



TEORÍAS Y
PRÁCTICAS
EMERGENTES EN
ANTROPOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN

Mónica Cornejo, Manuela Cantón
Ruy Llera (Coordinador/as)

10

SÍMBOLOS RELIGIOSOS Y ACCIÓN COLECTIVA: LA “MÍSTICA” DEL MOVIMIENTO DE LOS TRABAJADORES RURALES SIN TIERRA (MST) DE BRASIL

JAUME VALLVERDÚ
Universidad Rovira i Virgili

“El sol no calienta por igual en todas las cabezas,
si no que pregunten al que está bajo nuestro pie.
Millones de miles de millones de alambres,
de verjas, de papeles y de ofensas.
De uniformes, de fronteras, de banderas,
y demás mierdas.
De dinero destinado a que no molestes
a los ojos bondadosos de las fieras.
Eres el pecado de la raza humana,
como todos los sin tierra”.
Barricada: “Víctima”.

1. EL MST EN CONTEXTO: NUEVOS MOVIMIENTOS GLOBALES- ANTISISTÉMICOS Y PROTESTAS TRANSNACIONALES

El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil es posiblemente el más importante movimiento social contemporáneo, en cuanto a número de militantes y capacidad operativa. Es al mismo tiempo un exponente principal de los llamados Nuevos Movimientos Globales,¹ de perfil antisistémico (aunque dentro del sistema, o a pesar del sistema) y antiglobalización neoliberal-capitalista.² Paradigma, pues, y referente ideológico, simbólico y utópico (“Otro mundo es

¹ Para una contextualización y caracterización detallada de estos movimientos, véase Calle (2005).

² Carlos Taibo (2007) analiza los antecedentes y el nacimiento de los movimientos antiglobalización, clasificándolos en cinco grandes grupos: reformadores, radicales, alternativos, resistentes y reaccionarios. Aunque quizás acierte al centrar después una distinción algo más útil: la que opone a los movimientos que defienden la lógica de los estados, por un lado, y a los que se asocian a proyectos transnacionales. Los primeros, nos dice, defenderían formas de desconexión respecto a la globalización en curso y su posición sería “antiglobalizadora”; los segundos, en cambio, defenderían cambios en la textura de la globalización, es decir, una globalización diferente, y su posición sería posiblemente más ambiciosa y “alterglobalizadora”.

posible”) para la acción colectiva tanto territorial como proyectada más allá del contexto brasileño y del continente latinoamericano³.

Desde sus orígenes como movimiento social oficialmente constituido en el año 1984, el MST defiende a los campesinos desposeídos y a los sectores populares excluidos. Sus objetivos principales siguen siendo la reforma agraria, el fin del latifundio y una sociedad más justa.⁴ Bajo una estructura organizativa “colectiva de masas” basada en núcleos familiares, su medio de lucha y presión principal son las ocupaciones de haciendas improductivas, constituyendo asentamientos para desarrollar, idealmente, un modo de vida comunitario y armónico con la naturaleza⁵.

Su discurso más actual pretende, no obstante, superar la lucha tradicional por la reforma agraria “clásica” (centrada en la democratización de la tierra) y parece adoptar nuevas directrices, acordes, precisamente, con los lineamientos ideológicos y estratégicos de los Nuevos Movimientos Globales. De este modo, remarca mucho más la crítica y la acción directa contra la expansión y voracidad de las empresas capitalistas transnacionales, así como la defensa de un proyecto agroecológico enfrentado a la introducción de productos

³ La integración del MST en Vía Campesina parece ser un elemento importante en vistas a su proyección transnacional. Esta organización, que aglutina y articula en Brasil a diferentes movimientos sociales, tiene una considerable presencia internacional. Un buen panorama teórico y analítico en relación a los procesos de activismo global y “acción colectiva transnacional” puede encontrarse en della Porta y Tarrow (2005). Desde una óptica antropológica, el activismo político a través de Internet (ciberactivismo) y en el contexto de la llamada “comunidad transnacional imaginada-virtual” es abordado por Ribeiro (2000). Y para abrir líneas de investigación diversas sobre comunidades e identidades vinculadas a las dinámicas entre lo local y lo global, la desterritorialización y el transnacionalismo, véase Kearney (1995), Hannerz (1998) y Appadurai (2004).

