

Los orígenes socio-religiosos del Movimiento de los Sin Tierra brasileño

Michael Löwy

La protesta generalizada contra la impunidad, cinco años después del suceso, de la policía militar responsable de la masacre en 1996 de diecinueve campesinos sin tierra que ocupaban una carretera en Eldorado dos Carajas, ha vuelto a llamar la atención de la opinión internacional sobre el Movimiento de los Sin Tierra (MST), que, obstinadamente y a pesar de los asesinatos o de la masacre de sus miembros por parte de los *capangas* (los agentes de los grandes terratenientes) o de la policía, prosigue con su tarea de organizar, concienciar y movilizar a favor de los derechos de los más pobres entre los pobres: los trabajadores rurales brasileños. ¿Cuáles son los orígenes del movimiento y cuáles sus motivaciones?

En su célebre estudio de los movimientos rurales «primitivos» y milenaristas, el historiador Eric Hobsbawm parte de la observación de que la irrupción del capitalismo en las sociedades campesinas tradicionales, la introducción del liberalismo económico y de las relaciones sociales de mercado, representan una verdadera catástrofe para esas sociedades, un verdadero cataclismo social que las desbarata y las distorsiona. Tanto si el advenimiento del mundo moderno capitalista es un proceso insidioso, por la entrada en funcionamiento de unas fuerzas económicas que los campesinos no entienden, como si supone una brutal irrupción, por medio de la conquista o de

• Artículo publicado en *MR*, vol. 53, n° 2, junio de 2001, pp. 32-40. Traducción de Joan Quesada. Michael Löwy es autor de *On Changing the World* [Sobre la transformación del mundo] (Humanities Press, Boston, 1992). Es director de investigaciones sociológicas del CNRS (Centro Nacional de Investigación Científica) y profesor invitado de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, ambos en París. Es frecuente colaborador de *Monthly Review*.

un cambio de gobierno, los campesinos la perciben como una fatal agresión a su modo de vida. Las revueltas campesinas de masas contra ese nuevo orden —que ellos experimentan como algo insoportablemente injusto— suelen tomar formas milenaristas.¹

Si un movimiento así conserva su carácter arcaico, como en el caso del pueblo de Canudos, fundado por los campesinos pobres del noreste del Brasil a finales del siglo XIX bajo el liderazgo del profeta milenarista Antonio Conselheiro, está abocado, como demuestra Hobsbawm, a la derrota: la revuelta «mística» y prepolítica de los campesinos fue aplastada por el ejército después de un prolongado y sangriento conflicto. Pero un movimiento de ese tipo también puede convertirse en punto de partida de un verdadero movimiento social moderno, como en el caso de las Ligas Campesinas sicilianas de 1891-1894. Está claro que el movimiento seguía siendo «primitivo» y milenarista en la medida en que el socialismo que predicaban las Ligas era, a ojos de los campesinos sicilianos, una nueva religión, la verdadera religión de Cristo —una religión que los sacerdotes, aliados de los ricos, habían traicionado—, que anunciaba la llegada de un nuevo mundo, sin pobreza, sin hambre y sin frío, según la voluntad de Dios. En las manifestaciones, se portaban crucifijos e imágenes sagradas, y el movimiento, que contaba con una significativa participación femenina, se extendió durante el periodo 1891-1894 como una epidemia, antes de verse aplastado por la represión. Las masas campesinas se levantaban debido a la creencia mesiánica en la inminente aparición de un nuevo reino de justicia.²

No obstante, gracias a las prácticas organizativas modernas de los socialistas, fue posible que arraigaran en ciertas regiones de Sicilia unos movimientos campesinos permanentes, a pesar de la derrota de 1894: «El entusiasmo milenarista de los orígenes se ha transmutado en algo más duradero: la fidelidad permanente y organizada a un movimiento social-revolucionario moderno.» Tal evolución no es, en opinión de Hobsbawm, una simple sustitución de lo «arcaico» por lo «moderno», sino una forma de «integración dialéctica» de lo primero en lo segundo: la experiencia siciliana «muestra que el milenarismo no tiene por qué ser un fenómeno temporal, sino que, en condiciones favorables, puede sentar los cimientos de una forma permanente, enormemente dura y resistente de movimiento».³

El análisis del gran historiador británico es aplicable casi palabra por palabra al Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, fundado en 1985, a excepción tan sólo de que el papel que desempeñaron los agitadores socialistas sicilianos del siglo XIX se sustituye aquí por el de los trabajadores seglares de la Iglesia católica brasileña, inspirados en la novedosa forma de socialismo cristiano que se ha dado en llamar teología de la liberación.

