

SIGNIFICADO DE RITOS Y SÍMBOLOS EN EL MOVIMIENTO DE LOS SIN TIERRA

Enfoque preliminar

ANA MARÍA AIMORÉ BONIN
MÁRCIA SCHOLZ DE ANDRADE KERSTEN
Departamento de Antropología de la UFPR

EL PRESENTE estudio¹ toma como punto de referencia a un grupo de agricultores sin tierra, formado a raíz de la expropiación de 10 015 hectáreas de la Hacienda Imariho² (municipio de Mangueirinha, suroeste de Paraná). Este logro se debió a dos movimientos campesinos, el Movimiento de los Agricultores Sin Tierra del Oeste de Paraná (MASTRO) y el Movimiento de los Agricultores Sin Tierra del Suroeste de Paraná (MASTES). Esta lucha agrupó a agricultores de los municipios de São Miguel do Iguaçú, Medianeira, Campanema, Nova Prata, Dois Vizinhos, São João, Chopinzinho, Planalto, Santa-Ízabel do Oeste, Ampere y Coronel Vivida, ubicados en la microrregión suroeste de Paraná. Para entender la constitución de los movimientos de los sin tierra como respuesta a la creciente proletarianización, deben reavivarse sus antecedentes históricos y considerarlos como unidad política que se reafirma frente a una sociedad absorbente. Asimismo, debe enfocarse la integración de sus símbolos y ritos.

Al reflexionar sobre las cuestiones que determinaron y determinan la política del uso y de la posesión de la tierra en el Brasil, puede parecer insustancial pensar en la lucha de un pequeño grupo cuyas tierras se expropiaron. Ahora bien, las luchas se forjan en lo concreto. Considerando esto, se puede percibir cómo se constituyen, en lo cotidiano, los reflejos de las acciones de mayor alcance.

De ello proviene la importancia de acompañar, en forma articulada a las definiciones nacionales, la trayectoria de los sin tierra de Imaribo. Esta trayectoria, desde los inicios de su constitución en movimiento organizado para luchar por la tierra, hasta su transformación en colonia de personas recién asentadas en el área expropiada, se siguió paso a paso mediante entrevistas con los dirigentes del MASTRO y del MASTES, y consultando sistemáticamente los periódicos publicados entre 1984 y 1986,³

¹ Este trabajo contó con la colaboración de la socióloga Ángela Damasceno Ferreira, del Departamento de Ciencias Sociales de la UFPR.

² El primer *estudo de caso* se realizó entre los meses de enero y julio de 1985, mediante un convenio entre la Universidad Federal de Paraná y la Secretaría de Agricultura del Estado de Paraná. Se amplió para ser publicado en el libro de Ana María Bonin *et al.*, *Movimentos sociais no campo*, Criar Scientia et Labor, Curitiba, 1987.

³ Grande Imprensa do Paraná: *Gazeta do Povo*, *Jornal do Estado*, *Correio de Notícias*,

los informes de la Secretaría de Agricultura del Estado de Paraná y de los propios movimientos; leyendo relatos y descripciones de eventos significativos de las luchas de los sin tierra, tales como asambleas, congresos, manifestaciones y asambleas de dirigentes; consultando censos catastrales realizados en febrero de 1985 por el Instituto de Tierras, Cartografía y Florestas⁴ con las 365 familias entonces acampadas; y, finalmente, mediante la "investigación de campo" realizada con los grupos de esa población, antes y después de su asentamiento.

EL MOVIMIENTO DE LOS SIN TIERRA EN PARANÁ⁵

A partir de una política de modernización agrícola aplicada en el sur del país, Paraná aumentó en 513% el área plantada con soya, lo cual contribuyó a que aumentaran notablemente la maquinaria agrícola y los insumos modernos consumidos en el estado. Además, se instauró una política crediticia vinculada a este tipo de modernización de los establecimientos rurales. Por tratarse de una modernización parcial y de acceso diferenciado para los distintos grupos de productores, esta política agrícola dio por resultado, en el país y en el estado, la formación de un contingente considerable de trabajadores no residentes que sustituyeron a los trabajadores permanentes y a los asociados (aparceros o arrendatarios). Paralelamente se acentuó la concentración de la propiedad de la tierra al desaparecer predios de hasta 20 hectáreas.