⁴ En Brasil las profundas desigualdades estructurales proceden de la Colonia y son el resultado de su extrema contradicción histórica: la desigual concentración de la tierra. Aproximadamente, el 1% de los propietarios, pertenecientes a las elites dominantes del país, acumulan el 47% del total de las tierras. El 53% de los agricultores más pobres, más de 3 millones, solo tienen el 3% de la superficie agrícola, y más de 35.000 grandes propiedades superan las mil hectáreas cada una, sumando una extensión equivalente a la que ocupan Francia, España, Alemania, Suiza y Austria.

⁵ Para una caracterización general del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil, pueden consultarse los trabajos de Mançano (1999), Stédile y Mançano (1999), Arnárez y Arjona (2002), Harneker (2002) y Neves da Silva (2004).

transgénicos en el campo y a la agresión al medio ambiente en general.

Los Nuevos Movimientos Globales están constituidos por una red de actores sociales que de un tiempo a esta parte habrían activado un nuevo ciclo de movilizaciones (Ángel Calle, 2005), y por ende, un nuevo ciclo de protestas a nivel mundial. Se constata, en efecto, que a partir de 1994 —evocando la primera fase del modelo de Sydney Tarrow (2004)— se da una explosión global de luchas sociales (Davos, Seattle, Praga, Gotemburgo, Niza, Québec, Barcelona, Génova...) y la complementaria definición de vigorosos movimientos antisistémicos en la periferia, siendo el zapatismo en México y el MST en Brasil los dos casos más conocidos (Érik Neveu, 2002).

Según Geovanni Arrighi, Terence K. Hopkins y Emmanuel Wallerstein, desde la década de los noventa el escenario de la mayoría de estos movimientos se ve alterado sustancialmente. Sugieren que hay una pérdida gradual de significado de los Estados independientes, que cada vez tienen menos capacidad de moderar, separada e individualmente, el funcionamiento de la economía-mundo capitalista dentro de su propia jurisdicción política. Éste es, dicen, un proceso persistente y estructural en el que:

De modo creciente, el moderno sistema mundial globalmente se convierte en el terreno operativo de movimientos antisistémicos de escala mundial en cuanto a su extensión y transestatales en cuanto a su estructura. Por consiguiente, los escenarios nacionales devienen para estos movimientos una de tantas sedes locales de lucha que no tienen tan sólo alcance mundial, sino que cada vez más se conciben por los activistas como si fuesen, de acuerdo con el término utilizado habitualmente, “globales” (Arrighi, Hopkins y Wallerstein; 1999: 114).

Al compás de esta tendencia, el MST parece haber acentuado recientemente su orientación internacionalista, aprovechando las redes informacionales⁶ y operando en sintonía con la necesidad de una

⁶ Manuel Castells (2001) planteó que el principal agente identificado por los campos provocados por los movimientos sociales consiste en una forma de organización descentralizada e integrada en red. Estas redes, según él, no se limitan sólo a organizar

desterritorialización y difusión global de las luchas sociales de carácter masivo.

2. LOS AGENTES RELIGIOSOS Y LA CONSTITUCIÓN DE LA “MÍSTICA” DEL MOVIMIENTO SIN TIERRA

Históricamente han sido múltiples las propuestas de signo profético o emancipador que, con sus ánimos idealistas y humanistas, se han apoyado en la teoría crítica y la concienciación social para alcanzar sus fines. Dentro de este marco general, y siguiendo la estela de la teología de la liberación en Brasil, me ha interesado en primer lugar estudiar el papel de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) en la génesis y el desarrollo del movimiento Sin Tierra, y más en particular el proceso histórico de las luchas campesinas en ese país, con sus principales agentes y protagonistas.

Al emprender este análisis, emerge y resalta un concepto nuclear para examinar la lógica cultural, identitaria y movilizadora del MST: la llamada “mística” (o “misterio”).⁷ Una noción que es parte esencial de su simbolismo organizativo y metafóricamente equiparable al corazón del movimiento. En realidad, esa mística se va gestando antes de su fundación oficial, pero permanece con toda vitalidad y sigue siendo fundamental tras su autonomía respecto de las iglesias cristianas y sindicatos de apoyo. Así la define uno de los más importantes ideólogos del MST:

Mas extraordinário é desenvolver a mística que representa a razão pela qual acreditamos nestes e em outros símbolos; porque acreditamos no

actividades o compartir informaciones, más bien representan las verdaderas portadoras y distribuidoras de códigos culturales; no únicamente a través de la red sino en sus diversas formas de intercambio e interacción. En esta línea, el MST –al igual que otros Nuevos Movimientos Globales– adoptaría un carácter similar al de una sociedad en red al estilo de la dominante, transformada o adaptada a la globalización. Un trabajo esencial para ubicar y comprender los procesos de la acción colectiva en la llamada era de la información es el de Melucci (1996).

