

EL MOVIMIENTO DE LOS TRABAJADORES
SIN TIERRA DE BRASIL (MST):
HACIA UNA MODERNIDAD RADICAL

*José Leonel Vargas Hernández**

Todo necio confunde valor y precio.
A. MACHADO

LA MODERNIZACIÓN Y LA DESTERRITORIALIZACIÓN
COMO ORIGEN DEL MST

El Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra del Brasil (MST) es uno de los movimientos que se ha formado a partir de una larga tradición de lucha social latinoamericana, esa resistencia que podemos denominar como “la larga lucha de los quinientos años” se enmarca en una guerra por la emancipación de los sectores sociales excluidos históricamente. El MST, como movimiento rural, se ha enfocado en una disputa por la tierra, pero no sólo por obtener o recuperar las tierras para vivir y producir en ellas, sino en una lucha más radical (se entiende la palabra radical en

* Licenciado en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (elfai-@hotmail.com).

el sentido que propuso José Martí: profunda, que va a las raíces), que busca transformar las condiciones capitalistas de producción material y simbólica.

Como herederos de una lucha de varios siglos,¹ los integrantes del MST han aprendido de los errores del pasado, lo que los posiciona en un nivel distinto —no sabemos si mejor o peor, pero diferente— a luchas anteriores. El MST ha sido capaz de proponer y trabajar en pro de una lucha que busca cambiar no sólo las relaciones de producción sino las relaciones y concepciones sociales, mismas que se expresan como eso que Bolívar Echeverría denominó “la forma natural de la vida”.²

Este movimiento tiene un proceso histórico de creación de varias décadas atrás, como heredero de una tradición de lucha de los movimientos rurales de Brasil. A finales de la década de los setenta del siglo pasado, el movimiento realizó las primeras ocupaciones de tierra,³ pero se consolidó formalmente hasta 1984, en

¹ Según José de Souza Martins, quien es considerado como el mayor especialista de la sociología rural de Brasil, las luchas campesinas de ese país tomaron gran fuerza a partir de la abolición de la esclavitud (1888); no obstante, la lucha de los campesinos viene desde la época colonial. La relación entre amo y esclavo disfrazaba las luchas contra el gran latifundio; a partir de la abolición, la lucha entre campesinos y grandes terratenientes se hizo mucho más clara. Lo que otra había sido poder sobre el trabajador esclavo, se convierte en poder sobre la tierra, ésta se desdeñaba frente a la propiedad del esclavo para posteriormente pasar a ser el centro de grandes disputas. *Cfr.* Pablo González Casanova [coord.], “Los campesinos y la política en el Brasil”, en *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 1985.

² Según Echeverría —con base en la escuela de Frankfurt— la forma natural de la vida en la modernidad “se devela mediante el trabajo guiado por la técnica mágica, y [...] se formula mediante la razón mítica”, ésta es una perspectiva fuertemente arraigada en la visión del progreso técnico. Habría que hacer una crítica de esta concepción de la vida natural —nos dice Bolívar— pues es la que sostiene el modo de producción capitalista y al mismo tiempo es reproducida por él. *Cfr.* Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998.

³ El MST realiza la recuperación de tierras implementando primero *campamentos*, que son construidos en la mayoría de los casos con lonas negras, para resistir

el marco del Primer Encuentro Nacional de los Trabajadores Sin Tierra, celebrado en la ciudad de Cascavel, estado de Paraná.⁴ Desde un principio, los integrantes del MST se propusieron luchar por una reforma agraria para el desarrollo social de la población rural: *sem Reforma Agraria ñao há democracia* (Sin Reforma Agraria no hay democracia) fue una de las consignas más usadas en su primer congreso nacional, pero ha sido sólo a través de su proceso socio-político como han descubierto que la Reforma Agraria va más allá de la recuperación de las tierras, pues mantenerlas trabajadas implica una reelaboración social más compleja.

El contexto socioeconómico más inmediato en el que surgió el MST lo podríamos ubicar en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, cuando se dio un proceso acelerado de industrialización y una mecanización en las técnicas de la agricultura que redujeron la necesidad de mano de obra para el cultivo de la tierra. Esto provocó que en la zona sur del país, donde se dio una mayor industrialización,⁵ se expulsara del campo a una gran cantidad de trabajadores rurales.

Según la doctora Lia Pinheiro, especialista en el estudio de los Sin Tierra y quien ha trabajado directamente con ellos, con el golpe de Estado militar de 1964 comenzó el proyecto desarrollista en Brasil, caracterizado por la transnacionalización, la industria-

mientras se tramita la negociación con el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), órgano responsable de la desapropiación de las tierras improductivas. Posteriormente los Sin Tierra construyen *asentamientos* más elaborados.