Puede decirse que este proceso de modernización acarreo profundos cambios en la estructura agraria en el país y en el estado de Paraná: proletarianización intensa de la población rural; incremento de los cultivos dinámicos y de los pastizales a expensas de los cultivos alimentarios tradicionales; aparición de grandes y medianas empresas rurales, al lado de la mayor parte de las áreas que, antes de 1964, constituían y constituyen latifundios improductivos.

En este contexto de expropiación de los trabajadores en el medio rural, por la crisis a que se enfrentó el régimen militar, se crearon, después de 1979, condiciones para rehabilitar la legitimidad de la organización de los estratos populares en defensa de sus reivindicaciones y para vigorizar los partidos y otras entidades de la sociedad civil, como punto de apoyo para las movilizaciones populares. Al mismo tiempo, la renovada

Tribuna Popular, Indústria e Comércio, Folha de Curitiba, O Paraná, Diário Popular, Diário da Tarde, Folha de Londrina. Grande Imprensa do Brasil: *Folha de São Paulo, Gazeta Mercantil* (São Paulo), *Jornal do Brasil y O Globo* (Rio de Janeiro), *O Estado* (Santa Catarina). Imprensa alternativa: *Jornal dos Trabalhadores Sem Terra*, órgano del Movimiento de los Sin Tierra (São Paulo, capital), *Boletim Cambora* (publicado por la Asociación de Estudios, Orientación y Asistencia Rural, ASSESOAR) (Francisco Beltrao, Paraná), *Picareta de Justiça* (periódico publicado por los Sindicatos de Trabajadores Rurales del Suroeste). *Nosso Tempo* (periódico regional de Foz do Iguaçu, Paraná).

⁴ Instituto adscrito a la Secretaría de Agricultura del Estado de Paraná.

⁵ Para profundizar en el tema, consúltese Ana María Bonin *et al.*, *op. cit.*

actuación de la Iglesia en el medio rural, con la creación de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), en 1975, fue decisiva para la unificación de las demandas que expresaban la insatisfacción de los trabajadores rurales y de los agricultores, y también para iniciar el proceso de reactivación de sus sindicatos, como instrumentos reivindicatorios de la lucha por la tierra.

La expropiación de tierras en el oeste de Paraná, para la Planta Hidroeléctrica de Itaipú, agravó considerablemente el problema de la tierra en esa zona. Además de hacer que no pocos propietarios quedaran sin tierra porque no podían adquirir otros terrenos con lo recibido como indemnización, dejó sin trabajo a grupos considerables de arrendatarios, aparceros y trabajadores rurales, lo que dio origen en esa zona al Movimiento de Trabajadores Rurales del Oeste de Paraná (MASTRO), como respuesta a las expropiaciones y a la insuficiente indemnización que recibieron los agricultores. Haciendo eco al fortalecimiento de MASTRO y al hecho de que agrupaba exclusivamente labradores del oeste de la región, se iniciaron en el sureste, en 1982, las primeras actividades de un movimiento local orientado a la conquista de la tierra. Esto desembocó en la creación del MASTES.

Desde entonces, el MASTRO y el MASTES, vinculados entre sí, organizaron concentraciones para solicitar al INCRA (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria) la expropiación de tierras improductivas en Paraná, a fin de que se establecieran en ellas familias afiliadas a una u otra organización. Al mismo tiempo se llevó a cabo un censo de las principales áreas improductivas del estado, para que se expropiaran por causas de interés social, con base en el Estatuto de la Tierra.

Cuando se cayó en la cuenta de que se habían agotado, como forma de lucha, todos los recursos legales posibles, y que las movilizaciones para dar a conocer las reivindicaciones del movimiento no habían producido resultados suficientes, los sin tierra organizaron otras formas de lucha: ocupación de áreas improductivas, grandes campamentos al lado de las carreteras o en fincas a las que podría aplicarse lo que establecía la ley en materia de expropiación. Esta nueva estrategia se puso en práctica para sensibilizar a los habitantes de Paraná y hacerles ver la situación de quienes se habían quedado sin tierra.

