



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

*LA ETNICIDAD Y LA TIERRA EN LA CONCEPCIÓN DE LA IDENTIDAD COLECTIVA
DEL EZLN Y DEL MST, EN LA VOZ DE MARCOS Y JOÃO PEDRO STÉDILE*

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRÍA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA: LIC. PAULA CAMARA DA SILVA

TUTORA: DRA. OLIVIA GALL

PROFESORA DEL PROGRAMA DE POSGRADO EN
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS DE LA UNAM

MÉXICO, D.F. NOVIEMBRE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Debo agradecer primeramente a Olivia Gall, mi directora de tesis, quien supo conducirme en el proceso investigativo con generosidad y paciencia en los momentos más heterodoxos. Es indudable que este trabajo es resultado de una profunda relación de confianza y respecto que hemos establecido.

A mis padres, Paulo (*Bola*) y Maria da Conceição (*Ceiçinha*) por la dedicación, el amor incondicional y la celebración de cada etapa de mi trayectoria académica. No podría dejar de mencionar el papel determinante de José Luiz Duarte en todos mis logros personales, su comprensión, amor y amistad conforman el “alma” familiar que me respalda. A mi hermano Lucas França por el amor que nos une y que me ha impulsado a ser mejor persona. Agradezco a todos que componen los clanes Camara – Silva: mis queridos primos, tíos y abuelos.

A Fidel Pérez Flores toda mi reverencia.... Con este hermano del corazón he aprendido el sentido de la libertad, del auto conocimiento y, sobre todo, que la vida puede ser más grande que “*ver a roda girar*”. Fidel me abrió las puertas y ventanas de su mundo... Esta tesis es la concreción de un sueño que empieza a ser labrado en las sillas del Café de la República en Río de Janeiro. Sin lugar a dudas, nuestra amistad fue el motor para hacerla. Muchas gracias.

A mi amigo Marcelo Báfica Coelho, quien logró comprender el significado profundo de esta tesis, lo que me condujo al fin de esta etapa.

A Lourdes Quitanilla, quien me hace creer a cada día en la belleza de vivir. Ningún agradecimiento es suficiente para expresar lo que ella me ha dado.

A Don Felipe Almeyra, quien por su generosidad y cariño, me hace recordar a mi referencia primordial de amor: mi abuelo Paulo Angelo.

A María del Carmen Legorreta, quien me ha hecho creer en el poder transformador de la consolidación de esta tesis.

Mi camino en México lleva el sello de la amistad establecida con Fidel Pérez Buendía, Evelia Flores, Franco Canek, Aróon Rivera, Rubén Pérez Buendía, Patricia Legarreta, Makieze Medida, Sergio Ortiz Leroux, Wblester Suazo, a quienes extiendo mi máxima gratitud.

Gracias a mi amiga Ana Rita Castro por compartir su vida conmigo con entusiasmo e integridad. Ana es mi precioso regalo.

A Ángela González por el apoyo emocional imprescindible y por ayudarme a cristalizar la confianza en la vida.

A mis amados amigos que desde tierras brasileñas estuvieron presentes en todo el proceso: Flavia Santana dos Santos, Rafaela Pannain, Luis Gustavo Miranda, Glaucia Burato, Carolina Nogueira, Luisa Marques, Cassio Brancaloneo, Maria Augusta, Paola Lins, Luiz Augusto Campos, Elsinha Thomé Andrade y Joana Nunes.

A mi familia mexicana por brindarme calidez, amistad y confianza. Gracias a Luz María Castro, Enrique Rosas, Harry Rosas, Silvestre Rosas, Memo Castro y Gaby Vega.

Al final pero al principio de todo, un infinito agradecimiento a Oscar Rosas por la confianza ilimitada en mi capacidad. Gracias por tu amor, por tu sensibilidad, por elegir la felicidad como forma de vida y llenar mi existencia de alegría. Esta tesis es también tuya en muchos sentidos. Aquí está plasmado un nuevo ladrillo del largo puente *chilango – carioca*.

A PAULO ÂNGELO DA SILVA

IN MEMORIAM

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo I El paradigma teórico-metodológico y su aplicación a la investigación.....	19
I.1. Sociología de la cultura y la conformación de la interpretación simbólica	22
I.2. Consideraciones teóricas sobre la relación individuo-sociedad	28
I.2.1. Sigmund Freud: la incorporación del individuo a la vida social.....	28
I.2.2. Émile Durkheim: la movilización hacia lo sagrado.....	33
I.2.3. Max Weber: la articulación entre sentido, pertenencia y acción social.....	38
I.2.4. Pierre Bourdieu: el habitus como principio distintivo.....	42
I.3. Lo simbólico social: su caracterización y fuerza interpretativa.....	46
I.4. Identidad: un posicionamiento en el espacio social.....	50
I.5. El Método de Análisis Estructural de Contenido (MAE). Un camino hacia la tangibilidad del universo simbólico.....	54
I.5.1. Definición.....	54
I.5.2. Principios operativos y registros del método para el ordenamiento y análisis del material.....	58
I.5.3. Relación con el sí.....	62
I.5.4. Relación con lo social.....	63
I.5.5. Búsqueda vital.....	64
I.5.6. El análisis en el MAE: el modelo cultural.....	65
Capítulo II La emergencia del MST y del EZLN: juicios y expresiones sobre la realidad.....	68
II.1. La formación del movimiento de los trabajadores sin tierra. Algunos antecedentes contextuales frente a la cuestión agraria en Brasil.....	70
II.2. El MST desde una visión regional.....	82
II.3. Un breve recuento de la trayectoria del MST.....	88
II.4. La emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.....	93
II.5. Chiapas: algunos referentes agrarios y étnicos.....	94
II.6. Facetas de la organización social y política en Chiapas.....	108
II.6.1. La Iglesia.....	108
II.6.2. Algunas organizaciones políticas.....	111
II.7. Las raíces del EZLN desde la organización política.....	117

Capítulo III El MST y el sentido subyacente de la transformación social.....	125
III.1. ¿Qué significa pertenecer al MST?	126
III.2. Las configuraciones de la relación con lo social: una lectura particularizada de la realidad	133
III.3. Un nuevo amanecer: la consolidación de una nueva reforma agraria en el marco de un proyecto popular	142
III.4. La ausencia significativa del tema étnico	147
 Capítulo IV El EZLN y sus disoluciones con la tradición.....	 155
IV.1. Ser zapatista: un replanteamiento de la movilización.....	156
IV.2. La Relación con lo Social desde la dicotomía “Los de Arriba y Los de Abajo”	161
IV.3. El mundo de los de abajo: La clave para pensar la etnicidad y la tierra en el EZLN	167
IV.4. Los matices de la transformación del mundo desde abajo	171
 Conclusiones	 180
 Referencias bibliográficas	 193
Anexo 1	198

INTRODUCCIÓN

LA INVESTIGACIÓN - UNA INDAGACIÓN Y UN INTENTO DE DIÁLOGO CON LA REALIDAD

“El ser se hace palabra. La palabra aparece en la cima psíquica del ser. Se revela como devenir inmediato del psiquismo humano.”

Gaston Bachelard

“El lenguaje hierve, se encrespa, como una ola de Hokusai, en cuyas gotas, en una galaxia blanca sobre el añil, se han detectado imágenes fractales.”

Severo Sarduy

En el inicio del siglo XIX el continente americano fue marcado por una ola de descontento de las élites criollas, que conllevó a la proclamación formal de la independencia y a la creación de más de una decena de nuevos estados anteriormente colonizados por Portugal ó España. Tal panorama colocó por primera vez a los miembros de estas sociedades frente al desafío --un desafío que probaría ser largo y complejo-- de delinear los contornos característicos de las nuevas naciones.

La agitación política de diversas caras del primer siglo de vida independiente de las nuevas naciones fue esencialmente la expresión de los conflictos surgidos a raíz, ya sea de la imposición de uno u otro proyecto de nación, ya sea de las confrontaciones entre distintas visiones de lo que deberían ser estas nuevas comunidades territoriales y jurídico-políticas. Tales confrontaciones --como la de los liberales en contra de los conservadores-- generalmente seguían las tendencias de los debates ideológicos y de las disputas políticas europeas. Casi cien años después de conseguida la independencia¹, Brasil -la única colonia portuguesa en América- y México -la principal colonia española en el continente- tenían

¹Sin profundizar en las divergencias protagonizadas por sectores de la actual historiografía alrededor del inicio del proceso independentista en Brasil y México, cabe mencionar que la independencia formal de Brasil se ubica temporalmente 12 años después del famoso “Grito de Dolores” (1810), símbolo, en México, del inicio de la ruptura con el reino de España.

ciertas características comunes: un inmenso territorio en el que la propiedad de la tierra estaba detentada por muy pocas manos, una muy precaria modernización de la economía, un muy escaso aprovechamiento económico de los riquísimos recursos naturales, una población mestiza importante y una enorme mayoría de la población sin posibilidad de acceso a las condiciones mínimas de reproducción de la propia vida.²

Presentaban, sin embargo, algunas características que los diferenciaban: México tenía una población indígena muy significativa, formada por más de 60 grupos étnicos diversos, y una población negra no tan expresiva cuantitativamente. Brasil, por su parte, tenía una población indígena no muy abundante y una población negra substancial³. En estos dos países, cuyas primeras cartas constitucionales se hicieron más bien sobre el modelo de Francia, las instituciones políticas nacieron y dieron sus primeros pasos de acuerdo a realidades y a lógicas distintas de las que habían seguido aquellas ideadas por los constitucionalistas europeos después de la Revolución Francesa.

A partir de la Independencia, las estructuras agrarias que imperaron en México y Brasil a lo largo de toda la Colonia empezaron a sufrir procesos desiguales de cambio -- procesos que habrían de ser largos y dispares--, en función del grado en el que, en cada una de sus respectivas regiones, fue desarrollándose la industrialización, la inversión extranjera, el reparto de los grandes latifundios y el ingreso de sus productos al mercado internacional.

Como podemos ver, desde la época colonial y, más adelante, desde los inicios de la Independencia, en ambas naciones el problema de la tierra y el de la identidad étnica tienen una relevancia particular, pero que presenta en cada caso características específicas, algunas comunes y otras no comunes a los dos países.

²Son ilustrativas las palabras de Lorrain: “América Latina abrazó con entusiasmo las ideas de la Ilustración, pero más en su horizonte formal, cultural y discursivo que en su práctica institucional política y económica, donde por mucho tiempo se mantuvieron intactas las estructuras tradicionales y excluyentes”. Lorrain, Jorge en *Identidad y Modernidad en América Latina*, Oceano, México, 2000, p. 20.

³El Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) estima que en el período de 1550-1700 la población negra esclavizada de Brasil alcanzaba el número de 510.000 personas. La población indígena, cuya estimación era, en ese momento, de 2 a 4 mil millones, con la llegada de los portugueses (1500) fue paulatinamente disminuida en consecuencia de la agresividad de la política colonial, guerras y epidemias. De forma que actualmente la estimación es que Brasil tiene 734.000 indígenas y una población negra de 11 millones. Cabe resaltar que los datos mencionados del “Brasil Actual” fueron sacados del censo demográfico del año 2000 y la metodología utilizada por el IBGE es de auto identificación.

En Brasil, los momentos cruciales del camino hacia la realidad en la que surge, a finales del Siglo XX, un importante movimiento que aquí estudiaremos desde un ángulo específico, el Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), son:

- La esclavitud (1530 – 1888), aquí referida como una estructura política, económica, cultural y social clave para la comprensión de las clausuras endógenas que han generado espacios inaccesibles para los sujetos negros;
- Las revueltas populares del siglo XVIII y XIX, cuyo ícono fue la *Guerra de Canudos*, visibilizaron la insatisfacción popular frente a una coyuntura representada por el intento de consolidación de un ideal único de nación inspirado en las concepciones de la ilustración;
- El régimen de Getúlio Vargas caracterizado básicamente por su política de bienestar social y de centralización⁴ del poder político. Fue el período de inicio de la industrialización brasileña desarrollada fundamentalmente con una política de fomento a la sustitución de importaciones;
- El gobierno de Juscelino Kubitschek con su política de incentivo a la industrialización, período de un Estado Desarrollista bajo la famosa consigna *50 años en 5*;
- El régimen militar en los años sesenta época de ocupación y protección del territorio nacional, fomento a la industrialización, expansión de los latifundios y recrudescimiento del poder de los hacendados;
- Transición a la democracia en el período de 1985 a 1989, que tuvo como destacable la Constitución Federal de 1988 que por primera vez definió la función social de propiedad privada;
- El estado neoliberal brasileño, a partir de 1989;

⁴A partir de 1937, Getulio Vargas suspende la constitución y gobierna sin control del parlamento por medio de Decretos Leyes. El período es conocido como *Estado Novo* (1937-1945).

En México, los momentos cruciales del camino hacia la realidad en la que se levanta en armas, en la década de los noventa, el Ejército Zapatista de Liberación nacional (EZLN), una importante agrupación indígena que aquí estudiaremos desde un ángulo específico, son:

- El intento de construcción de un imaginario nacional unificado en torno a la construcción de una identidad nacional de la nueva nación independiente;
- El régimen de Benito Juárez a mediados del Siglo XIX, época en la que se separa la Iglesia del Estado, en la que se trasladan hacia la pequeña propiedad los latifundios de la Iglesia, algunos latifundios privados e incluso algunas propiedades comunales indígenas;
- Los treinta años del gobierno liberal, modernizador y autoritario de Porfirio Díaz;
- La Revolución Mexicana y la Constitución liberal y socializante de 1917;
- El inicio de los regímenes post-revolucionarios que en los años veinte plantean, ya como política de Estado, la asimilación de los indígenas a la nación a través del mestizaje;
- El régimen de Cárdenas en los años treinta, con su profunda política de bienestar social, de defensa de la soberanía nacional a través de las expropiaciones de ferrocarriles y petróleo, de la organización corporativizada de los obreros y campesinos, de la profundización de las políticas de asimilación étnica y racial y de la reforma agraria;
- El intento de desarrollar un estado de bienestar entre 1940 y 1962;
- La época de la “guerra sucia” que siguió, en los años setenta, al movimiento estudiantil de 1968; una época acompañada por el nacimiento de las reivindicaciones étnicas y ya no sólo de clase de los pueblos indígenas mexicanos y, finalmente,
- El desarrollo del Estado neoliberal mexicano, a partir de 1982.

Estos acontecimientos que se han dado en ambos países también se han visto influidos por las políticas de Estados Unidos hacia América Latina y el final de la experiencia soviética y de la guerra fría. Todo ello forma un cuerpo de acontecimientos emblemáticos del desligue de las conocidas “viejas utopías” que contribuyó, por una parte,

al desarrollo de interpretaciones, políticas y gobiernos que exaltaron el modelo neoliberal como única alternativa para el abandono de la condición de sometimiento de América Latina. Pero también condujeron hacia el nacimiento de nuevos movimientos sociales que buscan alternativas tanto a las viejas utopías como al neoliberalismo.

En las dos últimas décadas del siglo XX observamos, en Brasil y México, la eclosión de dos movimientos sociales rurales que visibilizaron las contradicciones del modelo neoliberal y propusieron, cada uno desde su muy particular trinchera, el rescate de la tierra para los campesinos en el caso del MST y la reivindicación de la plena ciudadanía y de los derechos culturales de los pueblos indígenas en el caso del EZLN.

El Movimento dos Trabalhadores Sem Terra(MST) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) destacaron en la década de los 90 y se consolidaron como íconos de los movimientos sociales contemporáneos.⁵ No es necesario enfatizar que la historia y los escenarios sociales, políticos, económicos y étnicos de México y Brasil son muy distintos en muchos aspectos, así como lo son los movimientos en los que esta propuesta analítica pone la mira. Lo que queremos entender son las especificidades que caracterizan estos movimientos, y esa es una de las preguntas de nuestro trabajo.

Sabemos que tanto el movimiento brasileño como el mexicano son paradigmáticos de la lucha en contra del capitalismo en su versión neoliberal. A pesar de sus demandas específicas, ambos reivindican transformaciones en la sociedad y sus acciones directas están vinculadas frecuentemente al uso del debate público. Sabemos también que ambos están conformados por personas y grupos que han sido víctimas de la discriminación y la exclusión social, económica y política.

Siendo así, es válido enfatizar que la respuesta de los sujetos organizados en estos dos movimientos está formada por gestos colectivos, materiales y simbólicos, cuyo contenido expresa una *identidad colectiva*. Por lo tanto, el tema de esta investigación es esta “alma colectiva”, esta identidad colectiva históricamente construida en torno a

⁵Al cambiar la centralidad discursiva conferida por analistas y agentes políticos a los movimientos obreros urbanos, estos movimientos simbolizan un nuevo modelo. Es decir, representan la salida del clásico eje de la conciencia de clase (en su versión histórica urbano-fábrica) y se trasladan hacia la recomposición de algunos elementos de la economía rural y étnico-culturales como polos aglutinadores de sus acciones político-culturales.

realidades y a símbolos. Desde dicha perspectiva, es primordial aclarar cómo lograremos comprender la identidad colectiva.

Nuestra opción teórico-metodológica está concentrada en los dispositivos simbólicos que conforman la acción social, específicamente el sentido de la tierra y de la etnicidad. En esta lógica, retomamos un tema todavía vigente, a pesar de muy trabajado, que es la relación entre los dispositivos simbólicos y la estructura social. Sin caer en un manejo instrumental, trabajaremos las representaciones simbólicas instaladas en las mentes de los sujetos que viabilizan la creación de una visión sobre el mundo y sobre sí mismos, viendo a la representación simbólica no sólo como reflejo sino también como “eje orientador” para las percepciones y acciones concebidas como “naturales”. En otras palabras, el orden simbólico particulariza la acción del sujeto en el mundo y proporciona legitimidad al agente en su contexto, a partir de la conformación de un ordenamiento jerárquico y valorativo de sí mismo y de su entorno, de manera que su función está asociada a la existencia del otro.

Bajo esta lógica, el propósito de esta tesis fue realizar una reflexión analítica acerca del significado simbólico que ha tenido, por una parte, el elemento étnico y, por la otra la relación con la tierra, en la construcción de la identidad colectiva de dos importantes organizaciones sociales del escenario latinoamericano en tiempos recientes y actuales: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de México y el *Movimento dos Trabalhadores Sem Terra* (MST) de Brasil. La primera de ellas como una de las organizaciones más importantes del movimiento indígena mexicano que se fue conformando en este país a partir de la década de los setenta del SigloXX; la segunda de ellas como la organización quizás más importante del movimiento campesino brasileño del período post-dictadura militar.

La intención es esbozar un prisma analítico que permita la inmersión en la percepción colectiva que cada organización estudiada tiene de sí misma, sobre la base de tomar en cuenta, como un factor simbólico/identitario central de estudio, análisis y reflexión, la forma en la que los dirigentes tanto del EZLN como del MST hablan de y construyen su discurso en torno a la importancia que representa la demanda por la tierra y/o la reivindicación étnica, para la construcción identitaria de dichas organizaciones.

Partimos del supuesto de que el esfuerzo analítico aquí desarrollado podría contribuir a la comprensión de los movimientos sociales en general. ¿Cómo? Aportando elementos nuevos que ayuden a repensar y a redimensionar el análisis de la acción político-cultural de la subalternidad latinoamericana, mediante la introducción, en el mismo estudio, de elementos esencialmente culturales, como lo es la identidad colectiva.

Como afirmación teórica general, podemos mencionar que consideramos el discurso como un rico instrumento analítico, pues es representativo de una lógica implícita, un - en las palabras de Jean Remy- “*mito interiorizado*”, que provee las pautas para la comprensión de la identidad, pues mezcla un *relato sobre sí mismo* (del sujeto que lo emite) y *lo social*, que “son articulados y puestos en correspondencia recíproca”.⁶ A la luz de esa perspectiva, consideramos que el discurso transmite un sentido, una visión específica del mundo que se relaciona con la acción social.