⁷ Actualmente trato de estudiar a fondo esa lógica en el marco de un proyecto/libro (“Los sin tierra. Mística y resistencia en el MST de Brasil”), que parte de mi estancia en Porto Alegre (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) entre octubre del 2005 y febrero del 2006. Dentro de ese período realicé trabajo de campo en el campamento Montepío de Santa Rita y en Ronda Alta.

futuro e nos mantenemos firmes na luta para ver um dia todos os nossos sonhos realizados. (...) Esta energia que nos anima para seguir em frente é que chamamos de “mistério” ou de “mística”. Sempre que algo se move em direção a um ser humano para torná-lo mais humano aí está se manifestando a mística (Ademar Bogo, 1999: 126-127).

La mística, entendida como sistema simbólico y cultural del MST, remite tanto a la emoción como a la razón y a la acción colectiva, y se materializa en celebraciones y rituales varios para acreditar y revitalizar la lucha. Es parte fundamental de los mecanismos organizativos y normativos de motivación, compromiso y construcción de la identidad sin tierra, y su papel es esencial para incentivar la unidad de los militantes y su determinación hacia las metas del movimiento.

Además, todo lo que la mística supone y transmite a través de los símbolos y significados asociados es sistemáticamente actualizado y reforzado mediante los procesos educativos y resocializadores que se ponen en marcha en los campamentos y asentamientos. En estos términos, la mística, con sus dos matrices germinales (religiosa –en clave liberadora– y política –en clave marxista–), se ha venido instalando de forma gradual y compacta en el imaginario del movimiento y de sus integrantes:

De acordo com a concepção de mística, teoricamente a gente já vihma aprendendo com a Igreja –e na prática também– que em qualquer organização social, em qualquer movimento social não é o discurso 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. Eles materializam o ideal, essa unidade invisível (João Pedro Stédile y Bernardo Mançano, 1999: 132).

En la construcción del ethos del MST la producción simbólica ocupa un lugar privilegiado, sobre todo para ejecutar la formación de masas (Leandro S. Nunes Hoffmann, 2002). Y en este ámbito, la mística condensa la ideología y la simbología religiosa y política del movimiento. Tiene que ver con sus representaciones y prácticas, con sus sentimientos, principios, valores y acciones; con la reificación de

su ideario político. Alude a la utopía del cambio social radical, da sentido a su praxis antagonista-conflictual y al esencial empeño en la “luta”.

La mística está presente en la doctrina crítica y revolucionaria, los mitos, la poesía, las vivencias subjetivas, los cantos, las reuniones colectivas, las marchas de protesta... Tiene una dimensión sacra, iniciática, experiencial y existencial. Significa comunión de fe y esperanza en todo lo que une, inspira confianza y da fuerzas para luchar. Posee asimismo un componente estético y es una noción sinónima de evento festivo y efervescente. Horácio De Carvalho Martins (2002) señala que en la mística se enfatizan los valores de solidaridad, belleza, valoración de la vida, gusto por ser pueblo, la defensa del trabajo y el estudio e incluso la capacidad de indignarse. Sus símbolos son rescatados de diversas fuentes (los valores de la vida campesina, la cultura popular, las formas artísticas, la devoción religiosa) y son diversos: la bandera, el himno, la revista “Sem Terra”, los instrumentos del campo, la gorra, los frutos del trabajo, etc.

Todas las connotaciones que alberga este concepto se han construido en el proceso histórico, social y cultural de las luchas campesinas de Brasil. Unas luchas que contaron desde sus inicios con la mediación y el apoyo de los agentes (intelectuales orgánicos) de la iglesia católica partidarios de la teología de la liberación, y que empezaron a articularse alrededor de las Comunidades Eclesiales de Base y de la Pastoral de la Tierra a partir de la concienciación crítica y la politización del imaginario popular.