⁴ *Cf.* Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, “Nossa História”. En <http://www.mst.org.br>

⁵ Rosane Balsan, “Impactos decorrentes da modernização da agricultura brasileira”, en *Campo-Território: revista de geografia agrária*, vol. 1, núm. 2, agosto de 2006.

lización y un incremento acelerado de la urbanización. Esto, por supuesto, tuvo una influencia directa en las zonas campesinas.⁶

El modelo agrícola de la década de 1960 -1970 estaba dirigido hacia el consumo de capital y tecnología del exterior, para posteriormente exportar materias primas y capital incrementado,⁷ esta perspectiva denominada “frontera agrícola” intensificó la concentración de tierras en pocas manos y precarizó las condiciones de vida rural. La paulatina modernización en el campo con una política de financiamiento estatal se dio con la intención de explotar los recursos naturales con miras a la exportación; las grandes transnacionales se apropiaron del territorio lo que provocó una masiva concentración de tierras en pocas manos. Entre las particularidades del golpe se destacan la fusión entre la cúpula militar y la burguesía; y la exportación de manufacturas y capitales. Lo anterior siempre vinculado con el imperialismo estadounidense para llevar adelante un vasto proceso de reordenamiento nacional y regional.⁸

La mecanización y la industrialización de la economía brasileña provocaron grandes movimientos migratorios, debido a la exigua necesidad de mano de obra en el campo y la demanda de trabajadores que exigía la industria en las ciudades, fenómeno que se repitió en casi toda la región latinoamericana. Este periodo se conoció como el “milagro brasileño” (que sirvió como propaganda a las políticas desarrollistas, y mostró un supuesto crecimiento económico, aunque en realidad no fue más que una serie de cifras superficiales encubridoras de una pauperización socioeconómica) que se caracterizó por tener elevadas tasas de crecimiento e inversión extranjera, así como la instalación de grandes empresas mul-

⁶ Lia Pinheiro Barbosa, *Educación, movimientos sociales y Estado en América Latina: estudio analítico de las experiencias de resistencia contra-hegemonía en Brasil y México*, México, 2013 (Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM), p. 62.

⁷ Cfr. Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973.

⁸ Cfr. Raúl Zibechi, *Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2013.

tinacionales en el país. Posteriormente, en los años ochenta, sobrevino la “década perdida”, determinada por la crisis generalizada. Sobre la modernización de estos años, Rosane Balsan, doctora en Geografía y profesora de la Universidad Federal de Río Grande, sostiene:

Un nuevo patrón de desarrollo económico demostró exclusión de la gente del campo, degeneración del empleo, disminución de la renta, entre otros, ocasionando desorden en el espacio rural, derivado de la competitividad del capitalismo. Dentro de una óptica global, la modernización agrícola nos revela que, por medio de los procesos históricos, las propiedades de la tierra han sido subordinadas al capital. El progreso técnico no está uniformemente difundido, ocurre una concentración espacial y sectorial.⁹

Con esta subordinación del campo al gran capital internacional y sus respectivas consecuencias socioeconómicas en las zonas rurales, los campesinos sureños sólo tuvieron como opciones inmediatas: migrar hacia el norte de Brasil donde había producción activa de caña de azúcar o hacia las grandes ciudades como São Paulo o quedarse en su lugar de nacimiento a pesar de las dificultades de sobrevivencia. Muchos resistieron y se organizaron, así surgieron las bases socioeconómicas que dieron vida al MST.

La modernización del país modificó sustancialmente la estructura del trabajo rural, lo que trajo efectos negativos en la producción agrícola, las disparidades aumentaron y la propiedad privada se desarrolló con mayor énfasis; el desplazamiento poblacional se incrementó, así como la explotación de la fuerza de trabajo en el campo, lo que en última instancia llevó a una pauperización económica y espiritual de la población rural.¹⁰ La baja calidad de vida

⁹ Balsan, *op. cit.*, p. 128. La traducción es mía.

¹⁰ Cfr. Moacir Palmeira, *Modernização, Estado e Questão Agrária*. En file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Mis%20documentos/Down loads/8532-11181-1-PB.pdf (fecha de consulta: 22 de noviembre, 2014).

y la pérdida de identidad se tornaron violentas, pues las grandes migraciones provocaron separación de familias y comunidades enteras, además de la pérdida de arraigo territorial.