Para el cumplimiento de tal propuesta fueron estudiados los pronunciamientos de dos personajes identificados como los principales voceros oficiales y los principales líderes públicos de dichas organizaciones; líderes que son ampliamente reconocidos como tales por sus propias organizaciones y el movimiento al que pertenecen y por la sociedad y los gobiernos, tanto a nivel nacional como internacional: *João Pedro Stédile* (MST) y el *Subcomandante Marcos* (EZLN).

Sobre los ejes analíticos de esta investigación, es importante mencionar que la utilización del término *etnicidad* se ha incrementado de manera progresiva en los estudios culturales por motivos múltiples. El peso atribuido a la *etnicidad* también ha aumentado porque muchas personas --cada una situada dentro de su propia geografía cultural-- se están moviendo cada vez más hacia otras latitudes y se están interrelacionando intensamente, cosa que provoca la redefinición de las fronteras y de las colectividades sociales. Sin embargo, aquí queremos poner hincapié en nuestro manejo específico de dicho concepto y su aplicación a la investigación.

⁶Remy, Jean. “Mito de la Colectividad. Dialéctica del sí y de lo Social ”, en *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*. El Colegio de Michoacán / ISS, México. 2008, p.59.

La palabra “etnicidad” empezó a ser utilizada durante la Segunda Guerra Mundial, como un concepto que reemplazó al de “raza” en un momento de desmantelamiento del “racismo científico”. Después de eso, etnicidad fue un término utilizado para referirse a personas identificadas como minorías en el ámbito de los estados nación, en una coyuntura en que empezaron a ser consideradas como inadecuadas palabras como: tribus o razas.⁷ En este sentido, la categoría etnicidad parecía incrustarse en el debate social con una gran fuerza como discurso de la diferencia cultural, pero también con una gran ambigüedad.

Peter Wade aborda la etnicidad como un concepto que se refiere a la diferencia cultural que se extiende a lo largo y ancho del espacio geográfico, pues las relaciones sociales se tornan concretas a partir de una relación con el espacio. De esta forma ¿de dónde eres? es la pregunta étnica por excelencia, y Wade aclara que es la gente involucrada, no el estudioso, la que define qué rasgos conforman la diferencia. Precisamente esta caracterización conlleva a ver que la etnicidad es “una construcción social basada en una noción específica de la diferenciación cultural construida sobre la noción de “lugar de origen”, en la que las relaciones socioculturales responden antes que nada a diferencias geográficas, espacialmente determinadas”.⁸ En este sentido, retomaremos la contribución de Wade para el análisis de los dos movimientos aquí estudiados, cómo tocan a los temas de la diferenciación cultural en las demandas que pregonan. Nos interesa que el estudio refleje los conflictos, contradicciones o tensiones que se juegan en la “búsqueda de la diferencia cultural”.

Con la cautela necesaria para no conducir el estudio hacia generalizaciones simplistas y esquemáticas, entiendo que la emergencia de los movimientos sociales en cuestión no puede ser desvinculada del papel de un proyecto político, económico y cultural desempeñado por parte del Estado. Pero si bien el esfuerzo analítico aquí propuesto también podría proveer elementos capaces de contribuir a repensar y redimensionar las distintas formas de la acción política en América Latina, nos concentraremos en las dimensiones simbólicas, que forman parte del tema de la identidad colectiva de un movimiento social.

⁷ Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*. Pluto Press, 1997, Londres, p. 16.

⁸ *Ibid*, p. 18.

Una de las características de los movimientos sociales y, en su seno, de las organizaciones que los conforman –tanto en la dimensión de los mismos expresada en las relaciones sociales que los constituyen como en su dimensión simbólica- es que en su interior se producen constantes transformaciones. Por lo tanto, éstos nunca son ni se manifiestan como elementos estáticos ni en el tiempo ni en el espacio⁹. Cuando en la investigación sociológica nos damos a la tarea, como lo hacemos en este trabajo, de ubicar temporal y contextualmente dichos movimientos u organizaciones, lo hacemos, no porque no estemos conscientes de su maleabilidad constante sino porque necesitamos ubicar el sentido existencial de varios de sus actos; en este caso del acto de pensar, de percibir y de expresar la propia existencia y la propia identidad. En esta tesis nos centramos así en el análisis del discurso que expresa, en la voz de dos dirigentes sociales, el desarrollo de un razonamiento/sentimiento identitario en constante movimiento --que está compuesto por factores emocionales y culturales, no sólo racionales.

Analizaremos la forma en la que se construye el discurso identitario de Marcos y de Stédile en torno a la expresión emitida por ellos acerca de la tierra y/o de la etnicidad, a lo largo de la respectiva historia de cada uno de estos movimientos.

Es prudente resaltar que de la misma manera en la que las prácticas sociales pueden manifestarse de las más variadas formas, el discurso también puede ser expresado mediante distintos canales y usando diversos tipos de lenguajes, verbales y no verbales, hechos de palabras, imágenes, objetos, letras, símbolos, signos, emblemas etc. Los discursos de los movimientos y/o de las organizaciones sociales también se expresan a través de estos múltiples elementos. Hemos elegido aquí analizar estos distintos tipos de lenguajes, pero únicamente revelados a través de los textos escritos por dichos dirigentes, como mecanismo de expresión discursiva.

Por tanto, los discursos producidos son formas -simbólicas y no necesariamente arbitrarias- de manifestar también por qué, en la construcción identitaria de dichas

⁹Dice Hugo Suárez que “toda estructura cognitiva es inestable y está sometida a la presión de determinados parámetros objetivos, que pueden ser tanto emanados al interior del propio sistema (tensiones simbólicas construidas por el propio agente) como efectos de circunstancias (cambio en las condiciones externas, por ejemplo ascenso social, migración, cambio de situación civil, etcétera) en Suárez, Hugo. “Producción y Transformación Cultural: Elementos para una teoría de la transición simbólica”, *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*. El Colegio de Michoacán / ISS, México. 2008 p.49.

organizaciones que aparece en el discurso de estos dirigentes, ellas buscan ubicarse política y culturalmente en torno a los ideales que pregonan y que mucho tienen que ver con dicha construcción. En otras palabras, qué quiero en términos políticos como movimiento social tiene mucho que ver con quién creo que soy. El propósito de esta investigación es entonces analizar la construcción identitaria colectiva, analizar el significado que tiene lo étnico y la tierra en esta construcción, realizar dicho análisis atendiendo a los elementos contextuales e históricos de cada uno de los dos movimientos estudiados, identificar similitudes y diferencias entre ellos y reflexionar acerca de por qué se han constituido en movimientos referenciales en América Latina.

Específicamente la intención investigativa contemplará: aspectos de la historia nacional de Brasil y México, bajo el propósito de conformar un sintético panorama contextual de los movimientos en el interior del escenario latinoamericano reciente y actual y, tomando en cuenta la tierra y lo étnico como ejes referenciales, los elementos que componen el discurso acerca de la identidad colectiva de cada uno de estos movimientos. Para desarrollarla, las fuentes centrales en las que abrevará serán: las entrevistas realizadas con y los pronunciamientos de los dos representantes de estos movimientos: el Subcomandante Marcos (EZLN) y João Pedro Stédile (MST). Las fuentes bibliográficas y documentales. Ambos tipos de fuentes serán estudiadas, sistematizadas y analizadas. Frente a los objetivos que estructuran el estudio tuvimos como hilos conductores las siguientes preguntas:

- ¿Cómo hacen referencia en su discurso a la nación brasileña y mexicana?
- ¿Quiénes son, desde su punto de vista, los aliados y opositores de los movimientos?
- ¿Cuál es el posicionamiento trazado frente a sus naciones?
- ¿Cómo hacen referencia el EZLN y el MST a sus orígenes sociales, políticos y culturales?

- ¿En torno a qué elementos simbólicos y materiales gira, en el discurso de ambos dirigentes, el imaginario identitario de cada uno de estos dos movimientos?
- ¿Qué papel juegan el elemento étnico y/o el papel de la tierra en el discurso identitario de ambos movimientos?
- ¿Consideran ellos ser víctimas de procesos discriminatorios? ¿Cuáles? ¿A qué factores atribuyen estas discriminaciones de las que se consideran víctimas?

Es cierto que una investigación centrada en “objetos vivos” genera innumerables dificultades, en la medida en que tratamos movimientos susceptibles a permanentes cambios, que están interactuando dentro de un período histórico determinado que es la historia contemporánea de América Latina y del mundo. Sin embargo, aunque la investigación esté centrada en la historia viva, tenemos como referente básico el presupuesto de la validez de analizar el presente y el pasado reciente, bajo referentes teórico-metodológicos sólidos que signifiquen un aporte para el conocimiento de la realidad social.

Más específicamente, el estudio se lleva a cabo en torno a cuatro capítulos:

El Capítulo I es la veta teórica metodológica de la tesis y está dedicado a explicar las herramientas utilizadas para establecer el vínculo entre la teoría social y los datos empíricos. El planteamiento teórico desarrollado permite conocer la viabilidad de la investigación y representa un esfuerzo por definir conceptos y acotar su utilización al interior de la sociología de la cultura. Son trabajados los conceptos “*simbólico social*”, “*identidad*” y “*etnicidad*”. Otro eje estructurador del capítulo es la definición del método de análisis de los datos que aquí se puso en marcha, el Método de Análisis Estructural de Contenido, y de las especificidades de su aplicación a nuestro estudio, que aspira a la comprensión de un universo simbólico desde la voz de Marcos y Joao Pedro Stédile. La elección del método respondió y se estructuró a nuestra indagación de la realidad y, sobre

todo, permitió justificar la sistematización de los discursos y sus fundamentos que posibilitaron captar aspectos que fueron problematizados en los capítulos posteriores.

El Capítulo II contempla la ubicación contextual de los movimientos. El diálogo con la teoría suscita la superación de un análisis descriptivo y busca un enfoque relacional que propicie la profundización de los distintos matices que conforman la acción social y hace patente que la eclosión de un movimiento social no es fortuita, pero que se inmiscuyen en ella factores estructurales, sociales y culturales. En ese sentido, trabajamos aspectos del contexto histórico de México y Brasil, aquí considerados herramientas imprescindibles para el análisis del material empírico.

Los Capítulos III y IV componen el análisis de los datos empíricos del estudio. Es el momento en que el trabajo de definición teórico-metodológica y de contextualización ganan relevancia: son el apogeo del estudio. En ambos capítulos, nos volcamos a tejer el universo simbólico emanado de los fragmentos de la voz de João Pedro Stédile y del Subcomandante Marcos, que nos impulsen a comprender el sentido de la tierra y de la etnicidad. El capítulo III compila el análisis acerca del MST y las características de la conformación de su identidad colectiva; el mismo camino es recorrido en el capítulo IV en torno del movimiento mexicano.

En último apartado del estudio reúne las conclusiones alcanzadas que derivan del análisis de la realidad aquí estudiada. En este capítulo es posible identificar un esfuerzo comparativo que nos acerca a modelos de movimientos sociales y trata de contribuir al conocimiento del panorama de las identidades de los movimientos sociales latinoamericanos.

CAPÍTULO I

EL PARADIGMA TEÓRICO-METODOLÓGICO Y SU APLICACIÓN A LA INVESTIGACIÓN

“Es verdad que el análisis sociológico no hace concesiones al narcisismo y opera una ruptura radical con una imagen profundamente complaciente de la existencia humana, defendida por aquellos que, a toda costa, quieren concebirse como ‘los más insustituibles de los seres’. Pero no es menos verdad que el análisis sociológico es uno de los instrumentos más poderosos del conocimiento del ser humano, como un ser social y singular.”

Pierre Bourdieu

El objetivo de las líneas que siguen es conformar un lente legítimo que posibilite entender, interpretar y explicar los fenómenos específicos de la realidad social que constituyen el objeto social de nuestra investigación, y proporcionar el sustento necesario para especificar las bases teóricas y los procedimientos metodológicos seguidos en el tratamiento del material empírico. Estamos frente a la definición del paradigma interpretativo más conveniente para responder a las preguntas de investigación y establecer el enlace entre la teoría sociológica y los materiales analizados.

La realidad social está dotada de una complejidad multidimensional,¹⁰ característica que permite que un mismo fenómeno sea estudiado desde distintas perspectivas teóricas. Asimismo, la “realidad” no se conforma obedeciendo a los designios del investigador, sino, lejos de ahí, abarca sus aspectos “ambiguos y contradictorios”, tal y como lo demuestra la

¹⁰Álvarez-Gayou, Juan Luis. “Planeación y presentación de un proyecto de investigación cualitativa”, en *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*, Paidós, México, 2003, p. 201-207.

siguiente afirmación de Weber: “a menudo los elementos comprensibles y no comprensibles de un proceso están mezclados entre sí”¹¹.

La imposibilidad del investigador para captar todos los matices de una problemática pone de relieve la pluralidad de racionalidades y nos advierte sobre la quimera de una razón absoluta, capaz de descifrar el mundo en su integralidad. Esta multiplicidad de racionalidades nos invita a subrayar las limitaciones inherentes a cualquier investigación, ya que cuando “comprendemos y le damos sentido al mundo, clasificamos, describimos, explicamos, pero también excluimos, silenciamos, pasamos por alto cuestiones que no caben dentro de nuestra racionalidad”.¹² Bajo este enfoque podemos comprender mejor la peculiaridad de la ciencia de la sociedad, mencionada por Weber, que aquí cito: “En modo alguno trata de un sentido ‘obviamente justo’ o de un sentido ‘verdadero’ metafísicamente fundado”.¹³

Un argumento adicional, también orientado hacia las especificidades del trabajo sociológico, está fundamentado en la interdependencia del sujeto con la realidad¹⁴, de modo que el investigador no es un mero espectador de los fenómenos sociales, sino un “interventor permanente”, constructor de dicha realidad y también impactado por ella. En efecto, la investigación es una interpretación temporal, susceptible de sufrir transformaciones, como nos dice Norbert Elias: “Resulta imprescindible incluir este *carácter procesal* en la teoría sociológica y en las que se refieren a los seres humanos. El problema de las relaciones entre estructuras individuales y estructuras sociales comienza a aclararse en la medida en que se investigan ambas estructuras como algo mutable, como algo que está en *flujo continuo*”.¹⁵ De modo que en este trabajo no se plantea una investigación que tenga pretensiones de penetrar en la “realidad objetiva” y pronunciar verdades absolutas.

¹¹Weber, Max. *Economía y Sociedad*, Ed. FCE, México, 2008 [1922], p.6.

¹²Arregui, J.V. *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 18.

¹³Weber, Max. *Economía y Sociedad*, Ed. FCE, México, 2008 [1922], p.6.

¹⁴Jablonska, Aleksandra. “La Elaboración del Marco Teórico versus la ilusión del saber inmediato”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vol. XIV. Núm. 28, Colima, Diciembre 2008, p.133-149.

¹⁵Elias, Norbert. *El Proceso de la Civilización*. Ed. FCE, México, 1997 [1977], p.16. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

Ahora bien, adoptar una postura disímil de un purismo exacerbado de la ciencia no significa de ninguna manera evadirse de procedimientos metodológicos o refutar la utilización de un lenguaje teórico. Al contrario, consideramos que construir un sólido andamiaje teórico-metodológico es una etapa indispensable del proceso investigativo, que lo distingue del sentido común y que es pieza fundamental para el conocimiento sistemático de un objeto de estudio determinado. Aparte de ser una condición para subsanar confusiones que suelen producirse en la labor sociológica,¹⁶ como menciona Hiernaux “la imprecisión del concepto del objeto de conocimiento – objeto abordado de hecho – conduce a lo sumo a una teorización multiforme y dispar, si no a hipóstasis del objeto o conceptos ‘*ad hoc*’ de extensión tautológica o muy restringida”.¹⁷

De esto modo, la definición de la base teórico-metodológica constituye el momento en el que los conceptos adquieren ordenamiento y significado, además de que se convierten en factores susceptibles de representar la posibilidad de proceder, por parte de la comunidad científica, a una evaluación acerca del tipo de aporte teórico que un estudio desarrolla, y de hasta dónde se pretende llegar con este estudio, cosa que se ve muy facilitada por la definición clara de los términos empleados.

Max Weber define a la sociología como “una ciencia que *pretende entender, interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos*. Por acción debe entenderse una conducta humana (...) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella *un sentido subjetivo*. La ‘acción social’, por tanto, es una acción en la que el sentido sombreado por su sujeto o sujetos está referido a conductas de otros, orientándose por éstas en su desarrollo”.¹⁸

Consideramos que un estudio investigativo de carácter sociológico debe tratar de entender los factores que agregan un nivel de abstracción que pueda dialogar con la

¹⁶Dice Laire: “Es muy común que en la investigación sociológica, llegando a un determinado estado de avance de la observación y análisis de los resultados obtenidos, se plantee el problema de interpretar cuestiones que no son aprehendidas a la luz del instrumental analítico con el cual se partió.” En: Laire, Fernando, “El análisis estructural de Hiernaux. Una colonización sociológica de la lingüística”, en *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*. El Colegio de Michoacán / ISS, México. 2008 p.29.

¹⁷Apud en Laire, Fernando, *op.cit.*

¹⁸Weber, Max. *Economía y Sociedad*, Ed. FCE, México, 2008 [1922], p.5.Las cursivas fueron agregadas por la autora.

realidad social, más allá del problema específico de la investigación. Para ello debe considerar conceptos fundamentales y la construcción de categorías propias que le permitan alejarse de un abordaje exclusivamente descriptivo. En nuestro estudio, las preguntas de investigación serán trabajadas a la luz de la sociología de la cultura, campo en que se inscribe el “método de análisis estructural de contenido”, desarrollado por el sociólogo belga Jean Pierre Hiernaux. De esta forma, el capítulo está conformado por tres apartados principales: dimensión teórica (Sociología de la Cultura y de lo Simbólico Social), dimensión metodológica (Principios que rigen el “Método de Análisis Estructural de Contenido”) y la dimensión empírica (El tratamiento de los Datos: Especificidades de la aplicación de dicho método a la investigación).

El trabajo es una invitación a volcarse hacia la tradición sociológica, hacia sus preguntas fundamentales, a través del estudio de una problemática bien definida. El prisma analítico elegido para la tesis pretende ser representativo de la intención de desarrollar una sólida discusión sobre aquella parte de la acción social que está constituida por la cualidad interventora y creadora de realidad que tiene la identidad colectiva de las organizaciones sociales, a partir del manejo de herramientas conceptuales y metodológicas que nos son proporcionadas por la teoría de lo simbólico-social que será desmenuzada a continuación.

I.1. SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA Y LA CONFORMACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA

“Es verdad que no importa qué actividad humana pueda ser cultural, no lo será necesariamente a menos que se la reconozca como tal. Por más que haya verdaderamente cultura, no es suficiente ser autor de prácticas sociales: es necesario que las prácticas sociales tengan significación para los que las efectúan”.

Michel de Certeau

El apartado anterior ha sido desarrollado con la intención de permitirnos palpar la complejidad del trabajo sociológico y, sobre todo, poner el énfasis en la crucial importancia de definir a detalle la especificidad de las herramientas analíticas que podrían hacer de nuestra investigación algo fiable. De este modo, como parte del objetivo dar inteligibilidad a los conceptos y a la metodología adoptada, expondremos la validez de enfocar nuestro objeto de estudio a la luz del campo de la sociología de la cultura y de la dimensión simbólica de lo social.

La investigación se enmarca en el campo de estudio de la sociología de la cultura porque éste está conformado por el tipo de la indagación que nos permitirá entender qué significa mirar un problema de investigación desde los referentes de esta perspectiva, acercándonos a la comprensión sobre qué cosas abarca y qué cosas deja fuera. En este contexto, trataremos de una problemática cuyo punto neurálgico es la relación entre los individuos y las estructuras sociales. Para iniciar nuestro itinerario reflexivo haremos un breve recorrido acerca del problema de la cultura en el interior de las ciencias sociales, como una forma de precisar la cristalización de una premisa explicativa fundada en la *representación simbólica de lo social y su articulación con los individuos*.