Sobre todo en la década de los setenta y a principios de los ochenta, muchos sacerdotes católicos (aunque también representantes de otras iglesias, como la luterana) se implicaron a fondo en la lucha de los trabajadores rurales empobrecidos o carentes de tierra, jugando un papel esencial en su organización y dinamismo. Uno de los más carismáticos, el padre Arnildo Fritzen, me transmitió con entusiasmo y la vez nostalgia la relevancia de las primeras luchas y ocupaciones (haciendas Macali, Brilhante y Anoni), así como la fuerza (mística) que fue contagiando a la gente pobre del campo para revertir su

desesperada situación. En su relato⁸ menciona la expulsión violenta en 1978 de los agricultores colonos que por designación estatal ocupaban las tierras indígenas en Nonoai (Ronda Alta), y que dio lugar a los primeros y míseros campamentos al lado de la carretera:

Usted imagine más de 1000 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. 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. Pero eso ya conoció los primeros impactos... (2-12-05).

Antonio Sechina, también presente en las luchas iniciales del movimiento Sin Tierra, dejó sus actividades como sacerdote en las Comunidades Eclesiales de Base y la Comisión Pastoral de la Tierra el año 1984. Recuerda de aquellos años las primeras experiencias de apoyo de las CEBs y la CPT a los pequeños agricultores rurales:

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 setenta y cinco al setenta y nueve, fueron pequeñas luchas para conseguir en el campo una parada de autobús para los pobres. Después luchas por los precios a través de los sindicatos: el precio de la uva, del pescado... (5-12-05).

En la génesis del movimiento Sin Tierra tiene una significación histórica y simbólica prominente el campamento de Encruzijada Natalino. Allí estuvieron figuras destacadas del catolicismo más comprometido, como Pedro Casaldáliga. Constituido en diciembre de

⁸ He optado por traducir al castellano la voz de los informantes.

1980, su irrupción supuso la intervención militar federal, cuando el estado vio que no podía desestructurarlo por medio de la persuasión (Telmo Marcon, 1997). La resistencia victoriosa de los sin tierra a esta intervención es un hito heroico del movimiento, y fue posible gracias al apoyo de diferentes sectores organizados de la sociedad civil en un contexto de progresiva redemocratización del país.

A parte de dar visibilidad ante la opinión pública nacional a la problemática de los campesinos sin tierra, el campamento Natalino se volvió símbolo nacional de resistencia al régimen 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. En esta coyuntura, la lucha por la tierra resurgirá en diferentes partes del país, con más ocupaciones, la creación de nuevos campamentos, etc.

Es un momento, por otra parte, en el que se exalta la mística de la cruz, la recuperación de la doctrina del Éxodo, de la “andadura del pueblo de Dios” hacia la Tierra Prometida.⁹ La cruz constituye el gran símbolo, representa el sufrimiento para la redención. Abrazándose a ella, la fe (mística) es lo que impulsa la lucha y la resistencia:

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. As escoras que mantinham a cruz em pé, representavam todo o apoio que a sociedade nos dava (Bogo, 1999: 126).

Los campesinos seguían adelante, ellos llevaban la cruz y eso daba una energía espectacular, una mística fortísima (...). Pero es que el símbolo fue construido por ellos mismos. La cruz era totalmente

⁹ Para una contextualización histórica de los orígenes y el desarrollo inicial de la influencia ideológica de la CPT en el movimiento Sin Tierra, véase Gaiger (1987). Un análisis afinado de las dinámicas de implicación activista y eficacia política de la Pastoral de la Tierra puede encontrarse en Novaes (1997). Ruiz (2006) dedica un capítulo breve pero bien ajustado a “la implicación de las CEBs y la CPT en la lucha por la tierra”. Sobre el capital simbólico de la tierra a partir de la lectura liberadora del Éxodo y desde la perspectiva de la CPT, puede consultarse Codina (1996).

diferente de las otras. Era un símbolo que fue construido progresivamente por la práctica (Arnildo Fritzen, 2-12-05).

En tales condiciones, esa religiosidad y mística de fondo se van tejiendo a partir de las resignificaciones canalizadas principalmente por el clero católico en la cultura popular y religiosa tradicional. Unas resignificaciones que guardan continuidad (se alinean) con dicha cultura, pero a la vez hacen emerger de ella otros valores de fuerte carga humana, como la dignidad y la lucha por la transformación de la realidad. En ese tipo de mística se mezclan, según Carlos Arnárez y Javier Arjona (2002), el milenarismo campesino, la fe cristiana en la vida eterna y la esperanza socialista de construir aquí en la tierra una sociedad igualitaria y democrática.