LAS LIGAS CAMPESINAS

Grosso modo estos son los factores socioeconómicos que determinaron la formación del MST como movimiento en resistencia contra el gran capital. Es necesario resaltar la influencia que ejerció la tradición de resistencia campesina en la formación del MST, como un proceso imprescindible en la lucha social de Brasil en general: João Pedro Estédile, uno de los intelectuales más reconocidos y fundadores del MST, asegura que un papel determinante en la formación del movimiento lo constituyeron las Ligas Camponesas (Ligas Campesinas),¹¹ fundadas en 1955 en el estado de Pernambuco, nordeste brasileño, y que en pocos años se extendieron por trece estados más, entre ellos Paraná y Río Grande del Sur, donde surgiría uno de los primeros asentamientos del MST llamado Encruzilhada Natalino.

La lucha de las Ligas Campesinas es considerada como uno de los capítulos más importantes de la historia contemporánea de Brasil, estas ligas se conformaron en un principio como sociedades agrícolas, pues organizarse de manera distinta, en sindicatos por ejemplo, en aquellos años era un proceso político muy complicado para los campesinos, ya que la expresión de “trabajadores del campo” era difícil de definir, puesto que existían campesinos que ocupaban precariamente tierras, campesinos semiproletarios y ex campesinos devenidos obreros.¹²

¹¹ Cfr. João Pedro Estédile, Bernardo Mançano Fernandes, *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

¹² Cfr. Waldo Ansaldi, “Los campesinos brasileños no hicieron una revolución, pero...”, en *Revista de Historia*, núm. 13, UN Comahue, 2012.

En un principio las ligas combinaron las luchas políticas gremiales con las luchas por la vía electoral. Las luchas gremiales se realizaron con apelación a instrumentos legales y jurídicos disponibles en ese momento, así como protestas y acciones reivindicativas más radicales y en menor medida la lucha armada. La lucha política electoral la realizaron a través de alianzas con políticos en el poder que redimían las causas de los trabajadores campesinos. Después de avances y retrocesos en la reivindicación política de los campesinos; además de las ya clásicas traiciones de los gobernantes, las ligas emprendieron una perspectiva de lucha más complicada y profunda, con énfasis en la reforma agraria y nula colaboración con el Estado.¹³ Las Ligas Campesinas fueron prácticamente eliminadas¹⁴ por la dictadura militar de 1964 y la fuerte represión que se ejerció sobre la población.

Las Ligas Campesinas retomaron la vieja consigna de *Reforma agrária na lei ou na marra* (Reforma agraria por la ley o por la fuerza) y dieron una lucha que no sólo es reconocida por los movimientos campesinos de Brasil, sino también por los obreros y estudiantes; ésta fue recuperada directamente por el MST pues sus militantes, como Estédile, reconocen su influencia en el aprendizaje heredado de la lucha campesina, a pesar de que el MST haya nacido con sus propias concepciones sociopolíticas.

LA FORMACIÓN DE IDENTIDAD COLECTIVA Y EL MST

La tradición de movilización campesina y las dificultades en el proceso modernizante del desarrollismo crearon las condiciones para la organización del MST. Con los ritmos modernos y la proletarianización acelerada se transformó radicalmente la forma en que

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ Fueron eliminadas en cuanto a organización como ligas y sus escisiones en movimientos armados, sin embargo muchos de los sujetos activos en las ligas son quienes posteriormente participarían en la lucha por la democratización.

vivía la gente del campo que estaba acostumbrada a vivir de la tierra. Sin embargo, el arraigo territorial propio de los campesinos brasileños se reflejó en la resistencia que surgió por parte de la población en búsqueda de opciones de sobrevivencia. Esa base social dispuesta a luchar es la que generó al MST.¹⁵

La identidad del MTS, se formaría a partir de raíces ancestrales y de costumbres arraigadas a la tierra y al trabajo familiar y comunitario. El MST recupera la representación simbólica de lucha por la reforma agraria, una representación asociada a la lucha por la tierra y la vida digna, comprende que la tierra es la raíz social y determina las formas de ser de quien produjo su identidad en relación con ella, en relación con el campo y la vida en comunidad.

La población campesina del sur de Brasil, acostumbrada a vivir en una temporalidad más apegada a los ritmos de la naturaleza e inmersa en códigos culturales comunitarios, fue repentinamente desplazada y envuelta en una lógica distinta debido a la imposición modernizante de los años sesenta y setenta del siglo pasado.

Si consideramos la perspectiva de algunos críticos de la modernidad, podemos afirmar que la industrialización propia de la modernización impone ritmos más abstractos distanciados de los ritmos naturales, lo que provoca vivencias mucho más fugaces así como una movilidad espacial constante.¹⁶ Estas vivencias fugaces hacen de los sujetos, entes poco arraigados a su espacio físico con una identidad alejada de las formas ancestrales de vida y tendientes a la individualización debido a la abstracción de las relaciones sociales. Intentemos comprender un poco más a fondo la formación de identidad en los colectivos sociales.