Remitámonos inicialmente a la clásica definición de cultura del antropólogo británico Edward B. Tylor, en *Primitive Culture* (1871): “La cultura o civilización, en un sentido etnográfico amplio, es todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”.

Gilberto Giménez¹⁹ dice que la concepción de cultura de Tylor es una invitación a pensar la alteridad a partir del comportamiento particularizado; es decir, Tylor inclina la mirada al estudio de “lo particular”, que se distingue de un modelo de cultura elitista, cuya tendencia era la homogeneización del arte, de la moda, del derecho etc. Es de esa forma que

¹⁹Giménez, Gilberto. "La concepción simbólica de la cultura", en Teoría y análisis de la cultura. México: Conaculta, 2005, p. 67-87. Capítulo disponible electrónicamente en: <http://www.paginasprodigy.com/peimber/cultura.pdf>

las costumbres pasan a ser algunos de los protagonistas de las realidades abordadas por los estudios culturales.²⁰

La discusión sobre cultura fue enriquecida por las reflexiones, desarrolladas en los años treinta, por el también antropólogo Franz Boas, quien para muchos es considerado como el padre de la antropología cultural. Boas se vuelve un referente fundamental en los estudios culturales²¹, y la transformación epistemológica que a él se le atribuye corresponde a la introducción de la noción de “*relativismo cultural*”, que introdujo la concepción de que las idiosincrasias culturales son *plurales* porque la cognición de cada sujeto social está condicionada por el contexto histórico en que éste vive y actúa. En la obra *The Mind of Primitive Man* (1938), Boas sostiene la existencia de sistemas reguladores (modelos normativos) del comportamiento de los individuos, según su pertenencia a determinado grupo social. Esta manera de enfocar la temática cultural dota a la cultura de un carácter abstracto, intangible, obviamente distinto del carácter perceptible de las costumbres que marcó la perspectiva de Tylor.

Sin embargo, nos interesa subrayar o más bien conferir sentido a la “llegada” de un nuevo paradigma instaurado a partir de la contribución teórica del antropólogo estadounidense Clifford Geertz, que establece una definición de cultura desde lo simbólico. Temporalmente nos referimos al inicio de los años 70, época en que el debate sobre cultura parecía ya tener sus bases asentadas por la construcción teórica de Boas, y época en la que Geertz, en el libro “*The Interpretation of Cultures*” (1973), define a la cultura como una telaraña de significados, en sus palabras: “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en telarañas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura hade ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino *una ciencia interpretativa en busca de significaciones*”.²²

²⁰Giménez se basa la contribución teórica de la antropóloga Carla Pasquelli (1993) para ofrecer un panorama acerca de la utilización del término cultura y una forma de sistematizar los estudios culturales. El prototipo de cultura iniciado con Taylor es nombrado por Pasquelli *fase concreta*.

²¹La perspectiva teórica trazada por Boas influyó los trabajos de destacados nombres del pensamiento antropológico como Ruth Benedict, Margaret Mead y Melville Herkovits.

²²Geertz, Cliford. *La interpretación de las Culturas*. Gedisa, Barcelona, [1973], 1992, p.26.

Gilberto Giménez²³ indica que la definición vanguardista de Geertz fue determinante para la cristalización de la cultura como una legítima dimensión analítica de la vida social, con una lógica propia capaz de ser aprehendida. Giménez ejemplifica la trascendencia del pensamiento de Geertz con la diseminación de los estudios culturales en los años 80 y 90, en ámbitos diversificados como la literatura, la sociología, la historia, los estudios feministas etc.

Como se puede ver, los estudios culturales no se han consolidado como objeto de una única disciplina sino que abarcan todos los campos esenciales que componen la vida social. En efecto, no hay la definición de un método específico para apropiarse de la dinámica cultural en la sociedad.²⁴ Dado el amplio espectro de posibilidades de abordar un fenómeno a través del “lente” de la cultura, no podemos prescindir de delimitar nuestra elección teórico-metodológica. El camino teórico aquí adoptado tiene por supuesto la relación endémica entre cultura y representación simbólica, expresada con claridad en la definición de cultura de Gilberto Giménez: “La organización social del sentido (saberes, creencias, valores...) interiorizada por los sujetos (individuales o colectivos) y objetivada en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”.²⁵ De aquí resulta una percepción de la cultura como una “telaraña de significados”, en la que son protagónicas las representaciones simbólicas.

De esta definición de cultura también podemos inferir que la dimensión simbólica extrapola fronteras disciplinarias y está en la esencia de la vida en sociedad, pues ninguna vida podría concebirse sin la dimensión simbólica. La interpretación que aboga por la magnitud de los símbolos culturales y su relación endémica con los sujetos se justifica, a medida que ellos abarcan “la problemática de la *producción del sentido* y, por tanto, de

²³Giménez, Gilberto. *op. cit.*, p. 70.

²⁴Cito aquí a Giménez acerca de la multiplicidad de enfoques sobre la cultura: “De hecho la cultura ha sido abordada como código sistema de reglas por la antropología estructural; como ideología y concepción del mundo por la tradición marxista; como sistema cognitivo y evaluativo por algunos exponentes de la demología italiana de inspiración gramsciana; como esquemas interiorizados de percepción, de valorización y de acción por la sociología de Bourdieu; y, en fin, como sistema de modelante secundario, susceptible de tipologización, de la Escuela de Tartu (Estonia)”. En “La concepción simbólica de la cultura”, en *Teoría y análisis de la cultura*, Conaculta, México, 2005, p. 73

²⁵Giménez, Gilberto. “Ficha para estudiar la problemática cultural en México”, 2008. Artículo en línea disponible en <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num6/Gimenez09.pdf>, consultado el 24 de abril de 2009. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

ideas, representaciones y visiones del mundo, tanto en el pasado (para dar cabida a las representaciones ya cristalizadas en forma de pre-construidos culturales o de “capital simbólico”), como en el presente (para abarcar también los procesos de actualización, de invención o innovación de valores simbólicos).²⁶ Es sumamente importante indicar que la estructuración simbólica facilita la intervención del sujeto en el mundo, de tal forma que nos referimos a un mundo simbólico que tiene una complicada estructura “que combina códigos de percepción que guían la acción de los sujetos, sea de manera consciente o inconsciente”.²⁷ El universo simbólico corresponde, entonces, a una forma específica de intervenir en el mundo, como expresa Bajoit, “las conductas humanas son el resultado de procesos *subjetivos*: los resortes conscientes o inconscientes, voluntarios o involuntarios de nuestras acciones, son las *representaciones* que el actor se forma de sus intereses, de sus valores, de sus normas y de sus afectos, en un contexto material y técnico determinado”.²⁸

Esta corriente de pensamiento que remite a lo simbólico como una dimensión constitutiva de la vida social está en el origen de la indagación sobre las singularidades de la representación acerca de la tierra y de la etnicidad en el EZLN y en el MST, a partir de la perspectiva de dos sujetos, individuales pero socialmente representativos, que ocupan posiciones de liderazgo al interior de las referidas organizaciones sociales.

Nuestra intención es comprender las representaciones en su sentido intangible, es decir, la *orientación para la acción* a partir del conocimiento de la concepción simbólica de dichas organizaciones sobre la tierra y la etnicidad. De modo que la investigación se distingue de los estudios que buscan la explicación única de los fenómenos sociales en las estructuras económicas, políticas y geográficas, sin tomar en cuenta que éstas corren paralelas a las dimensiones simbólicas de estas mismas estructuras, que suelen, aunque no sean de ninguna manera un reflejo mecánico de ellas, representarlas y transformarlas. Máxime cuando la dimensión analítica elegida no tratará el sistema simbólico como una estructura dotada de coherencia, sino que pondrá el énfasis en el carácter cambiante,

²⁶Id. “La concepción simbólica de la cultura”, en *Teoría y análisis de la cultura*. México: Conaculta, 2005, p. 73.

²⁷Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003, p. 16

²⁸Bajoit, Guy. “La renovación de la sociología contemporánea” en *Cultura y Representaciones Sociales*. Año 3, no. 5, Septiembre de 2008, p. 13.

caótico y contradictorio de los símbolos. Estamos frente a un universo explicativo que resguarda las contradicciones y apunta hacia las mismas, lo que corresponde a establecer una cabal distinción con una explicación basada, por ejemplo, en la uniformidad que caracteriza los estudios de carácter económico.

Hasta aquí hemos definido nuestro enfoque a partir de la relación intrínseca entre cultura y representación simbólica, pero el prisma analítico es aún nebuloso. Por lo tanto seguiremos con el proceso de jerarquización y especificación de nuestro andamiaje teórico, como forma de instrumentalizar el uso de los conceptos guiándonos por las preguntas de investigación formuladas. Para ello debemos profundizar ahora en los parámetros de comprensión sobre las representaciones simbólicas (sistemas de sentido) que mueven a los sujetos individuales y colectivos afectiva o subjetivamente, y funcionan como “ejes orientadores” de sus acciones.

El abordaje empezará con la relación simbiótica y dialéctica entre *individuo* y *sociedad*. Vale resaltar que los modelos simbólicos sólo pueden ser entendidos, comprendidos y explicados cuando están vinculados a los sujetos. Es decir, nuestra premisa es que no existe cultura sin actores ni actores sin cultura. Queda claro, entonces, que la forma elegida para confrontar el tema sugiere volcarse a interpelaciones presentes desde la génesis del pensamiento sociológico. De manera tal que nosotros nos ceñiremos a tratar de comprender “cómo el individuo opera esa gestión, mediante qué *procesos* —forzosamente psíquicos— construye su acción con los recursos técnicos, las coerciones sociales y los sentidos culturales que la vida común pone a su disposición. Ésta es la pregunta difícil de responder: ¿qué existe en la “caja negra” entre el condicionamiento estructural y las lógicas de acción?”²⁹

La lógica que abarca la relación individuo-sociedad-representación simbólica está fundamentada en la percepción de que “lo simbólico social no viene inscrito en un código genético; se construye a partir de la relación con lo social y con el sí, lo que permite

²⁹*Ibid*, p. 24.

elaborar un conjunto de representaciones que se traducen en normas y valores que dan sentido a la existencia y movilizan hacia la acción”.³⁰

De esta forma, el interés que nos mueve son las representaciones simbólicas que permiten al sujeto desenvolverse en sociedad y consigo mismo; es decir, los referentes simbólicos que le dan sentido y legitiman sus conductas, a medida que los modelos simbólicos son incorporados subjetivamente y expresados en la práctica. Si consideramos que los actores tienen como “escenario” un tejido complejo de redes y flujos y actúan en un espacio pluridimensional, ello revela el interés que reviste realizar un estudio en torno a *una forma específica de intervenir en el mundo*.

Con la explícita intención de romper la división institucional estricta entre psicología y sociología, nos adentraremos en el entramado complejo del universo simbólico, bajo las pistas ofrecidas por autores clásicos del pensamiento social: Freud, Weber, Durkheim y Bourdieu.

I.2. CONSIDERACIONES TEÓRICAS SOBRE LA RELACIÓN INDIVIDUO-SOCIEDAD

I.2.1. SIGMUND FREUD: LA INCORPORACIÓN DEL INDIVIDUO A LA VIDA SOCIAL

Como es sabido, Freud (1856-1939) profundiza ampliamente en las idiosincrasias de la psique humana. Sin embargo a nosotros nos interesa excavar en las consecuencias analíticas de la consideración de que los individuos poseen una fuerza psíquica poderosa, aquí llamada *energía psíquica*, que los induce a la búsqueda de saciar sus necesidades y nos interesa también matizar dichas consecuencias desde la interpretación elaborada por Jean Pierre Hiernaux,³¹ autor esencial en la creación del método utilizado en el análisis del material empírico.

³⁰Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003, p. 76.

³¹Hiernaux, Jean Pierre, Lire pour Méditer, Documentation de référence pour le cours “Systèmes symboliques et religion”, policopiados, Lovain la Neuve, enero-junio 1997, *apud* Suárez en Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003, p. 35.

Freud afirma que el carácter eminentemente anárquico de la energía psíquica es “controlado y organizado por la cultura”³², -hecha, no nos olvidemos, también de normas, de costumbres, de tradiciones-, a través de una constrictión que frustra a los seres humanos. El mecanismo humano para superar la frustración provocada por las restricciones que emanan de *lo social* es la incorporación de las constrictiones externas; las constrictiones se vuelven parte integrante del sujeto. La posibilidad de transmutar la constrictión externa en virtudes un mecanismo de compensación que tiene raíces en una pulsión narcisista, caracterizada entre otras cosas, por la satisfacción del “yo” proporcionada por la pertenencia cultural. Es prudente detallar este fragmento de la propuesta freudiana en el ámbito de nuestra investigación.

Primeramente, consideramos substancial clarificar como Freud identifica las pulsiones primitivas humanas ya que resulta indispensable al desarrollo de la regulación por lo social. Las pulsiones primitivas son marcadas por el placer por la muerte, canibalismo, agresividad, hostilidad, incesto y por el tratamiento del otro como objeto sexual.³³ El conocimiento de las pulsiones innatas de los seres humanos representa lo que en la construcción teórica freudiana es la afirmación de la incompatibilidad de los instintos con la vida social. Bajo esta tesis, no hay espacio para la espontaneidad, pues los seres humanos son portadores de tendencias destructivas de la vida en sociedad. La ausencia de control sobre esas características “primitivas” conllevaría al fin de la humanidad.

Aún nos queda la indagación de cuál es el proceso de restructuración que viabiliza la vida social. La respuesta de Freud a dicha interrogante, se basa en la existencia de un *sacrificio humano por la civilización*. El proceso es complejo y marcado por dos etapas primordiales: la primera es la constrictión de los instintos primitivos por la cultura. No es una etapa “pacífica” ya que genera gran *frustración*. Estamos frente a un esquema que inicialmente es de evidente fracaso de estas pulsiones originales.

³²Suárez, Hugo. “Producción y Transformación Cultural: Elementos para una teoría de la transición simbólica”, en *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*. El Colegio de Michoacán / ISS, México, 2008, p.44.

³³Freud, Sigmund. El porvenir de una Ilusión, en *Psicología de las Masas*, Ed. Alianza, Madrid. [1927], 1989, p.11 *apud* Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muela del Diablo. La Paz, 2003, p. 36.

Constreñidos los deseos primitivos, los beneficios para la conformación de la vida en sociedad están vinculados a la “transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna”³⁴, que es la segunda etapa de la legitimación de un proyecto de sociedad. La configuración de la sociedad, a pesar de la frustración, es viable gracias a la capacidad intrínsecamente humana de percibir las constricciones como virtud y “una manera de encontrar lo bello”.³⁵ En este sentido, los sujetos asimilan la coerción social como si fuera propia y no como un mecanismo externo, y eso tiene raíces en una pulsión narcisista como fue mencionado anteriormente. En las palabras de Freud:

“Nos inclinaremos demasiado fácilmente a incluir entre los bienes espirituales de la civilización sus ideales; esto es, las valorizaciones que determinan en ella cuáles son los rendimientos más elevados a los que deberá aspirarse (...). La satisfacción que el ideal procura a los partícipes de una civilización es la naturaleza narcisista y reposa en el orgullo del rendimiento obtenido. Para ser completa precisa de la comparación con otras civilizaciones que han tendido hacia resultados distintos y han desarrollado ideales diferentes”.³⁶

Las consideraciones freudianas seleccionadas son sumamente importantes para nuestros objetivos teóricos, pues vislumbran la comprensión de la capacidad puramente humana de elaborar sentido, apuntando a un mecanismo complejo, que transforma la *frustración de la restricción en identificación por la pertenencia cultural*. Éste es el punto en que se transparenta la articulación entre individuo y sociedad, pues conforma la génesis de la estructuración del sentido para legitimar una vida en sociedad. Acerca de la fuerza psíquica primaria es importante aclarar que “la energía psíquica inicial del sujeto no desaparece al ser reprimida por lo social, sino que se transforma y se reinvierte (a través del proceso de idealización que es resultado de la relación represión–compensación aportada por lo social) en creación de ilusiones”.³⁷ Como afirmación general, podría decirse que la interiorización de las reglas culturales proporciona cierta estabilidad a la civilización en virtud del orgullo narcisista de pertenecer a determinada cultura, es decir, la conformación

³⁴Suárez, Hugo, *Op.Cit.*,2003, p.36.

³⁵Suárez, Hugo. “Producción y Transformación Cultural: Elementos para una teoría de la transición simbólica”, en *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*. El Colegio de Michoacán / ISS, México. 2008, p.44

³⁶Freud, Sigmund. “El porvenir de una Ilusión”, en *Psicología de las Masas*, Ed. Alianza, Madrid. [1927], 1989, p.11 *apud* en Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003,p. 36.Las cursivas fueron agregadas por la autora.

³⁷Suárez, Hugo, *Op.Cit.*,2003, p.43

de un “yo” vinculado a la cultura que proporciona satisfacción. Freud explica que la transformación paulatina de la coerción externa en coerción-identificación interna culmina en el apego a lo social y en la superación de la frustración provocada por la contención de los impulsos primarios.

Aunque las claves de la relación individuo–sociedad, desde la mirada freudiana, hayan sido mencionadas seguiremos avanzando en nuestro propósito de detallar la importancia de la estructuración del sentido para la legitimación de la vida en sociedad. Por tanto, puntualizaremos la interpretación de Jean Pierre Hiernaux sobre los aspectos aquí mencionados de la obra de Freud y su articulación con la génesis de algunos conceptos utilizados en nuestro método de análisis.

Hiernaux³⁸ dice que en la vida social, los individuos crean una imagen modelo de sí mismo, la cual responde a dos polos distintos: *un deber ser y un no deber ser*. La proyección del destino personal está vinculada a esta bipolaridad, porque como plantea Freud existe una reestructuración de la energía psíquica humana tras el contacto con los otros. La relación del sujeto consigo mismo (la imagen forjada de sí mismo) corresponde a una búsqueda de lo que quiere ser y hacer, la proyección de un destino personal. Este mecanismo es atribuido a un sujeto operante que pone en vigencia la creación de una imagen modelo de sí mismo, que no es un proceso interno aislado sino sensible a las constricciones sociales. De manera que la existencia como sujeto significa vivir en un mundo compartido, con la intervención de la cultura que en términos freudianos significa la *superación de la animalidad*. Por lo presentado, uno de los aportes más importantes de Freud a la formulación de lo simbólico social es la posibilidad de la articulación entre lo psíquico y lo social, por medio de la producción del sentido y, simultáneamente, el desglose de un mecanismo específico que dota de sentido el existir humano atado a un proceso de legitimación social.

Ahora bien, lo que queremos destacar de modo más claro es hacia dónde Hiernaux conduce al existir humano. Nos encontramos con una postura interpretativa que afirma que

³⁸Hiernaux, Jean Pierre, Lire pour Méditer, Documentation de référence pour le cours “Systèmes symboliques et religion”, policopiados, Lovain la Neuve, enero-junio 1997, *apud* SUÁREZ, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003.p. 35.

estar en el mundo abarca la ordenación de una imagen de sí mismo -conceptualmente denominada *relación con el sí*- que se estructura a partir de dos polos opuestos: uno positivo y otro negativo.

La relación positiva con el sí es oriunda de las constricciones sociales y encuentra expresión en la pulsión narcisista que introduce una percepción positiva de la cultura de pertenencia. Ya en el polo negativo están las sociabilidades despreciadas, las otras formas de sociabilidad, las que están fuera del proceso particular de “aculturación”.

En resumen, la *represión-frustración del sí* está en el origen del mecanismo que constituye la relación del sí (sujeto) con lo social. Para Hiernaux está en juego la creación de un sentido que se basa en la articulación de dos polos de comprensión: la imagen de un sí positivo (con su raíz en la pertenencia narcisista a la cultura) y un sí negativo (lo despreciable). De manera que nuestro objetivo fue mencionar la génesis y la lógica de la relación del sujeto consigo mismo, una categoría fundamental para la comprensión de la construcción de la identidad colectiva de los movimientos a partir del discurso de los líderes.