Si el sistema simbólico de la cultura y la religiosidad tradicionales representaba el conformismo, el conservadurismo y el mantenimiento del orden dominante (por lo tanto, del poder establecido, el latifundio, la desigualdad y la injusticia social), el subsistema simbólico de la mística asumido por los campesinos sin tierra, pobres y concienciados por el catolicismo liberacionista significaba, en cambio, la crítica al orden imperante, la lucha social por la reforma agraria y el reparto justo de las tierras, la revolución y la emancipación.

En estos términos, los procesos de politización del imaginario popular suponen la incorporación de un modelo de religión profética y militante que trabaja con los símbolos religiosos con una finalidad explícitamente política. A partir de las resignificaciones introducidas por los intelectuales católicos progresistas, se da un nuevo contenido al sentimiento y a la vivencia y comprensión de la religiosidad. El resultado de este engranaje será una nueva construcción de la realidad, en la que ya son posibles la respuesta del pueblo, su acción organizada y también unos frutos palpables de la lucha social.

3. LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL MST

Dentro de un marco geertziano, según el cual el sentido de los símbolos solo puede comprenderse dentro de la red de significaciones construidas en el imaginario colectivo, Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz (1995; 1997) parte de la fuerza creadora y transformadora que

puede tener la simbología del imaginario religioso. Dicha simbología se construye y reconstruye a partir de las representaciones que los sujetos y grupos sociales se hacen de la realidad, así como de su actividad y voluntad. En este sentido, contiene una dimensión funcional a la sociedad y es capaz de generar una dinámica de cambio de las condiciones sociales, materiales e históricas.

Bajo estos parámetros, en las Comunidades Eclesiales de Base inspiradas por la teología de la liberación se construirá un “nuevo sujeto social” en el imaginario de las personas, a partir de un proceso resocializador activo, gradual y sistemático de construcción y aprehensión de nuevas significaciones simbólicas. Se darán otros significados a símbolos antiguos, que permitirán una toma de conciencia crítica de la realidad por considerarla injusta y opresora y proyectarán la posibilidad de una utopía social e histórica, aunque ausente, materializable.

En el ámbito de la sociología interpretativa, el proceso describe una alineación de marcos¹⁰ donde se entretejen significados que legitiman el proyecto de lucha y cambio y son punto de apoyo fundamental para los sin tierra. En última instancia —como sugiere el mismo 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 parece estar íntimamente vinculado a la construcción de una mística de identidad colectiva fuerte y permanente.

Ahora bien, ¿cómo funcionan tales resignificaciones, o al menos algunas de las resignificaciones clave? De la Biblia como símbolo desconocido o incluso peligroso en manos del pueblo, nos vamos a una Biblia como fuente esencial de reflexión y concienciación, conectada con la realidad y la experiencia vivida del pueblo. En la Biblia se encuentra que la tierra es un don de Dios y que, en consecuencia, solo la injusticia humana puede privarnos absolutamente de ella. El Dios a-histórico y vinculado a la autoridad se convierte en un Dios de vida y liberador, del todo presente en la

¹⁰ Véase su conceptualización y uso empírico en Snow, Rochford, Worden y Benford (1986), Peña (1994) y Frigerio (1999).

historia. Asimismo, de un Cristo trascendente, divino y sin dimensión histórica y social, únicamente religiosa, se pasa a un Jesucristo liberador, que opta por los pobres y los oprimidos. Cristo, con su muerte en la cruz, nos da el ejemplo a seguir: no cruzarse de brazos ni doblegarse ante el sufrimiento y luchar a favor de los demás crucificados de la historia. Finalmente, por lo tanto, esa misma cruz deja de ser un símbolo de aceptación pasiva de la propia situación y es resignificada como símbolo de solidaridad, contestación y victoria del bien sobre el mal.