Hoy en día, el MST es uno de los movimientos sociales más importantes de Brasil y de toda Latinoamérica.⁴ Reúne a miles de campesinos, granjeros pobres, *posseiros* (pequeños propietarios sin títulos) y braceros (trabajadores agrícolas asalariados), con una proporción significativa de mujeres, en un tenaz combate contra la estructura enormemente desigualitaria de la propiedad de la tierra y a favor de una reforma agraria radical. El término *trabajadores rurales* incluye a toda esa diversidad y resalta el trabajo y la clase como su común denominador y como fundamento de la necesidad de establecer una alianza con los trabajadores urbanos en contra del neoliberalismo.

De carácter completamente secular y no denominacional, el MST sigue hundiéndose sus raíces en la cultura socio-religiosa de lo que podría denominarse el «cristianismo de la liberación».⁵ Sus orígenes no pueden entenderse sin aludir al papel de la Iglesia brasileña y, en particular, de la Comisión Pastoral de la Tierra.

Después de haber apoyado el golpe militar de abril de 1964 (en nombre de la defensa de los valores cristianos y en contra de una imaginaria «amenaza bolchevique»), la Iglesia se convirtió, en la década de 1970, en la principal fuerza de oposición al régimen dictatorial y a su modelo de desarrollo fuertemente desigualitario. Para el sector católico más avanzado, inspirado en la teología de la liberación e inspirador, a su vez, de las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEB), el responsable de la pobreza y de los sufrimientos de la gente era el propio capitalismo. Por ejemplo, en una declaración conjunta de 1973, los obispos y los superiores de las órdenes religiosas de la región Centro-oeste de Brasil publicaban un documento titulado «El grito de las iglesias», cuya conclusión era la siguiente: «Hay que derrotar al capitalismo: es el peor de los males, el pecado acumulado, la raíz podrida, el árbol que produce todos esos frutos que tan bien conocemos: la pobreza, el hambre, la enfermedad, la muerte... Por esa razón, hay que trascender la propiedad privada de los medios de producción (fábricas, tierra, comercio, bancos).»⁶

En sus estudios de historia económica y sociología de la religión, Max Weber ya había llamado la atención sobre la «profunda aversión» de la ética católica — igual que del luteranismo — hacia el espíritu frío e impersonal del capitalismo.

La profunda aversión [*tiefe Abneigung*] que todas las iniciativas capitalistas inspiraban a la ética católica [...] se basa esencialmente en el miedo a la naturaleza impersonal de las relaciones que se establecen en la economía capitalista. Esa impersonalidad tiene el efecto de apartar ciertas relaciones humanas de la influencia que la Iglesia tiene sobre ellas y evita que ésta las penetre o las moldee con un punto de vista ético.⁷

Esa actitud «tradicional» la volvemos a encontrar en las posturas de la corriente más radical del catolicismo brasileño, con dos diferencias impor-

tantes: (a) la protesta moral contra el capitalismo se complementa con un análisis social moderno, de inspiración marxista (la teoría de la dependencia); (b) a los pobres ya no se los percibe primordialmente como víctimas y objeto de compasión y de caridad, sino como los sujetos de su propia historia, los actores de su propia liberación.

De todas las estructuras vinculadas a la Iglesia, pocas han encarnado esta «opción preferencial por los pobres» de forma tan radical y tan coherente como la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT). La CPT, fundada en 1975, la conforma una amplia red compuesta tanto de miembros del clero —sobre todo de órdenes religiosas, pero también sacerdotes y obispos—, como de personas seglares de diversos tipos —teólogos, expertos, académicos bíblicos, sociólogos y, sobre todo, trabajadores laicos, procedentes normalmente del medio rural—, y ha sido una formidable escuela para los líderes campesinos.⁸

Establecida al principio en la región Norte —la Amazonia— y en la región Nordeste, se ha ido extendiendo, poco a poco, a la totalidad del país, gracias a sus conexiones directas con la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos de Brasil). La Comisión goza de una considerable autonomía en relación con las estructuras parroquiales locales, y no depende de la buena voluntad de los obispos de cada región.⁹ Muchos trabajadores laicos, pero también algunos miembros del clero —el padre Josimo Tavares, el organizador de la región llamada del Pico del Loro, en el estado de Pará, es el ejemplo más conocido— han pagado con la vida el compromiso activo e intransigente de la CPT con el bando de la lucha de los trabajadores rurales por sus derechos.