Partimos del hecho, advertido por muchos estudiosos, de que la identidad está formada de memoria y que activar el pasado en el

¹⁵ *Cfr. Estédile, op. cit.*

¹⁶ *Cfr. Enzo Traverso, "Historia y Memoria", en Marina Franco y Florencia Levín, Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción, Buenos Aires, Paidós, 2007.*

presente permite definir la identidad personal y colectiva. A nosotros nos interesa, en particular, estudiar cómo se forma y qué es la identidad en los colectivos sociales, por ello recuperamos algunas de las propuestas de Elizabeth Jelin, quien ha teorizado al respecto.

Debemos decir, por principio de cuentas, que los colectivos sociales están formados tanto por sujetos como los sujetos están formados colectivamente, lo que nos interesa aquí es entender más la formación social del sujeto y, con ello, la memoria colectiva que se representa en subjetividades; no perdamos de vista que también los sujetos, en su subjetividad personal, influyen en el colectivo. La identidad que un sujeto puede llegar a formarse siempre está enmarcada en un contexto sociohistórico determinado o, más específicamente, en lo que —retomando a Halbwachs—¹⁷ Elizabeth Jelin define como un “marco social”: “las memorias individuales —nos dice la autora— están siempre enmarcadas socialmente. Estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores. Incluye también la visión del mundo, animada por valores de una sociedad o grupo”.¹⁸

La memoria de los sujetos sólo se recrea en los marcos de la memoria colectiva, sólo se puede recordar con las herramientas heredadas de la comunidad, somos sujetos sociales, animales políticos, que vivimos y recordamos (así como teorizamos) bajo parámetros colectivos, bajo códigos culturales compartidos. La definición misma de sujeto nos remite a la colectividad; sujeto, que proviene de *subjectus* (poner debajo, someter),¹⁹ hace referencia a lo que está sujetado/sometido a algo más. En el caso del ser humano esa sujeción se da hacia alguien más y hacia la naturaleza que son las dos formas inmediatas de lo aparente, de lo otro. Así pues, el sujeto

¹⁷ Maurice Halbwachs, sociólogo francés, teorizó sobre las memorias colectivas.

¹⁸ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 20.

¹⁹ Cfr. *Diccionario de la lengua española (DRAE)*, 22ª ed., enmiendas incorporadas hasta 2012. En <http://lema.rae.es/drae/?val=sujeto> (fecha de consulta: 22 de noviembre, 2014).

rememora sólo socialmente, y el concepto de sujeto, entendido así, se contraponen con las visiones de un “individuo” en apariencia desconectado de su contexto sociohistórico.

La manera en la que el sujeto recuerda, imagina y conoce ha sido estudiada desde tiempos inmemoriales. Hablando justamente de memorias, recordemos sólo algunas de las perspectivas modernas más significativas para nuestro estudio: Immanuel Kant, en su *Crítica de la razón pura*,²⁰ nos advertía que los sujetos —entendidos más en su individualidad— conocen a partir de *a priori* (lo que está antes de la experiencia) que podríamos definir como innatos. Es decir, el conocimiento estaría determinado por una estructura lógica *a priori* que se encontraría en la razón. El tiempo y el espacio estarían antes de la experiencia,²¹ lo cual es cierto, sin embargo Kant universaliza estos conceptos, proponiendo *a priori* universales, o sea que toda razón, y en ese sentido todo individuo, tiene la misma concepción del tiempo y del espacio, lo cual es incorrecto, pues como se ha dicho anteriormente, los códigos culturales, aquí entran las nociones de tiempo y espacio, se construyen colectivamente y con historicidades específicas. Las concepciones entre diferentes culturas sobre tiempo y espacio varían, en consecuencia varían también las formas de conceptualizar la historicidad.²²

²⁰ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2002.

²¹ Es necesario aclarar que nociones como tiempo y espacio se forman como *a priori*, pero no en un sentido kantiano, como *a priori* innatos del humano, sino más como *a priori* históricos, es decir como determinaciones que se construyen y reconstruyen dialécticamente en el devenir de la construcción sociohistórica. Un *a priori* en un sujeto social puede pasar a ser *a posteriori* (después de la experiencia), sin embargo quedará como *a priori* para una experiencia nueva, esto se construye socialmente en el devenir histórico que no es necesariamente lineal, pero sí tiene un pasado, un presente y un futuro.

²² Esta es una postura aparentemente relativista, sin embargo, desde la teoría del conocimiento y la sociología del conocimiento, se ha trabajado en categorías más generales sobre la concepción de los pueblos modernos occidentalizados y pueblos con tradiciones distintas para poder sistematizar formas de conocimiento y no relativizar todas las culturas. Cfr. Andrés Roig y Norbert Elias.

