta existencia de inmensos latifundios improductivos al lado del hambre y de la miseria de mayorías explotadas, excluidas o carentes de cualquier propiedad para trabajar y vivir con la mínima dignidad. Una situación de injusticia y violencia estructural producto de la profunda contradicción histórica de Brasil respecto a la distribución y el uso de la tierra.

Quienes defienden una profunda y firme reforma agraria en Brasil consideran que el problema de la tierra arraiga históricamente en la Colonia y que perdura en forma de apropiación indebida de esta por parte de una minoría, dejando a otras personas sin nada, empobrecidas y viviendo como esclavas en su propio lugar de origen. Es así como la tierra se convierte en una maldición para el propio pueblo. Y contra esa maldición, la utopía de una «Nueva Tierra» se proyecta como lugar de nacimiento de una nueva vida.

Los Sin Tierra entienden «el sueño de la tierra» en esos términos de esperanza. Conquistarla debe representar un reinicio vital absoluto, y finalmente el objetivo esencial de la mística es mantener la fe en que dicho sueño es posible. De ahí un primer alineamiento interpretativo y de propósito entre el movimiento católico de la Liberación y el movimiento social y campesino.

En efecto, el discurso de la Liberación promueve la necesidad de que la Iglesia opte por transfigurar la Tierra. En el Concilio Vaticano II la Iglesia comprende y afirma que este mundo es algo transitorio y que la consumación no se producirá hasta llegar a la Nueva Tierra y morada definitiva. Una Tierra donde reine la justicia, la igualdad y la fraternidad, donde triunfe plenamente la resurrección de Cristo, la muerte sea vencida y desaparezca el pecado.

La expectativa de esa Nueva Tierra, por otro lado, no debe atenuar la lucha por el perfeccionamiento actual, a modo de espera conformista que deposita toda esperan-

za en el futuro. Todo lo contrario: el empeño debe recaer en trabajar para transformar este mundo y las injusticias del presente. Trabajar para propagar en la Tierra los valores de la dignidad humana, la comunidad fraterna y la libertad. La Tierra, en definitiva, debe ser transfigurada hasta convertirse en la Nueva Tierra que todos los creyentes esperan. Este propósito incluye, al mismo tiempo, otro alineamiento ideológico y de acción con el Movimiento Sin Tierra: mantener la actitud de respeto a la naturaleza y una fundamental ética ecológica.

La mística de la Tierra se encarna, pues, en el pensamiento social de la Iglesia de la Liberación, que insiste como punto de partida en que la tierra y sus frutos son creación de Dios para el bien de todo el pueblo, y que, en consecuencia, nadie puede apropiarse de ellos con exclusividad. En lugar de dueños somos administradores de la tierra que se nos ha dado y como tales debemos dar cuenta de cómo gestionamos dicho encargo.

Del mismo modo, las diferencias sociales deben ser abolidas, ya que todas las personas tienen la misma dignidad e igual derecho a vivir de forma humana. Es intolerable que unos pocos tengan mucho y otros apenas para sobrevivir. Se hacen necesarias, pues, la fuerza del compromiso, la solidaridad y la lucha del lado de los más desfavorecidos. Una actitud, por otro lado, que tiene su sustento teológico: el espíritu divino es el que daría impulso a la Iglesia para que siga edificando el Reino de Dios y transfigurando esta Tierra en una Tierra Nueva.

Há uma realidade que é constante e contínua: o Espírito vivifica a terra, a terra das culturas de todos os povos, a terra de Israel, a terra virginal de Maria, a terra de Igreja, no sentido de produzir sempre os frutos de vida: os frutos das colheitas, os frutos das culturas e religiões, o fruto de Israel e de Maria, e o fruto da Igreja até o Reino de Deus (Codina, 1996: 51).

La espiritualidad de la Tierra tiene, en estas condiciones, un contenido teológico de profundo calado en el imaginario colectivo y popular, y encierra todo un simbolismo cósmico y profético fundamental para entender la mística de los Sin Tierra:

Falar de espiritualidade da terra ou espiritualidade cósmica pode surpreender aqueles que vêem uma separação entre o Espírito e a vida, entre o Espírito e a Terra, entre o Espírito e a história. Mas se o Espírito de Deus é quem paira sobre a matéria caótica das origens para fazer brotar dela a vida, se Ele é o agente de toda história, que vai desde a criação da terra física à criação da Nova Terra, então pode existir uma espiritualidade da Terra. Por tudo isto, em todas as culturas houve sempre um sentido religioso e uma espiritualidade frente a Terra. A redescoberta atual da ecologia tem raízes antigas na espiritualidade (Codina, 1996: 53).

Cuando la Tierra, sin embargo, se ve transformada en un problema que encierra controversias de repercusión social y política, esa espiritualidad puede convertirse en un elemento motivador contra las condiciones adversas, contra el sufrimiento y para la lucha. Y en este punto volvemos a encontrarnos con la mística en su dimensión reivindicativa y política. Porque desde una óptica emancipadora, la auténtica espiritualidad nace justamente de la solidaridad con dicha lucha:

Esta espiritualidad não se limita a versos e poemas. Inunda de força e esperança as lutas do povo: dos trabalhadores rurais brasileiros sem-terra, que ocupam terras ou realizam marchas do interior dos estados em direção às capitais, em verdadeiras peregrinações (Codina, 1996: 58).

El simbolismo cósmico del que nos hablaba Codina envuelve, en efecto, la mística del MST en el nivel superior de su cultura y su visión del mundo. Representa el referente legitimador de su ideal humanista y transformador, llevado a una especie de praxis antagonista permanente.

Dentro del marco general de la utopía religiosa y, en particular, de la Tierra Prometida, 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:

María é esta terra mãe, fértil, boa, que nos dá a vida verdadeira que é Jesús, nos acolhe em seu seio, intercede por nos e não nos abandona nunca (Codina, 2006: 34).

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 una connaturalidad entre ella, la mujer, la madre, la cultura y las religiones, y, en particular, 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.

Bartolomé Ruiz (1995) nos recuerda que 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 esta 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 un 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, símbolo del pueblo, 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 cántico 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, 2006: 34).

Se convierte, por lo tanto, en una mujer crítica, con conciencia de la situación social y política que vive, que toma una opción clara por la liberación de los oprimidos de su tiempo. Bartolomé Ruiz (1995) añadirá que un discurso racionalista o ideológico no tiene el poder motivador que tiene el símbolo de la persona de María para muchas mujeres de la clase popular. María se ofrece, en este sentido, 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 liberacionistas, debe seguir los pasos de María. Ser, como ella, la Tierra fértil que trae a Jesús y 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 sus 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 campamento Natalino y el símbolo de la cruz

El campamento Natalino —como concreté en el primer capítulo— se constituyó en diciembre de 1980 cuando algunas personas sin perspectiva de obtener tierra tras las

ocupaciones de las haciendas Macali y Brillhante se instalaron en el margen de la carretera RS-324 que une Passo Fundo y Ronda Alta, en un lugar denominado Encrucijada 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.

Telmo Marcon (2002), especialista sobre la historia de dicho campamento, distingue tres etapas en la vida de este. La primera va desde su inicio hasta el mes de julio de 1981, con el volumen de familias previamente indicado. La segunda se desarrolla durante todo el mes de agosto, cuando tiene lugar la intervención militar-federal bajo el mando del coronel Curió. En esa etapa se impiden nuevos ingresos en el área de gentes Sin Tierra. La tercera va desde la salida del contingente militar, el 31 de agosto de 1981, hasta octubre de 1983. Esta fase viene marcada por la presión de los acampados, las tentativas de negociación, el desplazamiento hacia un asentamiento provisional en Nueva Ronda Alta y el asentamiento definitivo de las familias que resistirán hasta el final. La mayoría de las familias estaban formadas por pequeños agricultores procedentes del territorio indígena de Nonoai, algunas habían regresado de los proyectos de colonización en el Mato Grosso y otros grupos vivían en la región ejerciendo de asalariados rurales, arrendatarios, etc.

La constitución del campamento supuso la intervención militar federal cuando el Estado vio que era incapaz de desestructurarlo por medio de la persuasión. Dicha intervención estuvo encabezada por el 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 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 o 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 se construye, en este contexto, a imagen y semejanza de la lucha de David contra Goliat. El primero representado por los agricultores pobres expulsados del área indígena de Nonoai, los hijos de pequeños agricultores sin posibilidad de ocupar tierras y algunos pobres de las ciudades que habían abandonado el campo y habían sido expulsados hacia las favelas; el segundo, Goliat, encarnado por el latifundio y el poder de la fuerza y las armas.⁷⁴

De acuerdo con su vivencia directa de los acontecimientos, Arnildo Fritzen nos presenta al coronel Curió como un represor despiadado que finalmente no fue capaz de doblegar al pueblo ni su fe en la lucha:

74 Véase el prólogo de Arnildo Fritzen en Marcon (1997).

Él ya vino el día 25, ya estaba aquí observando, aunque nadie lo conocía... Pero otro día él vino con toda la Seguridad Nacional e hizo aquí un campo de concentración. Cercó todo, con una gran comunicación [...]. Todo el terror que encuentras en un campo de concentración estaba aquí. Bueno, torturas de todo orden. No voy a entrar en detalles ¿eh? Él tenía el mando de todo y no dejaba ni entrar ni salir, quien salía no podía entrar más, no se podía entrar comida, ni nada..., no dejaba. Él puso un camión del Gobierno federal y comida, y dejaba a las personas en fila un día entero... Decía que todo esto era contra el Gobierno, contra la ley, que iban a ser todos apresados, a ser torturados... Todos los días, treinta días. Un terrorismo total. Bueno, quien conseguía entrar era yo y el movimiento, pero religioso. Lo conseguíamos, pero con mucho sacrificio. Había que presentar toda la documentación, me tenía que identificar, me registraban..., finalmente, después de una hora de confusión, me dejaban entrar, pero siempre tenía tres o cuatro guardaespaldas que me acompañaban; vigilaban con quién hablaba y de qué hablaba..., y grababan con una grabadora..., siempre a mi lado [2-12-2005].⁷⁵

Según Marcon (1997), la supervivencia del movimiento a la intervención militar y a las demás presiones de los Gobiernos federal y estatal solamente fue posible —como se apuntó dentro del primer capítulo («El factor político»)— 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 tres razones básicas que, según el autor, explicarían la resistencia de los Sin Tierra a las acciones estatales.

Además de dar visibilidad ante la opinión pública nacional a la problemática de los campesinos Sin Tierra, el campamento 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 resurge en diferentes partes del país durante esa coyuntura, con la creación de nuevos campamentos, 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.

75 Las diversas citas a este informante dentro del capítulo son todas de la fecha indicada.

Telmo Marcon analiza precisamente la construcción en ese momento y lugar de una mística de lucha y resistencia con base bíblico-religiosa. Trata en particular las dimensiones políticas, metodológicas y simbólicas que, a partir del trabajo pastoral de los agentes de la CPT, fueron incorporadas por el MST y que se han considerado a lo largo del libro. Marcon reconoce que evaluar el alcance del campamento Natalino en la historia de la lucha por la tierra y la reforma agraria y cómo esa experiencia contribuyó a la metodología, las tácticas, las estrategias y la mística propiamente del movimiento de los Sin Tierra es una necesidad y un desafío.

Con ese propósito señala algunas cuestiones fundamentales. La principal, que el punto de referencia a partir del cual la CPT desarrolló todo el trabajo religioso y político fue el de que «la Tierra es un don de Dios y fue creada para todos». Dicha fundamentación teológica contribuyó a construir una mística de lucha y resistencia y también a sustentar espiritualmente a los acampados en la conquista de 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, además, creó las condiciones para que los propios acampados asumiesen las reivindicaciones como suyas, siendo sujetos del proceso, encaminando las negociaciones con el Gobierno y con el INCRA, hablando con la prensa y coordinando las campañas de solidaridad y concienciación. Algo que, por otro lado, generó el descontento de muchos de quienes históricamente —líderes políticos y sindicales— habían sido sus interlocutores:

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).

Encrucijada Natalino representa, en definitiva, un momento de gran implicación de la Iglesia católica progresista con el Movimiento Sin Tierra. Están allí presentes sacerdotes destacados de la teología de la Liberación apoyando la realidad del «pueblo sufrido», como Tomás Balduino o Pedro Casaldáliga, que con su voz y apoyo tratan de

expresar su compromiso y solidaridad con la gente de las áreas rurales, los campesinos empobrecidos, los indígenas excluidos de las reservas... Junto a los problemas del campo está, además, el éxodo hacia la ciudad de muchos hijos de agricultores carentes de tierra, o con muy poca, que buscan trabajo y mejorar sus condiciones de vida.

A partir de ese momento histórico la CPT empezó a participar activamente en las acciones políticas aportando recursos materiales e informaciones, divulgando injusticias y conflictos en el campo y articulándose con otros movimientos. Sirviendo de mediadora, en suma, entre los campesinos, la jerarquía eclesial y las organizaciones políticas. También promovía reuniones de estudio y de discusión política sobre la reforma agraria, el sindicalismo, las leyes..., y otros temas ligados a la situación de los campesinos. Por lo tanto, contó con la colaboración de abogados, sociólogos, educadores y otros agentes laicos. En el campo político, animó las actividades cotidianas a través de la liturgia y las reflexiones sobre la doctrina social de la Iglesia y se encargó de organizar celebraciones de masas.

Por esa vía, recuerda Fritzen, se consiguieron incentivar y canalizar contactos e informaciones con otros estados (São Paulo, Minas Gerais, Santa Catarina...), facilitando con ello la solidaridad y los apoyos financieros y humanos básicos entre los implicados en la lucha por la tierra de diferentes lugares. De hecho, la potencia colectiva de esa lucha y una «presión de fuera [que] comenzó a romper el cerco aquí dentro» forzaron finalmente la decisión política de hacer retroceder al ejército. La resistencia y la victoria final de los Sin Tierra constituyen, desde entonces, un hito de máximo valor histórico y simbólico para el MST.

Encrucijada Natalino, en cuanto campamento consolidado, sirvió además como espacio congregador de experiencias y prácticas de gentes de otros lugares como Mato Grosso, São Paulo o Paraná (donde empezaba la resistencia contra la construcción de presas), que fueron aprendiendo en el campamento la organización interna y las estrategias de lucha del Movimiento Sin Tierra:

Aprendieron mucho, se encargaban de la salud, del agua, de la alimentación... Había un grupo que era dirigente político... Y esas personas de estos estados todas venían para acá, y en diez o quince días aprendían un poco en la práctica y volvían allá para organizar las cosas allá. Y ahí comenzó una época de luchas bien significativas en Paraná, Mato Grosso y Santa Catarina. Pero todo va ligado a Encrucijada Natalino [Arnildo Fritzen].

Es un momento, por otro lado, en el que comienza la mística de la cruz, la recuperación de la doctrina del éxodo, de la «andadura del pueblo de Dios» hacia la Tierra Prometida. 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 teolo-

gía de la Liberación como alternativa religiosa y sociopolítica concreta. Abrazándose a ella, la fe mística es lo que impulsa la emergente lucha popular de inicios de los ochenta. Su singularidad simbólica 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:

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 alimentada muy fuertemente, y básicamente los símbolos religiosos. Yo tengo 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 1981, allá en el campamento. Yo fui allí a presidir una celebración el Jueves Santo, y ahí nosotros comparamos la condenación de Jesús y la condenación de los Sin Tierra. Fue muy bonita y participativa... Las personas decían 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; que una madera, como un árbol, fuese plantada aquí para decir que nuestra lucha es muy pesada y que uno solo no la puede cargar, que necesita mucha gente para cargar esa lucha y que todos los que lleguen y pasen 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].

En torno a la cruz y su simbolismo se dio, según Telmo Marcon (2002), 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 se describe es la sustitución de una cruz por otra en el campamento, con 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 otra «pesada, dura y rústica» que solo 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 del «Salva tu alma», emergió un símbolo aglutinante de lucha y vida.

El paso de la religión tradicional de providencia hacia la nueva religión profética se ve claramente reflejado, de nuevo, en las siguientes palabras de Fritzen:

Cuando ellos comenzaron a hacer el campamento allá al lado de la carretera, pusieron allí una crucecita donde estaba escrito «Salva tu alma», que es exactamente el mensaje de la religión que ellos habían aprendido. Y nunca nadie dice nada de aquello, nadie habló de ello. Las misiones fueron siempre muy fuertes en el sentido de alma, de espíritu... Pero el cuerpo..., y la sociedad nada ¿eh? Pero eso era lo que ellos tenían y traían de su historia y de su cultura. Bueno, nunca se habló nada de eso, y automáticamente ellos fueron construyendo una nueva... [teología], nunca más se habló de 'Salva tu alma'... A partir de ahora siempre fue liberación, tierra, reparto, vida nueva, vida diferente... [Arnildo Fritzen].

En el relato el protagonismo de la creación simbólica en torno a la cruz y del sentimiento que se vincula a esa producción recae siempre en los propios campesinos Sin Tierra:

Esa era la bonita comprensión que ellos tenían [...]. Mi papel siempre era abrir el camino para la reflexión, para que ellos fueran colocando los datos. Y entonces entendí que la teología misma estaba en el corazón de los pobres [Arnildo Fritzen].

Su experiencia, como la de tantos otros sacerdotes partidarios de la teología de la Liberación, fue comprender que debía realizar un servicio a favor de los oprimidos, facilitando su organización para que así pudieran tomar conciencia de su situación y luchar para cambiarla. No se trata, por ello, de un proceso de implicación atribuido al adoctrinamiento rígidamente conducido o condicionado por los agentes de la pastoral católica, sino más bien a la solidaridad colectiva (nacional y extranjera) y, ante todo, a la mística, que fue capaz de incitar a los campesinos a seguir adelante por propia iniciativa, con el decisivo apoyo de la CPT para la organización y el acompañamiento de otros simpatizantes del movimiento e intelectuales orgánicos identificados con su causa y su proyecto de reforma agraria.