El milenarismo de la CPT —pero también de las CEB y, en términos generales, de la teología de la liberación— se expresa en la utopía socio-religiosa del «Reino de Dios», no como una cualidad trascendente proyectada en otro mundo, sino como una nueva sociedad aquí, en la tierra, basada en el amor, la justicia y la libertad. Sin embargo, al contrario que las creencias milenaristas tradicionales, ese «Reino» no se concibe como inminente, sino como el resultado de una larga marcha —*caminhada*s la palabra brasileña— hacia la Tierra Prometida, siguiendo el modelo bíblico del Éxodo. Las luchas sociales actuales se interpretan teológicamente como estadios que prefiguran y anuncian ese «Reino». Una lectura innovadora de la Biblia, cargada de un sentido social de la historia, es uno de los elementos formativos cruciales de esta fe milenarista sui generis y de su transmisión a los estratos de la clase trabajadora.¹⁰

Una de las características centrales de la cultura socio-religiosa de la CPT, que aparece completamente en el MST, es la crítica de las drásticas consecuencias sociales de la introducción del capitalismo en el campo: desempleo, desalojo de campesinos, pauperización y éxodo del campo. Tales críticas van acompañadas de la denuncia de las políticas de «modernización» auto-

ritarias de los dictadores militares y de sus «faraónicos» proyectos, así como de protestas contra la orientación neoliberal de los gobiernos civiles que han sustituido al régimen militar desde 1985.

A partir del postulado fundamental del cristianismo de la liberación —que los pobres son los sujetos de su propia historia—, la CPT se ha marcado el objetivo de contribuir a la autoorganización de los obreros rurales. Respetando la autonomía y la naturaleza secular de los movimientos sociales, la CPT rechaza la tradicional idea clerical de un sindicato (o un partido) «cristiano». Se trata simplemente de ayudar, de animar, de prestar apoyo y protección —contra la represión policial o contra la represión de los agentes de los grandes terratenientes— a los esfuerzos de los obreros agrícolas por organizarse. Como escribe Sergio Gorgen, franciscano y uno de los principales organizadores de la CPT en el estado de Rio Grande do Sul: «La CPT no sustituye a las organizaciones de clase. Intenta colaborar, asesorar, ayudar a concienciar, mejorar las formas de organización, estudiar científicamente la realidad, pero no sustituye a los órganos de representación de los trabajadores.»¹¹

Sin embargo, en la práctica, la distinción entre «asesorar» y «gestionar» no siempre resulta fácil de respetar. Durante los años de formación del MST surgieron las inevitables tensiones y conflictos entre la organización autónoma y ciertos miembros del clero de la CPT.¹²

El MST se fue estableciendo en el curso de los años 1979-1985, primero en determinados estados del sur de Brasil, después en todo el país. Desde sus inicios —la épica lucha del campamento de Encruzilhada Natalino: un millar de días de confrontación con los militares y con las autoridades locales y federales (1981-1983)—, el movimiento introdujo nuevos métodos de lucha, incluida la ocupación «ilegal» de tierras improductivas y la creación de campamentos democráticamente autogestionados. Con frecuencia, los sin tierra eran brutalmente desalojados por la policía militar, pero, en algunos casos, la gran visibilidad de las ocupaciones y el hecho de contar con el apoyo de la Iglesia, los sindicatos y los partidos de izquierda forzaron al gobierno a negociar.

Una fase importante para el establecimiento del movimiento fue la reunión regional (del sur) de enero de 1984 en Cascavel (estado de Paraná), la primera organizada por los propios miembros y no por la CPT. Entre las resoluciones adoptadas se incluían la declaración de la autonomía del movimiento respecto a la CPT y todas las demás instituciones, y la definición de los objetivos del movimiento: reforma agraria y una nueva sociedad que fuera «justa e igualitaria, distinta del capitalismo». El MST se fundó «oficialmente» en Curitiba —capital del estado de Paraná— en enero de 1985, en el momento del Primer Congreso de Asociaciones de Campesinos Sin Tierra, con la presencia de 1.500 delegados llegados de la mayoría de los

estados de Brasil. El documento final denuncia el Estatuto de la Tierra concedido por los militares como capitalista, antipopular y favorecedor de la concentración de la propiedad de la tierra.