La potencia y el uso de los símbolos religiosos con una finalidad de acción política y para la construcción de la identidad colectiva resaltan también en el trabajo de Luiz Inácio Gaiger (1991). Siguiendo la evolución de la pastoral católica vinculada a la teología de la liberación, este autor plantea una creciente politización de lo religioso en el imaginario social de las clases populares. Tal politización, desde su punto de vista, es sobre todo consecuencia de ciertas transformaciones fundamentales a las que dicha religión de emancipación habría contribuido. Sugiere entonces un enfoque explicativo 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 suscitando el interés y la participación de los campesinos en los movimientos sociales y la política, la Pastoral de la Tierra no solo no bloqueó el proceso de transición cultural sino que lo aceleró aún más, lo cual, por otro lado, fue contraproducente a las bases culturales que se pensaban idóneas para estimular a los sectores populares a partir de la religión. Intentará demostrar, sobre esta base, 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 por una sustitución gradual de los significados religiosos por los secularizados procedentes de los campos político y económico.

Gaiger sostiene 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. Después, el camino teórico y práctico que los ha unido 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, el crecimiento de un pensamiento más secularizado y politizado no parece haber supuesto el fin de la religión en el movimiento social, aunque sí una nueva orientación en su construcción y otro tipo de influencia sobre la conciencia de los sin tierra. Una conciencia, por otra parte, cuyo sentido unitario pondrá en duda el propio Gaiger en un artículo posterior (1994), donde plantea el desafío que representa la heterogeneidad cultural del movimiento Sin Tierra (en el presente también llamativamente sociológica y religiosa), amplificada, según él, por su praxis colectiva y determinando formas diversas de representación del proceso político y de la propia lucha.

Cabe preguntarse, con todo, si dentro del supuesto disenso, la mística puede funcionar como fuente de alimentación del consenso, o bien impulsar al menos en esa dirección. Porque su actual construcción parece tener un contenido político bien concreto y orientado, en el mencionado nivel de la conciencia, al compromiso y la militancia firmes. En sintonía con esta situación, podría aventurarse incluso una mayor radicalización estratégica y operativa del MST, que en los tiempos más recientes le llevaría a posicionarse en los principios, a priorizar la formación de nuevos líderes y la solidez organizativa, a protestar con decisión las políticas gubernamentales contrarias a sus intereses y demandas y a disponer acciones directas contra las compañías capitalistas transnacionales.

En este contexto, permanecen en la mística expresiones y formas diversas para hacer palpable, efectivo y cohesivo el sentido de la lucha. Para actualizarla y legitimarla en la línea conveniente y de forma convincente. Siguen bien vigentes, al respecto, las referencias a revolucionarios, ideólogos, sacerdotes, etc., comprometidos contra la opresión y las injusticias sociales (en forma de amalgama sincrética: Che, Mao, Lenin, Marx, Rosa Luxemburgo, Paulo Freire, Oscar Romero...), que se rescatan para la memoria y el estudio junto a mitos

y rituales de especial valor donde se fusionan con fuerza la fe y el compromiso social y político.

Un ícono central es por ejemplo el indio Sepé Tiarajú, líder-guerrero guaraní de las reducciones jesuitas (siglos XVII-XVIII) de los “Siete Pueblos de las Misiones” (actual Rio Grande do Sul), símbolo de resistencia y lucha por las tierras indígenas contra los colonizadores portugueses y españoles.¹¹ En la construcción de este héroe aparece con insistencia su famosa frase contra los invasores: “Alto lá! Esta terra tem dono! É de Deus e de seu Arcanjo São Miguel. Foram eles que a confiaram a nós! Só eles nos poden tirar!”. Otro referente esencial es el monje-santo João Maria, profeta mesiánico y mártir de la revuelta campesina de Santa Catarina (1912-1916), reeditado en el imaginario popular en diferentes momentos y lugares para defender a los grupos marginales (indios, negros, colonos sin tierra) y por contraposición a la jerarquía eclesiástica¹²:

(...) a imagem do João Maria, lembrada constantemente pelos grupos (através da iconografia, símbolos, eventos, narrativas), os empodera, protege, dá força e responde a carências individuais e coletivas, além de legitimar um poder não institucional. Já sua profecia apocalíptica, escatológica e milenarista é resgatada, atualizada e adaptada na luta por um projeto utópico de liberdade, igualdade, justiça, solidariedade (Tânia Welter y Pedro Martins, 2006: 7).