Un acompañamiento, en esta línea, considerado como «natural». Es decir, no ligado a presiones ni forzado: «De aquello tradicional que ellos tenían salía la construcción de eso nuevo», una utopía de liberación que fue aflorando a partir de la práctica y la experiencia resistente. El convencimiento para la lucha nace, así, de un *ethos* popular existente que, encarrilado dentro de un formato marxista, con una cobertura comunitaria de iglesia y a través de la acción colectiva, se explicita con fuerza y se con-

vierte, ideológicamente transformado, en seguridad para decir y hacer y en esperanza revolucionaria.

Y en este contexto, la fuerte simbología de la cruz, integrando los elementos bíblicos y políticos de la mística y la resistencia, se volvió una referencia para el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil y se transformó, además, en un símbolo internacional de lucha por la reforma agraria.

Ela foi catalizando, cada vez mais, as esperanças e o sofrimento e se tornando um símbolo de luta e resistência. A cruz conseguiu congrega, dialecticamente, as experiências de morte e sofrimento e a esperança de vida, projetada no horizonte da conquista da terra (Marcon, 2002: 54).

Las fotografías para el recuerdo nos presentan, en efecto, una cruz rústica de tres metros de alto y dos en horizontal, que quería reflejar la crítica situación de los acampados junto a la carretera, expulsados y excluidos de la tierra y de sus posesiones; una cruz con la que estos se sentían identificados y que se convirtió en el centro del campamento de Encrucijada Natalino:

El campamento de Encrucijada Natalino produjo esa cruz, la construyó y fue colocando toda esa dimensión de la mística, de una liberación, de una fe profunda... En fin, fue costurando la lucha y fue reanimándola a partir de un símbolo fuerte [Arnildo Fritzen].

Como tal símbolo fuerte y referencial, la cruz se llenó del significado del sufrimiento de Cristo; el mismo sufrimiento que los Sin Tierra arrastraban con el convencimiento de conseguir su objetivo durante las primeras ocupaciones. Porque ese símbolo —me explicó apasionadamente Arnildo Fritzen— se construyó de forma paulatina y colectiva en las caminatas, en 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 construido progresivamente por la práctica [...]. Seguían adelante, ellos llevaban la cruz y eso daba una energía espectacular, una mística fortísima [Arnildo Fritzen].

Esa «energía mística» es la que supone que logró doblegar finalmente al ejército represor:

Cuando el coronel Curió estaba allí, en Natalino, en esa orilla de la carretera, con todo el sufrimiento que él provocaba, ellos, los

campesinos sin tierra, un día consiguieron coger una porra de un soldado, de aquellas con las que pegaban... En la celebración del domingo fue colocada en la cruz como un símbolo de la opresión, un peso más sobre nosotros. Fue atada allí. Un día, en una caminata se cogió la boina de un militar y también fue colocada en la cruz [...]. Cuando la represión era mayor, el pueblo se juntaba en torno a la cruz. 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].

Desde ese momento la cruz es vista como un símbolo ligado a la bandera, aunque esta última, como ya dije, constituye el símbolo oficial del MST desde 1987. De hecho, en el surgimiento del campamento de Encrucijada Natalino los campesinos construirán diversas banderas con las llamadas «palabras de orden»: «Ocupar, resistir y producir» (1989-1994), «Reforma agraria, una lucha de todos» (1995), «Reforma agraria y por un Brasil sin latifundio» (2000). Junto a ellas, la cruz siempre ocupó un lugar prominente como símbolo de las primeras luchas:

As assembléias, as celebrações, a leitura das cartas de apoio, a partilha, eram realizadas junto a ela, e decisões eram tomadas em torno dessa cruz. As caminhadas, fossem procissões religiosas ou atos públicos, tudo girava em torno dessa cruz. E quando, em agosto de 1981, o latifundio se armou mais cruelmente, a cruz se tornou escudo, uma rocha que defendeu o povo dos ataques a cavalo ou com tanques. Com a cruz, rompem-se as barreiras policiais para acolher os que vinham trazer solidariedade, as quais ali estavam para garantir a *ordem* estabelecida, para amparar *goliás* na

batalha. Na medida em que a repressão aumentava, símbolos de dor foram sendo colocados na cruz (Marcon, 1997; prólogo de Arnildo Fritzen).

Goliath no solo representa, en este caso, a los terratenientes y a las élites locales, sino también al ejército represor, que quiso deshacer sin éxito la resistencia campesina en Ronda Alta. 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 lienzos 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 de 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».

Así pues, el recuerdo de los cinco pequeños muertos por desnutrición no se borró: cinco pañuelos colgaron en la cruz en honor de cada uno de ellos, significándoles como mártires:

Y entonces, la conclusión fue de que esos niños estaban 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 mover siempre ese paño para decir que ese niño está vivo con nosotros [Arnildo Fritzen].

Assim, quando morrerram crianças, os panos brancos foram fixados nela como sinal da cruz que fica mais dura. Mas, ao mesmo tempo, os panos na cruz simbolizam a caminhada da saída da escravidão que *Davi* estava fazendo. A morte dessas crianças anuncia a proximidade da *Terra Prometida*. Mesmo fazendo a cruz pesar mais, os panos sacudidos pelo vento simbolizam as crianças no caminho que anunciam a chegada de um novo dia em que nenhuma criança morrerá de fome ou miséria, pois, pela organização

e luta, todos conquistarão terra e pão em abundancia (Marcon, 1997; prólogo de Arnildo Fritzen).

Se incorporarán, además, en la cruz pañuelos negros para rememorar a los adultos muertos en la ocupación posterior de la hacienda Anoni:

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].

Tras la retirada de las tropas del coronel Curió, el movimiento cayó en una fase intermedia bastante delicada, de decaimiento y cierto desencanto general. Se prohibieron las celebraciones religiosas y actos litúrgicos oficiales como la misa en los campamentos, aunque los sacerdotes de la pastoral siguieron organizando procesiones y peregrinajes para motivar a la gente lo más posible.

Las condiciones eran al parecer muy duras al lado de la carretera, y se trató entonces de articular una propuesta a la Iglesia católica y a la luterana (*la que más nos apoyaba*, puntualizó Fritzen) para la adquisición de un área provisional de tierra que desahogara la situación. Una vez lograda la solidaridad de ambas iglesias, y más en particular con el apoyo de obispos y otros pastores de Ronda Alta, se consiguió comprar un terreno de 118 hectáreas al lado del río que fue llamado «Nueva Ronda Alta» para designar el inicio optimista de una experiencia diferente. Dicha adquisición se hizo pública durante la *romaria da terra* celebrada en Encrucijada Natalino a principios de marzo de 1982, después de la cual se oficializó la transferencia del anterior campamento.

Básicamente se volvió un centro de trabajo para ocupar a las personas en producir alimento, pero también en un centro de formación. Ahí nosotros podíamos juntos releer nuestra historia, tomar las lecciones que aprendemos de toda nuestra historia y en qué acertamos, en qué fallamos, y cómo es la realidad nacional y por qué esos problemas de la tierra... Fue un tiempo de mucha reflexión y de conocimiento... [Arnildo Fritzen].

También de solidaridad con barrios urbanos en los que existía algún tipo de pastoral, distribuyendo en ellos parte de la producción de las nuevas huertas entre muchos de los que anteriormente habían compartido orilla de carretera. Ese ambiente solidario se reforzaba con la celebración de las *romarias da terra*, expresión y vivencia colectiva de «una mística que produce liberación».

Como ya se dijo al introducir la historia del MST, después de las haciendas Macali, Brillhante y del campamento de Encrucijada Natalino, a finales de 1985 se

produjo la ocupación de la hacienda Anoni, que vino precedida de una no menor carga de significación simbólica, en este caso centrada en la resurrección de Jesús y con la cruz construida de forma un tanto diferente. Según Fritzen, en Anoni la cruz quería representar, además del propio sufrimiento en la lucha de los Sin Tierra, la ayuda y solidaridad de otras personas o colectivos tanto de Brasil como procedentes de otros países —entre ellos, en especial, pastores luteranos de Alemania—. Eso vendrá a demostrar que después de los primeros y difíciles pasos ya no están solos y que, por lo tanto, su fuerza colectiva va creciendo. Ese decisivo episodio empezó el día de Pascua:

Ya vinieron personas de fuera a prestar apoyo..., eran así..., amigos. Bonito, bonito, maravilloso. Siempre venían espontáneamente y ahí usaban los instrumentos de música... Yo mismo toco, me gusta tocar... Bueno, y entonces en este rezo nosotros dijimos que queríamos la resurrección: Jesús rompió la sepultura y resucitó y tal..., vive de nuevo [...]. Nuestra peregrinación fue maravillosa y fueron identificando la resurrección. Nuestro coraje frente a todo. Y ahí, al final de la celebración, se hizo la propuesta de hacer que la cruz no fuera solamente un tronco, de hacer unos soportes, unos travesaños para poderla cargar. Y eso fue maravilloso [Arnildo Fritzen].

Los soportes incorporados en la cruz de Anoni pasaron a simbolizar, como en las experiencias de ocupación anteriores, la unión y la articulación colectiva por una misma causa, dando más fuerza a la determinación y al compromiso para enfrentar a Goliat:

As escoras que mantinham a cruz em pé, representavam todo o apoio que a sociedade nos dava (Bogo, 1999: 126).

Unas maderas atravesadas y agarradas abajo para que mucha gente la cargara. Fue fantástico. Permiten cargarla, de modo que las personas que vienen aquí para ayudarnos, los que vienen aquí, son esos soportes. No nos dejan solos para coger la cruz, sino que son los soportes que ayudan a cargar [Arnildo Fritzen, 2-12-2005].

Del peregrinaje religioso-político: las *romarias da terra*

En las páginas precedentes se ha aludido a este evento, enclavado en la tradición religiosa popular y con vinculación estrecha a la lucha y la resistencia por la tierra. En efecto, las *romarias da terra* constituyen desde hace décadas en Brasil un importante marco ritual y simbólico de expresión y acción colectiva reivindicativa. Promovidas y organizadas históricamente por la Comisión Pastoral de la Tierra, se ensalzan en ellas mitos y símbolos esenciales de la lucha campesina, y siguen realizándose en la actualidad contando con la presencia destacada del MST así como de otros movimientos

y organizaciones sociales de Brasil. En sus diferentes ediciones, aglutinan agentes o colectivos civiles, políticos y religiosos diversos, con identidades y programas de acción singulares, pero a la vez con causas próximas o afines.

Así pues, las *romarias da terra* son básicamente materia de la Pastoral de la Tierra, es decir, materia religioso-católica; esto no excluye, sin embargo, que puedan participar en ellas miembros de otras confesiones no católicas. Por su parte, el MST, al tiempo que les presta apoyo y participa en ellas, posee lo que podríamos llamar su propia «versión política» de estas acciones de masa, las llamadas *marchas* o *caminatas*. En ellas la cruz y otros símbolos religiosos habituales en las *romarias* no parten como símbolos oficiales y sí, en cambio, las pancartas y banderas de signo político. Son, en suma, un ejemplo del movimiento de masas que el MST considera tan necesario para provocar cambios sociales profundos.⁷⁶

Las marchas pueden realizarse junto con otros movimientos sociales, ya sean asociados al problema de la tierra o a otras reivindicaciones sociales, pero, en cualquier caso, dando impulso al movimiento de masas. En el caso del MST, una marcha que dio el punto álgido a su mística fue, sin duda, la marcha hasta Brasilia celebrada entre el 17 de febrero y el 17 de abril de 1997, coincidiendo con la conmemoración del Día Internacional de la Lucha Campesina. Salieron entonces trabajadores Sin Tierra de tres estados: São Paulo, Minas Gerais y Mato Grosso. Un total de 1.330 personas realizaron una caminata de cerca de 1.000 kilómetros y fueron recibidas por unas 100.000 a su llegada.⁷⁷

De forma similar a las *romarias da terra*, las marchas promueven la fuerza colectiva y la emoción en sus participantes. Representan una sólida identidad colectiva de izquierdas y forman parte de una estrategia de presión a los Gobiernos federal y estatal. Es así como evocan un sentido explícitamente político ante injusticias varias (la tierra, todos los «sin», las mujeres, los trabajadores urbanos, los afectados por la construcción de presas...). Por su parte, las *romarias da terra*, sin salir de este esquema reivindicativo, recuperan y reintegran en la acción colectiva la teología simbólica de la Tierra y la religiosidad que impregnan el imaginario campesino y popular (de ahí también que

76 Así lo pude constatar en una marcha en la que participé el 25 de noviembre de 2005, organizada a partir de tres movimientos: el MST, el MDT (Movimiento de Trabajadores Desempleados) y la organización sindical CUT (Central Única de los Trabajadores). En torno a esos tres ejes principales de movilización, unos 3.000 militantes recorrieron unos veinte kilómetros hasta la plaza de la Matriz, en Porto Alegre, para llevar sus reivindicaciones ante el parlamento estatal. Posteriormente los manifestantes llegaron hasta la sede del INCRA en la ciudad, donde algunos representantes del MST denunciaron ante el delegado gubernamental de agricultura la introducción de semillas transgénicas en diferentes zonas.

77 Sobre los rituales de desplazamiento masivo de militantes o simpatizantes del movimiento social (marchas, peregrinaciones, *romarias*), con toda su mística de fondo, puede consultarse el trabajo de Cristina de Alencar (2000). La autora se centra justamente en la significativa Marcha Nacional a Brasilia, estudiándola como un proceso de «fabricación de lo social» a través del cual el movimiento gana visibilidad pública y, con ella, expresión política. Es a través de esas acciones colectivas —añade—, generalmente de fuerte impacto simbólico y esencialmente creadoras, que el MST se constituye como sujeto político; en ellas también se expresa y realiza la identidad Sin Tierra.

en diferentes niveles lo que representa su contenido se pueda volver a enlazar con los puntos precedentes —Sepé Tiaraju, la Tierra Prometida...—).

En adelante, el libro de Marcelo Barros y Artur Peregrino, *A festa dos pequenos*, me servirá de referencia de base para describir los rasgos principales de este ritual tradicional.⁷⁸

Desde una perspectiva histórica, las *romarias da terra* son una continuidad (en clave de reelaboración) de las tradicionales romerías o peregrinaciones del pueblo brasileño a santuarios inicialmente no reconocidos por la jerarquía eclesiástica. Con el tiempo, parece ser que estos santuarios de devoción popular pasaron a recibir peregrinos de lugares cada vez más lejanos, volviéndose centros regionales e incluso nacionales. De hecho, será precisamente a través de las *romarias* que se les atribuirá un carácter sagrado: el pueblo siente en ellos la Iglesia como propia y toma posesión de una Tierra santa, una Tierra de milagro (la Tierra es el santuario). Los santuarios quedan vinculados de este modo a la cuestión de la tierra a través de promesas, oraciones, etc. Son lugares sacros donde Dios, presente en los santos, mostrará que protege la vida de los pobres, les da salud y les garantiza tierra para vivir y cultivar.

Por otro lado, en el plano superestructural, la búsqueda en peregrinación de la Tierra Prometida constituirá el principal estímulo ideológico de las *romarias*:

Estas ligam as lutas do povo lavrador à força da fé cristã e a experiência de peregrinações do povo da Bíblia, continuadas na tradição popular brasileira, que sempre uniu a sua procura de Deus à busca da terra prometida [...] As Romarias da Terra continuam a grande tradição do povo de Deus e recordam o éxodo bíblico. Resgatam a memória do chamado que Deus faz ao seu povo para que caminhe. Então, ao longo da vida, o povo pobre vai realizando a experiência de romarias, desde a antigüidade, em busca da terra prometida (Barros; Peregrino, 1996: 18).

De acuerdo con el relato bíblico del Éxodo, se construirá un imaginario de la lucha por la tierra basado en la experiencia de exclusión y sufrimiento de los más desfavorecidos. Así, en las primeras *romarias da terra* dicho imaginario fue tomando forma, contribuyendo al fortalecimiento de las pastorales rurales y del movimiento popular. El año 1978, por sugerencia de Pedro Casaldáliga, fue declarado «Año de los mártires» en alusión al apoyo a los sectores sociales más marginales. El día 7 de febrero concretamente, el Conselho Indigenista Missionário (CIMI), con apoyo de la CPT, promovió la primera *romaria da terra*. Se celebró en Caiboaté (São Gabriel), tierra considerada

78 Otras aportaciones interesantes sobre las *romarias da terra* son, por ejemplo, la de Wilson Dallagnol (2001) respecto a su historia en el estado de Rio Grande do Sul y el papel en estas de la Comisión Pastoral de la Tierra, y la de Carlos Alberto Steil (1996), que analiza desde el punto de vista antropológico el santuario de Bom Jesus da Lapa, en Bahía.

sagrada desde la muerte de Sepé Tiaraju (o San Sepé Tiaraju) junto con otros 1.500 indios guaraníes de los Siete Pueblos de las Misiones. Ese mismo año se conmemoraban también los 350 años de la muerte de tres padres misioneros jesuitas (Roque, Afonso y João) de Rio Grande do Sul que apoyaron a los indios en sus luchas contra los ejércitos de España y Portugal.

Debido a su éxito, esa primera *romaria* siguió realizándose los tres años posteriores, también en el mes de febrero. En 1980, con el aumento de las ocupaciones de tierra que empezaron a movilizar la atención principalmente en Rio Grande do Sul, como el campamento Natalino en Ronda Alta, esas *romarias* anuales vinculadas a la lucha empezarán a ser asumidas plenamente por la Pastoral de la Tierra, tomando un carácter más regional. Desde ese momento, la mayoría de ellas se celebran en un solo día o bien durante la vigilia de una noche. Aunque las hay que duran más días o incluso semanas, mientras que otras van ligadas a los encuentros nacionales de las CEB.

Los contenidos de su mística se obtienen en parte de los sentidos y significados que sus protagonistas expresan. Conocer lo que el otro está sintiendo, caminando junto a él, compartiendo sus dificultades y encontrando conjuntamente la fuerza para caminar; mostrar la lucha dura del pueblo trabajador, animar a la gente que está implicada en esa lucha; recordar que se perdió la tierra, pero que se quiere y se puede reconquistar; conocer varias tradiciones y culturas, enriqueciéndose escuchando las experiencias y luchas de diferentes lugares, etc.

También son sumamente importantes todos los símbolos que la *romaria* alberga. Por supuesto, la cruz ha sido y es un símbolo central. Como también lo es, en un plano más subjetivo e íntimo, el rito de peregrinación iniciático que representa: como itinerario personal, saliendo de uno mismo para buscar más allá, en otro lugar, lo que se desea finalmente alcanzar.