Tres importantes áreas ociosas fueron ocupadas entre mayo y junio de 1984: la Reserva Forestal de Ocoy (reserva ecológica del INCRA, destinada a la protección del "reservatorio" de Itaipú), la Fazenda Mineira (propiedad de Agropecuária Mineira, Ltda.) y la Fazenda Imaribo (propiedad de la Empresa Madeireira Estil).

En enero de 1984, el MASTES, rama del "Movimiento Sindical e Lideanças do Sudoeste", inició los preparativos para la ocupación de la Fazenda Imaribo, la que tuvo lugar el 22 de junio de 1984. El grupo de los sin tierra montó un campamento provisional en terrenos de esa hacienda. Temerosos de que la ocupación se extendiese a otras propiedades, los hacendados de la región enviaron refuerzos. El campamento se despla-

zó a terrenos de la BR-277, a 19 kilómetros de São Miguel do Iguçu, al cabo de negociaciones entre el gobierno del estado, los propietarios y los sin tierra. Allí permanecieron hasta julio de 1985.

El campamento, denominado Canhada Funda, se constituyó con miras a adueñarse de Imaribo y también para reforzar las orientaciones del Movimiento de los Sin Tierra en el estado de Paraná, pues la magnífica organización y elevado nivel de las discusiones que allí tuvieron lugar desarrolló, consolidó y legitimó los campamentos, en su calidad de estrategia prioritaria de lucha. La organización comprendía, básicamente, comisiones de "acampados", regidas por una Comisión Central⁶ encargada de organizar y coordinar las discusiones sobre cuestiones generales internas o externas, y de agilizar la toma de decisiones.

En enero de 1985, el presidente de la República João Batista Figueiredo firmó, por fin, el decreto de expropiación del área. Por lo pronto, sólo se tomó posesión, en abril, del primer sector de la Fazenda Imaribo (8015 hectáreas), el resto (2 000 hectáreas) siguió en poder de los antiguos propietarios durante más de 90 días, para que pudieran seguir explotando los bosques. En junio de ese mismo año se instalaron 365 familias (unas 1 900 personas). Los lotes se repartieron teniendo en cuenta el parentesco y el municipio de origen. El propósito principal era hacer del asentamiento un modelo y un símbolo que pusiese de manifiesto la viabilidad de los proyectos. Se escogió ex profeso para el asentamiento el nombre de "Vitória da União".

CONSTITUCIÓN Y UTILIZACIÓN DE SÍMBOLOS Y RITOS

La tierra que conquistaron y la nueva condición de colono *assentado* constituirán las dimensiones de la validez de su lucha y proporcionan elementos para la elaboración de símbolos y ritos comunes. En este sentido es muy importante reflexionar sobre las simbologías y los ritos. Por consiguiente, debe partirse de esta premisa: los símbolos y los ritos refuerzan el "ethos" del grupo.⁷ En un sentido general, las actividades simbólicas se considerarán como tentativas, por parte del grupo, para buscar orientación en situaciones en las cuales no sobreviviría si fuese capaz de comprenderlas. Más aún, los símbolos trascienden la dimensión meramente cognoscitiva. Su significado va más allá de lo racional y alcanza estratos profundos de la mente humana.⁸ Los símbolos se utilizan para transmitir significados que no pueden expresarse en toda su magnitud directamente con palabras. La semejanza del símbolo con la cosa sim-

⁶ Esta comisión estaba compuesta de dos representantes de cada una de las 17 comisiones específicas, lo que daba un total de 34 miembros.

⁷ "Ethos" se entiende aquí como carácter, calidad de vida o estilo cultural y estético de un pueblo, de acuerdo con el criterio de C. Geertz, *A interpretação das culturas*, Zahar, Río de Janeiro, 1978.

⁸ I. Epstein, *O Signo*, Série Princípios, 2ª ed., Atica, São Paulo, 1986.

bolizada no es directa; más bien representa su objeto en una forma metafórica. Los símbolos y los ritos están socialmente programados; se derivan de convenciones establecidas entre los individuos que integran el grupo. La significación que se les atribuye no se les da *a priori*. Para comprender su significado común es necesario introducirse en el grupo.⁹ A través de esta familiaridad es posible la reproducción del rito. Es imposible interpretarlo sin un conocimiento detallado de la matriz cultural en la cual se inserta.