Finalmente, es importante mencionar que para Freud el sujeto atribuye sentido a la realidad desde una potencia dinámica distinta de copias pragmáticas emanadas de la percepción. El dinamismo reformador de las sensaciones es uno de los fundamentos importantes de la vida del sujeto en su experiencia en el campo social. La organización de esta energía psíquica constituye la posibilidad de vida del individuo. En este ámbito, vale resaltar que las opciones que éste tiene para actuar en la realidad no son neutrales pero están articuladas a un orden simbólico. Esta concepción se desarrolla bajo el supuesto de que, para actuar, los seres humanos deben movilizarse afectivamente, sin que esto implique que por lo mismo estén dejando de interactuar en forma permanente con una estructura social. Desde tal perspectiva nos queda claro que hay efectos de lo social en lo psíquico y efectos de lo psíquico en lo social. Al confrontarse lo psíquico con lo social es lo social lo que produce los sistemas de sentido; pero, al mismo tiempo, las estructuras psíquicas están guiando al actor para influir en lo social. Esta relación simbiótica entre social y psique nos hace pensar que la conformación del sentido simbólico crea disposiciones para la vida

social concebidas como realidades que integran la vida de los actores y proporcionan la integración del individuo con la colectividad que está inmerso.

I.2.2. ÉMILE DURKHEIM: LA MOVILIZACIÓN HACÍA LO SAGRADO

En fines del siglo XIX se modulaba en Europa occidental un contexto económico, social y político influenciado por la consolidación del modo de producción capitalista, post-revolución francesa. La coyuntura avivaba los debates acerca de las posturas políticas compartidas y al poder de decisión de los individuos. Podemos decir que Émile Durkheim (1858-1917) se vincula a dicha discusión con la refutación de la célebre perspectiva de Jean Jacques Rousseau sobre el “*contrato social*” y desarrolla interpretaciones fundadas, principalmente, en la primacía ontológica de lo social, que interviene en la manera de ser, sentir y actuar de los sujetos. La propuesta de Durkheim aspira a la universalidad y la aplicación de conceptos generales a cualquier tipo de congregación humana, es decir, la comprensión de las *formas elementales* de cualquier sociedad.

Una acotación necesaria es que la sociedad está concebida, para nuestro autor, como un todo homogéneo dotado de una fuerza coercitiva capaz de integrar de manera paulatina las consciencias individuales, por medio de la internalización de normas y valores. En lo que concierne a la preeminencia de la sociedad, funcionan como mecanismos de control y consolidación de la fuerza de lo social (*consciencia colectiva*) la moral, las costumbres y el derecho.

En virtud de la opción metodológica que aquí se ha adoptado y del tema de investigación seleccionado, el presente apartado afirma la relevancia de determinados aspectos de la conocida obra de Émile Durkheim: “*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*”, publicada por primera vez en el año de 1912. En dicha obra se establece una interpretación sobre los *modos de coerción de “lo social”* sobre el individuo, permitiéndonos identificar las vicisitudes de esta gran matriz de sentido que se plasma en la realidad, por medio de representaciones simbólicas impuestas al individuo. Bajo esta tesitura, la religión es identificada por el autor como un fenómeno trascendente para la comprensión del sentido de la sociabilidad humana y del poder de la sociedad.

Durkheim esboza un esquema interpretativo respaldado en la premisa de que el mundo religioso no escapa a la aprehensión del trabajo sociológico. La justificación que enmarca su aseveración es que la religión está vinculada a la vida real y se transparenta como una representación simbólica de la sociedad.

El pensamiento religioso tiene sus raíces fincadas en la sociedad y no en las elecciones individuales, como opción autónoma basada en las singularidades y preferencias de cada individuo. La religión es una de las expresiones de la dinámica colectiva que están dotadas de una fuerza coercitiva que se impone a los individuos y transparenta el poder de lo social. Por lo tanto, para ser religión hay que tener el elemento colectivo, puesto que las prácticas religiosas realzan roles y obligaciones sociales.

Dice Durkheim que los cultos son episodios de la sociedad a través de los cuales ésta toma conciencia de sí misma, se reconfigura y se afirma. Las creencias religiosas no son posibles sin los cultos. Al interior de la dinámica religiosa el autor hace una importante diferenciación: el culto religioso tiene la atribución de renovar las sensaciones agradables de lo cotidiano, y el rito es el momento en que las categorías de pensamiento son incorporadas. Lo rescatable es que los ritos y los cultos no son interpretados como fenómenos contingentes de estados internos individuales, sino van de la mano de la sociedad.³⁹

Para avanzar en la perspectiva durkheimiana de la religión es importante referirse a la afirmación de que la idealización es una facultad netamente humana y representa, para el individuo, la posibilidad de sustituir el mundo “real” por un mundo instaurado por el pensamiento. La visión cósmica construida por el pensamiento religioso significa una posible explicación de los misterios del mundo en su totalidad y suaviza la angustia humana frente todo lo “incomprensible”. Cabe mencionar aún que la necesidad de idealización es la que propicia la existencia del pensamiento religioso. En este sentido, el individuo elabora un mundo ideal, estructurado bajo el concepto de *sagrado, que se contrapone a un universo profano, con raíces en la realidad*. La visión simbólica del mundo instaurada por el

³⁹Durkheim, Émile. *As formas elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, [1912]1996, p. 461 *apud* Ferreira en PEIRANO, Mariza G.S. (Org.). *Série Antropologia* 263. Leituras de Weber. Universidad de Brasília. 1999, p. 9. Disponible en línea: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie263empdf.pdf>

pensamiento religioso se funda en la división entre *sagrado* y *profano*: “Lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano siempre y en todas las partes como géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común.”⁴⁰ De manera que esta segmentación es una creación humana y no se origina ni en la existencia ni en la trascendencia de alguna divinidad. En este sentido, Durkheim clarifica que la religión debe ser pensada más allá de una idealización humana, porque si fuera solamente esto tendría una temporalidad muy limitada y no sería un aspecto esencial de la vida social. Durkheim hace patente su defensa de la posibilidad de que lo sagrado sea sometido a la investigación científica.

Ahora nos interesa marcar con más detalle la interpretación de Jean Pierre Hiernaux⁴¹ sobre las polaridades que subyacen en la vida social, consagradas bajo las categorías *sagrado* y *profano*, con el propósito de dejar sentados los elementos teórico-metodológicos de nuestra investigación.

Durkheim señala que el trabajo sociológico debe vincularse a la demarcación del *universo sagrado*, porque permite la comprensión de todo el sistema de creencias. En sus palabras: “Lo que caracteriza el fenómeno religioso es aquello que supone siempre una *división binaria del universo conocido y cognoscible* en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente”.⁴² Específicamente, lo sagrado contempla las creencias, los ritos y los símbolos que conforman un mundo con determinaciones sobre lo prohibido, creencias, ritos y símbolos que abarcan orientaciones y procedimientos para la formación de una comunidad moral que se confunde con la sociedad. Lo sagrado está vinculado a situaciones de *efervescencia social*, en que se atribuyen a los hechos y a las

⁴⁰*id*, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968. Apud Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003, p. 53.

⁴¹La postura de Hiernaux sobre la dicotomía sagrado profano puede ser consultada en HIERNAUX, Jean Pierre, *Lire pour méditer, documentation de référence pour le cours, ‘Systèmes symboliques et Religion’*, deuxième partie, Emile Durkheim UCM, Lovain la Nueve, 1997, citado por SUÁREZ, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003, p. 47.

⁴²Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968, p. 53. *apud* Suárez, Hugo. “La transformación del Sentido”, p. 52. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

cosas propiedades que no les son innatas. Es la posibilidad, para el individuo, de vincularse al mundo.⁴³

Realizaremos ahora una reflexión acerca de la interpretación de Jean Pierre Hiernaux sobre *lo sagrado*, porque es un referente imprescindible para dar solidez a las categorías manejadas en el análisis de los materiales de la investigación y, sobre todo, por ser un vehículo teórico-metodológico pertinente para la comprensión de las susceptibilidades y paradojas que emanan de las indagaciones planteadas en esta tesis.

Hiernaux dice que la dicotomía sagrado / profano es la dicotomía crucial para nutrir la ubicación del sujeto en el mundo, de forma que es destacable la afirmación de Suárez sobre el tema: “En la lectura de lo simbólico social, lo que parece pertinente en Durkheim es la movilización afectiva, los impulsos particulares que genera en el sujeto la sensación de lo sagrado, la seducción apasionada que a nada se puede equiparar. Ese impulso, esa claridad para encontrar algo por lo cual dar la vida, arriesgándolo todo, entregarse totalmente, apostar sin miedo a perder, es lo que denominamos sagrado”.⁴⁴

Aquí nos interesa destacar la perspectiva interpretativa de Jean Pierre Hiernaux, basada en la afirmación de que esta movilización afectiva extrapola el campo religioso y “sirve para comprender la movilización afectiva del individuo”⁴⁵. Partiendo de esa idea es posible admitir que la visión bipolar en la concepción del mundo –*sagrado y profano*- se relaciona con la necesidad de crear un ideal que permita a los sujetos actuar. Es importante indicar que la dicotomía no está previamente instaurada como nos aclara Suárez: “(...) esta dicotomía no es una fórmula predeterminada, sino, más bien, sus contenidos son variables según las diferentes sociedades. Cada cultura, entonces, “programa” lo que para ella entra

⁴³ *Id*, *As formas elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, [1912]1996, p. 462 *apud* Ferreira en Peirano, Mariza G.S. (Org.). *Série Antropología* 263. Leituras de Weber. Universidad de Brasília. 1999, p. 9. Disponible en línea: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie263empdf.pdf>.

⁴⁴ Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003, p. 58.

⁴⁵ Remy, Jean. “Morphologie social et représentations collectives – Le statut de l’espace dans la problématique durkheimienne” in *Recherches Sociologiques*, Louvain-la-Neuve, vol. XXII, no. 3, 1991, p.33. *apud* Suárez, *op. cit*, p. 54.

en una de las dos posibilidades, hay una construcción social del contenido de la bipolaridad”.⁴⁶

La movilización afectiva del sujeto está comprometida con una construcción del universo, en que lo sagrado conjuga la pasión y un compromiso afectivo, hacia los que direcciona sus acciones. En cambio lo profano fusiona lo que es rechazado, negado, los aspectos que no conforman el proyecto de vida del sujeto: “Lo profano, por el contrario, no tiene posibilidad de fascinación (ni siquiera negativa) para el individuo. A las energías movilizadoras se les administra, entonces, dentro de lo sagrado”.⁴⁷

De esta manera, defendemos una interpretación de lo sagrado en Durkheim que nos ayuda a comprender el dinamismo de lo simbólico social, pues da inteligibilidad a las acciones de los sujetos, desde el análisis de hacia dónde direccionan sus acciones: “En el fondo, nuestra lectura de lo sagrado en Durkheim nos conduce a analizar el fenómeno interactivo, es decir, ‘movilizador’ de sujetos”.⁴⁸ Sostenemos, en términos teóricos existe una ordenación de la movilización hacia una dirección que es considerada la mejor, una “*inversión personal ligada al mundo*”.⁴⁹ Este terreno está instaurado en la categoría de lo sagrado.

Durkheim nos ofrece valiosas herramientas para homologar lo que años después de él se conocería como “representaciones simbólicas”, una vía fructífera para comprender las formas interiorizadas de la sociedad, ya que dota de significación a los esquemas subjetivos de percepción, de valoración y de acción, que están en la base de la problemática estudiada en nuestra investigación. Esta línea interpretativa es complementada con el aporte de Hiernaux sobre el poder de lo sagrado como una matriz fundamental para la movilización de cuerpos y mentes hacia aquello valorado como “mejor”: “Un aspecto relevante para Hiernaux es la posibilidad de encontrar la misma movilización afectiva entre lo que se comprende como religioso (en el lenguaje ordinario o en la vida cotidiana) y otros campos en los que actúa el sujeto. Lo “sagrado” (como lo concibe Durkheim) se puede

⁴⁶Suárez, Hugo, *op. cit.* p. 53.

⁴⁷*Ibid.*, p. 55.

⁴⁸*Ibid.*, p. 58.

⁴⁹Remy, Jean. *Morphologie sociale et représentations collectives – Le statut de l’espace dans la problématique durkheimienne*, en Recherches Sociologiques, Louvain-La Neuve, Vol. XXII, no. 3, 1991, p.33. *apud* Suárez, *Op.Cit* p. 54.

experimentar en varias esferas (...) Así quedan abiertas las puertas de la vinculación de la movilización afectiva con *cualquier elemento que el sujeto considere sacro*".⁵⁰

Hemos aludido a concepciones abstractas que encuentran expresión en el primordial designio de comprender nuestro objeto de investigación. De ese modo, recurrir a aspectos de la tradición sociológica durkheimiana y a la interpretación de Hiernaux de dicha tradición conforma una valiosa pauta para entender los atributos insólitos de la realidad social indagados en el ámbito de nuestro estudio. Son importantes herramientas para *averiguar la existencia o no de un universo sagrado –o simbólico- alrededor de los temas de la tierra y de la etnicidad*. Además, el respaldo teórico presentado nos permitirá avanzar en la comprensión de la movilización planteada por los líderes del MST y del EZLN, desde una *búsqueda de objetivos vitales hacía un universo simbólico (o sagrado en el sentido que le da Hiernaux) y, de manera tangencial, hacia cuáles son las vicisitudes de las movilizaciones trazadas*.

I.2.3. MAX WEBER: LA ARTICULACIÓN ENTRE ‘SENTIDO’, ‘PERTENENCIA’ Y ‘ACCIÓN SOCIAL’

Max Weber (1864-1920) ofrece significativos aportes a la comprensión de la acción social, a partir de la intermediación de un *sentido* que orienta la intervención del individuo en la realidad social. Es en la obra *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, publicada por primera vez en 1904, que el autor trabaja la influencia del *ethos* protestante en el desarrollo del modo de producción capitalista. En dicha obra es posible identificar también un trabajo intelectual de elaboración de conceptos que permite comprender la acción humana en un “contexto moderno”, el del occidente, según Weber, marcado por la prevalencia de la racionalidad.

El autor dice que la acción humana – *percibida como conductas significativamente orientadas* – implica necesariamente considerar al otro y las condicionantes particulares de pertenencia. En este sentido, el entendimiento del espectro social corresponde a la

⁵⁰Suárez, Hugo. *op.cit*, p. 55.

aprehensión y la comprensión de comportamientos relacionados, que reflejan *racionalidades específicas*. Según la interpretación de Bendix,⁵¹ Weber construye su andamiaje teórico desde la concepción de una arena de grupos con creencias y conductas particulares.

En el libro *La ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Weber penetra en los principios morales que definen la conformación del capitalismo. De manera que identificamos en él una búsqueda por comprender qué es lo que proporciona especificidad a la sociedad occidental “moderna”, y su constatación es, *grosso modo*, que el protestantismo instituye una ética que fomenta la afirmación del capitalismo.

Weber dice que la racionalidad predominante en la modernidad deriva de la religión. Por lo tanto, la conducta religiosa protestante⁵² facilita la consolidación de una *racionalidad en las acciones* – en la que los sujetos consideran los medios para alcanzar determinados fines. Por el hecho planteado, hay que subrayar que Weber da cuerpo a lo invisible, a la representación, pues sostiene la idea de que *las concepciones del mundo tienen consecuencias en la acción*. Para Weber, la religión imprime una transformación epistemológica visible en la vida práctica del contexto occidental moderno al que busca asimilar.

El autor emplea el concepto *ethos* como principio que sirve para “seleccionar aquel modo de obrar y de concebir (...) Y plantea que, para que este modo pudiera vencer a otros, debería nacer primariamente no en los individuos aislados, sino como *una concepción de un grupo de hombres*”.⁵³

Podemos inferir entonces que Weber conjuga ‘las condiciones externas’ contextuales -civilizaciones, épocas, grupos e instituciones - con ‘las condiciones internas’, aquí mencionadas como *el sentido de la acción individual*. Abordaremos de forma sucinta

⁵¹Bendix, Reinhard. “Max Weber’s Sociology of Religion”, en *Max Weber: An Intellectual Portrait*, University of California Press, 1977, p.259.

⁵²En las religiones fue primeramente el judaísmo y posteriormente el cristianismo que formuló la racionalización, como una racionalidad instrumental que tuvo el apogeo con el protestantismo.

⁵³Weber, Max. *La Ética Protestante y el espíritu del Capitalismo*. Premia Editora, México, 1979, p. 46. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

cómo el autor tantea los atributos de las religiones protestantes y su vínculo con la consolidación del capitalismo.

Según la formulación weberiana, el interés de la sociología por las religiones tiene que ver con la capacidad de la ética religiosa para influir en la realidad, en la dinámica social, y promover nuevas formas de relacionarse con lo social. Sobre esta influencia, recurrimos a las palabras del autor sobre el espíritu del capitalismo: “De ser posible hallar algo a lo cual pueda aplicársele dicho concepto, sería únicamente a una ‘individualidad histórica’, es decir un conjunto de eslabones en la realidad histórica que nosotros enlazamos en un todo, basándonos en su significado cultural.”⁵⁴

La salvación es una promesa invisible que se conforma en el momento en que se está frente a Dios. Esta formulación constituye una distinción esencial con el catolicismo, religión en que, por la intermediación de la confesión,⁵⁵ uno puede garantizar estar en paz con Dios. En el protestantismo se configura una nueva manera de actuar: un proceso denominado *desencantamiento del mundo* que permite la conformación de un sujeto que se vuelca en el trabajo para huir de las tentaciones de un mundo en que reina el pecado.

Podemos identificar en la nueva ordenación un poder de operar del hombre, armado con el cambio de mentalidad gestado por el puritanismo. De acuerdo a Weber, “ahora se produce el fenómeno contrario: [el sujeto] se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a cambiar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo.”⁵⁶

Esta lógica significa una ruptura simbólica con la “fraternidad” del catolicismo. Ahora el único compromiso es con Dios. Dicho de otra forma, la necesidad de armonía con los “hermanos” ya no es crucial, y las bendiciones – como la prosperidad - son la señal de la satisfacción divina. Bajo este paradigma, la predestinación juega un papel crucial en la ética protestante, porque afirma un destino ya solidificado en que el sacrificio humano para lograr las bendiciones ya no tiene lugar. En las palabras de Weber: “*Para manifestar su omnipotencia, Dios, por su mandato, ha predestinado a unos hombres para la vida eterna y*

⁵⁴Ibid., p. 128.

⁵⁵Ibid.; p. 21

⁵⁶Ibid.; p. 28.

ha condenado a otros para la eterna muerte.”⁵⁷ Así, la nueva ética resplandece en distintas esferas de la vida económica, política, estética, erótica e intelectual.

Lo que queremos rescatar de esta construcción teórica es la importancia atribuida a la pertenencia del sujeto, a partir de un razonamiento estructurado por la indagación de quiénes son los que cargan determinado ethos y por qué actúan de determinada manera. Bajo esta disposición, el planteamiento de Weber es de notable importancia para esta investigación, en la medida en que contribuye a nuestro objetivo de comprender y situar los sentidos, atributos y dimensiones de la acción social y política de dos organizaciones sociales latinoamericanas, más allá de la valoración de los hechos, es decir, a partir de la articulación entre *sentido, pertenencia y acción social*.

Nuestra finalidad es dar a conocer la percepción de la tierra y la etnicidad, a partir de la pertenencia a uno de dos movimientos sociales que pueden servir como pautas para la comprensión de las acciones de los movimientos, aunque ello no sea el objeto de esta tesis. El objetivo es establecer un puente entre representación, pertenencia y acción porque partimos del supuesto de que “las creencias influyen en el sujeto de manera que lo llevan a actuar en la vida concreta, buscando a la vez un objetivo social y uno personal.”⁵⁸ De manera que el concepto de individuo es aquí fundamental para abordar al individuo como un sujeto específico perteneciente a un grupo dado de referencia. Es así muy diferente entonces del concepto de sujeto como individuo genérico universal, sin referencias a un grupo concreto.