En este sentido, las *romarias* se pueden entender bajo tres dimensiones entrelazadas. Como expresión de la vida del pueblo, como protesta contra esa realidad de vida y para exigir un nuevo orden social, y como anuncio de esperanza.

Pondo-se juntos a caminho em direção ao santuario popular, os peregrinos retomam simbólicamente seu próprio destino em suas mãos e, através da romaria, exercem um ato de cidadania, nítido e até subversivo, porque não pensando ou previsto pelo sistema. E, assim, indicam o rumo que querem dar às suas vidas e a sociedade (Barros; Peregrino, 1996: 39).

Desde sus orígenes, pues, las *romarias* tienen un profundo carácter místico, expresando tanto una actitud interior como una fuerte dimensión de lucha política. Por una parte, en el ámbito teológico, representan una caminata simbólica:

Para um lugar significativo de fé e da vida do povo agricultor. Nas romarias o povo celebra o fato de que Deus caminha conosco, ao nosso lado, na romaria da vida. Aquí, caminho, historia e fé estão numa grande interação (Barros; Peregrino, 1996: 63).

Por otra, simbolizan una lucha y una organización de los campesinos. Un informante de los autores mencionados asegura: «La *romaria da terra* fue para mí la semilla que plantó la conciencia de la lucha» (1996: 66). En efecto, con ellas se celebran las luchas y victorias en la búsqueda de la Tierra Prometida; no son una simple devoción, sino que son señal e instrumento de vida y de liberación del pueblo. Tienen un aspecto profético fundamental e incitan a la acción colectiva:

Não é apenas uma compensação ilusoria que, acabada a romaria, devolve [o povo] à sua miséria. Nos últimos anos, em todo o Brasil, podemos contar os inúmeros asos em que, após uma Romaria da Terra, um grupo de lavradores sem terra se sentiu encorajado a ocupar uma terra desocupada e improdutiva. A Romaria da terra revela que os problemas fundamentais do povo brasileiro passam pela questão da terra. Anima quem está lutando e ajuda o povo a despertar para a conquista da terra [...]. Ali o povo mais sofrido demonstra a sua força na união, é incentivado a lutar para permanecer na terra que ainda tem, ou conquistá-la (Barros; Peregrino, 1996: 65).

En cuanto celebraciones litúrgicas de masas, idealmente las *romarias da terra* pueden atravesar siete momentos convenientemente pautados: 1) acogida; 2) caminata o vía sacra; 3) rito de llegada; 4) reparto de comida; 5) comunión de palabra; 6) acción de gracias; 7) rito de retorno o envío. Para concluir esta descripción resumida, veamos sintéticamente el contenido de cada uno de estos momentos:

- 1) Durante la *acogida* inicial las personas deben reunirse en un lugar preferentemente abierto y próximo al santuario que permita preparar bien la caminata colectiva hacia el destino u objetivo previsto. Este lugar debe fomentar entre las personas la conciencia de que están allí reunidas como «un gran pueblo de Dios». Después de esta primera acogida, se recomienda transmitir *mensajes de comunión* con toda la gente del campo y de la ciudad que sufre y con todas las iglesias cristianas y religiones del pueblo brasileño, especialmente las negras e indígenas. Con la pretensión y preocupación de dar una buena acogida en todo momento a los *romeiros* y las *romeiras*, la celebración se inicia con el rito llamado *abrazo de paz*. Sigue a este esfuerzo de hermanamiento en primer lugar el *saludo al Universo*, para enfatizar que también se va a entrar en comunión con toda la naturaleza creada por Dios; después, el *saludo a la Madre Tierra*, con

una oración silenciosa y la posible incorporación de pequeños pedazos de tierra procedentes de varias regiones desde las que acuden los *romeiros* y las *romeiras*. El siguiente paso —aún dentro de la acogida— es una *invocación al Espíritu Santo*, con el fin de que su ternura envuelva a los presentes y les de fuerza hasta conseguir que la tierra sea de todos. A continuación tiene lugar la *acogida de símbolos* propios de la *romaria da terra*, para que puedan ser comprendidos eucuménicamente y todos los participantes los toquen en la medida de lo posible (la Biblia pasará de mano en mano y será usada para las lecturas, y en caso de que haya una cruz, deberá pasar por encima de sus cabezas). Entre estos símbolos destaca la *acogida de la cruz da romaria*, la cruz de la vía sacra, que puede ser la madera procedente de una casa de *posseiros* derrumbada o bien el símbolo de un campamento o comunidad asentada. También en el plano simbólico, se produce la *acogida del cirio pascual*, valorizado como símbolo de Cristo resucitado, luz de nuestras vidas. Especialmente si el ritual se realiza de noche, se considera preferible encender el cirio de una hoguera y que se haga circular en medio de la gente.

- 2) El segundo momento, la *caminata* o *rito de la vía sacra*, incluye una fase inicial de declaración de «reconciliación» colectiva. En ella se hace primeramente un *recordatorio de los fracasos*, en forma de acto sincero de arrepentimiento de los pecados cometidos. También está previsto que un obispo, pastor o pastora pueda pedir perdón en nombre de la jerarquía. Acto seguido se procede a la *lectura bíblica*, seguida del responso y terminando con una pequeña reflexión en la que se vincula la lectura con la vida concreta. Después, el coordinador de la celebración dará la *absolución* o *perdón de los pecados*. Tras esta fase preliminar de «reconciliación», la segunda parada es la «oración por los que sufren», donde se denuncian las situaciones de opresión en las que viven los pobres, se canta en comunión a favor de todos los oprimidos del mundo y se recita una oración por todos los excluidos de la sociedad. En un tercer estadio se propone la «puesta en escena del lema de la *romaria*». Es importante aquí lograr una teatralización atractiva y creativa que a la vez deje un mensaje positivo para todos los presentes. Posteriormente se retoma la *caminata* cuando el coordinador o coordinadora así lo indican, invitando a partir hacia el «pueblo de Dios» en dirección a la Tierra Prometida. Durante la andadura por la carretera se recomienda guardar momentos de silencio o de interiorización. Se sugiere que se intercalen peticiones de perdón y súplicas a Dios, acciones de gracia, ruegos a los mártires y palabras de orden según una serie de pautas establecidas. No se considera necesario recitar todas las invocaciones previstas, sino escoger algunas de las más apropiadas para cada momento.

- 3) El llamado *rito de llegada* representa el tercer momento. En relación con él, se considera importante dejar un tiempo para que el pueblo *romeiro* exprese la devoción a su manera y realice plenamente el sueño de su viaje. Para ello, se prevén un *canto de llegada a la Tierra* en señal de celebración y un *canto de llegada al santuario* que exprese la alegría de estar juntos en la casa de Dios, seguidos de una alabanza pascual y una oración final de agradecimiento al Señor por caminar junto al pueblo en los momentos más difíciles.
- 4) El cuarto momento es el *rito de compartir los alimentos*, considerado un importante gesto solidario y fraterno entre los participantes en la *romaria*. Se organiza internamente a través de un convite inicial, el canto de un salmo concreto para expresar la alegría de la fraternidad y bendecir al Señor por la unión de los presentes, una lectura bíblica y, finalmente, una oración de bendición de la acción de compartir.
- 5) El quinto momento es la *comunión de la palabra*. Esta incluye en primer lugar la *acogida de la Biblia*, que alguien tomará en sus manos y representará al pueblo reunido. Se dice que en ese momento un grupo de niños puede aclamar la Biblia a su manera, y que el cirio pascual debe estar en un lugar que destaque, accesible y debidamente adornado. Sigue a esto una lectura bíblica escogida, una breve homilía y la llamada «renovación de las promesas bautismales (conversión y nueva vida) y profesión de fe», que sirve para declarar públicamente la fe y los compromisos adquiridos con la caminata. Una oración final le pide a Dios la fuerza de su Espíritu Santo para que todos sean testigos de la luz de Cristo resucitado en este mundo, ahora y para siempre.
- 6) La *acción de gracias* constituye el sexto momento. Incluye la ofrenda de los frutos de la tierra (pan y vino) junto con la evocación de lo que los participantes son y hacen para la construcción de un mundo de justicia e igualdad en el que la tierra sea de todos. La acción de gracias se considera el punto culminante de la *romaria*, donde se expresan con cantos y alabanzas los agradecimientos:

Ao Deus do povo oprimido
Que ouviu do pobre o clamor!
Ao Deus que livra seu povo
Das garras do Faraó!
Ao Deus que leva seu povo
Para uma Terra melhor!
Ao Deus que mandou seu Filho
Dos pobres Libertador!
Jesús por nos deu a vida,
A lei maior ensinou!

Jesús revive nas lutas
 Do povo trabalhador!
 Um povo unido e forte
 Bendiz e louva o Senhor: Santo...
 (Barros; Peregrino, 1996: 154)

- 7) El séptimo y último momento es el *rito de retorno*. La celebración termina con el regreso de los *romeiros* y las *romeiras* a sus lugares de origen conscientes de los compromisos sugeridos en toda la *romaria*. En la despedida —explican Barros y Peregrino— es común que los participantes marquen con una señal o un símbolo el recuerdo de la *romaria*. El coordinador formula de uno a tres compromisos que sean significativos para el avance de la lucha por la tierra, de implicación pastoral, de vivencia de la fe en las comunidades locales y afines al tema específico de la *romaria*. Tras sus preguntas, la multitud es invitada a responder «prometo». Finalmente se lee solemnemente la «Carta de Compromiso» de la *romaria da terra*. Todos los presentes pueden, en este momento, agacharse, tocar la tierra y besarla, y enseguida levantar las manos cuando el coordinador recita la oración correspondiente. Luego, una bendición de retorno precede a la despedida, que debe completarse con expresiones de alegría y de ánimo a todos los participantes y con la siguiente bendición final: «O Cristo Ressuscitado abre para nós um caminho novo. Envia-nos a lutar para que esta terra seja de todos e a humanidade viva na paz e na comunhão».

CAPÍTULO V

Mística, educación, identidad

Los movimientos sociales son instancias privilegiadas para la construcción y confirmación de identidades. En ellos la dimensión simbólica es algo normativo y esencial: dice lo que está bien y lo que no, y tiene, en consecuencia, un carácter socializador asociado estrechamente a la construcción de la identidad. La estructura y los procesos organizativos de los movimientos y las organizaciones tienen un carácter simbólico, un simbolismo que, por otro lado, es instrumental. Entre las funciones del comportamiento simbólico en un contexto organizacional, tenemos: educar a los nuevos miembros de un grupo, enmarcar y dar sentido experiencial, validar normas de comportamiento, crear un sentido de comunidad, desafiar la estructura social o mantener la cohesión, mitigar las contradicciones organizativas, expresar la emoción y facilitar una sensación de escape por medio de la fantasía (Owen, 1996).

Siguiendo una perspectiva interpretativa y simbolista (que arrancaba con la psicología social de William Gamson), en este trabajo se ha querido dar prioridad a la comprensión de los significados internamente producidos en el movimiento social y a sus aspectos subjetivos, cognitivos, emocionales y rituales tal como emergen y se construyen a partir de la actividad y la acción de sus miembros individuales y se expresan de forma colectiva. La concentración de estos aspectos en el entramado de la mística coincide con el interés expresado dentro del citado texto de Michael Owen —como justificación tomada de Barry Turner— al porqué del estudio del simbolismo dentro de las organizaciones:

To understand the aesthetic and stylistic identities which are generated within them, to increase our knowledge of how boundaries are constituted around organizational identities and to promote strategic change (Owen, 1996: 14).

Resalta aquí de nuevo el concepto de identidad, en este caso relacionado con cuestiones estéticas y de estilo (de acción social) que, como hemos visto, están bien presentes en la mística de los Sin Tierra. Cuestiones que además se revelan siguiendo un patrón que, efectivamente, les permite realizar y expresar valores intrínsecos del mismo proceso organizacional. La dimensión ritual y ceremonial es en este punto fundamental, en una línea (de corte funcionalista) que mediante símbolos y rituales busca mantener la «continuidad estructural» del movimiento social. Como también lo es el uso, por parte de los participantes en el movimiento, de ciertos aspectos culturales (insertos en mitos y tradiciones populares arraigados) como un recurso personal y colectivo, transformando símbolos socialmente construidos para hacerlos compatibles con las propias experiencias, predisposiciones y preferencias.

La construcción de las identidades individuales y colectivas dentro del MST se encauzaría dentro de este marco general, el de la utilización de recursos culturales disponibles; recursos procedentes de la propia cultura y religiosidad popular y tradicional, con su correspondiente integración y reelaboración dentro de su particular sistema simbólico e ideológico.

El papel de la mística propia de este movimiento social se evidencia sobre todo en la importancia otorgada al aspecto educativo, priorizando la formación de cuadros y nuevos líderes. Esta prioridad se materializa desde hace bastantes años en las escuelas itinerantes y en los cursos de formación regulares para los Sin Tierra ya asentados, así como en una línea de acción bien definida acorde con los principios y valores del MST (teniendo en cuenta que esta no parece compatible con procesos de conformismo, domesticación o acomodo de los militantes). De ahí el interés actual del movimiento por retomar el trabajo de base y la formación de militantes y líderes para que estos, a su vez, sean capaces de organizar a las masas en el campo y en la ciudad.

Es un hecho que la participación en el movimiento social, como sucede en otros muchos casos, provoca cambios en la identidad personal mediante la interiorización de una ideología, unos símbolos, unos valores, etc. De modo que, fruto de este proceso básicamente educativo-formativo-pedagógico, se llega a fortalecer la conciencia militante y el sentimiento de «ser un Sin Tierra».

Se ha sugerido a lo largo del libro el planteamiento teórico según el cual los marcos para la acción colectiva presuponen un alineamiento entre los objetivos, las demandas y las expectativas de los sujetos individuales que participan en los movimientos sociales y asumen los objetivos, las propuestas y las metas de tales movimientos. Dichos marcos, por otro lado, parecen satisfacer de forma muy ajustada y funcional las demandas y necesidades tanto simbólicas como prácticas de sus miembros.

Los militantes del MST se ajustarían a ambas situaciones. De acuerdo con su ideología crítica respecto al sistema y explicativa de las causas y los remedios de los males sociales, y a pesar de su heterogeneidad, comparten la búsqueda de una alter-

nativa económica y/o de estilo de vida que el movimiento les ofrecerá. Al adherirse al movimiento de forma comprometida, sabían que se convertían en Sin Tierra de pleno derecho, con todas las consecuencias. Como sucede en otras agrupaciones sociales o religiosas, una vez que se supone que encontraron en el movimiento «lo que buscaban», considerarán, además, que para alcanzar la meta individual (la tierra) y para realizar la misión colectiva (reforma agraria, transformación social) vale la pena el sufrimiento, soportar el estigma e incluso correr los eventuales riesgos personales que la participación política implica. Finalmente, como dice Tarrow, «la gente no arriesga el pellejo ni sacrifica el tiempo en las actividades de los movimientos sociales a menos que crea tener una buena razón para hacerlo» (2004: 28).

La identidad individual se pone entonces en buena medida a disposición del grupo y de sus programas de funcionamiento, organizativos, normativos y de acción. En relación con esto, Johnston, Laraña y Gusfield (2001), siguiendo los planteamientos pioneros de Cooley y Mead, nos recuerdan dos aspectos de orden genérico claves: por una parte, construimos nuestra identidad al vernos reflejados en el espejo de la interacción social; por otra, la identidad individual es esencialmente social y su núcleo es configurado por las situaciones de interacción. Campamentos (en especial) y asentamientos del MST son espacios genuinamente resocializadores, así como de interacción física y simbólica esenciales si se quiere ilustrar dicha compenetración entre lo individual y lo social en su sentido bidireccional.

En lo que respecta a la identidad colectiva, la que define la pertenencia a un grupo, los límites y las actividades que este desarrolla, me he adherido a los análisis de Alberto Melucci, quien ve igualmente una continua interrelación entre la identidad individual y colectiva del grupo, y, desde el enfoque de la construcción social, insiste en su carácter esencialmente compartido e interactivo. Precisamente a través de los procesos de interacción, negociación y conflicto que surgen sobre las distintas definiciones de la situación, los miembros de un grupo construyen el sentido de «nosotros» que impulsa a los movimientos sociales. Por otro lado, otra dimensión importante es que, en efecto, ese «nosotros» puede ser una especie de «objetivo en movimiento», con definiciones cambiantes dentro de la evolución del movimiento social.

Dentro del ámbito de la teoría sociológica clásica, la perspectiva europea de los nuevos movimientos sociales ya sostuvo que la búsqueda colectiva de identidad es un aspecto central en su formación. Destacó, en este sentido y entre otras cuestiones, la importancia de las transformaciones sociales que inciden en el desarrollo de la identidad colectiva de los seguidores de un movimiento social. Como añaden Johnston, Laraña y Gusfield:

Los factores de movilización tienden a centrarse en cuestiones simbólicas y culturales que están asociadas a sentimientos de

pertenencia a un grupo social diferenciado donde sus miembros pueden sentirse fuertes y con orientaciones subculturales que desafían al sistema de valores prevaleciente en la sociedad. Por ello, se afirma que los nuevos movimientos sociales surgen 'en defensa de la identidad'. Estos movimientos se forman a través de relaciones sociales cuyo principal objetivo consiste en otorgar a sus miembros el poder de 'llamarse a sí mismos' como les parece más conveniente (2001: 11).

En el plano colectivo, un aspecto central no ajeno al paradigma de los marcos ni al de la construcción de identidades, y asimismo relativo al dominio de la mística, es el de las emociones. Lo grupal e integrador ensalzado por las emociones, por la exaltación y fusión de sentimientos. Algo evidentemente muy propio de los rituales de muchos movimientos sociales y religiosos. En el caso del MST, en particular, los elementos emocionales se acentúan notoriamente en las manifestaciones y las marchas colectivas de signo político-reivindicativo. Aunque no solo en ellas. También aparecen en ciertos rituales o celebraciones efervescentes donde, además, la producción de símbolos fluye de manera especial en relación con la mística del movimiento. Emocionarse y expresar sentimientos es un rasgo característico de lo que se entiende por mística, y es igualmente fundamental para la lucha y las acciones colectivas. No en vano es la voz del pueblo la que se hace oír. Son las protestas sobre su situación y sobre sus sufrimientos. Además, unido a todo ello, la interacción simbólica dinamiza no solo dichos procesos emocionales y de significación, sino también la actualización y legitimación constante de esa lucha.