Es importante analizar no sólo las estructuras que enmarcan la memoria social, sino también historiar/historizar dichas estructuras para con ello comprender la formación de valores y categorías culturales en el presente. Éste es un mérito sumamente reconocido en Karl Marx, quien, se apoyó en la filosofía hegeliana, explicó y propuso adentrarse en la historia del hombre para entender su presente.

Si no hay memoria es imposible tener historia, pues el presente es una permanente reproducción del pasado, sin embargo este pasado no es estático sino que se actualiza constantemente en el presente, la reproducción cultural es entonces una alteración constante de la propia cultura. Las experiencias nuevas siempre se viven enmarcadas en nuestras concepciones culturales, en algo así como un “marco cultural de interpretación”.

Los hombres y las mujeres no sólo existen y se reproducen dentro de un marco social, sino también dentro de un marco natural. La concepción del tiempo está determinada social y naturalmente.²³ La relación que el hombre tiene con la naturaleza es determinante en la concepción que éste tenga del tiempo, es decir que, también la relación entre el hombre y la naturaleza determinará las concepciones históricas.

La relación que los sujetos del campo tienen con la naturaleza es distinta al hombre urbanizado por la modernidad, la relación con el espacio crea memorias diferentes que reproducen subjetividades distintas. Los hombres del campo tienen un arraigo más inmediato con la naturaleza y la comunidad, ello les permite tener una relación más directa con los ritmos naturales. La relación entre el tiempo y los sucesos naturales es más estrecha en el campo donde se vive directamente con la tierra, con la naturaleza.

Según Walter Benjamin existen por lo menos dos tipos de experiencia humana, la “transmitida” y la “vivida”, la primera es la que se transmite de una generación a otra y forja las identidades culturales de larga duración; la “experiencia vivida”, en cambio,

²³ Cfr. Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, México, FCE, 2010.

es una experiencia individual, frágil y efímera. La “experiencia transmitida” es típica de las sociedades más “tradicionales” que viven en contacto con la naturaleza, mientras que la “experiencia vivida” es propia de grupos sociales modernos e industrializados más apegada a la vida y a los ritmos urbanos.

La identidad de los sujetos se forma a través de la memoria intersubjetiva, las mismas nociones de tiempo y espacio se forjan culturalmente y, por ende, la perspectiva histórica será definida culturalmente. Una de las posibilidades que permite recuperar la historia de manera crítica se presenta cuando los sujetos colectivos toman conciencia de su quehacer político en la historia, este tomar conciencia, sin embargo, estará determinado dialécticamente por la recuperación que hayan hecho de su pasado. O sea que es una construcción dialéctica.

La memoria colectiva entendida como “memorias compartidas” es producto de múltiples interpretaciones, encuadradas en marcos sociales y relaciones de poder, tanto al interior cultural como al exterior; la memoria que se forja en distintos grupos sociales también estará influida por otros grupos, y se dará inmersa en una lucha de clases, donde el antagonismo social repercute directamente en la formación de memoria e identidad colectiva.

La negación de identidad y memoria por parte del o los grupos hegemónicos hacia otros grupos sociales se realiza siempre por la imposición de códigos culturales, así como la imposición de una memoria histórica hegemónica, que niega otras subjetividades y desvaloriza identidades diferentes. En este sentido, es necesario recuperar la memoria histórica con un sentido crítico que permita recuperar identidades reales que irrumpen en formas de ser impuestas ideológicamente.

La manera en que nos posicionemos en el presente, será la forma en que hagamos uso de la memoria. Es importante, pues, recuperar la importancia que tiene en los sujetos la toma de conciencia, pues desde su presente, se valora como sujeto y recupera la historia con pretensiones de proyectarse políticamente hacia el

futuro. El reconocimiento de una memoria dependerá de la fuerza política de sus portadores.

Al respecto, Elizabeth Jelin sostiene que el pasado es un sentido activo, generado por grupos sociales en permanente confrontación con otros sentidos. Los sujetos sociales “usan” el pasado colocando en la lucha social las diversas interpretaciones y sentidos del mismo.²⁴ La fuerza política se dará en la medida en que se posicione cierto sentido histórico, las remembranzas históricas tendrán intereses de clase, las memorias que recuperan un pasado en búsqueda de dignidad y humanidad estarán en conflicto con interpretaciones basadas en el progreso técnico, desde esta última perspectiva, las víctimas del pasado son consecuencia necesaria del progreso, mientras que para la memoria reivindicativa, esas mismas víctimas son consecuencias de un sistema injusto que debe ser cambiado.²⁵

En un sentido muy benjaminiano, podríamos decir que no puede haber justicia sin memoria, la memoria forma responsabilidad en nuestro presente y se alza contra el conservadurismo inhumano. Al recuperar la perspectiva de los marginados, de los oprimidos, de los de abajo, se recupera la perspectiva crítica y la perspectiva utópica, pues el pasado que no está dado es el único que tiene esperanzas liberadoras y posibilidades de darse como diferente.²⁶

LA MEMORIA HISTÓRICA Y LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS LAZOS INTERSUBJETIVOS EN EL MST

Después de algunas determinaciones teóricas e históricas, tratemos de acercarnos a la formación de identidad colectiva y la perspectiva

²⁴ Jelin, *op. cit.*

²⁵ *Cf.* Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM/Itaca, 2008.