La interpretación de Weber es muy valiosa para el conocimiento de la realidad social y extrapola análisis restrictivos al ámbito religioso, concepción aludida por Suárez: “[Weber] no se limita a lo entendido como estrictamente religioso, sino que trasciende a una visión global de mundo en la cual el sujeto se siente inmerso y desde donde elabora su dispositivo de referencias simbólicas”.⁵⁹

⁵⁷Ibid.; p. 62. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

⁵⁸Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003, p. 69.

⁵⁹Ibid.; p. 73.

Por lo dicho, vislumbramos adentrarnos en visiones del mundo que se plasman en la identidad de dos movimientos, identidad que, según Weber, se convierte en acción. Sin embargo, las acciones derivadas de las concepciones de la tierra y de la etnicidad no serán contempladas a profundidad en la investigación porque no son su objeto de estudio.

El pequeño apartado sobre Weber aquí presentado responde al interés de dotar de legitimidad y de respaldo teórico una propuesta investigativa fundada en la vinculación entre pertenencia, creencias, ética y acciones sociales. Y más allá de una simple perspectiva utilitarista de la acción, queremos poner el énfasis sobre el matiz que se ve ilustrado por la movilización del individuo, como un proceso articulador entre *las estructuras simbólicas y una forma particular de conducirse en la vida social*. Por todo ello, abogamos por una dimensión analítica que demarca la construcción del sentido desde las condiciones de pertenencia, y que también relaciona la acción social a una estructura simbólica específica.

I.2.4. PIERRE BOURDIEU: EL ‘HABITUS’ COMO PRINCIPIO DISTINTIVO

La sociología, para Pierre Bourdieu (1930-2002), debe tener la pretensión de elaborar conceptos que puedan ser aplicados a distintos contextos sociales. No obstante, la reivindicación por la *universalidad conceptual* no puede ser comparada al trabajo de un teórico “puro” que elabora referentes separados de la realidad empírica y crea categorías que se explican por sí mismas. Un ejemplo revelador de esto es que la estructura conceptual de Bourdieu viene acompañada de un denso trabajo empírico⁶⁰, como podemos observar, por ejemplo, en el libro *La Distinción*, que trata acerca de las vicisitudes simbólicas de la sociedad francesa de los años 70.

Sin obviar la complejidad del planteamiento epistemológico de Bourdieu pero valorando la necesidad de síntesis, pretendo mencionar la *primacía de las relaciones* en el espacio social como eje fundamental de la sociología del autor, cuya aprehensión de lo social es conquistada por medio de un trabajo científico que debe descartar miradas esencialistas, contempladas muchas veces en categorías vacías y con pretensiones de

⁶⁰Bourdieu, Pierre. *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. Papyrus, Campinas, [1994] 1997, p. 14.

homogeneización, como lo son los conceptos de “grupos o clases”.⁶¹ De esta forma, se puede decir que la especificidad del trabajo de Bourdieu radica en apuntar el poder interpretativo de fijar la mirada en las relaciones sociales y dotar de inteligibilidad a este *universo intangible e invisible*. A pesar de lo mencionado hasta aquí, aún permanece la inquietud de cómo hacer y qué herramientas teóricas manejar para, según el planteamiento de Bourdieu, lograr la comprensión sociológica de un mundo fundado en las relaciones sociales.

El autor clarifica que el trabajo sociológico debe realizar una lectura del universo social que contemple las “estructuras objetivas” y las “estructuras incorporadas”.⁶² De modo que es indispensable matizar cada una de las “estructuras” contempladas: por estructura objetiva se hace referencia, en Bourdieu, al contexto histórico, social, político y económico particular en que está sumergido el individuo; un contexto que es llamado *campo social*. Las estructuras del segundo orden pueden ser definidas como una “gramática interiorizada”⁶³ que funcionan como un *principio organizador de las ideas, percepciones y conductas*, y corresponde al concepto de *habitus*.

Bourdieu dice que las dos estructuras coexisten en el espacio social, a través de una relación dialéctica.⁶⁴ Debemos remarcar que esta perspectiva niega, según el autor, dos posturas interpretativas: un *racionalismo estricto* que “considera irracional cualquier acción o representación engendrada de forma implícita, por un individuo concebido como autónomo y plenamente consciente de sus motivaciones”⁶⁵, y un *extremado estructuralismo* que “reduce los agentes a epifenómenos de la estructura, e impide que los intelectuales acepten la representación realista de la acción humana.”⁶⁶

Esto afirma el punto sobre el que queremos poner el énfasis: la relación dialéctica de las estructuras cognitivas (*habitus*) y las estructuras objetivas (*campos*). Es decir, para

⁶¹Ibid.; p. 9.

⁶²Ibid.; p. 10.

⁶³Definición de Jean Pierre Hiernaux *apud* en LAIRE, Fernando, “El análisis estructural de Hiernaux. Una colonización sociológica de la lingüística”, *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*. El Colegio de Michoacán / ISS, México. 2008 p.27.

⁶⁴Bourdieu, Pierre. *op. cit*, p. 14.

⁶⁵Ibid.; p. 10.

⁶⁶Ibid.; p.11. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

Bourdieu, el universo está concebido a partir de la relación endémica entre las dos realidades. Un ejemplo de ello es la forma como Loïc Wacquant recupera la percepción de Bourdieu acerca de la tarea de la Sociología: “*Revelar las estructuras más profundamente ocultas de los diversos mundos sociales que constituyen el universo social, así como los mecanismos objetivos que tienden a asegurar su reproducción o transformación*”.⁶⁷

Para condensar todo lo dicho hasta aquí y cumplir el primer designio de expresar la particularidad de la sociología de Bourdieu, recurrimos a Gilberto Giménez: “Bourdieu trata de descartar, no sólo la explicación mecanicista por la determinación de estructuras inconscientes u objetivas, sino también el modelo consensual de la sumisión a reglas, normas, valores que se impondrían desde el exterior, o, a la inversa, el principio de agregación de decisiones individuales y racionales postulado por el individualismo metodológico”.⁶⁸

Después de haber abordado, así sea en forma muy sucinta, las bases de la interpretación de Bourdieu sobre cómo hacer sociología, ahora atenderemos al propósito de vincular el concepto de *habitus* con el prisma analítico de nuestra investigación. Para ello especificaremos dicho concepto y la manera cómo éste nos ayuda en el intento de comprender el sentido identitario que el MST y el EZLN le confieren a la tierra y la etnicidad.

El concepto de *habitus* se refiere a un esquema clasificatorio, un principio que corresponde a la *incorporación distintiva* de la estructura objetiva del mundo social. Es un principio formador de un gusto específico, de una posición en el mundo, de un *sentido peculiar* que permite al sujeto discernir, establecer diferencias, distinguir y actuar. Estamos frente así a un principio generador de sentido que define la posición de los agentes en el espacio social.

Es un principio que tiene una relación dialéctica con los condicionamientos sociales (estructura objetiva) y, por lo tanto, no es un esquema estático en el tiempo, sino otro que se

⁶⁷Bourdieu, Pierre y WACQUANT, Loïc J.D. *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México, 1995, p.7. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

⁶⁸Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003,p.6.

flexibiliza conforme a las condicionantes sociales, y que nos da la pauta para afirmar el “poder generador y transformador del habitus”.⁶⁹ De esta forma, el *habitus* conforma una instancia de sentidos abierta a la innovación.

Este “esquema internalizado” es trascendente para nuestra investigación porque corresponde a un mecanismo simbólico que permite a los individuos organizar sus proyectos.⁷⁰ Concentrarse en el conocimiento del habitus significa necesariamente conocer una estructura simbólica interiorizada que respalda “*valores, normas, nociones de verdad, jerarquías sociales percibidas como “naturales”* y que, *finalmente, legítimas visiones de mundo determinadas.*” Bajo esta tesis, el habitus nos permitirá, en las palabras de Bourdieu: “aprehender estructuras y mecanismos que escapan de la mirada del ‘nativo’ y de la mirada ‘extranjera’”.⁷¹

Identificamos el habitus como una fértil herramienta y un concepto revelador para nuestro emprendimiento sociológico porque es una noción en la que Bourdieu postula un principio generador de las prácticas, una “intencionalidad sin intención, una regularidad sin sumisión consciente a una regla, una racionalidad sin cálculo y una causalidad no mecanicista”.⁷²

En cuanto a la aplicación del concepto en nuestra investigación, su principal virtud reside en sostener teóricamente el objetivo de detectar una visión de mundo legitimada en torno a factores que son cruciales en la construcción identitaria de los movimientos sociales y de las organizaciones que los representan, como son aquí la tierra y a la etnicidad para los casos del MST y del EZLN. Al mismo tiempo, este concepto nos permite la comprensión tangencial de las disputas simbólicas, en este caso acerca de las dos temáticas arriba planteadas, porque el habitus es un principio de distinción –que marca las diferencias entre los agentes, a partir de una pertenencia específica en el espacio social.⁷³ Esto nos remite así a la importancia de entender las especificidades de la pertenencia, desde una mirada articulada con lo social (*estructura objetiva*).

⁶⁹Bourdieu, Pierre. *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. Papirus, Campinas, [1994] 1997, p. 14.

⁷⁰Suárez, Hugo. *Op.Cit*, p.28.

⁷¹Bourdieu, Pierre. *op.cit*, p. 15.

⁷²Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic, *Respuestas por una Antropología Reflexiva*, Grijaldo, Ciudad de México, 2002, p.18.

⁷³Bourdieu, Pierre. *op.cit*, p. 28.

Otro aspecto que queremos señalar es que el trabajo de análisis de documentos corresponde al interés de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, a partir de la comprensión del habitus – acotado en este caso en las temáticas de la tierra y de la etnicidad como factores identitarios centrales- de dos movimientos sociales latinoamericanos. Por más llano que parezca, especificar nuestro abordaje es importante, ya que la premisa teórica aquí seguida es que el sentido de la tierra y de la etnicidad en la construcción identitaria colectiva del MST y del EZLN es una propiedad de un momento dado, sin pretender la existencia de permanencia alguna, y constituye una “prevención en contra lecturas esencialistas que llevan a tratar actividades o preferencias como propiedades innatas de individuos o grupos.”⁷⁴

Hemos recorrido los puntos clave de la construcción teórica de importantes autores del pensamiento social que echan luces en nuestro camino de comprensión de la realidad social investigada. Buscamos abarcar construcciones teóricas que abordan el mencionado sentido *intangible e invisible* de la relación individuo-sociedad, por medio de la capacidad eminentemente humana de representar y darle sentido a ésta en que se desarrolla como sujeto social. Pese a esto, nos falta todavía contemplar la fuerza interpretativa de un abordaje fundado en la subjetividad, en el universo de los símbolos, de las representaciones.

I.3. LO SIMBÓLICO SOCIAL: SU CARACTERIZACIÓN Y LA FUERZA INTERPRETATIVA

¿Qué es lo simbólico social? ¿Para qué sirve? ¿Hasta dónde podemos llegar con este abordaje? ¿Es posible vincular lo simbólico social con el concepto de identidad?

Contestar a dichas interrogantes implica cumplir con el objetivo de demostrar la eficacia del camino teórico metodológico aquí propuesto, desde la singularidad de nuestro objeto de investigación que privilegia la subjetividad, las representaciones simbólicas y el sentido interiorizado por los sujetos sociales. Así, esbozaremos un itinerario reflexivo dedicado a matizar nuestra comprensión sobre lo simbólico social y las representaciones sociales –aquí abordados como concepciones teóricas homologables y análogas– guiados

⁷⁴Bourdieu, Pierre. *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. Papirus, Campinas, [1994] 1997, p. 17.

primordialmente por las perspectivas teóricas de Jean Pierre Hiernaux, Jean Remy y Gilberto Giménez.

Bajo este enfoque, describiremos y fundamentaremos la opción que hemos tomado de adentrarnos en el universo de lo subjetivo-social, un camino poco explotado, como afirma Giménez: “El estudio de la cultura interiorizada suele ser menos frecuentado, sobre todo en México, por las dificultades teóricas y metodológicas que indudablemente entraña”.⁷⁵ A manera de ejemplo, son vastos los estudios sobre las *formas objetivadas* del MST y del EZLN, es decir, los estudios etnográficos que describen las singularidades de los movimientos, en sus distintas manifestaciones, como pueden ser el modelo de educación, la religiosidad o las relaciones de género en ambos movimientos y, particularmente, en los campamentos del MST o en los municipios autónomos del EZLN.

Nuestra investigación propone afrontar la dimensión interiorizada, más específicamente el sentido de la tierra y de la etnicidad, como facetas importantes de la identidad colectiva del MST y del EZLN. Este enfoque no se propone descartar las condicionantes sociales, sino analizar el sentido identitario, interiorizado en los discursos de los líderes, relacionándolo con una estructura objetiva (las particularidades del contexto cultural, social y político), como nos lo recomienda Gamucio⁷⁶, al describir los detalles del quehacer sociológico.

Jean Pierre Hiernaux y Jean Remy⁷⁷ son los autores que conforman la teoría de lo simbólico social abordada aquí. La perspectiva de los autores resalta que lo simbólico social existe por la articulación de tres dimensiones,⁷⁸ definidas bajo la siguiente tipología creada por Hiernaux y Remy:

⁷⁵Giménez, Gilberto. "La concepción simbólica de la cultura", en *Teoría y análisis de la cultura*. México: Conaculta, 2005, p. 80.

⁷⁶Gamucio, Cristian Parker. *Religión y Clases Subalternas Urbanas en una Sociedad Dependiente. Religiosidad Popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile* Universidad Católica de Lovaina. Lovaina la Nueva, 1986. p. 183.

⁷⁷Hiernaux, Jean Pierre y Remy, Jean. ‘Sociopolitical’ and ‘Carismatic’ Symbolics: Cultural Change and Transaction of Meaning’, en *Social Compass*, XXV, 1978. Citado por SUÁREZ, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003, p.80.

⁷⁸Cabe hacer un comentario sobre la definición del simbólico social: la segmentación del universo simbólico en las tres dimensiones responde exclusivamente a un tratamiento didáctico de los creadores de la teoría de

- “*Lo estructural*”⁷⁹ que engloba la estructura social, aquí entendida como el contexto histórico, social y político particular, es decir, las condiciones objetivas en las que está sumido el sujeto. Una dimensión que nos muestra que es inevitable la aproximación con el concepto de *campos sociales* de Bourdieu, anteriormente indicado.
- “*La estructural*”⁸⁰ que comprende las condiciones subjetivas, las estructuras mentales interiorizadas, la forma propia del sujeto de construir el sentido que deriva en su ubicación específica en el mundo, con la creación de un juicio peculiar sobre sí mismo y su entorno. En la dimensión *estructural* el concepto análogo es el de *habitus*.
- “*La actorial*”⁸¹ que abarca las acciones concretas de los sujetos. Es la dimensión en la que el sujeto moviliza sus energías, a partir de su lectura del mundo, hacia *acciones* específicas.

Desde la perspectiva de lo simbólico social podemos aproximarnos a la producción de una visión de mundo, de una cosmología que dota de legitimidad a las elecciones de los sujetos sociales. Es una teoría que nos permite sistematizar qué cosas el sujeto jala o desecha de su realidad social, y actúa como un *principio organizador de la percepción y de la acción de los sujetos*. En este sentido, lo simbólico social dota a la acción humana de fluidez, sin que haya la necesidad de verificar permanentemente el valor y la legitimidad de sus acciones.

Vale resaltar que la evocación a lo simbólico social es permanente porque hace referencia a un esquema de percepción por medio del cual los sujetos comprenden, justifican y explican la realidad, como también certifican a posteriori su posición y sus

manera que no pueden ser vistos como factores independientes, sino como interdependientes y que obedecen a una lógica dialéctica.

⁷⁹Hiernaux, Jean Pierre. “L’institution culturelle. Systématisation théorique et méthodologique”. Dissertation Doctorale en Sociologie, Université Catholique de Louvain, Département des Sciences Politiques et Sociales, 1977. Presses Universitaires de Louvain, p.45. *apud* SUÁREZ, Hugo. *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*. El Colegio de Michoacán / ISS, México. 2008 p.322.

⁸⁰Hiernaux, Jean Pierre y Jean REMY. “Rapport de sens et rapport social, Eléments pour une problématique et une perspective d’observation” en Recherches Sociologiques, num. 1 p.102 *apud* Suárez, Hugo. *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*. El Colegio de Michoacán / ISS, México. 2008 p.323.

⁸¹Ibid. ; p.322.

acciones. La importancia crucial del sistema simbólico es mencionada por Giménez y Suárez:

Las representaciones sociales no son un simple reflejo de la realidad, sino una organización significativa de la misma que depende, a la vez, de circunstancias contingentes y de factores más generales como el contexto social e ideológico, el lugar de los actores en la sociedad, la historia del individuo o del grupo, y, en fin, los intereses en juego. En resumen, las representaciones sociales son sistemas cognitivos contextualizados que responden a una doble lógica: la cognitiva y la social.⁸²

“Al estructurar y orientar la percepción tienden también a *estructurar y a orientar el actuar*. Estos sistemas, pues, son captados como principios organizadores, a la vez de la *percepción y del comportamiento*”.⁸³

Volcarse a la estructura implícita, al universo simbólico es fundamental para el conocimiento de la permanente vinculación entre ver y hacer elaborada por los sujetos. Es una manera de comprender “cómo reaccionan, interiorizan y administran los sujetos la serie de elementos que la sociedad les otorga; cómo se articula la relación con el sí y la relación con lo social”.⁸⁴

Con lo anteriormente planteado se ha aludido aquí no sólo a lo simbólico social como una capacidad de seleccionar e interpretar la realidad, sino al mismo tiempo como un guía de las conductas y las prácticas (acción). De modo que un estudio direccionado hacia lo simbólico social abre las puertas para profundizar en procesos de reproducción y repetición de conductas, porque es un esquema que denota “diferentes formas en las que se organizan socialmente las maneras de percibir, a partir de las cuales los actores se movilizan cognitiva y afectivamente con respecto a objetivos sociales, a las prioridades de la acción, a las maneras de ver las cosas.”⁸⁵

No obstante lo anterior vale la pena remarcar que la presente investigación no se propone analizar las acciones emanadas de las representaciones simbólicas, sino precisar el

⁸²Giménez, Gilberto. "La concepción simbólica de la cultura", en Teoría y análisis de la cultura. México: Conaculta, 2005, p. 81. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

⁸³Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003, p.71. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

⁸⁴Ibid.; p.81-82.

⁸⁵Suárez, Hugo. Op.cit.;p. 327.

sistema de percepción interiorizado por dos sujetos –dos líderes- pertenecientes y representantes, voceros, del MST y del EZLN. En otras palabras, irrumpiremos en la *dimensión estructural* que consagra una visión del mundo específica alrededor de la tierra y de la etnicidad. Innegablemente, el estudio ofrecerá elementos para la comprensión de la acción desarrollada por el MST y por EZLN, pero es importante señalar que la comprensión de esta acción no será uno de los propósitos del presente estudio.

A la luz de lo presentado hasta aquí podemos decir que las representaciones simbólicas de un sujeto individual o colectivo aluden a *una forma específica de concebir, evaluar, valorizar, jerarquizar la realidad social y su intervención en el mundo.* Para legitimar lo dicho, cito la definición de “las representaciones sociales” de Giménez: “Es a la vez esquema de percepción de la realidad, atmósfera de comunicación intersubjetiva, *cantera de la identidad social*, guía orientadora de la acción y fuente de legitimación de la misma. En esto radican su eficacia propia y su importancia estratégica.”⁸⁶ Bajo esa definición, las representaciones sociales definen la identidad de los sujetos, y permiten salvaguardar la especificidad de los grupos.

Ahora abordaremos el concepto de identidad de forma más detallada, *desde la interiorización de las representaciones simbólicas.*

I.4. IDENTIDAD: UN POSICIONAMIENTO EN EL ESPACIO SOCIAL.

“La identidad de una persona no es una yuxtaposición de pertenencias autónomas, no es un mosaico: es un dibujo sobre una piel tirante; basta con tocar una sola de esas pertenencia para que vibre la persona entera”.