Por otro lado, los marcos para la acción colectiva, en cuanto esquemas interpretativos (Tarrow, 2004), están relacionados con la forma en que los movimientos sociales constituyen el significado de dicha acción. Los sujetos que pertenecen a estos movimientos actúan de cierto modo y dan sentido a su actuación sobre todo porque comparten la identificación de unos agravios y, en correspondencia, una situación de injusticia social determinada, cuya responsabilidad se atribuye a unos oponentes; esos agravios, además de vincularse a otros, pueden llegar a ampliarse. En realidad, los procesos y las realidades sociales asociados a muchos potenciales miembros del MST tienen casi siempre de trasfondo la exclusión social o el sentimiento de desplazamiento al margen de la sociedad. De ahí que el MST se presente en los contextos de marginación y desesperanza como una alternativa a la que agarrarse para subvertir esa situación, señalando a los agentes causantes de esta e impulsando a luchar contra ellos codo con codo.

Dentro de este marco, y para trenzar este último capítulo, propongo en primer lugar señalar algunos aspectos sobre la identidad del MST en sentido amplio para posteriormente abordar, dentro del mismo ámbito pero de una forma más acotada, el

fundamental factor educativo y formativo tal como es desarrollado por el MST. Un factor, además, estrechamente vinculado a la mística y a la transmisión de los principios y valores que esta lleva implícitos con el fin de construir (quiere decir también «hacer sentir» o «hacer experimentar») la identidad militante y la identidad individual y colectiva Sin Tierra.

En la introducción sugería la cada vez mayor participación del movimiento en la arena política nacional, con presiones, protestas y demandas que, además, aglutinan a diferentes colectivos sociales, así como su implicación también creciente en los debates sobre agroecología, soberanía alimentaria y energética, solidaridad y humanismo globales... En temáticas, en suma, con una dimensión más amplia de orden global y transnacional. Su radio de influencia y su propuesta actuales, pues, no se circunscriben únicamente a Brasil o a determinadas áreas regionales o locales dentro de ese país. Más bien la causa del MST (y con ella la propia construcción de su identidad como movimiento social) va ganando proyección exterior y se suma a los programas y propósitos de otros movimientos globales contemporáneos.

En la actualidad el MST parece consciente de que debe adaptarse a los nuevos tiempos y expandir su causa y su lucha. Es posible que en ello tenga que ver en parte el aumento de las presiones políticas y mediáticas domésticas, con el ahogo objetivo que ambas (entrelazadas) suponen. En cualquier caso, el MST trataría de encauzar cierto internacionalismo, aprovechando la configuración de nuevas redes de protesta (de conectividad física y/o informacional) y asumiendo la necesidad de la masificación, desterritorialización y globalización de las luchas sociales.

Martins de Carvalho (2002) retomará los planteamientos de Manuel Castells (2001b) para ver al MST contemporáneo con un carácter similar al de una sociedad en red, semejante a la transformada o adaptada a la globalización. Desde su punto de vista, esto dará lugar a la emergencia de una masa de personas con utopías y con una energía humanizadora que luchan por la transformación social y por superar, con sus ideas, propuestas y aspiraciones, las propias del pensamiento único dominante, neoliberal y capitalista. Esas utopías y esa energía se contienen, además, en la mística sociopolítica del MST, con todo su contenido simbólico-cultural en expansión:

A redescoberta dos novos códigos culturais para a construção da identidade social dos sem-terra está em movimento pelos fluxos de informação e de símbolos que lhes abrem comunicação com as demais classes subalternas do país e de outros países da América Latina (Martins de Carvalho, 2002: 259).

Vista a escala ampliada, esta apertura comunicativa parecería traspasar los confines de las «clases subalternas» locales o regionales para avanzar hacia otros sectores sociales y contextos nacionales dentro de la difusa y heterogénea amalgama ideológica

que representa (o quiere representar) la oposición al modelo neoliberal hegemónico. En este nivel es igualmente plausible indagar cómo se plasman dichos flujos de información y de símbolos en su ir más allá del territorio brasileño y del continente latinoamericano, teniendo en cuenta los mensajes, los discursos y las imágenes que se propagan en la comunicación de masas y considerando Internet como un importante instrumento para la acción colectiva (Mele, 2004) a escala no solo local o regional, sino especialmente global.

Sabemos que las redes de los llamados *movimientos sociales globales* amplían la movilización social en diferentes lugares y se conectan por medio de Internet para tratar de remarcar un sentido solidario/comunitario de orden global en el plano físico y, por encima de este, en el plano imaginario y virtual, para promover y justificar nuevas políticas y nuevas formas de acción colectiva. En tales condiciones, el estudio de la cibercultura y del ciberactivismo político en particular constituye una buena plataforma para la observación de estos procesos.

En el plano de la conectividad física, podrían darse como ejemplos los traslados regulares de militantes a otros países (como Cuba o Venezuela, entre otros) o bien los encuentros e intercambios puntuales con activistas o grupos de apoyo a nivel internacional. En el ámbito de la conectividad informacional, el ciberespacio es un recurso disponible y sumamente útil para establecer contactos y extender redes, buscando la propagación ideológica y el reconocimiento de la lucha social en un sentido ampliado. Uno de los medios estratégicos para lograrlo es asumir y denunciar como preocupaciones propias problemáticas globales, en especial las relacionadas con la ecología y el medio ambiente, así como proponer alternativas también globales sobre la base de las experiencias locales o regionales. En efecto, destaca la insistencia discursiva reciente del MST en la agroecología, la soberanía energética y alimentaria y la lucha permanente en contra de las persistentes y crecientes desigualdades estructurales generadas por el modelo hegemónico basado en el capital. Y, en sintonía con todo esto, la oposición frontal a las políticas asociadas o de connivencia con ese modelo.

El MST parece haber reconocido, en definitiva, la necesidad estratégica actual de reforzar su identidad como movimiento de masas y como movimiento antisistémico:⁷⁹ «nosotros» contra el patrimonialismo, que concentra la tierra como valor absoluto y tiene un poder centralizador, y «nosotros» contra el capital. Un capital identificado ya no solo con el Gobierno de turno, sino con la estructura de poder y control (social, político y económico) que ha representado y representa la derecha histórica y oligárquica del país, y también de forma destacada con las grandes empresas transnacionales

79 Esto puede leerse eventualmente en clave de posicionamiento discursivo sectario, maniqueísta y estereotipado por ortodoxo, intransigente y necesitado de enemigo o enemigos claramente identificables (el Estado, el capital, el latifundio) para mantenerse con fuerza. Aunque bien es cierto que esta valoración también puede responder a una construcción de quienes la concibieron o la conciben idealmente de otra manera.

capitalistas que, desde la óptica del movimiento, siguen procediendo a un expolio voraz y sistemático.

Los nuevos desafíos de las luchas sociales contemporáneas llevan al MST a enfrentarse ya no solo a los terratenientes y sus aliados políticos —como parte de una estructura de poder bien consolidada en Brasil—, sino también al capitalismo global y a las grandes multinacionales. Para ello, una de las estrategias principales del MST pasa por establecer relaciones con otros agentes y movimientos sociales —en el ámbito nacional o internacional— que defienden causas similares o afines. Masificar la lucha contra los llamados «enemigos de clase», principalmente el capital y las grandes empresas transnacionales.

En este plano contrahegemónico, uno de los objetivos prioritarios del movimiento en la actualidad es evitar la implantación de programas vinculados al libre comercio neoliberal. Al mismo tiempo, también en el ámbito doméstico, busca articularse con otros movimientos sociales y agentes que tratan de atender problemáticas urbanas, juveniles y del mundo obrero, potenciando además el trato de favor hacia las mujeres y los pequeños propietarios. Por otro lado, en el ámbito internacional destacan dos grandes articulaciones: la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, con la que comparte objetivos comunes, y Vía Campesina, organización implantada en casi un centenar de países y en la cual el MST está integrado desde el año 1993.⁸⁰

La lectura política del MST es que la penetración del capital a gran escala, con las grandes empresas transnacionales que lo movilizan para sus propios intereses, debe ser el principal enemigo contra el que luchar. Su discurso más reciente quiere marcar una correlación o connivencia de intereses entre el sistema gubernamental y las compañías multinacionales que van capitalizando la tierra, se dedican a la concentración y explotación abusiva de monocultivos, producen para la exportación y el abastecimiento del primer mundo y actúan agrediendo sin contemplaciones el medio ambiente.

La gran crisis económica que sacudió a Brasil en el período 1980-1994 llevó a la búsqueda de alternativas al modelo de industrialización fracasado. Se activará entonces una acción de Gobierno que para el MST viene a representar un nuevo consenso de las élites, consistente en subordinar la economía brasileña a los intereses del capital internacional. De este modo, la situación actual ya arranca de décadas atrás. Porque a partir de mediados de los ochenta se empiezan a abrir los mercados para atraer al capital extranjero y para los productos de las grandes empresas multinacionales. Este

80 En su página web, Vía Campesina se define como «el movimiento internacional que agrupa a millones de campesinos y campesinas, pequeños y medianos productores, pueblos sin tierra, indígenas, migrantes y trabajadores agrícolas de todo el mundo. Defiende la agricultura sostenible a pequeña escala como un modo de promover la justicia social y la dignidad. Se opone firmemente a los agronegocios y las multinacionales que están destruyendo los pueblos y la naturaleza. La Vía Campesina comprende en torno a 150 organizaciones locales y nacionales en 70 países de África, Asia, Europa y América. En total, representa a alrededor de 200 millones de campesinos y campesinas. Es un movimiento autónomo, pluralista y multicultural, sin ninguna afiliación política, económica o de cualquier otro tipo» (<http://www.viacampesina.org>. Consulta: 25-10-2011).

modelo, sobre el que de puertas afuera se ha querido transmitir una imagen de desarrollo y éxito financiero, sin embargo no ha conseguido disminuir la desigualdad social y la pobreza (en un gran volumen todavía extrema), y, desde el punto de vista del movimiento, el precio a pagar por el relativo saneamiento económico del país ha sido el incremento de la dependencia económica de Brasil del capital internacional.⁸¹

Así, por ejemplo, el modelo político desarrollista habría dado vía libre a la presencia y las actividades del llamado agronegocio, inseparable de la introducción de productos transgénicos y tóxicos en el campo (antes también presentes, pero ahora de uso legal) y responsable de la devastación ecológica de diversas regiones y, de forma especialmente alarmante, de la excepcional biodiversidad de la selva amazónica. Además, grandes propiedades que una vez desapropiadas, podrían haber sido destinadas a la constitución de asentamientos de la reforma agraria, han ido a parar a manos de las empresas capitalistas.

En este mismo ámbito, desde la óptica del MST se incide en la presión que ejercen sobre el Gobierno los latifundistas asociados con los grandes empresarios agrícolas, opuestos a una reforma agraria que minaría los beneficios que obtienen con la exportación. Además, dichos terratenientes —dice la crítica— contarían con el apoyo de los jueces, que a su vez mantienen vínculos muy fuertes con los sectores más conservadores de la sociedad brasileña. Las estructuras y las lógicas de poder que giran en torno a la cuestión del latifundio parecen seguir bien arraigadas en Brasil, y pueden ser un freno objetivo a la constitución y el desarrollo de asentamientos de la reforma agraria a partir de desapropiaciones gubernamentales de tierra. Es más, son estructuras y lógicas de larga prolongación en el tiempo.

Ese fue precisamente uno de los argumentos centrales del carismático teólogo católico progresista Frei Betto, un referente importante para el MST. En una conferencia titulada «Ética, ecología y ciudadanía»,⁸² Betto remarcaba la distinción histórica

81 Esta sería la causa también de cierto estancamiento actual de su visible desarrollo económico en los últimos años. Además, todo indica que, a pesar de esa línea de crecimiento, sigue todavía como significativa asignatura pendiente reducir las elevadas tasas de pobreza del país. En un artículo publicado en el *Diari de Tarragona* (21 de noviembre de 2011), titulado «Brasil empieza a pagar los efectos de la inflación y el dinero caro» y firmado por Marcela Valente, se trata de contextualizar en términos macroeconómicos el desarrollo financiero del país ahora gobernado por Dilma Rousseff. En él se precisa que «el fantasma del estancamiento subordina la economía del nuevo gigante latinoamericano» y que la tasa de crecimiento, que se preveía del 5% al terminar el año 2011, acabará por debajo del 3,5%. Valente explica que en la actualidad la política monetaria aplicada «está mostrando sus límites frente a la crisis global», de modo que los llamados «capitales golondrina» (aquellos llegados al país por poco tiempo y que solo tratan de obtener ganancias rápidas en la presente coyuntura económica aprovechando el alto nivel de tipos) no hacen más que dejar a Brasil en un mar de problemas. Por otro lado, añade que la elevada tasa de interés de Brasil (que en el primer semestre del año 2011 pasó del 10,7% al 12,5%) atrae capitales especulativos diversos y provoca una apreciación de la moneda nacional. Este fenómeno restaría competitividad a la industria, al turismo y a las exportaciones, que tienden principalmente a la salida de materias primas («primarización»), lo que contrasta con el saldo exportador de bienes industriales que el país tuvo entre los años 2003 y 2005 y genera una especialización en productos primarios que finalmente no contribuye al empleo ni a la economía general, sino solo a un sector.

82 En el contexto del Seminario Internacional Estatal sobre Agroecología, celebrado en Porto Alegre el 18 de noviembre de 2005.

entre una estructura de poder enquistada y dominante y los sucesivos Gobiernos subalternos e invariablemente condicionados por ella. En su discurso apareció también la imperativa ampliación de horizontes de la lucha en el contexto de una nueva época, para lograr transformaciones de orden global:

Estamos viviendo un cambio de época. Y eso solo ocurrió antes cuando se pasó del sistema feudal al período capitalista y cuando se pasó de la edad media al período moderno. Un cambio de época es siempre revolucionario. Subvierte todos los paradigmas, todos los planteamientos de la época que agoniza. Y aún no tenemos claro para dónde vamos. De cualquier manera, una cosa es cierta: ¿cómo se da ese cambio?, de una forma diferente. Con el modelo de hegemonía neoliberal del capitalismo, la nueva época va a ser fuertemente dirigida hacia el paradigma no solo deshumano sino antihumano que es el paradigma del lucro, y del lucro privado. O sea, hay una progresiva mercantilización de todos los procedimientos, sean de la naturaleza, sean de la sociedad, e inclusive de nuestra intimidad; lo que lleva a una alteración muy grande, a la guerra, que es el terrorismo de los ricos, y al terrorismo, que es la guerra de los pobres. Ese fenómeno se agrava porque hay una disputa por la apropiación absoluta del planeta en todos sus aspectos... Estamos viviendo el síndrome de la maximización de los lucros. Hoy el valor monetario pasa a regular incluso nuestras relaciones más íntimas.

En estas condiciones, el movimiento tendería más recientemente a reafirmarse en sus principios, a priorizar la formación de nuevos líderes y la solidez organizativa, a protestar con decisión las políticas gubernamentales y a disponer el formato y el tipo de acciones colectivas más idóneas o eficaces —sin excluir eventualmente las más explícitas o directas—. Este discurso y *modus operandi* no es nuevo, pero sí parece reforzar la versión más firme y contundente del MST. Tampoco se contradice, como veremos, con las nuevas directrices de protesta y acción tomadas por los nuevos movimientos globales, que apuestan por una lucha global, compartida y coordinada en red contra los problemas derivados de la expansión neoliberal y de repercusión igualmente mundial. Todo indica que *Vía Campesina* es una buena plataforma en este sentido:

Nosotros, los movimientos campesinos, estamos organizando una organización internacional que se llama *Vía Campesina*, que trata de articular a todos los movimientos campesinos del mundo y, por supuesto, a los movimientos de aquí de España, de Cataluña, del País Vasco..., que son muy activos, y hacer una unión para tratar

de promover otro modelo de producción de los alimentos que nosotros llamamos la Vía Campesina, o sea, que se puedan producir alimentos con menos máquinas, más mano de obra, sin venenos, respetando el medio ambiente y fijando la población en el medio rural para que no emigre, para que así se puedan producir alimentos que sean más sanos y no agredan el medio ambiente. Porque..., no es ninguna paranoia, pero todos los científicos nos alertan de ese modelo de producción basado en el monocultivo, que destruye la biodiversidad mediante los agrotóxicos. Porque utilizan mucho veneno, y el veneno no desaparece: va para el suelo, para el agua o para el pescado..., y eso genera muchas enfermedades, muchos cánceres... Así, ese modelo no tiene futuro, solo conlleva ganancias para las empresas. Pero el pueblo va a pagar caro por eso: ustedes mismos aquí en Cataluña están afrontando una sequía, y eso tiene una causa, que es la forma de producir en la agricultura, y la naturaleza se venga con sus formas. Por ello, creemos que en el futuro las gentes mismas de la ciudad se van a dar cuenta del peligro, y se van a juntar todos los campesinos para que nos alcemos, para que haya un cambio en el modelo de producción agrícola. Por eso, la solución ya no es solo de un solo país, porque en realidad la agricultura está ahora bajo el control de las empresas transnacionales porque es parte del modelo neoliberal que globalizó el capital internacional. Así, lo que tenemos que hacer es derrotar el capitalismo, derrotar el neoliberalismo para organizar un modelo económico que produzca distribución de renta, que se base en la justicia social, que se base en garantizar empleo para toda la gente, salarios dignos..., y así tendremos una sociedad organizada alrededor de la vida y no de la ganancia [João Pedro Stedile, 28-2-2008].

De acuerdo con este ideario, el estímulo de la agroecología y de la soberanía alimentaria constituye una de las prioridades del movimiento, trabajando en el nivel de la pequeña agricultura familiar y haciendo extensibles sus principios a los asentamientos. Se produce, pues, una adaptación discursiva que remarca la importancia de los valores ecológicos y de conservación del medio ambiente. Y el desarrollo de una agricultura respetuosa con el entorno y de una productividad saludable y sostenible requiere un proceso de concienciación sistemático y en sintonía con el tipo de reforma agraria que se pretende alcanzar.