²⁶ *Cf.* María Teresa de la Garza Camino, “Tiempo y Memoria en Walter Benjamin”, en Dominik Finkelde [coord.], *Topografías de la modernidad, el pensamiento de Walter Benjamin*, México, UNAM/Ibero/Goethe Institut, 2007.

histórica que se ha recuperado en el MTS; ésta es una cuestión difícil de tratar, sin embargo, buscaremos acercarnos a una posible respuesta con la ayuda de algunos estudiosos del tema. Comencemos recordando las palabras de Lia Pinheiro, quien asegura que para superar la tragedia a la que los ha arrojado el capitalismo, el MTS propone “recuperar la historia como referente político ordenador de su praxis”.²⁷ Entendemos que en los procesos de formación política de este colectivo se recupera la tradición de lucha campesina y los símbolos de identidad comunitaria, la memoria histórica se vincula con la identidad Sin Tierra.

Con la política modernizante de la que hablamos arriba, que se aplica desde la segunda mitad del siglo XX, se removieron las formas de vida de los sectores sociales más marginados, se trastocaron las formas de reproducción social a las que estaban acostumbrados y se provocó un desplazamiento territorial y una deformación simbólica. Sin embargo, en los últimos años se ha dado una reconfiguración social y se ha redefinido el quehacer político.

Según Raúl Zibechi, después de la “desterritorialización” productiva que sufrieron los sectores populares del campo y la ciudad, “a caballo de las dictaduras y las contrarreformas neoliberales”, algunos sectores marginados han logrado reubicarse en nuevos territorios en los márgenes de las ciudades y zonas rurales.²⁸ En este sentido, retomamos a los del MTS quienes han recuperado territorios a través de asentamientos y a partir de eso han reconfigurado toda una identidad política y cultural. Han podido reencontrarse con la naturaleza como forma de identidad ancestral, y en la búsqueda de una reforma agraria han comenzado a reconfigurar las formas capitalistas de producción, pues han aprendido que la recuperación de la tierra, en sí misma, no resuelve las problemáticas sistémicas. La tierra se considera algo más que un simple medio

²⁷ Pinheiro Barbosa, *op. cit.*

²⁸ Raúl Zibechi, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2008.

de producción, proponen, así, una mirada diferente de la visión productivista propia de la modernidad capitalista.

El proceso de recuperación y organización de los asentamientos tiene una dimensión política y un sentido simbólico que recupera la tradición y forja las circunstancias políticas de transformación futura que se resignifican, en la cotidianidad. Además los campamentos materializan la memoria histórica y reafirman la identidad campesina como una acción de lucha política contrahegemónica.

Desde el momento en que constituyen sus asentamientos, y podríamos decir que con anterioridad, los sujetos del MST construyen relaciones intersubjetivas solidarias y pedagógicas.²⁹ Las distintas familias que se lanzan a las ocupaciones se organizan seriamente para resistir construyendo campamentos con materiales improvisados y se organizan para conseguir los alimentos necesarios durante la resistencia. Estas actividades involucran a todos los miembros del asentamiento, incluyendo niños y gente mayor, lo que exige una “organicidad” (como le llama el MST) profunda y comprometida, esto crea lazos solidarios desde los primeros días de la resistencia que van transformando la intersubjetividad relacional.

Abordar la cuestión de las relaciones intersubjetivas y los lazos sociales que se forman en las colectividades, es preocupación de mucho tiempo atrás, sin embargo en la actualidad este debate ha tomado relevancia nuevamente, pues después de un “corto siglo XX” lleno de revoluciones sociales se torna importante discutir y problematizar la cuestión del cambio social profundo que parece haber fracasado en las luchas contra el capital y sus relaciones de producción-explotación.

Bolívar Echeverría asegura que hoy en día sabemos que la eliminación de las relaciones de producción capitalistas no es motivo suficiente para desatar la historia de la emancipación humana pues, como se ha visto en la historia, cambiar las relaciones de

²⁹ Pinheiro Barbosa, *op. cit.*

producción no necesariamente cambia las relaciones sociales y, mucho menos, la “forma natural” de la vida.