Amin Maalouf

Definir *identidad* se presenta como una condición primordial para enunciar la eficacia de su utilización en esta tesis. En este camino aspiramos fundamentalmente a no cometer el error

⁸⁶Giménez, Gilberto. “La concepción simbólica de la cultura”, en *Teoría y análisis de la cultura*. México: Conaculta, 2005, p. 84. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

de dar el concepto por entendido o “auto explicable” y, por dicha razón, especificaremos el concepto, a través de sus potencialidades para nuestro objetivo investigativo.

El concepto de identidad se ha esparcido por diferentes temáticas como los estudios de género, educación, étnicos, migratorios y salud, desde miradas provenientes de distintas disciplinas como la psicología, la antropología, la sociología, la pedagogía, entre otras. Por la actual diseminación del término, vale recordar el contexto en que la palabra identidad se cristaliza como concepto y a qué indagaciones se pretendía elucidar con su manejo. Dice Giménez que el concepto de identidad en las ciencias sociales pasa a ser empleado en el año de 1968,⁸⁷ a raíz de la emergencia de movimientos sociales, cuyas consignas fundamentales apelaban a un contenido identitario para cuestionar relaciones de sometimiento.

La propagación de estos movimientos sociales confluye con una coyuntura social y política del mundo occidental en que se destaca la “crisis” de la soberanía del Estado Nación, dando cabida a reivindicaciones regionalistas y particularismos culturales.⁸⁸ Relacionamos aquí las transformaciones en la soberanía del Estado Nación con una dinámica específica de un tiempo, que para muchos analistas, es definido como *modernidad*. En este sentido, una de las vicisitudes del *contexto moderno* es que “las orientaciones combinadas de rebelión y antinomia intelectual, junto con una marcada tendencia a la formación de centros de poder y la creación de instituciones, dio lugar a que los movimientos sociales y los movimientos de protesta se convirtieran en componente habitual del proceso político”.⁸⁹

Bajo este espectro, tratamos de acentuar la relación entre la emergencia del tema identitario como bandera de movimientos sociales post 1968 y un contexto social moderno, aquí especificado en las palabras de Eisenstadt: “El programa moderno supone un modo muy particular de definición de los límites de los colectivos y las identidades colectivas. A través de este programa de modernidad *se desarrollan nuevas definiciones de los*

⁸⁷Giménez menciona sociólogo político francés J.W Lapierre como el que primer utilizó el concepto de identidad en GIMÉNEZ, Gilberto. Op.cit. p, 89.

⁸⁸ Ibid.; p, 113.

⁸⁹Eisenstadt, Shmuel N. “La dimensión civilizadora de la modernidad. La modernidad como una forma concreta de Civilización” en *Las contradicciones culturales de la Modernidad*, Beriain y Aguiluz, Maya (editores), Anthropos, Barcelona., 2007, p. 264.

componentes básicos de las identidades colectivas”.⁹⁰ Así que un posible eje explicativo de la preeminencia de la identidad como una consigna de lucha va ligado a un momento histórico en que se agudiza la transnacionalización de las franjas fronterizas y hay una mayor flexibilidad de los flujos migratorios. Por lo tanto, confrontamos a una circunstancia de interacción social en que la identidad de los sujetos se afirma a partir de la exacerbación de la confrontación con otras identidades que, en general, involucra relaciones de poder desiguales y derivan en disputas.

Nuestra finalidad es subrayar no sólo la singularidad de una época en que el término identidad resuena fuerte y se integra al lenguaje de las ciencias sociales, pero fundamentalmente definir, rescatar la pertinencia y la operacionalidad del concepto para este trabajo. En esta investigación nos respaldaremos en la siguiente definición de Gilberto Giménez: “*Identidad resulta precisamente la interiorización selectiva, distintiva y contrastiva de valores y pautas de significado por parte de individuos y grupos*”.⁹¹ En este sentido, afirmar la identidad como un proceso de internalización particular de *normas y pautas de significado* es aludir al universo cultural, y para aclarar dicha relación cabe agregar otra aseveración de Giménez:

“La identidad, concebida como *la dimensión subjetiva de los actores sociales, constituye la mediación obligada de la dinámica cultural*, ya que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original. Y la ausencia de una cultura específica, es decir, de una identidad, provoca la alienación y la anomia, y conduce finalmente a la desaparición del actor”.⁹²

De tal modo, estamos planteando un concepto de identidad en que se atribuye una *relación semiótica con el universo cultural*. Hay matices de esta apuesta epistemológica que tenemos que remarcar.

El primer punto es que la existencia de la identidad está condicionada al *reconocimiento e interacción social*. Así, identidad como un concepto sociológico sólo tiene sentido cuando está vinculada a un sistema específico de relaciones y pertenencias, a una vida en sociedad. En el mismo tenor, se afirma la necesidad de un “*reconocimiento intersubjetivo*” en el manejo de la identidad, sea individual o colectiva. Bajo esta

⁹⁰Ibid.; p. 265-266. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

⁹¹GIMÉNEZ, Gilberto.op.cit. , p. 73. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

⁹²Ibid.; p. 74.

argumentación, hablar de identidad es apelar a un flujo articulado y permanente entre el *auto* y el *hetero-reconocimiento*. El concepto de identidad implica un contexto de interacción, separándose de una configuración esencialista y, por ende, estática en el tiempo, como dice Olivia Gall:

“Identidad y otredad son dos caras de la misma moneda. Ningún grupo humano se auto percibe y se autodefine más que por oposición a la manera como percibe y define a otro grupo humano, al que considera diferente de sí. Vista en este sentido, la identidad no es un absoluto previamente determinado por el origen y la pertenencia puramente étnica, situado más allá de la conciencia y de la voluntad de los hombres”.⁹³

Bajo esta perspectiva interpretativa, la identidad asume un carácter relacional, en que la percepción del sujeto sobre sí mismo, depende del reconocimiento de los “otros”. La auto identificación produce y mantiene la unidad de la persona pero sólo tiene sentido, cuando pensada a partir de la pertenencia a un grupo, a un contexto social. Por lo tanto, buscamos aprehender el sentido simbólico de la tierra y de la etnicidad en la identidad del MST y del EZLN desde de la consideración del contexto social, es decir, una mirada que contemplará la participación distintos grupos sociales en la conformación identitaria de los dos movimientos.

En este sentido, concebir la identidad a partir de un contexto de interacción y también como una faceta de la *cultura interiorizada* (representaciones simbólicas)⁹⁴ deriva en una atribución clave: la *distinción*. La identidad de un sujeto significa la “*capacidad de distinguirse de otros y lograr el reconocimiento de esta diferencia*”.⁹⁵

La concepción de identidad de esta investigación debe ser comprendida como una posibilidad de particularizar, especificar, distinguirse y ocupar una posición en el universo cultural, comola definición de Olivia Gall: “La identidad colectiva - de la que la identidad

⁹³Gall, Olivia. “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México” en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 2, abril-junio, 2004, México, D. F., p. 224.

⁹⁴ La asociación entre cultura interiorizada y representaciones simbólicas fue trabajada en el apartado anterior, razón por la cual no especificaremos dicha relación.

⁹⁵Giménez, Gilberto. *Op. Cit*, p. 78.

individual no está más que parcialmente exenta - es entonces una construcción social, *una manera de representarse, de darle significación al nosotros*".⁹⁶

El uso del concepto identidad es pertinente en esta tesis, porque queremos entender si las percepciones alrededor de la *tierra y de la etnicidad elaboradas por* João Pedro Stédile y por el subcomandante Marcos son elementos distintivos que especifican la posición de los movimientos sociales en una dinámica de interacción social. Las particularidades de la construcción identitaria es también un aporte a la comprensión de la acción social, dice Guy Bajoit: "(...) cómo el individuo construye su identidad personal en la vida social (cómo llega a ser sujeto) y cómo, individualizándose o, mejor, para *individualizarse*, construye su acción sobre los demás (*cómo llega a ser actor*)".⁹⁷

Hemos aterrizado la matriz teórica de esta investigación y hemos definido los conceptos manejados en el estudio. No obstante, nos falta precisar el paradigma metodológico elegido y exponer los procedimientos operativos del método que nos permitirán analizar los documentos y dilucidar las indagaciones investigativas presentadas.

I.5. EL MÉTODO DE ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE CONTENIDO (MAE): UN CAMINO HACÍA LA TANGIBILIDAD DEL UNIVERSO SIMBÓLICO

I.5.1 DEFINICIÓN

El método de Análisis Estructural del Contenido (MAE) es la opción metodológica de esta investigación para articular la teoría y los datos empíricos. Cabe resaltar que la elección del MAE, al interior de un abanico amplio de posibilidades, responde exclusivamente a la propuesta investigativa de adentrar el universo simbólico de los sujetos sociales y, por ende, elucidar las preguntas planteadas en este estudio. No se trata de la aplicación de una

⁹⁶ Gall, Olivia. Op. Cit.; p. 225. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

⁹⁷ Bajoit, Guy. "La renovación de la sociología contemporánea" en *Cultura y Representaciones Sociales*. Año 3, no. 5, Septiembre de 2008, p. 24.

receta desligada de reflexión analítica, sino de la posibilidad de comprender sociológicamente los textos analizados. De manera que su aplicación no obstaculiza la creatividad del investigador, su capacidad de intuir desde el conocimiento que posee de la temática estudiada.

En la década de setenta un grupo de investigadores sociales de la Universidad de Lovaina (Bélgica) adoptaron una postura interpretativa distinta de la centralidad de la veta economicista o social, en que el sujeto, con la exageración de la analogía, puede ser comparado a un robot que aplica pasivamente determinaciones externas. Jean Remy, Liliane Voyé y Jean Pierre Hiernaux desarrollan una percepción de los fenómenos sociales despegada de la imposición de la sociedad sobre el individuo o de la centralidad de la estructura económica en la configuración de la vida social. Este grupo de investigadores belgas hacen una elección por superar fronteras disciplinarias y articulan dos dimensiones: una que contempla el subjetivismo de la acción de los individuos --ya que el sujeto posee una manera de percibirse a sí mismo y a los demás-- y otra que contempla la estructura social que tiene que ver con la situación social en la que vive, proporcionándole cierto grado de estabilidad y, sobre todo, ordenando su “energía psíquica” in natura bajo parámetros de “normalidad”.

La tesis doctoral de Jean Pierre Hiernaux (1977) es representativa de esa postura epistemológica. En este trabajo Hiernaux establece el concepto de *institución cultural*, definido como “sistemas de reglas de combinación constitutivos del sentido, informando las percepciones, las prácticas y los modos de organización puestos en práctica por los actores”. En ese trabajo el autor engendra un camino de interpretación de los fenómenos sociológicos fundado en el *sentido*. La intención es crear un andamiaje teórico vinculado a la capacidad de representación simbólica y la conformación de un método de análisis que afirma el discurso como una estructura que emana *sentido*.

La decisión metodológica a favor del MAE radica entonces en la pertinencia con nuestra intención investigativa de adentrarse en las *condiciones constitutivas del sentido* – concebido como un hecho sociológico, histórico y psicológico- que rompa con análisis de tipo unidimensional. De modo que es central la manera en la que los actores tornan inteligible su existencia y por qué ordenan la realidad de una forma específica y no de otra, de forma que:

“El método de análisis estructural del contenido se inscribe dentro de la sociología de la cultura. Se trata del análisis de materiales (que se bien pueden ser escritos, visuales o auditivos, el método se especializa en el estudio de los discursos escritos) para encontrar las representaciones culturales y sistemas de percepción del locutor en cuestión; es decir, buscar sentido dirección y producción de sentido del contenido de los datos y las implicaciones del material al interior de un sistema de sentido”.⁹⁸

La perspectiva de *sentido* plasmada en el trabajo de Hiernaux está inspirada en los estudios semióticos del lingüista lituano Julien Algirdas Greimas (1917-1992). Es pertinente presentar algunos aspectos generales de la semiótica, que es la inspiración teórica del Método de Análisis Estructural de Contenido.

La representación del sentido de Greimas se funda, *grosso modo*, en el supuesto que los seres humanos no viven en un mundo natural, sino en un mundo de significante, así que “el sentido es un componente esencial de la vida humana, es algo que se impone como una evidencia, como un sentimiento de comprender todo como “natural”.⁹⁹ El objetivo de la semiótica de Greimas es aprehender el sentido, como podemos identificar en la elucidadora definición de Sobral:

“El verdadero objeto de búsqueda es la estructura elemental, es decir, la base misma del sentido, con el propósito de trazar el camino hasta la producción del sentido. Esa búsqueda de lo esencial, del mínimo elemento definidor configura la démarche greimiana como una extensión de las directrices hjelmslevianas”.¹⁰⁰

Para Greimas el sentido es concreto, omnipresente y al mismo tiempo fantasmagórico, se constituye como horizonte de la acción humana, “dibuja” marcas indelebles en la vida de los sujetos pero jamás se hace presente. De tal forma que la aprehensión del sentido no es un proceso fácil. Greimas desarrolla un control epistemológico direccionado a la aprehensión del sentido, como podemos identificar en sus palabras:

⁹⁸Suárez, Hugo José. “El método de análisis estructural de Contenido” en *El sentido y el método. Sociología de la Cultura y análisis de contenido*, El Colegio de Michoacán/UNAM/ISS, México, 2008. p 119.

⁹⁹Greimas, Algirdas Julien. *Du Sens: Essais sémiotiques*. Éditions du Seuil, 1970 , p.12 *apud* SOBRAL, Adail. *Revista Estudos Semióticos*. Vol.5, no. 1, p.63-64. Junio de 2009. Universidade de São Paulo, p.69.

¹⁰⁰Sobral, Adail. *Revista Estudos Semióticos*. Vol.5, no. 1, p.63-64. Junio de 2009. Universidade de São Paulo, p.71.

“Era necesario reflexionar sobre las condiciones mínimas del surgimiento, de la aprehensión y o producción del sentido. Eso me llevó a la formulación de la estructura elemental de significación, que puede ser representada por el cuadrado semiótico. De ese modo, el sentido fue definido anteriormente como traducción o trascodificación y más tarde como orientación o intencionalidad”.¹⁰¹

La aprehensión del sentido se vuelve tangible y posible de ser sometida a un control epistemológico, para Greimas, a partir del supuesto que el sentido está subsumido a las estructuras narrativas. Al interior de las estructuras narrativas, el sentido emerge y se conforma a través de una relación articulada de asociación y oposición entre códigos que componen una misma estructura¹⁰². Bajo esta consideración, es importante matizar que, para nuestro autor, el sentido emerge a partir de la confrontación de “opuestos”, en otras palabras, existe una valoración dicotómica del universo, en sus polos positivos y negativos perceptibles en las estructuras narrativas. La perspectiva dicotómica del mundo puede a primera vista parecer muy rígida y una verdadera quimera epistemológica, sin embargo hay que especificar el significado de la oposición que plantea Greimas, de la cual se vale Hiernaux para formular las bases del Método de Análisis Estructural del Contenido. El ordenamiento binario de la realidad es contextual, fruto de una búsqueda al interior del texto analizado, a manera de ejemplo podemos citar que “blanco” no es necesariamente opuesto de “negro”, sino hay que desatar las oposiciones al interior del contexto.

Este proceso ordenador de la realidad, basado en la identificación de códigos disyuntivos y en su articulación, presentes en la semiótica de Greimas son los pilares del Método Estructural del Contenido de Jean Pierre Hiernaux, que tiene como “pretensión final de método es analizar el modelo cultural que proponen los textos, descubrir las estructuras subyacentes, los esquemas fundamentales y, por tanto, los principios de ordenamiento del mundo y de sí mismo que despliegan los individuos y que revelan lógicas culturales de una agrupación humana”¹⁰³.

¹⁰¹Greimas, Algirdas Julien. Greimas, “On Meaning”, *New Literary History*, John Hopkins University, Maryland, vol.20, n.3, 1989. p. 539.

¹⁰²Suárez, Hugo. “Glosario” en *El Sentido y el Método. Sociología de la Cultura y análisis de contenido*. El Colegio de Michoacán / UNAM / ISS, México 2008, p. 328.

¹⁰³Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003, p. 103

Nuestra intención, es explicar las técnicas fundamentales del tratamiento del material, que no es circunstancial, para el análisis del sentido que puede ser desprendido de materiales concretos.

I.5.2 PRINCIPIOS OPERATIVOS Y REGISTROS DEL MÉTODO PARA EL ORDENAMIENTO Y ANÁLISIS DEL MATERIAL

Este apartado está dedicado a dilucidar cómo reconstruir el rompecabezas del sentido, plasmado en el material empírico, cuáles son los procedimientos del Método de Análisis Estructural del Contenido para ordenar la percepción entramada que brota de los datos y la aclaración de la nomenclatura usada en la ordenación y análisis del material. Evidenciaremos los principios operativos del tratamiento del material, inspirados en la representación simbólica de lo social y en el campo de la semiótica de Greimas.

Para Hiernaux los procedimientos de la descripción estructural puede ser resumido en el siguiente cuadro:

- a) *Inventariar, en el material observado, las unidades de sentido que, alrededor del asunto analizado, parecen solicitarse unas a las otras.*
- b) *Identificar las disyunciones elementales en cuyo seno cada una de estas unidades adquiere su sentido propio al demarcarse de lo que “no es ella” (¿Qué es lo que es contradefinido en relación a qué? ¿Qué es el inverso de qué? ¿Cuáles son las parejas de las contradefiniciones?)*
- c) *Verificar las asociaciones entre unidades y términos de una pareja de contradefiniciones y las otras (¿qué está asociado a qué? ¿Qué está colocado del mismo lado de qué?)*
- d) *Haciendo esto, “remontando las líneas de asociación”, extraer el grafo de la estructura global que constituye y distribuye el conjunto de las unidades según un modelo particular, que da el sentido al segmento del material observado, y que esboza, asimismo, el “modelo cultural” concernido.*¹⁰⁴

¹⁰⁴Hiernaux, Jean Pierre. “Análisis Estructural de Contenidos y de Modelos Culturales. Aplicación a materiales voluminosos. En El Sentido y el Método. Sociología de la Cultura y análisis de contenido. El Colegio de Michoacán / UNAM / ISS, México 2008. P. 78. Las cursivas fueron agregadas por la autora.

Por lo resumido de las etapas aludidas, cabe una explicación más específica de los términos que saltan en cada uno de los pasos y el propósito de cada etapa.

El primer paso de la aplicación del método de análisis estructural del contenido consiste en la recolección del material empírico y la *creación de un corpus analítico*, que es una selección de los fragmentos representativos para la investigación. Es imprescindible expresar que la conformación del corpus analítico no está condicionada a un orden cronológico, sino está determinada exclusivamente por las indagaciones de la realidad que pretenden ser elucidadas a lo largo del trabajo investigativo. Una forma de establecer el corpus es a través de la creación de ejes temáticos y su elaboración depende del conocimiento del investigador sobre el objeto de estudio, como también de la atribución dada a los temas principales y afines al objeto de estudio. La lectura meticulosa del material bruto – direccionada a las preguntas de investigación - permite al investigador jerarquizar temáticas, hacer conexiones y potenciar la riqueza del material.

Tras la sistematización del material en ejes temáticos es momento de sacar las *unidades mínimas de sentido*, definidas como “códigos disyuntivos que tienen un lugar estructural común y se articulan entre sí en una estructura subyacente.”¹⁰⁵ Más específicamente constituyen “la unidad más pequeña que puede ser puesta en evidencia por el análisis. El código puede ser definido como operador, la regla de transformación o de conmutación establecida, término a término, a través del cual una realidad y un sentido son atribuidos a cada término.”¹⁰⁶

Las unidades mínimas de sentido son las piezas primarias del rompecabezas de las estructuras simbólicas observadas, y emanan del susodicho trabajo de ordenamiento del material. Las unidades mínimas de sentido se articulan entre sí y conforman una estructura simbólica común denominada técnicamente como *isotopía*, que es una temática fuertemente reflejada en el material, que tendrá su estructura simbólica trabajada a lo largo del análisis del material.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 80.