Por lo tanto, la construcción de símbolos y ritos está enraizada en las prácticas y vivencias cotidianas, demarcando así los espacios del grupo en su dimensión imaginaria. La práctica diaria posibilita la unidad entre las relaciones reales y las imaginarias. Esa "cotidianeidad" permite redescubrir elementos que hacen posible a los agentes sociales tener una percepción aun de las realidades de mayor alcance. Los ritos transmiten informes sobre las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, y también con las reglas y restricciones que hacen posible la vida social. La incorporación de elementos simbólicos al ritual suministra respuestas adecuadas del mundo exterior a cuestiones planteadas a partir de su experiencia vivida. En este sentido, los símbolos son elementos intermedios que se colocan entre los agentes sociales y el ambiente circundante. El rito constituiría una evocación de la presencia de lo que representa una imagen reflejada. Los objetos (una bandera, por ejemplo) poseen dos elementos: el simbólico, ausente en la percepción empírica directa, y el concreto, que es el mismo objeto en sí. A través del nombre que recibe el objeto simbólico adquiere existencia social. Es el caso de la bandera del movimiento y de la forma como se utiliza; ambos constituyen un punto de referencia de la existencia del propio grupo que se proyecta en la bandera.

La incorporación de símbolos de la sociedad moderna no significa que los sin tierra estén consumiendo pasivamente cosas que podrían representar un interés ajeno a su proyecto de vida. Significa una reinterpretación y una (re)creación; y, por consiguiente, la atribución de un nuevo sentido. Ese "nuevo sentido" puede contener un sentido de rechazo, de resistencia. Esa ambigüedad puede también significar que se tiene conciencia de la explotación. La ambigüedad es expresión de mecanismos a través de los cuales la estructura de las clases dentro de la sociedad se produce y se reproduce. Los símbolos y ritos utilizados por el MST se tomaron de la simbología de la Iglesia y del Estado: cruz, bandera, himnos, ceremonias, recreados a partir del punto de referencia de la lucha y expresando esa lucha.

Al utilizarse viejas simbologías con el nuevo contenido de su identidad de campesinos sin tierra, se subvierten, en alguna forma, los modelos culturales, pero buscando, al mismo tiempo, canales de comunicación con

⁹ J. C. Rodrigues, *Antropologia e comunicação. Principios radicais*, Espaço e Tempo, Río de Janeiro, 1989.

esos modelos, ya como sujetos, como interlocutores válidos, reconocidos en su calidad de personas y de ciudadanos.

Los símbolos representan el anhelo y la angustia de los sin tierra. Su deseo de cambio sobrepasa la comprensión racional; apela a la comprensión emocional, inconsciente, provocando una profunda movilización afectiva.¹⁰ Contiene elementos afines a lo sagrado, que como tales encierran en sí mismos un sentido de obligación intrínseca; exigen devoción y refuerzan el compromiso emocional del grupo.¹¹ La recreación de elementos simbólicos aparece concretamente en el tratamiento que recibe la bandera del movimiento. La bandera se coloca como un elemento entre el movimiento y lo que representa en cuanto símbolo. En ella se proyecta la imagen del grupo. Esa doble expresión posibilita, consiguientemente, que la sociedad la reconozca. Tienen la expectativa de que se les respete en cuanto otro, por lo cual el ser es "visto y recordado". En una perspectiva inmediata y práctica, la utilización de la bandera tiene dos objetivos: primero, el de la propaganda que ayuda al Movimiento a aparecer en público, a marcar su presencia y a representarlo simbólicamente. El segundo es transformarla en guía que asuma y motive, que se constituya en materialización de un ideal, de un sueño. Así, las formas de utilización de la bandera tienen como objetivo reforzar la identidad colectiva. Por ejemplo, el proceso de ritualización del juramento a la bandera es una forma de compromiso entre quien jura y la lucha que llevan a cabo todos los trabajadores del campo. La obligatoriedad del juramento que presta todo neófito tiene como consecuencia que esa repetición secuencial del ritual de la jura busque comunicar un mensaje. El juramento está constituido por un complejo conjunto de palabras y acciones separadas entre sí, y en donde la misma enunciación de las palabras constituye un rito. La utilización de los símbolos reviste solemnidad en varios momentos: la toma de posesión de la tierra, la toma de posesión de los dirigentes, el inicio y la clausura de los cursos de formación, las asambleas, el ingreso de nuevos miembros.