Echeverría se pregunta si la idea de revolución que ha dominado en la historia del socialismo y el comunismo —y ha permeado gran parte del discurso político— no es una idea aparentemente radical, pero que en los hechos vendría a ser superflua y llena de contenidos propios de la modernidad capitalista. Según esta perspectiva, “el mito moderno de la revolución” plantea que el hombre puede recrear de la nada las formas de socialidad y la socialidad misma, es decir, se cree que el conjunto de normas de la convivencia comunitaria, las formas históricas concretas de la vida social, pueden ser transformadas radicalmente. Pretender desechar todas las formas de la sociedad y construir otras nuevas —asegura el autor—, un momento de “recreación absoluto”, es una pretensión presuntuosa e irreal, pues las formas de la sociabilidad no pueden ser sustituidas así de la nada.³⁰

La mayoría de las revoluciones del pasado contra el capitalismo fracasaron, debido a algo así como una especie de implosión, es decir, fueron atacadas desde afuera por los grandes imperios capitalistas, pero los peores deterioros surgieron desde el interior revolucionario mismo. En ese sentido no son pocos los criterios que suponen que las revoluciones contra el capitalismo naufragaron porque fueron incapaces de erradicar las prácticas más atroces del capitalismo. Nociones desarrollistas, burocráticas, dogmatismos y demás prácticas modernas “abortaron” la revolución radical. Bolívar Echeverría propone, de acuerdo con el pensamiento de Marx, que en la base de la vida moderna existe un mecanismo que subordina la lógica del valor de uso (aquello que se entiende como “el sentido espontáneo de la vida concreta”, del trabajo y el disfrute humano, de la producción y el consumo de los “bienes terrenales”), a la lógica abstracta del valor. Esto se considera como la enajenación de la realización humana, “la sumisión del reino de

³⁰ Echeverría, *op. cit.*

la “voluntad” humana a la hegemonía de la voluntad puramente “cósica”.³¹

Al respecto, Isabel Rauber sostiene que los modos de vida y la cultura desarrollados bajo el capitalismo en su fase actual están en crisis, pero también los paradigmas del socialismo del siglo XX, enmarcados de un modo u otro por la lógica de ese capitalismo, han entrado en crisis. Según Rauber, las perspectivas del socialismo plantearon superar el capitalismo para obtener mayores éxitos y ventajas, pero nunca dejaron de lado la lógica productivista propia del capital que en los hechos se traducían en un determinismo economicista que implicaba la lógica vertical y jerarquizante propia del capital.³²

Cambiar entonces las relaciones intersubjetivas y las formas de la vida natural, además de la propiedad privada y las relaciones de producción, es una de las exigencias que en la actualidad se enfatizan para poder superar el capitalismo y sus relaciones sociales. “Lo que me parece verdaderamente decisivo es que se puedan crear relaciones sociales verdaderamente alternativas. Ahí es donde históricamente hemos fallado”.³³ Algunos movimientos sociales contemporáneos han puesto singular atención en esta problemática, replanteando y resemantizando la resistencia anticapitalista, pero siempre con miras a la superación del sistema.

Una de las características relevantes del MST es la recuperación de tierras, pues en estos espacios es donde aseguran su sobrevivencia al tomar en sus manos la producción, así como la organización política del día a día; la vida cotidiana es reconstruida constantemente; conocen ya la manera de organizarse, esto reafirma su autonomía y la autoestima de los sujetos que se “ponen como valiosos” para transformar sus circunstancias, todo esto se da en

³¹ *Ibid.*, p. 63.

³² Isabel Rauber, *Revoluciones desde abajo*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2012, p. 92.

³³ Zibechi, *Autonomías y emancipaciones...*, p. 57.

una reafirmación social que, si bien, comienza con ciertos *a priori* históricos y valorativos, se da más —como diría Zibechi— como el resultado de un desarrollo natural aprendido en la práctica cotidiana que por una planificación previa hecha por sus dirigentes.³⁴

Los movimientos están empezando a convertir sus espacios en alternativas al sistema dominante por dos motivos: los convierten en espacios simultáneos de supervivencia y de acción socio-política (como hemos visto), y construyen en ellos relaciones sociales no capitalistas. [...] El anticapitalismo ya no proviene sólo del lugar que se ocupa en la sociedad (obrero, campesino, indio) ni del programa que se enarbola de las declaraciones o de la intensidad de las movilizaciones, sino también, no de forma exclusiva, de este tipo de prácticas, del carácter de los lazos sociales que se crean.³⁵

Zibechi considera que algunos movimientos sociales como el MTS y los Zapatistas están construyendo alternativas de vida al capitalismo, construyen prácticas políticas que, con una visión de cambio social, van transformando en la cotidianidad misma la forma de ver el mundo y de relacionarse socialmente. Aquí pues entendemos que las identidades se crean dialécticamente en la cotidianidad, la manera en que recuperen su pasado y lo reafirmen en el presente, así como la construcción de valores alternativos al capitalismo críticos de esa visión desarrollista con infinita fe en la técnica, proponiendo nuevas formas de producción y reproducción que busca herramientas sociales más apegadas a la valorización humana que a la valorización del valor.