¹⁰⁶ *Ibid.*

Para minimizar el tecnicismo de la descripción, vale citar , a manera de ejemplo, que en el material empírico de João Pedro Stédile (MST), una isotopía fundamental es la *Reforma Agraria*. Como unidades mínimas de sentido de esta isotopía, podemos mencionar los códigos “*latifundio*” (*gran propiedad*) y “*minifundio*” (*pequeña propiedad*), donde el sujeto valora a cada uno de los términos. En el ejemplo dado, vemos que la oposición articulada latifundio/minifundio puede ser identificada por una categoría general que nos permite alcanzar la especificidad de la oposición, técnicamente denominada *totalidad*. En el caso del la oposición gran propiedad / pequeña propiedad, una totalidad posible es *tipos de propiedad*, un tema que se articula a isotopía.

El proceso de organización del material en códigos fundamentales (unidades mínimas de sentido) es la *codificación*, un proceso condicionado al principio de *asociación* y *disyunción*, que es la base primordial de la producción del sentido. La identificación de *universos paralelos* y *dicotómicos*, al interior de un mismo género temático (totalidad), posibilitará indicar cosas como existentes y específicas, unas en relación con otras.

Dicho de otra forma, en una *totalidad*, el investigador debe sacar elementos paralelos (asociados) y contrapuestos (dicotómicos) que conforman el hilo que teje el sentido del género temático observado. Cabe recordar que el principio epistémico de un universo dicotómico, corresponde a la perspectiva de la naturaleza binaria de Greimas, en que la relación entre términos que estructuran el sentido es de oposición. De forma que la argamasa de la compleja estructura de percepción psicosocial que emana de los sujetos, según la semiótica greimasiana, son *parejas articuladas de unidades mínimas de sentido opuestas y dicotómicas, cada una con una valoración específica, positiva o negativa*.

La oposición será representada por el símbolo (/) y las valoraciones positiva y negativa, por (+) y (-), respectivamente. Como lo representado en el siguiente esquema.¹⁰⁷

¹⁰⁷El esquema se refiere a una estructura *paralela*, que es la más común en el análisis de los materiales, sin embargo, al interior del método, son contempladas otras estructuras, como *abanico* y *cruzada*. Por ejemplo, en la estructura en abanico más de dos elementos pertenecen a la misma unidad mínima de sentido. Considero innecesaria la descripción de las distintas estructuras por la prevalencia de la estructura paralela en el análisis del material empírico.

Totalidad

(+) (-)

A / B

A1 / B1

A2 / B2

(...) (...)

La identidad de A es dada por la oposición con B. Percibimos una oposición horizontal y una asociación vertical, la cual coloca los elementos ya identificados por las disyunciones, en relación con otros elementos, salidas, a su vez, de otras disyunciones, formando así una red y los atributos de todos ellos. Es válido resaltar que en el análisis del material, las oposiciones no son explícitas, sino que emergen de trabajo de deducción de los opuestos a partir de la consideración del contexto.

Para seguir con el propósito de desvendar el simbólico social emanado en el discurso de los sujetos y atribuir dinamicidad a la relación individuo-sociedad, analizamos los códigos disyuntivos de cada isotopía buscando percepciones de las siguientes categorías:

- a) *Relación con el sí*
- b) *Relación que es con lo social*
- c) *Búsqueda vital*

Resulta indispensable abordar cada uno de los bloques a partir de una articulación con las aristas teórico-metodológicas, anteriormente presentadas, que han definido los parámetros sobre los sistemas de sentido accionados por los sujetos individuales o colectivos, que funcionan como “orientadores” de sus intervenciones en la realidad social. Bajo esta lógica, aspiramos confrontar sintéticamente cada categoría con el andamiaje teórico-metodológico desplegado, al interior del método de análisis estructural del contenido. La apreciación de cada categoría en separado, es un recurso pedagógico que pretende dotar de inteligibilidad y aclarar las etapas procedimentales de la aplicación del método.

I.5.3. RELACIÓN CON EL SÍ

Es la categoría del método que remite a la estructura simbólica que proviene de *la relación del sujeto consigo mismo*, en dos dimensiones valorativas: positiva y negativa. La dimensión positiva abarca la movilización afectiva empleada en la conformación de una imagen modelo de sí mismo, un *deber ser*. Ya la dimensión negativa constituye el *antimodelo*, el universo del *no deber ser*, lo que no se quiere ser y hacer. La construcción de esta categoría refleja un esquema teórico interpretativo elaborado por Hiernaux, sobre algunos aspectos de la extensa obra de Freud¹⁰⁸, que entre otras cosas, dice que el sujeto no adquiere por completo los elementos impuestos por lo social; más bien los reconstruye, los modifica, los adecua a los nuevos elementos que tiene que enfrentar.

Bajo esta tesitura, la construcción de la imagen de sí mismo o del colectivo que pertenecen, no está despegada de lo social, sino que es fruto de un trabajo psíquico que aspira superar la frustración ocasionada por la constrictión social de las “pulsiones primitivas”, convertidas en pertenencia a determinada realidad cultural. En este sentido, podemos contemplar una estructura simbólica del sujeto sobre *lo que quiere y sobre lo que no quiere ser, articulada a la funcionalidad social una vez que éste pasa a legitimar sus condiciones de pertenencia*. Vale recordar que nuestra perspectiva de identidad está basada en el supuesto de la existencia de una relación semiótica entre el universo cultural y auto identificación.

El proceso de ordenamiento y análisis del material en la categoría *relación con el sí*, abarca todos los códigos disyuntivos y totalidades emanados de la siguiente dicotomía:

Imagen modelo del Sí (deber ser) / Antimodelo del Sí (No deber ser)

(+)

(-)

La categoría *relación con el sí*, nos permitirá tocar en los atributos del sentido en torno de qué es ser un sujeto del MST y del EZLN, desde una percepción simbólica que contemplará lo rechazado y lo apreciable en el proceso dar significación a un “nosotros”.

¹⁰⁸ Los aspectos de la obra de Freud que están en la conformación teórica de la categoría *relación con el sí*, elaborada por Jean Pierre Hiernaux fue especificada en el apartado, entre las páginas 23 y 28 de este estudio.

Así que la vertiente analítica *relación con el sí* constituye un referente imprescindible para verificar si están o no están presentes las variables tierra y etnicidad en el sentido que tangencia la auto identificación. Además, si dichas temáticas están presentes en esta estructura simbólica que distingue los sujetos o los colectivos que forman parte, será posible razonar la valoración emitida sobre la tierra y la etnicidad.

I.5.4. RELACIÓN CON LO SOCIAL

En esta categoría sistematizamos la lectura que los sujetos hacen del mundo, más específicamente, cómo confieren sentido, valoran y jerarquizan el universo social, desde registros de calificación (positivos y negativos) de los siguientes planos: *espacial, temporal y actores o grupos*.

El presupuesto teórico evocado por Hiernaux para legitimar la *relación con lo social*, como categoría analítica es que la realidad social impone constricciones, condiciones, posibilidades y límites que influyen en la acción humana. Bajo este principio, el creador del método de análisis estructural del contenido, rescata de la elaboración teórica de Max Weber,¹⁰⁹ la afirmación epistémica que la acción de determinado grupo humano está marcadamente influenciada por su concepción de mundo. En este sentido, es crucial el concepto weberiano de *ethos*, como la concepción más o menos hegemónica de un grupo humano sobre la realidad social.

Aún vale destacar que la acción humana, en términos weberianos, definida como conductas orientadas, está vinculada a las *condicionantes particulares de pertenencia*, es decir, la interpretación del universo social que el sujeto está inmerso. Bajo esta perspectiva, constituye un elemento nodal considerar como categoría analítica el sentido que adquiere el contexto social para los sujetos analizados en esta tesis.

En el registro *relación con lo social* objetivamos captar la estructura simbólica emanada de los siguientes planes analíticos:

- a) *Relación con el espacio* – La percepción del espacio elaborada, es decir, los lugares que el sujeto valora positivamente o negativamente.

¹⁰⁹ Presentamos en el apartado que comprende las páginas 33 y 37 del presente trabajo, el aporte de Weber acerca de la intermediación del sentido en la acción humana, un fundamento nodal del andamiaje teórico de esta tesis.

b) *Relación con el tiempo* - Conforman las percepciones del *pasado, presente y futuro*, en sus valoraciones positivas y negativas.

c) *Actores y Grupos – Grupos y actores valorados* presentes en el material analizado, que son valorados positivamente y negativamente por los sujetos analizados. Esta etapa metodológica pretende reconocer las otredades presentes en el material analizado y las valoraciones emitidas.

Los actores y grupos valorados positivamente (*ayudantes*) contribuyen para la concretización de las aspiraciones de los sujetos, mientras los valorados negativamente (*opositores*) son “lejanos” a las finalidades anheladas.

I.5.5. BÚSQUEDA VITAL

El registro del método *búsqueda vital* sistematiza las unidades mínimas de sentido que abarcan los ideales, las ultimidades decisivas de los sujetos, de forma que se constituye en un eje para captar “la creación de ideales por los cuales el sujeto puede dar la vida, la búsqueda de objetivos vitales que lo obligan a movilizarse afectivamente para conseguir lo que siente que le falta”. De forma que Jean Pierre Hiernaux rescata la concepción de Greimas, que a su vez rescata a Propp, sobre la sensación de incompletud - frustración en la concepción freudiana - que abre las puertas para una movilización hacia la concreción de un proyecto de vida, más específicamente, una *búsqueda vital* de la satisfacción de sus deseos.

La *búsqueda vital* pretende reunir los elementos simbólicos presentes en los documentos que figuran las atribuciones acerca de hacia dónde el sujeto direcciona su energía psíquica y las intenciones para la construcción del futuro, como mencionado en la definición Suárez: “Es la producción simbólica de referentes culturales que dan sentido a la vida y por los cuales el sujeto se adhiere por impulso afectivo”.¹¹⁰ La principal virtud de este registro reside en la contemplación de las alternativas construidas para la concreción de un proyecto específico. En lo que concierne a las especificidades de la movilización

¹¹⁰Suárez, Hugo. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*. Muebla del Diablo. La Paz, 2003,p. 77.

afectiva de los sujetos sociales, Hiernaux evoca la dicotomía sagrado / profano, con una evidente inspiración en el trabajo intelectual de Émile Durkheim.

Bajo esta perspectiva, Hiernaux dice que el sistema simbólico de los sujetos sociales evoca un universo dicotómico, en sus dimensiones sagrada y profana, de manera que la movilización de los sujetos sociales estará concentrada en el terreno del universo social concebido como sagrado.¹¹¹ Así el registro *búsqueda vital* aborda las alternativas del sujeto hacia la concreción de sus proyectos. Entonces, el plan de alternativas de los sujetos será organizado en las siguientes dimensiones analíticas:

Objeto (+) / Objeto (-)

Esta pareja dicotómica engloba las unidades simbólicas acerca de la movilización afectiva de los sujetos. De modo que en la dimensión *objeto positivo* congregamos a los registros acerca de las realizaciones aspiradas por los sujetos.

Según este esquema metodológico, los referentes positivos para la concreción del proyecto de los sujetos sociales, componen la dimensión *destinador positivo*. Ya los referentes que imposibilitan las proyecciones de las voluntades de los sujetos son ubicados en la dimensión opuesta, *destinador negativo*.

En el caso especial de nuestra investigación, no podemos negar que la categoría *búsqueda vital* constituye un referente analítico preeminente, una vez que nos permitirá indagar si las ultimidades decisivas de Marcos y João Pedro Stédile abarcan atributos de la tierra o de la etnicidad.

I.5.6. EL ANÁLISIS EN EL MAE: EL MODELO CULTURAL

Tras realizar el trabajo de ordenación del material en las categorías presentadas (relación con el sí, relación con lo social y *búsqueda vital*), el procedimiento metodológico que sigue es la *condensación*. Esta etapa consiste en la sistematización de las dicotomías sacadas que representan las tensiones simbólicas de importancia para los objetivos investigativos.

¹¹¹La interpretación de Hiernaux sobre la dicotomía sagrado / profano de Durkheim fue trabajada en el apartado de la página 30-33 de este estudio.

La propuesta metodológica de Jean Pierre Hiernaux sugiere que las estructuras simbólicas seleccionadas en la etapa anterior sean representadas topológicamente. De modo que los *grafos* deben explicitar la estructura de los códigos extraídos del material.

Toda la axiomática del método que acabamos de describir está constituida para fundamentalmente conocer “los esquemas fundamentales ordenamiento del mundo y de sí mismo que despliegan los individuos y que revelan lógicas culturales de una agrupación humana que permiten acercarse a la estructura simbólica de determinado sujeto”¹¹². Esa manera idiosincrática de leer la realidad es definida por Hiernaux como *modelo cultural*, en sus propias palabras:

“Es aquello que, para cada medio o grupo social, constituye una manera típica de ver las cosas y una manera particular de actuar que se impone a ellos como el ‘es así’, las cosas ‘normales’, ‘evidentes’. Es a partir de su modelo cultural que cada medio o grupo social reacciona a su entorno, evalúa lo que se le propone, fija las prioridades de sus opciones, etc”.¹¹³

Los *modelos culturales* de los sujetos emergen de la articulación de la relación con el sí, relación con lo social y búsqueda vital. En ese sentido, es claro que la inteligibilidad de la telaraña de la estructura simbólica supone la confluencia de la dinámica psíquica, la movilización afectiva y las legitimidades sociales. Entender esta visión específica del mundo, que jerarquiza la realidad, constituye un camino interpretativo que puede enmarcar los análisis acerca de la acción social pues pretendemos descubrir modelos que sean trascendentes al sujeto¹¹⁴. La articulación de los atributos de sentido, se ve en términos metodológicos, quizá de modo más claro en las palabras de Hiernaux:

“Para todo modelo simbólico, la búsqueda del objeto último (o+) por parte del sujeto (s+) se comprende en su implicación radical como la búsqueda primeramente del sí (sí +), como una ‘falta’ socialmente creada en

¹¹²Hiernaux, Jean Pierre. “Análisis Estructural de Contenidos y de Modelos Culturales. Aplicación a materiales voluminosos. En El Sentido y el Método. Sociología de la Cultura y análisis de contenido. El Colegio de Michoacán / UNAM / ISS, México 2008. P. 80.

¹¹³*Id.* “L’institution culturelle. Systématisation théorique et méthodologique”. Dissertation Doctorale en Sociologie, Université Catholique de Louvain, Département des Sciences Politiques et Sociales, Presses Universitaires de Louvain, 1977, p.77.

¹¹⁴La articulación del individuo con la colectividad que está inmerso, y la relación con la acción social fue trabajada teóricamente en el apartado de la página 28 hasta la página 43, de este trabajo.

un principio en la imposición de la alternativa existencial (sí +) orientando el ‘querer’ del actor hacia una realización objetivada (O+)”.¹¹⁵

Describir los procedimientos del Método de Análisis del Contenido, representa la intención de transparentar las directrices teórico metodológicas del manejo del material empírico y sus principios operativos, un camino que aspira, entre otras cosas, facilitar la comunicación entre investigadores.

En lo que concierne a la aplicación del método en el presente trabajo, tenemos que aludir a las principales etapas de selección y manejo del material. El primer punto a poner énfasis es que la creación del corpus analítico fue fruto de un trabajo que obedeció a un principio de saturación. En este sentido, fue realizada una búsqueda minuciosa de documentos de Marcos y João Pedro Stédile y la selección estuvo basada en la fiabilidad a nuestra indagación de la realidad.

Por lo dicho, cabe matizar que el material pretende ser un largo compendio de pasajes que revelen pormenores de la capacidad de los sujetos de intervenir en el mundo y sobre sí mismo y, obviamente, tensiones específicas sobre las temáticas de la tierra y etnicidad.

Los corpus analíticos de Marcos y João Pedro Stédile están en los anexos de este trabajo y los pasajes fueron sacados de distintas fuentes: entrevistas concedidas a revistas y periódicos, como también a investigadores, con un corte temporal del año 1994 a 2009.

Después de rastrear los elementos discursivos representativos de una “manera específica de ver y actuar” de Marcos y João Pedro, los pasos del método anteriormente descritos fueron integralmente aplicados.

Ahora seguiremos con el capítulo sobre la emergencia del MST y del EZLN, con el propósito de posibilitar un acercamiento al contexto social, político, económico de los movimientos que Marcos y João Pedro Stédile pertenecen. Nuestro objetivo es conformar un espectro de las condiciones de movilización y las posibles relaciones con una *visión de mundo legitimada por los sujetos sociales* que esta investigación pone la mira.

¹¹⁵ Hiernaux, Jean Pierre. “Análisis Estructural de Contenidos y de Modelos Culturales. Aplicación a materiales voluminosos. En El Sentido y el Método. Sociología de la Cultura y análisis de contenido. El Colegio de Michoacán / UNAM / ISS, México 2008, p. 83.

CAPÍTULO II

LA EMERGENCIA DEL MST Y DEL EZLN: JUICIOS Y EXPRESIONES SOBRE LA REALIDAD

El objetivo general que atraviesa el presente capítulo es proporcionar la ubicación contextual del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST) y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Describiremos la formación de estos movimientos frente a las dinámicas sociales en que surgieron y a los objetivos que se plantearon.

El supuesto evocado, puntualizado en el capítulo anterior, es que en un movimiento social subyacen acciones y expresiones simbólicas. El atributo fundamental es que un movimiento social no es ocasional, pero concierne a un imaginario que abarca significados con los que los sujetos experimentan su existencia, de manera que “la extensión, el carácter y los resultados de la acción colectiva pasan a depender, en gran medida, de la interacción que se dé entre el movimiento y otros actores organizados que forman parte de la situación de conflicto”.¹¹⁶

Tomo en cuenta que redactar de forma amplia el proceso de formación y consolidación del MST y del EZLN puede ser un tanto esquemático, puesto que los referentes históricos, sociales, económicos y políticos del contexto en que emergen no son “impolutos”, y muchas veces pueden realzar las vías conscientes con hechos acomodados desde una linealidad casi incuestionable. Sin embargo, para esta investigación, considerar “las veredas” que conllevan a la conformación de un movimiento social nos permitirá conocer aspectos contextuales importantes para la interpretación de los materiales analizados.

Aunque el eje conductor del presente capítulo sea el surgimiento del MST y del EZLN, nuestra motivación dista de una mirada puesta en el pasado. Más bien propone dar un paso hacia los elementos que prefiguran una concepción específica de pertenencia e interactúan dentro de ella. Dedicar un apartado analítico a la contextualización de la

¹¹⁶Mc Adam, Dough, John Mccarthy y Mayer Zald. “Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales” en *Movimientos Sociales: Perspectivas comparadas*, Istmo, Madrid, 1999, p. 41.

emergencia de ambos movimientos, los actores involucrados y las opciones de acción elegidas busca alumbrar nuestro camino interpretativo acerca del sentido que, desde la voz de João Pedro Stédile y del subcomandante Marcos, estos movimientos le dan a la tierra y a la etnicidad. Evocamos un abordaje que se sostiene y se desarrolla a partir de la afirmación de la *heterogeneidad*, a través de la consideración del papel que juegan las circunstancias sociales, políticas, culturales y económicas en el proceso de formación de un movimiento social. El propósito es considerar las características del *entorno social* y, de esta forma, razonar acerca de los factores que no están bajo el control de los movimientos sociales, pero que influyen en su consolidación y, sobre todo, en el *sentido de pertenencia* de los sujetos afiliados a los dos movimientos.¹¹⁷ Cadena Roa especifica el enfoque mencionado:

“Lo que los movimientos sociales pueden conseguir depende en buena medida de a quién tienen enfrente y al lado. Lo que pueden conseguir no obedece sólo a factores internos (organización, objetivos, representatividad, apoyo social, identidad), ni a la justeza de sus demandas (creación de nuevos derechos, respeto de los derechos amparados por ley), sino de lo que hacen (y dejan de hacer) ellos mismos, sus oponentes y aliados, y de la capacidad que tengan todos los actores sociales, políticos e institucionales involucrados para adaptarse ante situaciones emergentes”.¹¹⁸

Por lo tanto objetivamos conocer las características del entorno que “abren las brechas” para la emergencia del MST y del EZLN; particularidades que congregan sujetos que hacen un diagnóstico compartido de la realidad y también confluyen en la “invención” de un sujeto colectivo que procura formular algo distinto, y enuncian una nueva institucionalidad de la realidad, capaz de reemplazar un discurso identificado como colapsado. Se revela entonces la eclosión de una idea que necesita ser legitimada para

¹¹⁷Las especificidades de nuestra perspectiva alrededor de la pertenencia e identidad fueron trazadas en la página 48 de la presente tesis.