Ambos personajes suelen encontrar acomodo ritual en las “Romarias da terra”, promovidas por la CPT y construidas simbólicamente dentro del sistema de significaciones del imaginario tradicional de la religiosidad popular para ser un espacio de concienciación sobre el problema de la tierra, especialmente, de la necesidad de la reforma agraria. Desde sus inicios participan en ellas diferentes grupos y movimientos sociales, así como agentes civiles y religiosos. Han sido sistemáticamente lugar de denuncia de la violencia sobre los

¹¹ Véase al respecto Santana (2005).

¹² Para una contextualización histórica y social de estos procesos, véase Fachel (1996).

trabajadores rurales, y a la vez ámbito de celebración, alegría y fiesta, donde se comparten imaginarios, símbolos y significados¹³.

De hecho, estas procesiones masivas han sido y son un punto de encuentro especialmente significativo entre el MST y los activistas de la pastoral católica. Porque la CPT, a pesar de haber visto reducida su influencia explícita en el movimiento, continúa trabajando para viabilizar y desarrollar los asentamientos, la agricultura familiar y denunciando los conflictos, abusos y crímenes en el medio rural. Sigue igualmente acompañando muchas de sus iniciativas y ayudando a los campesinos pobres y a los marginados de la ciudad. Muchos de éstos se fueron del campo buscando mejores condiciones de vida, y otros tantos quieren ahora regresar a la tierra una vez fracasado el intento. La oportunidad que les ofrece el MST es para ellos una alternativa real de futuro. Así me dibujó el panorama uno de los coordinadores del campamento Montepío:

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 como 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... ¿dónde va a ir usted? Usted va a la periferia... Acontece una crisis económica, ¿qué es lo que sucede?, ¿a quién van a

¹³ Así, por ejemplo, la imagen de Sepé Tiarajú está ya presente en la primera "Romaria da terra" celebrada en Caiboatê (São Gabriel) en 1978, donde se conmemoraron los 222 años de su muerte. Más recientemente, en el Texto Base de su 29ª edición (28 de febrero del 2006) puede leerse: "A historia de Sepé e dos povos indígenas e a historia das Romarias da terra mostram que a fê está inserida no conjunto da vida dos povos, na religiosidade, na cultura, no jeito de ser, de producir e de se relacionar com os bens da natureza, alimentando a mística, a profecia e a utopia da Terra Sem Males" (2005: 6). También muchas de las claves simbólicas del movimiento mesiánico encabezado por João Maria serán retomadas por la CPT en esa primera "Romaria". El equipo que entonces la organizó quiso rescatar la mística de este líder religioso; una mística, que es actualizada anualmente con la presencia de su imagen junto a la cruz en los materiales divulgativos de este evento, en la liturgia, las músicas, poesías y en el ritual de plantación de la cruz de cedro en el mismo (Welter y Martins, 2006).

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 (21-11-05).

La incorporación y racionalización del discurso de la tierra ofrecido por el movimiento en el cuadro de la propia vida y las experiencias personales o familiares, es finalmente congruente con la esperanza legítima de los sin tierra en un futuro más digno. Y en el mejor de los casos, como concluye un miembro de la CPT (28-11-05): “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”.

BIBLIOGRAFÍA

APPADURAI, Arjun (2004) “Etnopaisagens globais: notas e perguntas para uma antropologia transnacional”, in *Dimensões Culturais da Globalização. A modernidade sem peias*. Lisboa, Teorema, pp. 71-91.

ARNÁREZ, Carlos; ARJONA, Javier (2002) *Rebeldes sin tierra*, Tafalla, Txalaparta.

ARRIGHI, Giovanni; HOPKINS, Terence K.; WALLERSTEIN, Emmanuel (1999) *Movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal.

BOGO, Ademar. (1999) *Lições da luta pela terra*, Salvador, Memorial das Letras.

CALLE, Ángel (2005) *Nuevos Movimientos Globales*, Madrid, Ed. Popular.

CARVALHO, Horácio Martins (2002) “A emancipação do movimento no movimento de emancipação social continuada”, in B. DE SOUZA SANTOS, *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 333-359.

CASTELLS, Manuel (2001) “La otra cara de la tierra: movimientos sociales contra el nuevo orden global”, in *La era de la información*.

Economía, sociedad y cultura. Vol. 2: *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, pp. 91-133.

CODINA, Victor (1996) *Teologia simbólica da terra*. Petrópolis: Vozes/CPT.