CONCLUSIONES

En la actualidad nos encontramos con una inmensidad de críticas sobre los socialismos y revoluciones del siglo XX que, por supuesto,

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Ibid.*, pp. 50 y 51.

son necesarias para avanzar en una lógica diferente en la construcción de alternativas de vida frente a la sociedad capitalista; sin embargo, también se deben tomar en cuenta los procesos históricos de larga duración, dentro de los cuales nos encontramos con sucesos y crónicas que lejos de ser meramente errores humanos, son parte de la construcción histórica de transformación social, sólo en ese ir y venir dialéctico de la construcción social se puede entretejer un cambio sustancial.

Así se advierte que los grandes esfuerzos realizados por nuestros predecesores no se pueden tirar por la borda, lejos de hacer una crítica simplista, es conveniente hacer una autocrítica constructiva que permita comprender los errores históricos, para evitar su repetición, pero sin dejar de reconocer también los logros que, en primer lugar, se pueden englobar en el hecho de que los actores políticos hayan tenido conciencia de la importancia de su participación como sujetos de la historia, es decir, lo primero que debemos reconocer y aprender de los procesos del pasado es la necesidad de participación sociopolítica, reconocer que sólo en la práctica se rearticula la teoría (praxología), y que gracias a esos errores de los sujetos colectivos que desdoblaron sus fuerzas vitales en el pasado, es que nosotros en la actualidad podemos hacer un análisis histórico.

En la actualidad existen variados movimientos sociales que reconocen la importancia de autoafirmarse como sujetos históricos y que en la práctica política, que no es nada sencilla, reinventan las formas de organización social y resistencia política.

Tener una concepción histórica de progreso constante, aunque éste sea en un sentido humano más que técnico, nos remite a la visión occidentalizada de una historia que excluye de la memoria colectiva los fracasos de los cuales también debemos aprender. El sentido de la historia se encontraría no en el proceso de evolución constante, sino en las rupturas de una aparente continuidad que se reflejan ya sea en fracasos o en momentos emergentes de irrupción social.

BIBLIOGRAFÍA

- Ansaldi, Waldo, “Los campesinos brasileños no hicieron una revolución, pero...”, en *Revista de Historia*, núm. 13, UN Comahue, 2012.
- Balsan, Rosane, “Impactos decorrentes da modernização da agricultura brasileira”, en *Campo-Território: Revista de Geografia Agrária*, vol. 1, núm. 2, agosto de 2006.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre La Historia y otros fragmentos*, México, UACM/Itaca, 2008.
- De la Garza Camino, María Teresa, “Tiempo y Memoria en Walter Benjamin”, en Dominik Finkelde [coord.], *Topografías de la modernidad, el pensamiento de Walter Benjamin*, México, UNAM/Ibero-Goethe Institut, 2007.
- De Souza-Martins, José, “Los campesinos y la política en el Brasil”, en Pablo González Casanova [coord.], *Historia política de los campesinos latinoamericanos*, México, Siglo XXI, 1985.
- Elias, Norbert, *Sobre el tiempo*, México, FCE, 2010.
- Estédile, João Pedro, Bernardo Mançano Fernandes, *Brava gente. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.
- Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2001.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2002.
- Marini, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973.
- Moacir Palmeira, *Modernização, Estado e Questão Agrária*. En file:///C:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Mis%20documentos/Downloads/8532-11181-1-PB.pdf (fecha de consulta: 22 de noviembre, 2014).
- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, “Nossa História”. En www.mst.org.br.
- Pérez Cortés, Sergio, “Tres formas de crítica a la razón de la modernidad. Hegel, Marx, Foucault”, en *Itinerarios de la razón en la modernidad*, México, UAM/Siglo XXI, 2012.

- Pinheiro Barbosa, Lia, *Educación, movimientos sociales y Estado en América Latina: estudio analítico de las experiencias de resistencia contra-hegemónica en Brasil y México*, México, 2013 (Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, FFyL-UNAM).
- Rauber, Isabel, *Revoluciones desde abajo*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2012.
- Traverso, Enzo, “Historia y Memoria”, en Marina Franco y Florencia Levín, *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, México, Bajo Tierra/Sísifo, 2008.
- _____, *Brasil potencia. Entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2013.