Para todo ello, y para acercar los discursos a la realidad práctica, el MST sigue necesitando la motivación y el consenso que proporciona la mística. Además, la mística

sociopolítica, en su sentido más extenso, mantendría conexión con el formato de las protestas sociales transnacionales porque es fuente de sentido colectivo y comunitario capaz de llevar la utopía más allá de las fronteras nacionales y de unificar imaginarios de lucha social. Incluso quizás de forjar un cierto «*ethos* comunitario» (Gurak, 2004) emergente de las dinámicas virtuales transnacionales.

No deja de ser posible que, efectivamente, un cierto *ethos* de comunidad y de identidad —con los muchos aspectos simbólicos y emotivos de la mística a tener en cuenta— se vea fomentado por las informaciones, las experiencias y los conocimientos que se comparten y se manejan a partir de los enlaces y las conexiones virtuales. Tales datos, conocimientos y vivencias funcionarían como plataforma para la concienciación, la identificación y el compromiso con el movimiento social. Tendrían una función política, por lo tanto, vinculada al poder, y en particular a procesos contrahegemónicos. Configurarían a su alrededor un singular imaginario ciberespacial de la lucha y la resistencia, integrador y con blancos y objetivos claros. Alimentarían asimismo una mística sociopolítica con símbolos y valores de identidad fuertes y desterritorializados: justicia, dignidad, respeto a la tierra y al medio ambiente, lucha contra la discriminación, la desigualdad, la pobreza, el hambre, la exclusión en sus diferentes variantes, etc.

En estos términos, la cultura y la práctica política de los militantes, activistas y simpatizantes del MST se verían modificadas en el sentido de que todos ellos, alertados y conectados vía electrónica, van sumando argumentos para reconocer la relevancia del trabajo en red y la coordinación, de la sensibilidad internacionalista, de la retroalimentación permanente con el movimiento social en los niveles ideológico y operativo, de la cooperación y solidaridad mediante proyectos específicos y reales, de la acción conjunta sobre el terreno con otros colectivos y redes activistas del propio territorio y del aprendizaje continuado mediante la comunicación (física o virtual) de experiencias y de una práctica que —como todo movimiento en permanente movimiento— nunca debe detenerse.

En torno a todo esto, seguimos viendo que posiblemente lo más valioso de la mística del MST sea su intrínseco e imprescindible valor simbólico. Su calado en el imaginario colectivo, que también puede expresarse a nivel transnacional. Lo que representa en cuanto a explicar los orígenes del movimiento, sentar las bases de una utopía y una praxis de liberación y encauzar las aspiraciones y esperanzas de la mayoría de sus integrantes. Lo que representa, por tanto, en lo que se refiere a proyectar su identidad. La fuerza individual y colectiva que transmite para articular al movimiento y para seguir adelante a pesar de las muchas dificultades.

La mística, como se ha dicho, comprende la utopía emancipadora y transformadora del movimiento. Alude directamente a su praxis antagonista y a sus estructuras de motivación, compromiso y movilización. En ella se encuentran los principios, los valores y los significados que edifican, dentro del proceso mismo de la lucha, la identi-

dad individual y colectiva Sin Tierra. Desde aquí podemos acceder a un nivel diferente aunque complementario: ya no el de la identidad del MST en sentido general, sino el de la construcción y experiencia específica dentro del MST de dicha identidad, más particularmente a partir de la mística implícita en la pedagogía del movimiento, en su programa de acción educativo.

Una primera consideración importante al respecto es apuntada por Policena (2007), para quien el concepto de identidad remite a una construcción social imbricada en los procesos y las relaciones sociales del MST, una construcción a partir de la necesidad de sobrevivir de sus integrantes, con toda su diversidad:

Segundo nosso entendimento, a questão da identidade é trabalhada na própria condição das pessoas de não possuírem terra e nas práticas educativas. No acampamento encontramos negros, velhos, mulheres, homossexuais e outros grupos de pessoas que provam o dissabor da discriminação e da opressão, os quais são reconhecidos na identidade dos Sem Terra (Policena, 2007: 82).

El hecho de no poseer tierra y las prácticas educativas aparecen en primer plano cuando se trata de la identidad. El primer aspecto como condición objetiva previa (carecer de propiedad o posibilidad de uso de tierra, haberla perdido, verse forzado a abandonarla...) que da pie a una esperanza (conquistarla, tenerla, recuperarla...). Las dinámicas educativas, por su parte, son inseparables de la formación política e ideológica y encaminan la llamada construcción o formación del «sujeto Sin Tierra».

La identidad sería, además, en el caso del MST un dispositivo de producción cultural y protección en relación con los valores capitalistas. En torno a esta segunda cuestión, Policena (reproduciendo al fin y al cabo la lectura marxista del movimiento) sugiere que la identidad Sin Tierra es una construcción social extraída de experiencias históricas de la clase trabajadora rural que es operativizada por el MST a través de la educación para negar el proceso cultural del capitalismo en términos de una «práctica educativa contrahegemónica capitalista». Dicha práctica educativa se articularía alrededor de una serie de mecanismos y procesos bien instituidos y estructurados como la participación en cursos formativos diversos, las propias escuelas itinerantes o la organización de actividades pedagógicas o conmemorativas de diferente tipo.

Es innegable la importancia de la transmisión ideológica, simbólica y cultural en el MST. La mística encierra los axiomas y valores principales del movimiento, y su pedagogía tiene la función de canalizarlos (vía ideológica y vía ritual) hacia sus militantes para que los incorporen. Roseli Saleti Caldart concreta sobre la mística lo siguiente:

No MST a mística é uma das dimensões básicas do processo educativo dos Sem Terra. A escola pode ajudar a cultivar a mística, os símbolos e o sentimento de fazer parte desta luta. Não fará isso se

não conseguir comporender o desafio pedagógico que tem, diante da afirmação de uma criança de acampamento ou assentamento que diz: sou Sem Terrinha, sou filha da luta pela terra e do MST! (Caldart, 2003: 70-71).

Esta autora nos proporciona los datos y las interpretaciones oficiales del MST respecto a la educación. De modo que las referencias directas o indirectas a sus trabajos en este ámbito son recurrentes. Émerson Neves da Silva, por ejemplo, trata de sintetizar lo esencial de su planteamiento de la siguiente forma:

O conceito de educação no MST tem significado amplo; não esta circunscrito somente à escola. A análise simples das atividades de militância, de trabalho e de caráter social no acampamento ou assentamento possibilita a recriação subjetiva do sem-terra. Sendo assim, a educação representa o exercício pedagógico de reflexão e construção da autonomia intelectual do sem-terra a partir da leitura do contexto no qual está inserido (2004: 31).

En este sentido, el proceso educativo en el MST no queda restringido a la capacitación personal técnica para el trabajo, sino que tiene que ver principalmente con la alteración de la subjetividad ideológica del Sin Tierra. No cabe duda de que los procesos históricos de concienciación de la pastoral católica de la Liberación han marcado las directrices básicas de tal proceso. En este sentido, el objetivo central de la metodología de los agentes religiosos ha consistido en estimular valores como la autonomía política e intelectual, la organización comunitaria o el análisis colectivo de la realidad social y económica.

Sobre una base similar, el centro del proceso educativo para el MST es la formación humana a partir de la perspectiva de la autonomía crítica. Y la fuerza motriz de este es la acción efectiva de los Sin Tierra en la vida cotidiana. El movimiento, de acuerdo con Neves da Silva, utiliza el convencimiento social del Sin Tierra para producir una subjetividad ideológica y política capaz de contribuir al proceso de identificación de clase.⁸³

83 Los procesos de formación política en el MST han sido trabajados explícitamente por Evandro Costa de Medeiros dentro del volumen editado por Vendramini (2002) a propósito de la experiencia pedagógica desarrollada en la Escuela Nacional Florestan Fernandes, sede responsable de la formación de dirigentes y militantes del MST. Bajo la perspectiva teórica de Antonio Gramsci, este autor analiza cómo lo colectivo puede ser considerado un sujeto educativo a través de una metodología de trabajo que —retomando la pedagogía libertadora de Paulo Freire— busca poner a los educandos como sujetos de su propio proceso educativo. Dentro del mismo libro, Sônia A. Branco realiza un abordaje etnográfico del trabajo docente de profesores y profesoras del asentamiento del MST en el oeste de Santa Catarina, desde el punto de vista de su experiencia personal y de la articulación de esa tarea con su propia concienciación y actividad política. La identidad profesional —interpreta Branco— reelabora las experiencias de los educadores y las vincula a un horizonte político, colectivo, de forma que redescubren y construyen dicha identidad profesional con orgullo y conscientes del valor social de su trabajo. Finalmente, distingue entre diferentes perfiles de profesores según tengan más o menos vínculos de compromiso con el MST —y sean estos fuertes, atenuados o débiles—. Concluye que los más integrados en el movimiento son los que desarrollan

La dinámica educativa es caracterizada por Caldart como una «pedagogía en movimiento». Una pedagogía que tiene un referente teórico principal en Paulo Freire y como objetivo central formar al ya mencionado «sujeto Sin Tierra». De hecho, el MST en su conjunto es comprendido como un «sujeto pedagógico», es decir, como una colectividad en movimiento que es educativa y que actúa intencionalmente en el proceso de formación de las personas que la integran (Caldart, 2000). Según la «pedagogía del oprimido» de Freire, la escuela no transforma la realidad, pero puede ayudar a formar a los sujetos capaces de realizar tal transformación de la sociedad, del mundo, de sí mismos. Una escuela en movimiento es aquella que en su proceder diario tiene en cuenta y activa tres niveles básicos del movimiento pedagógico: el movimiento de la realidad, de la historia; el movimiento de las relaciones sociales que constituyen el ambiente educativo; y el movimiento de la formación humana, en el colectivo y en cada persona (Caldart, 2003).

Dos méritos fundamentales del MST han sido, sin duda, su iniciativa y sus avances en la alfabetización y educación en general de niños y adultos en los campamentos y asentamientos, combinando procesos de escolarización y formación de la militancia y la base social Sin Tierra (Caldart, 2003). La educación constituye, desde este punto de vista, un valor central del movimiento que atañe no solamente a las dinámicas presentes, que tienen que ver con entender qué significa la lucha, su porqué y para qué, sino también con vistas a su reproducción social y su futuro. La reflexión crítica en clave revolucionaria (de acento bastante ortodoxo) es una base importante en este sentido.

Por otro lado, hay quien piensa que la escuela se constituiría en mejores condiciones durante la fase de asentamiento, a pesar de que las escuelas itinerantes de los campamentos, destinadas a los niños principalmente, juegan un papel no menos esencial. Así, según Neves da Silva (2004), la escuela de asentamiento capacita a los Sin Tierra para intervenir en lo cotidiano. De acuerdo con el MST —añade—, posibilita la concienciación del militante; una concienciación, por otro lado, necesaria para hacer efectiva una acción capaz de contemplar con éxito las cuestiones económicas y sociales pertinentes al mismo asentamiento. La «conciencia organizativa» que debe surgir idealmente de los procesos educativos es la que en términos metodológicos debe llevar a que los Sin Tierra, a partir de la reflexión sobre las condiciones objetivas en las que se insertan, puedan intervenir de forma directa y autoconsciente en la vida y la realidad cotidiana, sabiendo los motivos y los fines.

En la actualidad el MST incorpora la escuela en su dinámica ordinaria en dos sentidos combinados. Por una parte, la escuela pasó a formar parte de lo cotidiano y de

un trabajo diferenciado, original. Precisamente aquellos que tienen la oportunidad de fortalecer constantemente su pertenencia «al participar en los momentos de la mística del grupo». Con un enfoque etnográfico respecto a la educación, puede consultarse también la tesis de maestría de David Stival (1987), aunque aquí lo más interesante parece ser ver cómo opera la formación ideológica en los Sin Tierra para que expliquen o reproduzcan qué es y cómo debe ser una auténtica educación liberadora —desde una perspectiva marxista, contraria, por supuesto, al modelo hegemónico capitalista y propio de la clase dominante—.

las preocupaciones de las familias Sin Tierra, con mayor o menor intensidad, con significados diversos dependiendo de la propia trayectoria de cada grupo, pero ya consolidada como su marca cultural: «acampamento e asentamento dos sem-terra do MST têm que ter escola e, de preferência, que não seja uma escola qualquer» (Caldart, 2003: 62). Por otra, según la misma autora, la escuela pasó a ser vista también como una cuestión política, es decir, parte de la estrategia de lucha por la reforma agraria y vinculada a las preocupaciones generales del movimiento por la formación de sus sujetos.

Dentro de este ámbito, Caldart añade que algunas prácticas educativas en el MST apuntan por lo menos tres tareas importantes que la escuela puede asumir en la perspectiva de cultivar y fortalecer los procesos de enraizamiento humano. Todas ellas apuntan directamente a la mística del MST en su sentido más englobador. En primer lugar, la memoria, que en el movimiento se llama «pedagogía de la historia»: en la escuela se pueden rememorar los «tesoros del pasado», celebrar, construir y transmitir, especialmente a las nuevas generaciones, la memoria colectiva, así como alcanzar a conocer más profundamente la historia de la humanidad. En segundo lugar, la mística propiamente dicha: según Caldart, es el alma de los luchadores del pueblo; el sentimiento materializado en símbolos que ayudan a las personas a mantener la utopía colectiva. Significa acreditar el mañana, el valor de la vida, la dignidad de las personas, la fuerza del trabajo colectivo, la necesidad de libertad, la construcción de la solidaridad.⁸⁴ El objetivo de las liturgias místicas es motivar, animar y concienciar a los sujetos por medio de símbolos y valores que sinteticen y evoquen que es necesario luchar por una sociedad diferente más justa y fraterna (González de Castells, 2002). Por último, los valores, en el sentido de que la escuela puede crear un ambiente educativo que recupere, forme y fortalezca los valores humanos a la vez que problematice, combata y destruya aquellos que van en contra de la dignidad humana e impiden la constitución de colectividades verdaderas y fuertes. Se considera que la escuela debe promover esto no solo con palabras, sino también con acciones, temperadas, dice Caldart, por un proceso permanente de reflexión sobre la práctica del colectivo, de cada persona.⁸⁵

84 Cuaderno Escuela Itinerante «Uma prática pedagógica em acampamentos», p. 54; citado por Branco (2002: 197).

85 Los valores transmitidos, siempre con su significado de liberación (de mística de liberación), quedan sintetizados, por ejemplo, en el cuaderno educativo y de divulgación para los Sin Tierra explícitamente titulado «Nossos valores», a saber: la tierra, la lucha, el trabajo, el embellecimiento, la cultura, la vida, la bandera del MST, el estudio, la solidaridad, la participación y el hecho de ser Sin Tierra. «Sem Terra tornou-se sinal do resgate da dignidade de trabalhadores e trabalhadoras chamados de vagabundos, chutados de um canto para outro. Conquistou, pela sua opção de entrar na luta, uma identidade: sou Sem Terra» (2002: 33-34). Todos esos valores y principios reivindicados por el MST en su propuesta política anticipan un ideal de hombre renovado, libre y creativo, privilegiando la dimensión sensible de la vida humana (Bogo, 1999). Asimismo, hay dos nociones que sirven al movimiento para viabilizar e implementar dichos valores y principios: por una parte, la de conciencia del marxismo y la celebración de la teología cristiana, pilares del nacimiento y crecimiento del MST; por otra, la de celebración de vida, encarnada en la mística que practica el movimiento. Esta expresa la comunión de la historia vivida y representa al mismo tiempo los ideales a alcanzar, los motivos para seguir luchando (González de Castells, 2002).

A lo largo de los años de implantación del MST la evolución de los campamentos no ha dejado de depender del consenso, de la organización de las tareas según las aptitudes o habilidades y del trabajo formativo y resocializador; y en este último nivel la mística, en sentido amplio, sigue teniendo un papel privilegiado:

Algo que se tiene muy en cuenta dentro de los campamentos es la formación cultural y la formación mística. Y así los campamentos tienen un modelo propio de formación, pero lo amplían más para esa cuestión humana... [Informante de la CPT, 28-11-2005].⁸⁶

Desde la perspectiva de la Pastoral de la Tierra, no obstante, ese proceso de formación educativa y de lucha no es visto como un adoctrinamiento rígido y ortodoxo, porque se matiza que en él está presente la creatividad de los sujetos y que se opera a través de sus actividades y experiencias en los campamentos, etc. Por eso, en lugar del término *adoctrinamiento* se prefiere hablar de trabajo concienciador y encaminado a fomentar la «visión común» fundamental del «sueño de la tierra».

Entra el elemento místico, la utopía de una parcela, de un pedazo de tierra [...]. La formación va dirigida en el sentido de hacerles ver que se creó una realidad que no fue culpa de ellos. Y que existe una posibilidad para salir de esa realidad de exclusión que es el sueño de la tierra. Se trabaja en ese sentido en la línea de formación. Ahora yo pienso que hay muchos desafíos en esa línea de la formación [...]. Si la mística del movimiento no falla, el acampado sabrá que finalmente va a conseguir empuñar la bandera para ir a la lucha, para perseverar... El gran norte de la mística es mantener la fe, mantener el sueño, que el sueño de la tierra es posible [Informante de la CPT].

La incorporación y la racionalización del discurso de la tierra ofrecido por el movimiento en el cuadro de la propia vida, como sueño a volverse realidad, hace que los sujetos que se adhieren al movimiento tengan la esperanza legítima de aspirar a un futuro más digno. Y esto pasa en primer lugar por conseguir la tierra, para después cuidarla y trabajarla en unas condiciones ecológicas y respetuosas que garanticen, más allá de la supervivencia más elemental, el bienestar y la salud como aspectos fundamentales:

Yo siempre he estado convencido de que la tierra es lo que te va a dar el sustento, lo que te va a dar el trabajo, va a darte la alimentación, y que va a permitirte tener una salud mejor. Crear un sistema de no poner veneno en la alimentación, porque la propia tierra está envenenada y entonces estamos colocando en nuestro

86 Las siguientes citas de este informante son todas de la misma fecha.

organismo un producto totalmente degenerado. Y ahí yo siempre tuve ese sueño [Lucio, 21-11-2005].