Existen reglas para utilizar cada una de las banderas: la bandera grande la emplean los maestros en las escuelas y asentamientos, en actos públicos y sindicales y en otras situaciones semejantes. La bandera pequeña (hay un gran número de ellas) es prácticamente individual; se agita para fines propagandísticos en manifestaciones, desfiles y otros actos públicos.

Estos ritos pueden interpretarse como ritos de agregación,¹² y, como tales, tienen un significado colectivo. Como se dijo antes, una de sus características es la participación de los individuos en ceremonias colectivas, con lo cual el miembro de nuevo ingreso se siente parte del grupo y se incorpora a su simbología. Esta simbología y todo el procedimiento

¹⁰ I. Epstein, *op. cit.*

¹¹ C. Geertz, *A interpretação da cultura*, Vozes, Petrópolis, 1978.

¹² A. van Gennep, *Os ritos de passagem*, Antrop. 11, Vozes, Petrópolis, 1977.

ritual se explican en detalle, en el nivel didáctico, en los *Cadernos de Formação*.¹³

Las fechas conmemorativas consideradas importantes son también una forma de señalar el tiempo cronológico, de reconstituir el pasado y de recuperarlo, una vez reescrito sobre las nuevas bases del movimiento. Toda la sociedad conmemora las fechas importantes, por ejemplo el 7 de septiembre y el 15 de noviembre, cuyo significado se traduce en referencias del propio movimiento, evocando, de manera general, su liberación del orden social vigente o la defensa de su modo de vida. Otras fechas importantes se relacionan directamente con la lucha: importantes ocupaciones de terreno, victorias, actos de violencia (incluyendo asesinatos) cometidos contra los trabajadores.

Los ritos y los símbolos religiosos también se aprovechan en los momentos de lucha, derrota o victoria,¹⁴ a fin de unir al grupo y de evocar su fe religiosa, pero también, y ante todo, su "fe laica" en la lucha misma y en su proyecto de vida. A decir verdad, los ritos integran lo religioso y lo político en un mismo espacio, reforzando la identidad colectiva del grupo. Del mismo modo, la utilización de los símbolos refleja esa misma dualidad. La cruz en la ofrenda a Dios de los productos agrícolas, en fiestas y reuniones profanas, demuestra la presencia de esa doble funcionalidad del símbolo. El llamamiento político-religioso a la unidad del grupo, a lo que tiene en común, a través de la simbología de la cruz por todos comprendida, demuestra la presencia de Dios a su lado, reforzando la legitimidad de sus luchas. Se da una sacralización de lo profano y una laicización de lo sagrado. Es como si se estuviese diciendo a toda la sociedad: no somos truhanes, tenemos un plan de vida sólidamente fundamentado en los principios cristianos. Se da, en realidad, una nueva relación entre lo religioso y lo político que se diferencia de los movimientos mesiánicos tradicionales. La religión no sustituye a la esfera política, a pesar de ser la reflexión religiosa un elemento fundamental para la práctica y el surgimiento de la conciencia política.¹⁵

El desarrollo de los significados de la simbología y de los ritos religiosos les proporcionó una autoconfianza política y un concepto de grupo que les ha permitido sentirse ciudadanos a través del compromiso político, y, como tales, actores de su propia historia. Mediante esta reconstrucción simbólica, el MST conquista un espacio político y una identidad social propia.