La contribución de la CPT al proceso de autoorganización fue decisiva, pero, a medida que el movimiento iba liberándose de sus «asesores», iban apareciendo tensiones. Algunos miembros del clero y diversos obispos plantearon problemas a la hora de aceptar que el MST escapara completamente a su amistosa solicitud y no les permitiera proseguir con su razonable asesoramiento. La cuestión de la «violencia» hizo cristalizar los desacuerdos. Por ejemplo, con motivo de la ocupación de la hacienda Annoni (Rio Grande do Sul), 49 obispos progresistas —que participaban en el Sexto Encuentro Intereclesiástico de las CEBs en julio de 1986— publicaron una declaración en la que apoyaban la ocupación, pero insistían fuertemente en su carácter pacífico y, en términos velados, advertían al movimiento de su oposición a una «explosión de violencia» que traería como consecuencia una «sangrienta represión».¹³

No obstante, poco a poco, los organizadores de la CPT y la mayoría de los obispos próximos a ella se han resignado a la separación del MST y le han prestado un apoyo coherente, a la vez que han respetado su autonomía.¹⁴

Así pues, el MST se constituyó como movimiento independiente —muy celoso de su independencia—, secular y no denominacional, es decir, abierto a católicos y a protestantes, a creyentes y a no creyentes. (Hay que decir que estos últimos son raros en el medio rural y que figuran principalmente entre los —numerosos— activistas políticos urbanos que cooperan con el MST.) A pesar de su carácter «no denominacional», no es un secreto para nadie que la gran mayoría de los miembros activos y de los cuadros del MST proceden de la CPT y de las CEBs; algunos han mantenido los vínculos con dichas estructuras, pero, a todos ellos, el cristianismo de la liberación les ha aportado su cultura socio-religiosa, así como la motivación ética más profunda de su compromiso.

Entramos aquí en la cuestión del milenarismo del MST o, como se dice en Brasil, de su «misticismo». Según Eric Hobsbawm, el milenarismo no debe considerarse únicamente como «la supervivencia emotiva de un pasado arcaico», sino como una fuerza cultural que se mantiene activa, en una nueva forma, en los movimientos sociales y políticos modernos. La conclusión que él propone al final del capítulo que dedica a las Ligas de Campesinos sicilianas posee claramente una significación histórica, social y política más amplia y más universal: «[...] [C]uando forma parte del equipamiento de un movimiento moderno, el milenarismo no sólo puede volverse políticamente efectivo, sino que puede que lo haga sin perder ese celo, esa seguridad abrasadora en un nuevo mundo y esa generosidad de emociones que lo caracteriza incluso en sus formas [...] más primitivas.»¹⁵

La utopía socio-religiosa del cristianismo de la liberación está presente, implícita o explícitamente, en los numerosos rituales que caracterizan las luchas y la forma de vida en los campamentos del MST: celebraciones, procesiones, marchas, canciones, discursos. Todos esos rituales, organizados por los cuadros y miembros del movimiento —la mayoría de los cuales se orientan hacia la teología de la liberación—, son bien recibidos por los campesinos, a pesar de que la mayoría de la población de los campamentos está más próxima a las prácticas religiosas populares tradicionales (y católicas) —la creencia en los poderes mágicos de los santos— que a la nueva teología. También está presente una creciente minoría de protestantes neopentecostales, un tanto desconcertada por el ambiente simultáneamente católico y politizado de los campamentos, pero atraída por la lucha por la tierra. Dos minorías más, menos importantes, de origen europeo y presentes sobre todo en el sur del país, son los católicos «romanizados» (que obedecen estrictamente la doctrina del Vaticano) y los luteranos históricos, a menudo próximos a la teología de la liberación.¹⁶

Pero el «misticismo» —no en el sentido estrictamente religioso de la palabra, sino en el sentido más amplio que le otorga Charles Peguy— impregna la cultura socio-religiosa del MST de un modo más general. El término lo usan los propios miembros para designar la intransigencia moral, el compromiso emocional, la devoción a la causa aun a riesgo de la propia vida, la esperanza de un cambio social radical. El misticismo del movimiento está presente, escribe Joao Pedro Stedile, uno de los principales líderes del MST, «en los símbolos de nuestra cultura, en nuestros valores, en la convicción de que es necesario luchar» y, sobre todo, en la creencia en «la posibilidad de una sociedad más justa y más fraternal».¹⁷

Este misticismo secular y este milenarismo laico están presentes en los rituales, los textos, los discursos, la educación de los activistas del movimiento. Para los miembros, representan una cierta forma de invertir la «energía que los hace creer» en la utopía revolucionaria del MST.