En definitiva, pues, la construcción del imaginario místico conseguiría fusionar la lucha política con el proyecto personal, con la «fe», con lo que «mística» o «misteriosamente» mueve a la persona:

Tú traes la simbología, que hay muchos símbolos fuertes: la cruz, la tierra, el agua... Juntando eso con la bandera del Movimiento Sin Tierra. Y eso alimenta mucho el sueño de la tierra [Informante de la CPT].

La mística conecta en este sentido con la lucha, la resistencia, el sacrificio y el sentimiento de unión y colectivo:

Ahí está la lucha: usted se sacrifica debajo de una lona, el verano, el invierno, todos juntos, apoyándose con los otros compañeros; porque solo no lo vas a conseguir, y tú vas a conseguir aquel sueño. Y la mística también está ligada a eso. Y tiene un énfasis colectivo, exactamente... Está la tarea más formativa también, pero hay que organizarse para luchar... [Informante de la CPT].

Combina la parte más ideológica y organizativa («mística política», más fuerte en los campamentos) con la parte más humana y vivencial, según la lectura de la Pastoral, con una carga religiosa inseparable de la gente campesina:

Esa mística es la fuerza de los campesinos. Ella impulsa a concretar el Reino del Cielo, que es tierra para todos, y a combatir la injusticia social [Informante de la CPT].

Con un propósito formativo igualmente relevante, los asentamientos siguen similares directrices a los campamentos, si bien son espacios menos restringidos en lo relativo al control ideológico y social, y, por lo general, más abiertos a nuevas informaciones y conocimientos. Mientras que en los campamentos se ofrece un paquete de ideas entre las que elegir, en los asentamientos, «el cuadro de la cabeza puede cambiar» (Policena, 8-12-2005). Los primeros serían «cabañas iniciáticas» de incorporación más bien cerrada de los *sacra* (para recurrir a Victor Turner, 1990); los segundos, un cuaderno entregado en blanco, con las líneas de referencia puestas, pero que cada sujeto Sin Tierra y todos ellos conjuntamente deben escribir.

De todos modos, en uno y otro contexto —quizás con diferente grado de penetración e intensidad— la educación va integrada con la mística y es un factor central para el (esencial) cambio cultural en el MST:

Una mística que es transversal, que está presente en todos los momentos... Y es por eso que se dice que la mística tiene que ser esa

fuerza internamente. En realidad, si no existiese cambio cultural, ellos no conseguirían avanzar [Policena, 8-12-2005].

En estos términos, se supone que la mística predispone para el proceso educativo; es más, que si no estuviera presente, la educación sería por imposición. Pero al mismo tiempo la mística es un mecanismo de motivación que tiene que garantizar, como tal, una motivación no sentida como forzada, sino como «natural», «impulsiva» y «espontánea». Constituyendo finalmente la propia identidad del MST —con toda su transversalidad: cultural, política, religiosa...—, no debe percibirse ni experimentarse como un deber formal o ritual-litúrgico a cumplir por rutina o sistema.

Las deducciones etnográficas y analíticas de Policena le llevaron a decirme que la motivación mística «espontánea» había disminuido a partir del año 1998, convirtiéndose sobre todo en una especie de «obligación ritual» que desvirtuaba su esencia. En su vinculación con la educación, por lo tanto, esto apuntaría menos al ideal de reflexión y debate que debe tener todo proceso formativo (especialmente el inspirado en una pedagogía progresista y liberadora al estilo de Paulo Freire) para adoptar, en cambio, un tono más bien ortodoxo, dogmático y «postizo» forjado, hipotéticamente, por inducción de la propia sociedad capitalista en la que el movimiento se ve inmerso.

Mi interpretación es que, en el contexto de las dinámicas educativas y formativas del MST en general, la mística funciona como estructura cognitiva, es guía para la acción colectiva y es capaz de generar otros marcos de interpretación de acuerdo con la visible capacidad adaptativa y de modulación estratégica del movimiento. Comprende emociones, saberes, creencias y rutinas que se incorporan por medio de un proceso sistemático, intencional y controlado de adoctrinamiento. El compromiso y la militancia se actualizan permanentemente en función de este proceso. Al mismo tiempo, la estructura cognitiva mística interacciona con los procesos de interpretación generando definiciones de la situación, de la identidad, así como toda una serie de racionalizaciones alineadas con la ideología y la praxis del movimiento. Hay símbolos, rituales y situaciones de *communitas* (liminales) que se remarcan en el campamento sobre todo y en los asentamientos con ese fin, y que favorecen dicha racionalización en términos de quién soy (un Sin Tierra) y qué debo hacer en consecuencia (luchar para alcanzar un sueño). Las interpretaciones del sujeto sobre la realidad y su realidad quedan así, en suma, articuladas con las propuestas y expectativas del movimiento, con el ideario político y con la práctica del MST. En esta articulación y la correspondiente congruencia se forjaría, en definitiva, la construcción de las identidades colectivas.

PARA CONCLUIR

Llegados a este punto, propongo la resistematización o recapitulación final de algunos aspectos reflexivos que me parecen centrales una vez concluida la investigación. Por separado y conjuntamente, todos ellos quieren representar, como de costumbre, una plataforma de arranque hacia nuevas inquietudes, preguntas, vías de análisis y posibles interpretaciones:

- El concepto central de mística del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) tendría una fundamentación religiosa profética y militante y su significación una finalidad explícita: dar sentido a la lucha y fuerza para seguir en ella, proporcionar símbolos fuertes de identificación, mantener el compromiso, unir a los militantes del movimiento y alentar su acción colectiva. A través de su «secreta» y «misteriosa» potencia se canaliza la construcción de la identidad individual y colectiva Sin Tierra (de los sujetos Sin Tierra) en el marco de un proceso iniciático previsto resocializador y de adoctrinamiento que comienza en los campamentos y se desarrolla en los asentamientos, buscando el consenso simbólico por medio de la interacción social comunitaria y la mística propiamente dicha.
- Puede aceptarse globalmente una transición histórica desde una mística socio-religiosa hasta una mística sociopolítica como resultado del camino de secularización, burocratización y politización (rutinización del carisma, en definitiva) emprendido por el movimiento a partir de su autonomía organizativa y directiva desde la segunda mitad de los años ochenta. Un proceso que estaría, por otro lado, totalmente consolidado. No obstante, la dimensión religiosa de la mística sigue presente en el movimiento y continúa dándole elementos de solidez. Esto se vería reflejado en la actualización sistemática de ciertos anclajes simbólico-religiosos de identidad del movimiento y de sus militantes, materializados so-

bre todo en mitos de emancipación social, esperanzas utópico-revolucionarias de transformación y liberación y rituales pautados de expresión emocional y mística. Dicha actualización refuerza la tradición dentro de la innovación y la renovación (la mística religiosa seguiría asegurando un vínculo irrompible con la cultura y la memoria histórica del MST) y parece esencial para mantener el engranaje «que mueve al movimiento», sus discursos, prácticas y estrategias.

- Hay que matizar que al hablar de mística sociorreligiosa y de mística sociopolítica me refiero, por una parte, a conceptos construidos, con toda la carga condicionante en el nivel interpretativo que eso implica, y, por otra, a que cabe la posibilidad de observarlos y analizarlos mejor dentro de un *continuum* capaz de hacer confluír o separar sus recorridos en determinados momentos y según las circunstancias. Hay, por ejemplo, coyunturas políticas o contextos en que el apoyo mutuo entre el MST y las pastorales católica o evangélica es más fuerte y necesario, lo cual refuerza el nexo religión-política. Sin embargo, también hay otras circunstancias en las que se toman o retoman distancias discursivas o prácticas según sean los posicionamientos de las organizaciones de los movimientos. Por todo ello, para observar la evolución de la mística, nunca ha dejado de ser fundamental estudiar la relación diacrónica y sincrónica entre el MST y los diferentes agentes mediadores, en especial, por su influencia permanente, los religiosos.
- Si se ha sugerido relativizar la transición desde la mística sociorreligiosa hasta la mística sociopolítica, también debería relativizarse, en consecuencia, la total autonomía organizativa y representativa del MST. Aunque en este nivel la presencia e influencia de los agentes religiosos o próximos a la Pastoral católica de la Tierra sea, por supuesto, muy inferior a la de los años de gestación del movimiento. Con todo, visto en términos más cualitativos que cuantitativos, es notable aún el peso político de algunos sacerdotes que siguen muy comprometidos con la causa de los Sin Tierra y de los pobres del campo y la ciudad en general. Esto incluye eventualmente su entrada en la arena política como negociadores o interlocutores, así como su activismo sobre el terreno o en el sentido intelectual en una clara línea de apoyo al MST o a la lucha de otros movimientos sociales.
- Puede reconocerse una objetiva y creciente heterogeneidad interna del MST a diferentes niveles: social, cultural, étnico, religioso, político, etc. Dicha diversidad, derivada de su estrategia inclusivista (si cabe más acentuada en los últimos años), podría actuar en cierta medida como fuente de disenso interno. Un disenso que el movimiento tiene el desafío de gestionar y equilibrar, siendo el trabajo con la mística una forma importante de hacerlo. En cuanto sistema simbólico-cultural integrador, la mística ha funcionado y funciona, en efecto,

- como una fuerza aglutinante, consensual y unificadora que puede servir para compensar, estabilizar o contener esta situación. Quizás esta misma capacidad integradora de la mística hace posible que lleguen a compartir la identidad Sin Tierra un marginado o un obrero empobrecido de la ciudad, un buscador de formas alternativas de vida en el campo o en comunidad, un trabajador rural o un campesino desarraigado y pobre, etcétera.
- Si nos apoyamos en los conceptos ya clásicos de estructura y *communitas* (Turner, 1988; 1992), se puede llegar a sugerir que el MST parece combinarlos estratégicamente. Conocedor de que delante hay una estructura de poder a la que afrontar, de la propia realidad organizativa y de una permanente necesidad táctica (por una parte, mantener la postura de presión y antagonismo; por otra, conservar el sentido y el ímpetu de la lucha con la máxima eficacia), el MST sería igualmente consciente de que el estado de *communitas* normativa es del todo esencial. No solo porque forma parte histórica de las luchas por la tierra, impregnadas de solidaridad, empeño y sufrimiento colectivo..., y con todo un imaginario bien trabado en este sentido, sino para asegurar la visión ideal de la comunidad utópica donde predomine la igualdad, la cooperación y la nivelación. Y donde se refuercen permanentemente los símbolos y rituales integradores. Ese modelo comunitario a nivel de proyección política quiere reflejar el genuino socialismo democrático y plenamente justo al que se aspira. Teniendo esto en cuenta, se tratarán de combatir las contradicciones entre lo ideal y lo real, y en particular las inclinaciones o tentaciones individualistas que de hecho existen para hacer prevalecer la solidaridad y la cooperación.
 - El sentido de *communitas* y la simbología mística que esta suele comprender se expresarían especialmente en los campamentos del MST, lugar iniciático donde es requisito una convivencia tan estrecha como solidaria —aunque tampoco, por supuesto, exenta de conflictos—. La *communitas*, de este modo, podría suponerse que compensa en cierta medida el inevitable rigor de toda estructura organizativa. Esta, aunque de orientación democrática, asamblearia y renovadora, contiene una jerarquía interna, un esquema de liderazgo escalonado que, aunque enlaza a los militantes, indica a la vez diferencias de posición y estatus, y unas pautas de estrategia internas bien marcadas. Ciertos eventos místicos ritualizados de una forma concreta y no de otra son parte de ello. Como también seguir un determinado estilo de discurso o de presentación pública acordes con las diferentes situaciones individuales o grupales. Esa supuesta compensación de la dimensión más material y objetiva (la estructura del movimiento) con la parte más ideal y subjetiva (propia de la *communitas*) se entendería mejor en el

- marco general de la construcción simbólica del MST, generada en torno a los iconos, rituales y significados asociados a la mística y a la lucha social (la *luta*).
- La reificación del ritual es otro aspecto fundamental ligado al anterior. El ritual refuerza, como sabemos, el imaginario y la ideología. En sentido figurado «desciende» los mitos a la Tierra y les da vida real entre la gente. Su dimensión expresiva, emotiva y colectiva proporciona sentido identitario a sus participantes, que ven materializado el sentido profundo de lo que están haciendo, de su lucha. En este ámbito, por ejemplo, las *romarias da terra* parecen compenetrar otra vez bien *communitas* y estructura. Tienen una expresión y un contenido de base religiosa, pero a la vez de fuerte reivindicación social y política. Parecerían representar nuevamente un momento transitorio de *communitas* en el contexto de la estructura más permanente. También se reifican en ellas símbolos históricos de la lucha y de la defensa de los oprimidos. Símbolos que, en cualquier caso, impregnan el imaginario del MST y son retomados en sus procesos formativos y educativos como referentes aglutinantes fundamentales y para fortalecer la memoria histórica del movimiento y la utopía del sueño de la tierra.
 - A pesar de las dificultades, las luchas sociales y campesinas contemporáneas en Brasil han conllevado avances en relación con otros períodos históricos. Podemos referirnos a los logros conseguidos en políticas sociales, al aumento del crédito para los agricultores y de los fondos invertidos en educación, así como a la ayuda destinada a familias pobres para que puedan sobrevivir. Con todo, desde la óptica que compartirían la CPT y el MST, sigue imponiéndose un modelo neoliberal que tiende a incrementar la división entre ricos y pobres y que es un freno constante a la reforma agraria. En este marco, la acción colectiva que implica la lucha del MST en Brasil sigue remarcando la existencia de un conflicto histórico (de la tierra, por la tierra y contra el latifundio, la desigualdad, la explotación...), si bien sus justificaciones operativas parecen ir más acordes con lo que sería una adaptación pragmática del discurso. Las estructuras de movilización, en este sentido, parecen ser especialmente flexibles (con todo lo que ello incluye en cuanto a respeto de la estricta legalidad) y moldeables según sean las oportunidades disponibles.
 - La utopía de lucha del MST pretende una transformación radical del sistema (es decir, del orden neoliberal y capitalista) para la construcción de un verdadero socialismo, democrático, justo y humanista. La esperanza ensalzada y compartida en el Foro Social Mundial de que «otro mundo es posible» se situaría en este nivel. Mientras, para Brasil seguiría encendido el foco reivindicativo central de la reforma agraria en cuanto eje temático de la lucha y las dinámicas de confrontación política del MST a lo largo de su existencia. Su reclamación de

- cambios estructurales en este sentido tendría una perspectiva de largo alcance y largo plazo, y sigue pretendiendo acabar con el latifundio, la explotación y la injusticia social y conseguir una alteración drástica y sistemática de las condiciones sociales y económicas vigentes en relación con las áreas rurales y urbanas. Las ideas y los significados para el cambio tienen que ver con esta lucha nuclear por la reforma agraria en el contexto de un marco ideológico diametralmente opuesto a una estructura de poder y política a los pies del capital.
- En términos estratégicos, existe la posibilidad de una ampliación de marcos de significados que pueden asentarse en la predisposición cultural y social de una población y transmitir un mensaje uniforme a los que tienen el poder y a otros estamentos. En el caso del MST, al abordar dicha predisposición en términos contemporáneos hay que referirse tanto a los sectores pobres o marginales urbanos (residentes propiamente en la ciudad o llegados del campo) como a los rurales; en este segundo caso, además, muy posiblemente vinculados a una cultura campesina que se ha visto diluida con el paso de los años debido a la pérdida del tejido social, religioso y económico que la conformaba. Más allá de lo doméstico, su disposición internacionalista le puede ayudar a alcanzar mayor resonancia mundial y, por lo tanto, mayor repercusión social y política de sus demandas y aspiraciones; posiblemente, en particular, a través de su enfoque de la soberanía alimentaria, el desarrollo sostenible, la ecología y el ambientalismo.
 - Asimismo, a pesar de las dificultades, el peso específico del MST se ha mantenido a lo largo de los años. Su historia y su consolidación avalan sus legítimas demandas y mantienen firme su acción colectiva. Los diferentes Gobiernos siempre lo han tenido en cuenta, sea por obligación, por estrategia o por voluntad propia, y el polémico debate en torno a la reforma agraria, con sus defensores y detractores, sigue abierto a partir de las insistencias y exigencias reivindicativas del movimiento. Un movimiento que, al mismo tiempo, parece necesitar estratégicamente de ese discurso y de su constante actualización para mantener su utopía y su rol opositor en esencia. En este sentido, tal papel antagonista y contestatario —propio de todo movimiento social que aspire a alcanzar un fin político y social que considera pendiente— también se ha mantenido, reafirmando una identidad antisistémica y actualizando su discurso de acuerdo con los nuevos tiempos. Finalmente, toda la carga simbólica de la mística que impregna al movimiento perdura y se reactiva porque así lo imponen su meta y sus fines para alcanzarla.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ, S. E.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (1998), *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- ANDERSON, B. (2005), *Comunitats imaginades*. Valencia: Editorial Afers/Universitat de València.
- APPADURAI, A. (2004), «Etnopaisagens globais: notas e perguntas para uma antropologia transnacional», *Dimensões Culturais da Globalização. A modernidad sem peias*. Lisboa: Teorema, pp. 71-91.
- ARNÁREZ, C.; ARJONA, J. (2002), *Rebeldes Sin Tierra*. Tafalla: Txalaparta.
- ARONOWITZ, S.; GAUTNEY, H. (dirs.) (2003), *Implicating Empire. Globalization and Resistance in the 21st Century Order*. Nueva York: Basic.
- ARRIGHI, G.; HOPKINS, T.K.; WALLERSTEIN, I. (1999), *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal.
- AUGÉ, M. (1992), *Los no lugares. Espacios de anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- BARBOSA, H. (1999), «O movimento dos Sem Terra (MST) como espaço informacional: Análise das práticas informacionais desenvolvidas por coordenadores e líderes», *Información y sociedad*, 9 (2): 291-297.
- BARROS, M.; PEREGRINO, A. (1996), *A festa dos pequenos. Romarias da Terra no Brasil*. São Paulo: Paulus.
- BARTOLOMÉ RUIZ, C. M. M. (1995), *A força transformadora do simbólico. A construção do imaginário social das comunidades eclesiales de Base (CEB's)*. Tesis de maestría. Porto Alegre: UFRGS.