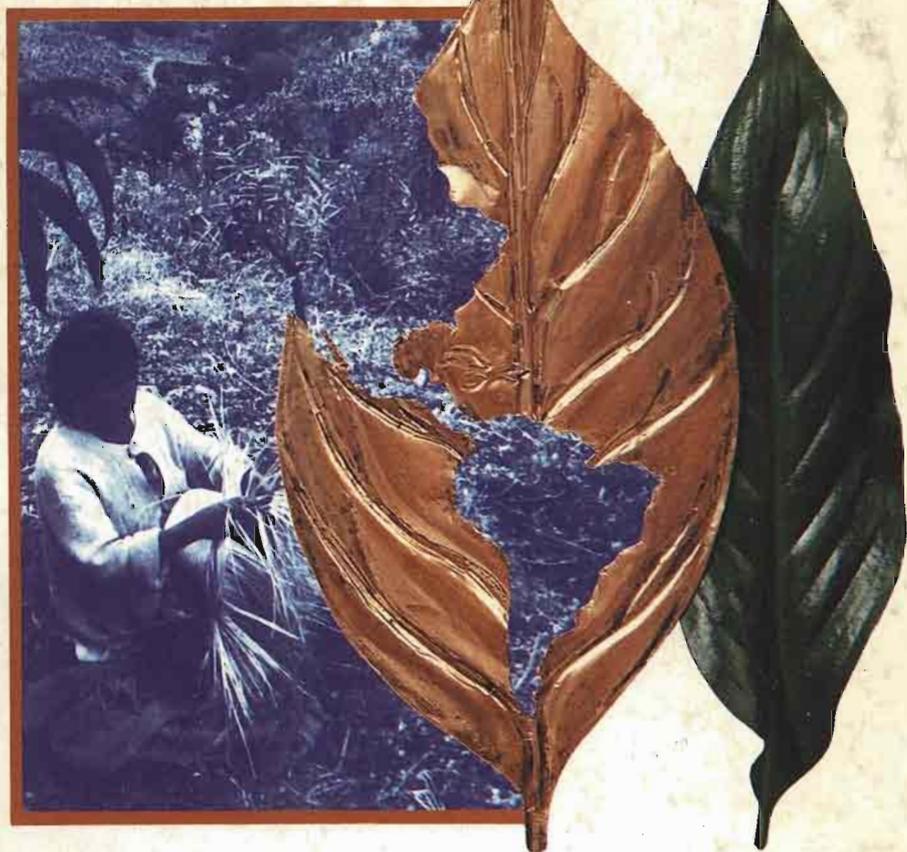
¹³ *Cadernos de Formação MST*, publicados periódicamente por la Executiva Nacional do Movimento dos Sem-Terra.

¹⁴ Esto, en cierta forma, lo discute L. I. G. Gaiger, *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil*, Vozes, São Paulo, 1978.

¹⁵ L. I. G. Gaiger, *op. cit.*

BIBLIOGRAFÍA

- Bonin, Ana María *et al.*, *Movimentos sociais no campo*, Criar Scientia et Labor, Curitiba, 1987.
- Costa, M. C., *Os caminhos da casa*, IPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 1980.
- Epstein, I., *Signo*, Série Princípios, 2ª ed., Atica, São Paulo, 1986.
- Gaiger, L. I., *Agentes religiosos e camponeses sem-terra no sul do Brasil*, Vozes, São Paulo, 1987.
- Geertz, C., *A interpretação das culturas*, Vozes, Petrópolis, 1978.
- Leach, E. R., "Ritualization in men in relation to conceptual and social development", en W. A. Lessa y E. Z. Vogt (coords.), *Reader in comparative religion*, Harper & Row Publishers, Nueva York, 1972.
- Rodrigues, J. C., *Antropologia e comunicação. Princípios redicais*, Espaço e Tempo, Río de Janeiro, 1989.
- Turner, V., *O processo ritual*, Vozes, Petrópolis, 1974.
- Van Gennep, Arnold, *Os ritos de passagem*, Vozes, Petrópolis, 1977.



Agriculturas y campesinados de América Latina

Mutaciones y recomposiciones

Thierry Linck

(compilador)



Fondo de Cultura Económica/Economía Latinoamericana

ORSTOM

Institut Français de Recherche Scientifique
pour le Développement en Coopération

AGRICULTURAS Y CAMPESINADOS DE AMÉRICA LATINA

Mutaciones y recomposiciones

THIERRY LINCK
(compilador)



ORSTOM



INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE
POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1993
Primera edición en español, 1994

Título original:

Agricultures et paysanneries en Amérique Latine. Mutations et recompositions

© 1993, ORSTOM, Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en
Coopération, Paris

ISBN 2-7099-1152-3

D. R. © 1994, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-4276-7

Impreso en México