Comissão Pastoral da Terra (CPTRS); Diocese de Cachoeira do Sul; Parroquia Nossa Senhora dos Navegantes (2005) *29ª Romaria da terra. A Função Social da Propriedade* (Texto base). Passo Fundo, Gráfica Batistel.

DELLA PORTA, Donatella; TARROW, Sydney (2005) *Transnational Protest and Global Activism*, Lanham, Boulder..., Rowman and Littlefield Publishers.

FACHEL, José Fraga (1996) *Monge João Maria. Recusa dos Excluídos*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

FRIGERIO, Alejandro (1999) “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”, *Alteridades* 9 (18), pp. 5-18.

GAIGER, Luiz Inácio (1987) *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil*. Petrópolis, Vozes.

GAIGER, Luiz Inácio (1991) *Culture, religion et praxis socio-politique: la pastorale de liberation et le mouvement des trevailleurs ruraux sans-terre au sud du Brasil*, Bélgica, Université Catholique de Lowain (Tesis doctoral).

GAIGER, Luiz Inácio (1994) “A praxis colectiva dos Sem-Terra: Rumo à unidade ou à heterogeneidade cultural?”, *Cadernos De Sociologia* 6, pp. 177-203.

HANNERZ, Ulf (1998) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid, Ediciones Cátedra.

HARNECKER, Marta (2002) *Sin Tierra. Construyendo movimiento social*. Madrid, Siglo XXI.

HOFFMANN, Leandro S. Nunes (2002) *Da Cruz à Bandeira: A Construção do imaginário do Movimento Sem Terra, 1985-1991*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Tesis doctoral).

KEARNEY, Michael (1995) "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review Of Anthropology* 24, pp. 547-565.

MANÇANO, Bernardo (1999) *MST. Formação e territorialização*, São Paulo, Editora HUCITEC.

MARCON, Telmo (1997) *Acampamento Natalino. História da luta pela reforma agrária*, Passo Fundo, EDIUPF.

MELUCCI, Alberto (1996) *Challenging codes. Collective action in the information age*, Cambridge, Cambridge University Press.

NEVES DA SILVA, Émerson (2004) *Formação e ideário do MST*, São Leopoldo, Editora UNISINOS.

NEVEU, Érik (2002) *Sociología de los movimientos sociales*, Barcelona, Hacer.

NOVAES, Regina (1997) *De Corpo e Alma. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro, Graphia.

PEÑA, Milagros (1994) "Liberation Theology in Peru: An Analysis of the Role of Intellectuals in Social Movements", *Journal For The Scientific Study Of Religion* 33 (1), pp. 34-45.

RIBEIRO, Gustavo Lins (2000) "Política cibercultural. Ativismo político à distância na comunidade transnacional imaginada-virtual", in SONIA E. ALVAREZ; EVELINA DAGNINO; ARTURO ESCOBAR (org.) *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos. Novas leituras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 465-502.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (1995) *A força transformadora do simbólico. A construção do imaginário social das comunidades eclesiais de Base (CEB's)*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Tesis de maestría).

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (1997) *A força transformadora social e simbólica das CEBs*. Petrópolis, Vozes.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé (2006) *El movimiento de los Sin Tierra en Brasil. Propiedad o alteridad, dilema de los derechos humanos*. Bilbao, Universidad de Deusto.

SANTANA, Osorio (2005) *Vida e morte de Sepé Tiarajú*, São Gabriel, Secretaria Municipal de Educação.

SNOW, David; ROCHFORD, E. Burke; WORDEN, Steven K.; BENFORD, Robert D. (1986) “Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation”, *American Sociological Review* 51 (4), pp. 464-481.

STÉDILE, João Pedro; MANÇANO, Bernardo (1999) *Brava Gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*, São Paulo, Ed. Fundação Perseu Abramo.

TAIBO, Carlos (2007) *Movimientos antiglobalización ¿Qué son? ¿Qué quieren? ¿Qué hacen?*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

TARROW, Sydney (2004) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza.

WELTER, Tânia; MARTINS, Pedro (2006) “Religiosidade popular e estratégias identitárias. O profetismo do monge João Maria na contemporaneidade da cultura cabocla do sul do Brasil”, Sevilla, 52º *Congreso Internacional de Americanistas*, 17 al 21 de julio.