- BARTOLOMÉ RUIZ, C. M. M. (2006), *El movimiento de los Sin Tierra en Brasil. Propiedad o alteridad, dilema de los derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BAUMAN, Z. (2001), *Globalització. Les conseqüències humanes*. Barcelona: Pòrtic/UOC.
- BECK, U. (2009), *El Dios personal. La individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- BERGER, C. (2003), *Campos en confronto: a terra e o texto*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- BERIAIN, J. (ed.) (2004), *Modernidad y violencia colectiva*. Madrid: CIS.
- BERRYMAN, Ph. (1989), *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México: Siglo XXI.
- BERTOL, R. (2003), «Como os sem terra se inventaram pela mídia: a novidade social nos anos 1990», *Estudos Históricos*, 31: 3-23
- BOFF, L. (2000), *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta.
- BOFF, L. (2004), «A macroeconomia e a macrosociedade», <http://www.mst.org.br/biblioteca/textos/realbrasil/boffmacro.htm> (Consulta: 22/04/05)
- BOFF, L. (2005), «A Igreja como problema», <http://www.mst.org/biblioteca/textos/internacional/boffpapa.htm> (Consulta: 22/04/05)
- BOGO, A. (1999), *Lições da luta pela terra*. Salvador: Memorial das Letras.
- BOGO, A. (2000), *O MST e a Cultura*. *Caderno de Formação*, 34, octubre.
- BOGO, A. (2003), *Arquitetos de sonhos*. São Paulo: Expressão Popular.
- BORGMANN, A. (1999), *Holding On to Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millennium*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BOTTOMORE, T. (1976), *La sociología marxista*. Madrid: Alianza.
- BOURDIEU, P. (1999), *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- BRANCO, S. A. (2002), «O trabalho docente nas escolas de assentamento do MST», en VENDRAMINI, C. R. (org.), *Educação em movimento na luta pela terra*. Santa Catalina: Núcleo de Publicaciones – NUP, pp. 177-225.
- BRANFORD, S.; ROCHA, J. (2002), *Cutting the Wire. The Story of the Landless Movement in Brazil*. Londres: Latin America Bureau.

- BRENNEISEN, E. (2005), «Assentamentos rurais: estabelecendo um diálogo entre duas perspectivas da análise», en GALVÃO DE FRANÇA, G.; SPAROVEK, G. (coords.) *Assentamentos em debate*. Brasília: MDA/NEAD, pp. 207-237.
- BRUNO, R. (1997), *Senhores da terra, senhores da guerra. A nova face política das elites agroindustriais no Brasil*. São Paulo: Forense Universitaria/Editora Universidade Rural.
- BUBER, M. (1992), *Caminos de utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CADONÁ, Cv. (2004), *Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA) – O novo nasce das estradas*. Ijuí: UNIJUÍ.
- CALDART, R. S. (1997), *Educação em movimento. Formação de educadoras e educadores no MST*. Petrópolis: Vozes.
- CALDART, R. S. (2000), *Pedagogia do Movimento Sem Terra*. Petrópolis: Vozes.
- CALDART, R. S. (2003), «A escola do campo em movimento», *Currículo sem Fronteiras*, 3 (1): 60-81.
- CALLE, A. (2005), *Nuevos Movimientos Globales*. Madrid: Editorial Popular.
- CARDOSO, E. (2002), *Relações de poder, dominação e resistência. O MST e os assentamentos rurais*. Cascavel: Edunioneste.
- CARTER, M. (2005), «The Landless Workers Movement (MST) and Democracy in Brazil», *Center for Brazilian Studies Working Paper CBS-60-65*. University of Oxford.
- CASTELLS, M. (1974), *Movimiento sociales urbanos*. Madrid: Siglo XXI.
- CASTELLS, M. (1996), *La ciudad informacional*. Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. (2001a), *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Barcelona: Areté.
- CASTELLS, M. (2001b), «La otra cara de la Tierra: movimientos sociales contra el nuevo orden global», *La era de la información. Economía, sociedad y cultura: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza, pp. 91-133.
- CODINA, V. (1996), *Teologia simbólica da terra*. Petrópolis: Vozes/Comissão Pastoral da Terra.
- COHEN, A. P. (1989), *The symbolic construction of community*. Londres, Nueva York: Routledge.
- COHEN, J. L. (1985), «Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements», *Social Research*, 52 (4): 663-716.

- COHN, N. (1997), *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza.
- COLLINS, R. (2008), *Violence. A micro-sociological Theory*. Nueva Jersey: Princetown University Press.
- COMENFORD, J. (1999), *Fazendo a luta. Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Río de Janeiro: Relume Dumará.
- COSTA DE MEDEIROS, E. (2002), «Formação política no MST: o coletivo como espaço e sujeito educativo», en VENDRAMINI, C. R. (org.), *Educação em movimento na luta pela terra*. Santa Catalina: Núcleo de Publicaciones – NUP, pp. 227-247.
- COX, H. (1984), *Religion in The Secular City. Toward A Postmodern Theology*, Nueva York: Simon and Schuster.
- CPT, Secretariado Nacional (1997), *A luta pela terra. A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois*. São Paulo: Paulus.
- CPT (2004), *28ª Romaria da Terra. Nossas sementes, nossas raízes, nossa vida*. Porto Alegre, Santa Cruz do Sul, Cruzeiro do Sul: Editora Treze de Maio, agosto.
- CPT (2005a), *29ª Romaria da Terra (Texto base). A Função Social da Propiedade*. Porto Alegre, Cachoeira do Sul, Sobradinho: Gráfica Batistel, septiembre.
- CPT (2005b), *Conflictos no Campo*. Brasil 2004 – CPT. Goiânia: América, Ltda., abril.
- CPT (2005c), «Fidelidade ao Deus dos pobres, a serviço dos povos da terra», *II Congresso Nacional da Comissão Pastoral da Terra*. Texto base. Goiás, junio.
- CPT/CPTRS (2003), *Terra. Dom de Deus – Conquista do Povo. Reforma Agrária, desenvolvimento e justiça social*. Porto Alegre.
- CUCÓ, J. (2004), «Los movimientos sociales y su contexto: crisis en la modernidad y evolución diacrónica», *Antropología urbana*. Barcelona: Ariel, pp. 171-213.
- DAINESE DE LIMA, G. C. (2006), «A experiência Sem Terra. Uma abordagem antropológica sobre a vida no acampamento». Tesis de maestría. Porto Alegre: UFRGS.
- DALLAGNOL, W. (2001), *As romarias da terra no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Gráfica La Salle.
- DELICH, F. (2004), *Repensar América Latina. Con una entrevista a Celso Furtado*. Barcelona: Gedisa.
- DE AGUIAR, V. (1999), *Assentamentos e Sem-Terras. A importância do papel dos mediadores*. Vitória: Editora EDUFES.

- DE ALENCAR, C. (2000), *A Marcha nacional dos sem-terra. Um estudo sobre a fabricação do social*. Río de Janeiro: Relume Dumará.
- DE MARCO, S. (2010), «Internet y movimientos sociales: Estudio de los marcos de acción colectiva promocionados a través del blog 'Beppegrillo.it'». *X Congreso Español de Sociología. Sociología y Sociedad en España. Hace treinta años; dentro de treinta años*. Pamplona, 1 a 3 de julio.
- DE MORAIS, J. (1999), *A revanche camponese*. Goiânia: Editora da UFG.
- DELLA PORTA, D.; TARROW, S. (eds.) (2004), *Transnational Protest and Global Activism*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- DOS SANTOS, J. V. (1993), *Matuchos: exclusão e luta: do sul para a Amazônia*. Petropolis: Vozes.
- DURKHEIM, E. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- DUSSEL, E. (1995), *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos Editores.
- EDER, K. (1998), «La institucionalización de la acción colectiva ¿Hacia una nueva problemática en el análisis de los movimientos sociales?», en IBARRA, P.; TEJERINA, B., *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta, pp. 337-360.
- ESTERCI, N. (1999), «Prefácio», en DE AGUIAR, V., *Assentamentos e Sem-Terras. A importância do papel dos mediadores*. Vitória: Editora EDUFES, pp. 13-19.
- ETXEZARRETA, M. (2001), *Globalización capitalista: Luchas y resistencias*. Barcelona: Virus.
- FEATHERSTONE, M.; LASH, S.; ROBERTSON, R. (eds.) (1995), *Global Modernities*. Londres: Sage.
- FERNÁNDEZ, A. (1991), *Movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: Rei Argentina/Instituto de Estudios y Acción Social.
- FERNANDEZ, J. W. (1965), «Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult», *American Anthropologist*, vol. 67 (4): 902-929.
- FERNÁNDEZ, J. S.; HERRANZ, G.; CHECA, J. C. et alii. (2010), «Ciberactivismo: Conceptualización, hipótesis y evaluación». *X Congreso Español de Sociología. Sociología y Sociedad en España. Hace treinta años; dentro de treinta años*. Pamplona, 1 a 3 de julio.
- FERNÁNDEZ, R.; ETXEZARRETA, M.; SAEZ, M. (2001), *Globalización capitalista. Luchas y resistencias*. Barcelona: Virus.

- FERRARO, J. (1992), *Teología de la Liberación ¿Revolucionaria o reformista?* México: Ediciones Quinto Sol/Universidad Autónoma Metropolitana.
- FERREIRA, S. M. (2004), *Agricultura familiar na Comissão Pastoral da Terra. Do sonho socialista ao paraíso ecológico*. Juiz da Fora: Notas & Letras.
- FILATOW, F. (2002), *Do Sagrado à Heresia: o caso dos Monges Barbudos (1935-1938)*. Tesis de maestría. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em História (PPGHST).
- FRAGA, J. F. (1996), *Monge João Maria. Recusa dos Excluidos*. Porto Alegre: UFRGS.
- FRIGERIO, A. (1999), «Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur», *Alteridades*, 9 (18): 5-18.
- FUNDEP (1994), *Coragem de Educar. Uma proposta de educação popular para o meio rural*. Petrópolis: Vozes.
- FUNDEP (2005), *Capacitação em Agroecologia*. Braga: Artes Gráficas Sebben Ltda.
- GAIGER, L. I. (1987), *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- GAIGER, L. I. (1991), *Culture, religion et praxis socio-politique: la pastorale de liberation et le mouvement des trevailleurs ruraux sans-terre au sud du Brasil*. Tesis doctoral. Bélgica: Université Catholique de Louvain.
- GAIGER, L. I. (1994), «A praxis colectiva dos Sem-Terra: Rumo à unidade ou à heterogeneidade cultural?», *Cadernos de Sociologia* 6, pp. 177-203.
- GALVÃO DE FRANÇA, G.; SPAROVEK, G. (coords.) (2005), *Assentamentos em debate*. Brasília: MDA/NEAD.
- GAMSON, W. A. (1990), *The Strategy of Social Protest*. Belmont: Wadsworth.
- GAMSON, W. A. (1992), «The Social Psychology of Collective Action», en MORRIS, A. D.; McCLURG, C. (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press, pp. 53-76.
- GEERTZ, C. (1989), *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIARRACCA, N. (2002), «Movimientos sociales y protestas en los mundos rurales latinoamericanos: nuevos escenarios y nuevos enfoques», *Sociologías*, 8: 246-274.
- GILLS, B. K. (2001) (ed.), *Globalization and the Politics of Resistance*. Nueva York: Palgrave.
- GIUGNI, M. G. (1998), «Was It Worth The Effort? The Outcomes and Consequences of Social Movements», *Annual Review of Sociology*, 24: 371-393.

- GLEDHILL, J. (2000), *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Bellaterra.
- GOES, C. (1997), *A Comissão Pastoral da Terra: História e ambivalência da ação de Igreja no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS.
- GOFFMAN, E. (2006), *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS.
- GONZAGA, L.; Carta, M.; Lirio, S. (2005), «Sociedade em crise». *Carta Capital*. Septiembre, año XII, n. 360, entrevista a João Pedro Stedile, pp. 28-33.
- GONZÁLEZ DE CASTELLS, A. N. (2002), «A ritualização dos valores do MST», en Vendramini, C. R. (org.), *Educação em movimento na luta pela terra*. Santa Catalina: Núcleo de Publicaciones – NUP, pp. 249-268.
- GÖRGEN, Frei Sergio (2004), *Marcha ao coração do latifúndio*. Petrópolis: Vozes.
- GÖRGEN, Frei Sergio (2002), *O Massacre da fazenda Sant Elmira*. Porto Alegre: Novak Multimedia.
- GRAZIANO, X. (2004), *O Carma da Terra no Brasil*. São Paulo: A Girafa.
- GRZYBOWSKI, C. (1987), *Camino e Descaminhos dos movimentos sociais no campo*. Petrópolis: Vozes.
- GURAK, L. J. (2004), «El *ethos*, la oratoria y las protestas sobre MarketPlace y Clipper chip», en SMITH, M. A.; KOLLOCK, P., *Comunidades en el ciberespacio*. Barcelona: Editorial UOC, pp. 285-309.
- GUSFIELD, J. (2001), «La reflexividad de los movimientos sociales: una revisión de las teorías sobre la sociedad de masas y el comportamiento colectivo», en LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, pp. 93-117.
- HANNERZ, U. (1990), «Cosmopolitans and locals in world culture», *Theory, culture and society*, 7 (2-3), pp. 237-252.
- HANNERZ, U. (1991), «Scenarios for peripheral cultures», en KING, A. (ed.), *Culture, globalization and the world-system. Contemporary conditions for the representation of identity*. Nueva York: State University of New York at Binghamton, pp. 107-128.
- HANNERZ, U. (1998), *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- HARNECKER, M. (2002), *Sin Tierra. Construyendo movimiento social*. Madrid: Siglo XXI.
- HINE, C. (2004), *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.

- HOBBSAWN, E. (1974), *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.
- HOFFMANN, L. S. N. (2002), *Da Cruz à Bandeira: A Construção do imaginário do Movimento Sem Terra, 1985-1991*. Tesis doctoral. Porto Alegre: UFRGS.
- HONÓRIO, G. R. (2003), «Acampamentos: novas relações de gênero (con)fundidas na luta pela terra do Pontal do Paranapanema», [http://www.nead.org.br/index.php?acao=artigo&id=40&titulo=Artigo+do+M%Eas\(NEAD\)](http://www.nead.org.br/index.php?acao=artigo&id=40&titulo=Artigo+do+M%Eas(NEAD)).
- HUNT, S.; BENFORD, R.; SNOW, D. (2001), «Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos», en LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, pp. 221-249.
- IBARRA, P.; TEJERÍNA, B. (1998), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- IKOI, Z. (1996), «Brasil: Igreja e movimentos sociais no campo», en *Igreja e camponeses. Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo. Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo: Editora Hucitec, pp. 67-113.
- IOLE, C. (2002), «Entrevista com Ademar Bogo», en Vendramini, C. R. (org.), *Educação em movimento na luta pela terra*. Santa Catalina: Núcleo de Publicaciones – NUP, pp. 269-276.
- JASPER, J. M. (1998), «The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements», *Sociological Forum*, 13 (3): 397-424.
- JOB, L. (2001), *A Igreja católica e a CPT – Praxis política num discurso religioso ou praxis religiosa num discurso político? Uma pequena análise*. Porto Alegre: UFRGS. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- JOB, L. (2003), *Colonos do Fumo. Tobbaco Pay My Bills*. Tesis de maestría. Porto Alegre: UFRGS.
- JOHNSTON, H.; LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (2001), «Identities, ideologies and daily life in the new social movements», en LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, pp. 3-42.
- JOHNSTON, H.; KLANDERMANS, B. (1995), *Social Movements and culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KEARNEY, M. (1995), «The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism», *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-565.
- KERTZER, D. I. (1988), *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press.

- KLANDERMANS, B.; KRIESI, H.; TARROW, S. (1988), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*. International Social Movement Research, vol. 1, JAI Press Inc.
- KLANDERMANS, B. (2001), «La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizativos», en LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, pp. 183-219.
- KOLB, F. (2005), «The Impact of Transnational Protest on Social Movement Organizations: Mass Media and the Making of ATTAC Germany», en DELLA PORTA, D.; TARROW, S., *Transnational Protest and Global Activism*, Lanham: Rowman and Littlefield, pp. 95-120.
- LAPLANTINE, F. (1977), *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*. Barcelona: Granica.
- LARAÑA, E. (1999), *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza.
- LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (2001) (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- LENIN, V. (1970), *Acerca del estado*. México: Grijalbo.
- LENIN, V. (2003), *As três fontes*. São Paulo: Editora Expressão Popular.
- LERRER, D. (2003), *Reforma Agrária. Os caminhos do Impasse*. São Paulo: Editora Garçon.
- LEVINE, D. H. (1986), «Religión, the poor, and politics in Latin America today», en LEVINE, D. H. (ed.), *Religion and political conflict in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, pp. 3-23.
- LUGON, C. (1977), *A República Comunista Cristã Dos Guaranis*. Río de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda.
- LUKÁCS, G. (1985), *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Orbis.
- MANÇANO, B. (1999), *MST. Formação e territorialização*. São Paulo: Hicitec.
- MANHEIM, K. (1987), *Ideologia i utopia*. Barcelona: Edicions 62.
- MANTECÓN, A. R. (1992), «Globalización y cultura: la exploración de Ulf Hannerz», *Alteridades*, 2 (3): 89-93.
- MARCON, T. (1997), *Acampamento Natalino. História da luta pela reforma agrária*. Passo Fundo: EDIUPF.
- MARCON, T. (2002), «Influência político-pedagógica do acampamento Natalino no MST», en VENDRAMINI, C. R. (org.), *Educação em movimento na luta pela terra*. Santa Catalina: Núcleo de Publicaciones – NUP, pp. 41-67.