Esa fe obstinada en el advenimiento de una nueva sociedad «distinta del capitalismo» —el equivalente laico del «Reino»— no evita que el MST actúe con una racionalidad perfectamente moderna y se fije objetivos concretos e inmediatos, negocie con las autoridades desde una posición de fuerza, organice cooperativas agrícolas productivas. Esa exitosa síntesis de utopía y realismo ha contribuido sin duda a hacer del Movimiento de los Sin Tierra, no sólo la expresión organizada de la lucha de los pobres del campo por una reforma agraria radical, sino también un punto de referencia central para todas las fuerzas de la «sociedad civil» brasileña —sindicatos, iglesias, partidos de izquierda, asociaciones profesionales y académicas— que luchan contra el neoliberalismo.

Notas

1. Eric J. Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries* (Norton Library, Nueva York, 1959): pp. 3, 67, 119. (Trad. castellana: *Rebeldes primitivos: estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Ariel, Barcelona, 1974.)
2. *Primitive Rebels* pp. 98-101.
3. *Primitive Rebels* pp. 101-105.
4. Sobre el MST, véanse los artículos de Maurice Lemoine y Philippe Revelli en *Le Monde Diplomatique*. Para el contexto general de los nuevos movimientos campesinos de Latinoamérica, los lectores pueden consultar el interesante trabajo de James Petras, *La izquierda vuelve el golpe* (Ed. Homo Sapiens, Rosario, Argentina, 1997).
5. Por dicho término entiendo el amplio movimiento social, que incluye a ministros seculares y CEBs (Comunidades Eclesiásticas de Base), que, desde principios de la década de 1960, ha movilizado a millones de cristianos de toda Latinoamérica para ponerlos de parte de las luchas populares: un movimiento del cual la teología de la liberación, que hizo su aparición a principios de la década de 1970, es la expresión espiritual. Para una información más detallada, los lectores pueden consultar mi propia obra *The War of the Gods: Religion and Politics in Latin America* (Verso, Londres, 1996). (Trad. castellana: *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*, siglo XXI, Buenos Aires, 2000.)
6. *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla* (Universidad Centroamericana, San Salvador, 1978): p. 71.
7. Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte* (Dunker & Humboldt, Munich, 1923): p. 305.
8. El investigador brasileño Luis Inacio Germany Gaiger tiene la impresión de que los trabajadores laicos de la CPT han desempeñado el papel de «intelectuales orgánicos» (en el sentido de Gramsci) en los inicios del movimiento campesino: cf. *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil* (Vozes, Petropolis, 1987): 58-60. Los obispos más activos en su apoyo a la CPT son Monseñor Moacir Grechi, presidente de la CPT, Monseñor Pedro Casaldàliga, obispo de Sao Felix do Araguaia, y Monseñor Tomás Balduino, obispo de Goias. Cf. P. José Óscar Beozzo, *A Igreja do Brasil* (Vozes, Petropolis, 1994): pp. 129-130.
9. Cf. Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil 1916-1986* (Stanford University Press, Stanford, CA., 1986): 178-181, y L. I. G. Gaiger, *Agentes religiosos*, p. 34.
10. Véase, por ejemplo, el libro del académico bíblico y monje benedictino Marcelo de Barros Souza, publicado por la CPT, *A Bíblia e a luta pela terra* (Vozes, Petropolis, 1994): pp. 129-130.
11. Fray Sergio Antonio Gorgen, *Os cristãos e questao da terra* (Editora FTD, Sao Paulo, 1987): pp. 67-68.
12. Entrevista con S. Gorgen, 5 de junio de 1999.
13. Addendum, en S. Gorgen, *Os cristãos e a questao da terra*, p. 76.
14. Entrevista con S. Gorgen, 5 de junio de 1999.
15. *Primitive Rebels* pp. 106-107. Nuevamente, no estamos lejos del universo moral del MST brasileño.
16. Cf. Fray Sergio Gorgen, «Religiosidade e fe na luta pela terra» en Joao Pedro Stedile (ed.), *A Reforma Agraria e a Luta do MST* (Vozes, Petropolis, 1997): pp. 285-291.
17. Joao Pedro Stedile, «A luta pela reforma agraria e o MST», en *A Reforma Agraria e a Luta do MST*, p. 105.