- MARCUSE, H. (1971), *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.
- MARCUSE, H. (1984), *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- MARTINS, P. (2001), *A Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC: História e Antropologia da Apropriação da Terra*. Tesis doctoral. São Paulo: FFLCH/USP.
- MARTINS DE CARVALHO, H. (2002), «A emancipação do movimento no movimento de emancipação social continuada (resposta a Zander Navarro)», en DE SOUZA SANTOS, B., *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 333-359.
- MARTINS, J. de Souza (1981), *Os camponeses e a política no Brasil*. Rio de Janeiro, pp. 92-10.
- MARTINS, J. de Souza (1984), *A Militarização da questão agrária no Brasil (Terra e poder: o problema da terra na crise política)*. Petrópolis: Vozes.
- MARTINS, J. de Souza (1997), «O significado da criação da Comissão Pastoral da Terra na história social e contemporânea do Brasil», en CPT. Secretariado Nacional, *A luta pela terra. A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois*. São Paulo: Paulus, pp. 70-84.
- MARTINS, J. de Souza (1999), «Camponeses e índios na renovação da orientação pastoral da Igreja no Brasil»; «A ação pastoral das igrejas e o retrocesso na reforma agrária», *O poder do Atraso. Ensaios de Sociologia da História Lenta*. São Paulo: Editora Hucitec, pp. 95-169.
- MARTINS, J. de Souza (2003) (coord.), *Travessias. A vivência da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- MARTINS, J. de Souza (2004), *Reforma agrária. O impossível diálogo*. São Paulo: EDUSP.
- MARX, K; ENGELS, F. (1988), *La ideología alemana*. Barcelona: L'Eina editorial.
- MCADAM, D. (1982), *Political Process and the Development of Black Insurgency*. Chicago: University of Chicago Press.
- MCADAM, D. (2001), «Cultura y movimientos sociales», en LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, pp. 43-67.
- MCCLURG, C. (1992), «Building Social Movement Theory», en MORRIS, A. D.; MCCLURG, C. (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven y Londres: Yale University Press, pp. 3-25.

- MEDEIROS, L.; BARBOSA, M. V.; FRANCO, M. P.; ESTERCI, N.; LEITE, S. (org.) (1994), *Assentamentos rurais. Uma visão multidisciplinar*. São Paulo: UNESP.
- MEILLASSOUX, C. (1987), *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid: Siglo XXI.
- MELE, Ch. (2004), «Internet como instrumento para la actuación colectiva», en SMITH, M. A.; KOLLOCK, P., *Comunidades en el ciberespacio*. Barcelona: Editorial UOC, pp. 345-369.
- MÉLIGA, L.; JANSON, M. do Carmo (1982), *Encruzilhada Natalino*. Porto Alegre: Vozes.
- MELUCCI, A. (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Philadelphia: Temple University Press.
- MELUCCI, A. (1995), «The Process of Collective Identity», en JOHNSTON, H.; KLANDERMAN, B. (eds.), *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota.
- MELUCCI, A. (1996), *Challenging Codes. Collective Action in The Information Age*. Cambridge University Press.
- MELUCCI, A. (2001), «¿Qué hay de nuevo en los ‘nuevos movimientos sociales’?», en LARAÑA, E.; GUSFIELD, J. (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, pp. 119-149.
- MERTON, R. (1964), *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MORÁN, A. (2003), «El despegue del movimiento antiglobalización», en BAJO, M. R.; GALINDO, P.; MORÁN, A.; DEL RÍO, S.; ROMERO, G.; RUIZ JIMÉNEZ, J. L., *Movimiento antiglobalización en su laberinto. Entre la «nube de mosquitos» y la izquierda parlamentaria*. Madrid: Los libros de la Catarata, pp. 57-81.
- MORRIS, A. D.; McCLURG, C. (1992) (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- MORTON, A. D. (2001), «Mexico, Neoliberal Restructuring and the EZLN: A Neo-Gramscian Analysis», en GILLS, B. K. (ed.), *Globalization and the Politics of Resistance*. Nueva York: Palgrave, pp. 255-279.
- MST (1995), *Movimento dos Sem Terra*. 1º Congresso Nacional. Curitiba, 29 a 31 de enero. Documentación de la CPT, núm. 2187.
- MST (2001), *Construindo o caminho*, São Paulo: Secretaria Nacional MST.
- MST (2002), *Nossos valores. Reforma Agrária: por um Brasil sem latifúndio!* Caderno do educando. Vernópolis: Iterra.

- MST (2003), *A urgência da reforma agrária (Artigos publicados pela Revista Teoria e Debate, do PT em outubro de 2003)*. Cartilla del Sector de Formación del MST. São Paulo, noviembre.
- MTRH — Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais/RS (2001), *Género, Classe e Projeto Popular. Comprender mais para lutar melhor*. Caderno de Formação, 01. Passo Fundo: Gráfica Batistel.
- NAVARRO, Z. (1996), «Democracia, cidadania e representação: os movimentos sociais rurais no estado do Rio Grande do Sul, Brasil, 1978-1990», en NAVARRO, Z. (org.), *Política, protesto e cidadania no campo. As lutas sociais dos colonos e dos trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 62-105.
- NAVARRO, Z. (2002), «'Mobilização sem emancipação'- as lutas sociais dos sem-terra no Brasil»; «O MST e a canonização da ação coletiva (resposta a Horácio Martins Carvalho)», en DE SOUZA SANTOS, B., *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 262-281.
- NEVES DA SILVA, É. (2004), *Formação e ideário do MST*. São Leopoldo: Editora UNISINOS.
- NEVEU, E. (2002), *Sociología de los movimientos sociales*. Barcelona: Hacer.
- NOVAES, R. (1997), *De Corpo e Alma. Catolicismo, classes sociais e conflictos no campo*. Rio de Janeiro: Graphia.
- NOZICK, R. (1988), *Anarquía, Estado y utopia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- OLIVEIRA, C. (1992), *A Construção e Permanencia do Mito de João Maria de jesús na Região do Contestado, Santa Catarina*. Tesis de maestría. Porto Alegre: PP-GAS/URGRS.
- ORTIZ, L. (2004), «El silencio como forma de resistencia civil. Análisis del discurso del EZLN, 1997-2001», *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 10 (1): 109-127.
- OWEN, M. (1996), «Studying organizational symbolism. What, How, Why?», *Studying organizational symbolism*. Londres: Sage Publications (Qualitative Research Methods, vol. 39), pp. 1-15.
- PASTOR, J. (2002), *¿Qué son los movimientos antiglobalización?* Barcelona: RBA-Integral.
- PEÑA, M. (1994), «Liberation Theology in Peru: An Analysis of the Role of Intellectuals in Social Movements», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (1): 34-45.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. (1978), *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. Madrid: Siglo XXI.

- PETRAS, J. F. (2005), *Movimientos sociales y poder estatal: Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador*. México: Lumen.
- POLI, O. (1999), *Leituras en movimentos sociais*. Chapecó: Editora Grifos.
- POLICENA, Ch. L. (2007), *A luta do MST no capitalismo como uma prática educativa com perspectiva de desenvolvimento: A institucionalização da Escola Itinerante e a provisioriedade do acampamento*. Tesis de maestría. Santa Cruz: UNISC.
- RIBEIRO, G. L. (2000), «Política cibercultural. Ativismo político à distância na comunidade transnacional imaginada-virtual», en ALVAREZ, S. E.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (org.), *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos. Novas leituras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 465-502.
- RICHS, D. (comp.) (1986), *The Anthropology of Violence*. Oxford: Basil Blackwell.
- ROBERTS, B. (1980), *Ciudades de campesinos*. México: Siglo XXI.
- ROMANÍ, O.; FEIXA, C. (2002), «De Seattle '99 a Barcelona '02. Moviments socials, resistències globals», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 21: 72-95.
- RULE, J. B. (1988), *Theories of Civil Violence*. Berkeley: University of California Press.
- SAMPAIO, J. C. (1994), «O processo de construção das linhas políticas do Movimento dos Trabalhadores rurais sem Terra», en MEDEIROS, L.; BARBOSA, M. V.; FRANCO, M. P.; ESTERCI, N.; LEITE, S., *Assentamentos rurais. Uma visão multidisciplinar*. São Paulo: UNESP, pp. 145-224.
- SANTANA, O. (2005), *Vida e morte de Sepé Tiaraju*. São Gabriel: Secretaria Municipal de Educação.
- SASSEN, S. (1998), *Globalization and its Discontents*. Nueva York: New York Press.
- SCHMITT, C. J. (1992), *O tempo do acampamento: a construção da identidade social e política do «colono sem terra»*. Tesis de maestría. Porto Alegre: PPGS/UFRGS.
- SCHMITT, C. J. (1996), «A CUT dos colonos: histórias da construção de um novo sindicalismo no campo no Rio Grande do Sul», en NAVARRO, Z. (org.), *Política, protesto e cidadania no campo. As lutas sociais dos colonos e dos trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora UFRGS, pp. 189-226.
- SEM TERRA, Julio/septiembre 2003. Año V, n. 20.
- SEM TERRA, Julio/agosto 2005. Año VII, n. 31.
- SEM TERRA, Septiembre/octubre 2005. Año VII, n. 32.
- SEM TERRA, Noviembre/diciembre 2005. Año VIII, n. 33.

- SERVOLO DE MEDEIROS, L. (1989), *História dos movimentos sociais no campo*. Rio de Janeiro: Fase.
- SERVOLO DE MEDEIROS, L. (2002), *Movimentos Sociais, disputas políticas e reforma agrária de Mercado no Brasil*. Rio de Janeiro: UNRISD/Editora Universidade Rural.
- SERVOLO DE MEDEIROS, L. (2003), *Reforma Agrária no Brasil. História e atualidade da luta pela terra*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- SERVOLO DE MEDEIROS, L.; Leite, S. (1999) (org.), *A Formação dos assentamentos rurais no Brasil. Processos sociais e políticas públicas*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS/CPDA.
- SHANIN, Th. (1976), *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Barcelona: Anagrama.
- SHANIN, Th. (1979), *Campesinos y sociedades campesinas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SMITH, M. A.; KOLLOCK, P. (2004), *Comunidades en el ciberespacio*. Barcelona: Editorial UOC.
- SNOW, D. A. (1992), «Master Frames and Cycles of Protest», en MORRIS, A.; MUELLER, C. A. (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press, pp. 133-155.
- SNOW, D. A.; ZURCHER, L. A.; EKLAND-OLSON, S. (1980), «Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment», *American Sociological Review*, 45 (5): 787-801.
- SNOW, D. A.; ROCHFORD, E. B. Jr.; WORDEN, S. K.; BENFORD, R. D. (1986), «Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation», *American Sociological Review*, 15: 464-481.
- SNOW, D. A.; BENFORD, R. (1988), «Ideology, Frame Resonance y Participant Mobilization», en KLANDERMANS, B.; KRIESI, H.-P.; TARROW, S. (eds.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures. International Social Movement Research*, 1, Greenwich, Conn.: JAI Press, pp. 197-217.
- SOMMIER, I. (2003), *Le renouveau des mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*. París: Flammarion.
- STEDILE, J. P. (2003), *Latifundio: O pecado agrário brasileiro. Caderno de Formação*, 33. São Paulo: Secretaria Nacional MST.

- STEDILE, J. P. (2004) (coord.), *A questão agrária na década de 90*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- STEDILE, J. P. (2005) (org.), *A questão agrária no Brasil. Programas de reforma agrária – 1946-2003*. São Paulo: Editora Expressão Popular.
- STEDILE, J. P.; GÖRGEN, Frei Sergio (1993), *A luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Scritta.
- STEDILE, J. P.; MANÇANO, B. (2005), *Brava Gente: A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- STEIL, C. A. (1996), «O sertão das Romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia». Petrópolis: Vozes.
- STEIL, C. A. (2004), «Catolicismo e memória no Rio Grande de Sul», *Debates do NER*, 5: 9-30.
- STIVAL, D. (1987), *O proceso educativo dos agricultores sem terra na trajetória da luta pela terra*. Tesis de maestría. Porto Alegre: UFRGS.
- TAIBO, C. (2007), *Movimientos antiglobalización ¿Qué son? ¿Qué quieren? ¿Qué hacen?* Madrid: Los Libros de la Catarata.
- TARROW, S. (2004), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.
- TEJERINA, B. (2010), *La sociedad imaginada. Movimientos sociales y cambio cultural en España*. Madrid: Trotta.
- TILLY, Ch. (1998), «Social Movements and (All Sorts of) Other Political Interactions —Local, National, and International— Including Identities», *Theory and Society*, 27 (4): 453-480.
- TILLY, Ch. (2007), *Violencia colectiva*. Hacer: Barcelona.
- TILLY, Ch. (2010), *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica.
- TRAUGOTT, N. (2002), *Protesta social*. Barcelona: Hacer.
- TURNER, V. (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- TURNER, V. (1990), *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- TURNER, V. (1992), «Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la comunidad», en BOHANNAN, P.; GLAZER, M. (eds.), *Antropología. Lecturas*. Madrid: Mc Graw-Hill, pp. 517-544.

- V CONGRESSO NACIONAL DO MST: UMA OBRA COLETIVA DA MILITÂNCIA (2007),
Publicação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. São Paulo:
Secretaria Nacional.
- VALLVERDÚ, J. (1999), «El análisis de los ‘movimientos religiosos carismáticos y extáticos’. Diseño de una investigación en curso», en Cantón, M.; Prat, J.; Vallverdú, J. (coords.), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y «sectas»*. Santiago de Compostela. VIII Congreso de Antropología. FAAEE/AGA, pp. 167-181.
- VALLVERDÚ, J. (2001a), *El cant de la devoció. Un estudi antropològic sobre els Hare Krishna*. Tarragona: Arola.
- VALLVERDÚ, J. (2001b), «Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad», *Gazeta de Antropología*, 17. Universidad de Granada.
- VALLVERDÚ, J. (2002), «Movimientos carismáticos e identidades religiosas», en Zambrano, C. V. (ed.), *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 201-214.
- VALLVERDÚ, J. (2004), «Utopías religioso-políticas y movilización social: Reflexiones en torno a la Teología de la Liberación en México», en MONTES DEL CASTILLO, A.; GUARDIOLA, P. (eds.), *II Congreso Nacional Universidad y Cooperación al Desarrollo. Otro compromiso es posible*. Murcia: Instituto Universitario de Cooperación al Desarrollo, Universidad de Murcia.
- VALLVERDÚ, J. (2005), «Violencia religiosa y conflicto político en Chiapas, México», *Nueva Antropología*, 65: 55-74.
- VALLVERDÚ, J. (2008a), *Las lenguas del Espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México*. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili.
- VALLVERDÚ, J. (2008b), «Símbolos religiosos y acción colectiva: la mística del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil», en CORNEJO, M.; CANTÓN, M.; LLERA, R. (coords.), *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.
- VALLVERDÚ, J. (2010), «Ciberactivismo político transnacional: el caso del MST de Brasil», *X Congreso Español de Sociología. Sociología y sociedad en España. Hace treinta años; dentro de treinta años*. Pamplona, Navarra, 1, 2, 3 de julio.
- VALLVERDÚ, J. (2011), «Ciberactivismo político transnacional: el caso del MST de Brasil», *Ankulegi*, 15: 159-173.

- VALLVERDÚ, J. (2012), «Símbolos de lucha y resistencia en el MST de Brasil», en CONTRERAS, J.; PUJADAS, J. J.; ROCA, J. (eds.), *Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat*. Tarragona: Publicacions URV, pp. 323-334.
- VELHO, O. (1987), «O cativerio da besta-fera», *Religião e Sociedade*, 14(1): 4-27.
- VELHO, O. (1982), «A propósito de terra e Igreja», *Sociedade e agricultura*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 125-136.
- VELHO, O. (1994), «Religião e modernidade: roteiro para uma discussão», *Anuario Antropológico*, 92: 75-87.
- VELHO, O. (1997), *Globalização: Antropologia e religião*. Petrópolis: Vozes.
- VENDRAMINI, C. R. (2002) (org.), *Educação em movimento na luta pela terra*. Santa Catalina: Núcleo de Publicaciones – NUP.
- VOESE, I. (1998), *O movimento dos Sem Terra na imprensa: um exercício de análise do discurso*. Ijuí: Editora Universidade/UNIJUI.
- WAGNER, C. (1989), *A Saga do João Sem Terra*. Petrópolis: Vozes.
- WATERMAN, P. (2001), *Globalization, Social Movements and the New Internationalisms*. Londres, Nueva York: Continuum.
- WEB CPT: <http://www.cptnac.com.br>
- WELTER, T.; MARTINS, P. (2009), «Religiosidad y estrategias identitarias en la cultura cabocla del sur de Brasil», *Iztapalapa*, 62-63: 117-133.
- WOORTMANN, E. F. (1995), «Os colonos do Sul», *Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. São Paulo, Brasília: HUCITEC / EDUNB, pp. 97-127.
- ZALD, M.; MCCARTY, J. (1987), *Social Movements in an Organizational Society*. Londres: Transaction Books.
- ZIMMERMANN, N. de Castro (1994), «Os desafios da organização interna de um assentamento rural», en MEDEIROS, L.; BARBOSA, M. V.; FRANCO, M. P.; ESTERCI, N.; LEITE, S., *Assentamentos rurais. Uma visão multidisciplinar*. São Paulo: UNESP, pp. 205-224.
- ZUBERO, I. (1996), *Movimientos sociales y alternativas de sociedad*. Madrid: HOAC.

Vem teçamos a nossa liberdade
Braços fortes que rasgam o chão
Sob a sombra de nossa valentia
Desfraldemos a nossa rebeldia
E plantemos nesta terra como irmãos!
Vem, lutemos punho erguido
Nossa força nos leva a edificar
Nossa pátria livre e forte
Construída pelo poder popular
Braço erguido ditemos nossa história
Sufocando com força os opressores
Hasteemos a bandeira colorida
Despertemos esta pátria adormecida
O amanhã pertence a nós trabalhadores!
Nossa força resgatada pela chama
Da esperança no triunfo que virá
Forjaremos desta luta com certeza
Pátria livre operária camponesa
Nossa estrela enfim triunfará!

Himno del Movimiento Sin Tierra

Letra: Ademar Bogo

Música: Willy C. de Oliveira



Este es un libro sobre uno de los más importantes movimientos sociales contemporáneos, el MST de Brasil, formalmente conocido como Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra. Tiene el objetivo principal de estudiar su sistema simbólico-cultural y ritual representado por el concepto de mística, cuyo imaginario arraiga y cobra vida en la historia y la memoria tanto política como religiosa de este movimiento. En términos ideológicos y socializadores, la mística es interpretada como el marco y el motor cognitivo y motivador de la construcción simbólica e identitaria del MST.