¹¹⁸Cadena Roa, Jorge. “Los movimientos sociales desde un punto de vista relacional”, Ríos, Norma de los y Sánchez, Irene (coordinadoras) en *América Latina: Historia, realidades y desafíos*. UNAM. México, 2006, p. 479.

interactuar con los opositores, en circunstancias en las que las vías institucionales no son plausibles.

Obedeceremos al objetivo de no abordar los movimientos sociales analizados como bendiciones surgidas para redimir a la humanidad de todo mal o sostener la perspectiva que las organizaciones son dotadas de un poder mágico. Así, se verificará el alejamiento de posturas mitificadoras de los movimientos sociales. Nuestra apuesta analítica está colocada en cuáles son los distintos matices que saltan en esta trayectoria y que constituyen posibles ejes explicativos para nuestras preguntas de investigación.

La apuesta por la heterogeneidad es un fructífero medio de análisis para permitir tocar las múltiples dinámicas de significación que definen un movimiento social, que despliega no solamente acción sino discursos cargados de una dimensión estratégica, emocional y simbólica de ver el mundo, a través de una *reorientación del discurso*. Luego es una elección congruente con el objetivo de esta tesis el explotar el ámbito discursivo plagado de simbolismo y su confrontación con elementos históricos, políticos y sociales de México y Brasil.

Conforme a lo explicitado, el enfoque será relacional y buscará abarcar la amplitud de la formación de un movimiento social. La instancia fundamental es ofrecer las herramientas que permitan ordenar y contestar a las preguntas de investigación *a posteriori*, sin representar secuencias lineales de disputa que posibiliten observar no solamente el origen sino el proceso de conformación, en el que están en juego la interacción social como espacio de cambio y la transformación con influencias distintas, traducidas en factores. Bajo esta concepción, el capítulo pretende dibujar una imagen policromática de la formación tanto del MST como del EZLN.

II.1 LA FORMACIÓN DEL MOVIMIENTO DE LOS TRABAJADORES SIN TIERRA. ALGUNOS ANTECEDENTES CONTEXTUALES FRENTE A LA CUESTIÓN AGRARIA EN BRASIL

El MST es el movimiento social de lucha por la tierra más expresivo de Brasil. Por su consigna política y por nuestra pregunta de investigación, conduciremos nuestro abordaje con la pregunta eje sobre cómo se han ido construyendo las inconformidades y conflictos alrededor de la tierra. Abordaremos algunos matices de la historia agraria de Brasil, las especificidades de la política nacional, los sujetos involucrados y los momentos clave hasta la formación del MST.

La disputa por la tierra en Brasil nos remite inevitablemente a su historia colonial, a las especificidades del mando portugués en este territorio, desde mediados del siglo XVI, y a las particularidades del modo de interactuar de los colonizadores con la población originaria. Acerca de la relación entre la estrategia colonial portuguesa y la temática de la tierra es importante destacar que la actividad productiva elegida fue primordialmente la exportación de productos tropicales, en una disposición espacial marcada por las grandes propiedades.¹¹⁹ La abundante extensión de los espacios productivos propició la exigencia de una importante mano de obra. La resistencia indígena al trabajo en las grandes fincas¹²⁰ y el florecimiento del comercio de sujetos negros africanos esclavizados son circunstancias a considerar en la opción de los propietarios de tierra de adoptar el trabajo esclavizado como la salida a la “indecorosa” escasez de mano de obra.

La dinámica de la tierra en Brasil se ve profundamente alterada a mediados del siglo XIX, a partir del recrudecimiento de la condena internacional de la esclavitud; una condena especialmente emanada de Inglaterra, ante la incompatibilidad de sus nuevas actividades económicas con la permanencia del “tráfico” de sujetos esclavizados. Esta coyuntura fomentó el debate en torno a formas alternas del uso de la mano de obra, es decir mano de obra que no fuera esclavizada, y también la consideración en torno a la definición de los procedimientos para la obtención de tierras.

En el ámbito institucional, en 1850, se formuló la Ley de Tierras. A pesar de las voces que abogaron por una distribución más equitativa de la tierra orquestada desde la instancia gubernamental, siguió preponderante el poderío de los propietarios que lograron mantener el predominio de las grandes extensiones de tierras. El hecho más trascendente de

¹¹⁹ Holanda, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. Companhia das Letras, São Paulo, [1936] 1995, p.73-92.

¹²⁰ Sobre la resistencia indígena en Brasil véase: Cunha, Manuela Carneiro da (Organizadora), História dos Índios no Brasil. Companhia das Letras, São Paulo, 1992.

la Ley de tierras de 1850 fue que con el fin del sistema de *sesmarias*, abolido con la independencia de Brasil en 1822, esta ley pretendió subsanar el vacío jurídico acerca de la adquisición y la propiedad de tierras.¹²¹ La ley instituyó la posibilidad de compra de la tierra, lo que significó una profunda diferencia con respecto al sistema de *sesmarias*, cuyo proceso de adquisición de la tierra estaba condicionado a la concesión de uso, es decir, que la corona portuguesa tenía el título de propiedad y concedía el uso a particulares.

De modo que, a pesar del aparato institucional haber proporcionado los recursos, a través de subsidios estatales, que propiciaron la llegada de trabajadores inmigrantes, primordialmente italianos, con la evidente transformación de la mano de obra empleada en los latifundios no hubo una modificación de la estructura agraria. En este sentido, la ley de tierras mantuvo la estructura del sistema anterior en que imperaban las grandes extensiones de tierra.¹²² Dice Martins que la ley de tierras aseguró en el ámbito legal las demandas de los propietarios de grandes extensiones de tierras y de los comerciantes, por medio de “garantías institucionales y legales para la continuidad de la explotación de la fuerza de trabajo”.¹²³

El aparato institucional trató de proveer todas las medidas para que la gran propiedad pudiera seguir contando con abundante fuerza de trabajo. Según esta perspectiva, los esfuerzos fueron para mantener la gran propiedad, con el cultivo primordial de productos para exportación, con destaque para la producción de café. La supremacía de las grandes propiedades se fortaleció con el paulatino incremento de la actividad ganadera, en la primera década del siglo XX.

El debate sobre la tierra fue otra vez avivado con el “movimiento tenentista”, un movimiento de jóvenes del ejército brasileño que lucharon por la concreción de las transformaciones sociales y políticas prometidas en la Revolución de 1930.¹²⁴ Caminar

¹²¹Martins, José de Souza. *Los campesinos y la política en Brasil* en Casanova; Pablo González (coordinador), *Historia Política de los Campesinos Latinoamericanos*, Siglo XXI, México DF, 1985, p. 59.

¹²²El sistema anterior denominado *sesmarias* fue idealizado en 1350 en Portugal, en una circunstancia de crisis para gestionar los recursos productivos de Brasil. En este sentido, la dotación de grandes “lotes” de tierras reflejó el deslinde de Portugal del mantenimiento de las tierras, puesto que la responsabilidad del uso quedó en mano de particulares.

¹²³*Ibid.*

¹²⁴ En 1930 tras una coyuntura política marcada por disidencias entre las oligarquías rurales de los estados de Minas Gerais y São Paulo que se alternaban en el poder durante el período histórico conocido como “*República Velha*”, triunfó el movimiento que buscaba discursivamente romper con las oligarquías regionales, bajo la promesa de volver realidad el gobierno “del pueblo para el pueblo”, respeto a las garantías

rumbo al progreso era la lógica de los *tenentistas*. Uno de los rubros defendidos fue la extinción de los latifundios, representantes, según este prisma, del atraso político y de la permanencia de Brasil en una condición subalterna. El liderazgo del movimiento fue ejercido por Virgínio Santa Rosa, quien en un texto difundido en el año de 1963 ubicó la clase política brasileña como manipuladora y responsable del “atraso” del país.

Cabe acotar que en las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo XX estuvieron en boga las discusiones acerca de los ideales de la nación brasileña.¹²⁵ A pesar de la configuración de un panorama que apuntaba hacia transformaciones sustanciales, en 1934 los intereses de los grandes propietarios de tierra prevalecieron, puesto que los legisladores cedieron a las presiones de los latifundistas y no aprobaron las iniciativas y proyectos de ley que vislumbraban la realización de la reforma agraria.¹²⁶

En el período histórico conocido como *Estado Novo* (1937-1945), con el mando político de Getúlio Vargas, hubo transformaciones en el campo político, social y económico. En 1937, en circunstancias de inestabilidad política marcada principalmente por los rumores de la “amenaza comunista” en el país, Vargas, presidente de Brasil desde 1939, dio un golpe de estado que impidió las elecciones de 1938. Para eso contó con el apoyo de los militares y de algunos sectores populares. Con la instauración del *Estado Novo* se destituyó al congreso, se instauró una nueva Constitución, hubo control estricto de los medios de comunicación y de los sindicatos, se estableció una nueva moneda (*cruzeiro*), y se creó el DIP (*Departamento de Imprensa e Propaganda*).¹⁵

En 1943 Vargas creó las leyes de trabajo, conocidas como CLT, que entre otras medidas establecieron el sistema de seguridad social, con salario mínimo, vacaciones remuneradas y jornadas laborales de hasta 48 horas semanales. En lo que concierne al tema agrario cabe destacar que no se aprobó el proyecto de extensión de las leyes de Trabajo a los trabajadores rurales. La legislación del trabajo privilegió los derechos de los

individuales y el derecho al voto secreto. Con la ruptura de los preceptos de la alternancia en el poder, llega a la presidencia en 1930 Getúlio Vargas. Para más detalles de este período véase: Faoro, Raymundo. Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro, Globo São Paulo, [1958] 2002, p. 741-760.

¹²⁵ En la década de los 30 y 40, un grupo de intelectuales brasileños como Monteiro Lobato, Olavo Bilac y Alberto Torres pusieron énfasis en el arcaísmo e incompetencia de las clases políticas. Identificaron que la transformación vendría por la búsqueda de la autenticidad, del encuentro con las “verdaderas” raíces nacionales. La discusión giró en torno de los posibles caminos hacia el progreso.

¹²⁶ Medeiros, Leonilde Sérvolo. Reforma agrária no Brasil. *História e atualidade da luta pela terra*. Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2003, p. 12.

trabajadores urbanos y no se generaron los mecanismos legales para atender las demandas específicas de los trabajadores rurales. De manera que, la población rural no fue percibida como sujetos sociales con necesidades y demandas distintas a las de los trabajadores urbanos.

Una vez que la diferenciación de los derechos no tenía cabida en un ambiente marcado por el igualitarismo del liberalismo nacido con la Revolución Francesa y al que se habían adaptado casi todas las constituciones latinoamericanas, el discurso que afirmaba lo superfluo de la creación de mecanismos diversificados para la estructuración de los derechos de los trabajadores del campo fue fomentado por los propietarios de tierra, que se posicionaron en el debate mediante la explícita defensa de la uniformidad de las relaciones en el campo. Frente al poder de injerencia de los propietarios de tierra en las instancias políticas fueron mermadas las posibilidades de creación de mecanismos diferenciados de representación en el campo.¹²⁷

Fue un período histórico en que las luchas por la tierra en Brasil estuvieron esparcidas por el territorio sin la unificación de demandas y sin organismos en el ámbito nacional que homogeneizaran. Se presentaba el estancamiento del tema agrario y de la prevalencia de la postura de los terratenientes que se oponían a la creación de una legislación que rigiera las relaciones laborales en el campo.

A fines de los años 50 identificamos un giro en la dinámica agraria brasileña: tras la inserción de la reforma agraria en la campaña presidencial de Juscelino Kubitschek, la temática se sedimentó como una bandera de campaña de este presidente con el argumento que su realización sería una de las acciones imprescindibles para que Brasil abandonara el atraso económico e ingresara en la “modernidad”. La reforma agraria representaba otro elemento constitutivo del compromiso de Kubitschek con el desarrollo económico de Brasil. La reforma agraria significaría un paso más hacia la modernización de la nación.

Otra faceta de la dinámica rural brasileña de este mismo período fue lo que se estructuró desde la organización de los campesinos. Tuvo relieve la propagación de la exigencia de la reforma agraria, desde de la organización de los campesinos ahora con la activa participación del Partido Comunista Brasileño (PCB).

¹²⁷*Ibid.* p.13.

La acción del partido comunista simbolizó el principal motor para la unificación de las luchas disgregadas, tras la incorporación de formas de acción deliberadas conjuntamente. El PCB incitó la resistencia de los campesinos frente a la expansión de la frontera agrícola – la expansión de los latifundios y la sustitución de áreas de cultivos de subsistencia por tierras consagradas a la ganadería- y a los contratos de uso de la tierra entre campesinos y propietarios, en que predominó la obligación de repasar altos porcentajes de la producción al dueño de la tierra.

Las líneas de acción del PCB no respondían a las especificidades de las luchas regionales de los campesinos, sino dogmatizaba la posición de la “internacional comunista” que sostuvo el rechazo al latifundio, percibido como un espacio en que imperaban relaciones de trabajo feudales y de explotación de los campesinos. En suma, la internacional comunista defendió la eliminación del latifundio, puesto que los resquicios del “feudalismo” en el campo eran determinantes “para un desarrollo libre de las fuerzas productivas”.¹²⁸ Bajo este propósito, la vanguardia del partido difundió la eliminación de los latifundios como condición *sine qua non* para la objetivación de la revolución.

La diversidad de trabajadores rurales, en la visión del partido comunista brasileño, fue unificada bajo la categoría de campesinos (*camponeses*) – que condensaba todas las masas explotadas en el campo. Por otro lado, los propietarios de tierra, también fueron homogeneizados, bajo la categoría de “latifundistas”. El partido comunista estructuró, entonces, sus líneas de acción desde la superación de la siguiente dicotomía: *campesino versus latifundistas*. El objetivo era la eliminación del latifundio, identificado como símbolo del retraso, del sometimiento de los campesinos barrera que imposibilitaba las condiciones óptimas para la revolución. La participación del PCB fue determinante en la conformación de la ULTRAB (*União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil*), que vigoró entre 1954 y 1962.

La voz discrepante más destacada de la acción en el campo propuesta por el PCB fue el movimiento de las “ligas campesinas”, con la articulación y participación protagónica de Francisco Julião. Las ligas campesinas emergieron en el estado de Pernambuco, más específicamente en el municipio de Vitória Santo Antão. Las ligas campesinas fueron concebidas a raíz de la insatisfacción de los trabajadores del “*engenho*

¹²⁸*Ibid.*, p.16

galiléia” (finca galiléia) que expresaron su insatisfacción frente al incremento de la cuota que estaban obligados a pagar por el uso de la tierra. En este momento en que se articularon las insatisfacciones fue esencial la participación de la SAPP (*Sociedade Agrícola e Pecuária de Pernambuco*). La demanda judicial que buscó garantizar el derecho a la tierra de los campesinos a través de la expropiación de la finca fue presentada por el abogado Francisco Julião y en 1948.

La organización de los trabajadores de la *finca galiléia* se expandió y ganó expresión regional, con las marchas y protestas que exigían la extinción del “*cambão*” – práctica en que el trabajador no recibía remuneración por su trabajo en la tierra del propietario, sino que estaba obligado a pagar al dueño el “derecho” de sembrar en una fracción de la tierra. La movilización de las ligas logró judicialmente en 1959 la expropiación del *engenho galiléia*.

Sobre la postura disidente de las ligas ante el PCB, merece ser destacado el manifiesto de Julião en el congreso de la ULTAB en 1960, en la ciudad de Belo Horizonte. En esta reunión, el abogado pernambucano afianzó la radicalización de la lucha por la reforma agraria, sin que se apelara a los atributos estatales, sino por medio de la acción e intervención autónoma de los campesinos. Para Julião los campesinos tendrían que ser los protagonistas en la destrucción de los latifundios, sin el apoyo de la burguesía nacional o de la intervención del estado. Las ligas campesinas fueron reprimidas por las fuerzas estatales e integralmente disipadas con la instauración del régimen militar en Brasil. Francisco Julião llegó a México en 1965 como exiliado político.¹²⁹

Con el propósito de ofrecer un panorama general y dar a conocer distintas dinámicas de significación que influyen en la conformación de una organización social ganarelevancia el posicionamiento de la iglesia católica en torno al tema de la tierra en Brasil. En primera instancia, cabe aludir que el papel ejercido por la iglesia católica en líneas generales, en la década de los 60, estuvo vinculado a la organización política, específicamente, al fomento a la creación de sindicatos de trabajadores rurales.

Simultáneamente, en el ambiente político internacional se destacó la iniciativa estadounidense *Alianza para el progreso* (1961-70), creada con la finalidad de desarticular en América Latina la “amenaza comunista” del subcontinente después del triunfo de la

¹²⁹Bastos, Elide Rugai. *As Ligas Camponesas*, Vozes, Rio de Janeiro, 1984, p.69.

revolución cubana (1959). Para esta iniciativa el reparto de tierras sería determinante para el desarrollo del país y restringiría la insatisfacción de los campesinos.

La acción eclesíástica fue fundamentalmente tornar pública la precariedad de la vida de los campesinos y, como mencionado, incentivar y fortalecer la movilización “pasiva” en el campo. En este momento histórico se notó la intensificación de manifestaciones públicas, marchas y huelgas de campesinos que exigían la reforma agraria.

Para Sérvolo Medeiros¹³⁰ parte sustancial de la iglesia católica en este momento se “afilió” a los propósitos de la alianza por el progreso y desarrolló sus acciones en torno a la contención de “la amenaza comunista en el campo”. Medeiros dice que el posicionamiento de la Iglesia no dejó de reconocer los intereses de los terratenientes a medida que defendía una reforma agraria en que se contemplara una “justa” indemnización a los propietarios de tierras expropiadas.

Ampliando otra vez el prisma analítico, es importante considerar que con el fin de la segunda guerra mundial las acciones del Estado brasileño estuvieron enmarcadas por el estímulo al desarrollo económico, como condición para el abandono de la situación de país subdesarrollado. En este contexto, no podemos dejar de considerar la inspiración en las directrices económicas formuladas por la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y Caribe)¹³¹.

La CEPAL detectó que las economías de los países latinoamericanos se caracterizan por la desintegración de los sectores productivos, por el desempleo estructural y por los bajos niveles de organización sindical de los trabajadores. Sobre la actividad agrícola, se consideró que en los países periféricos prevalecía la estructura agro-exportadora, en que un reducido grupo de privilegiados detentaba el poder sobre la tierra.

¹³⁰ Medeiros, Leonilde Servolo. Reforma agrária no Brasil. *História e atualidade da luta pela terra*. Fundação Perseu Abramo, Sao Paulo, 2003, p.18.

¹³¹ La CEPAL fue creada en fines de la década de 40, coyuntura en que los países latinoamericanos buscaban alternativas de emancipación de los países hegemónicos, un contexto que no puede ser desvinculado de la crisis de 1929. Frente al proceso de descolonización y la nueva división internacional del trabajo, la escuela cepalina se consolida como un pensamiento económico distinto a dos corrientes principales: la teoría neoclásica y el marxismo. El marco de las bases del pensamiento de la CEPAL es el libro “El desarrollo de América Latina y algunos de sus principales problemas”, escrito por Raúl Prebisch, economista argentino ubicado como fundador de la escuela cepalina.

El modelo de “progreso” cepalino, en el ámbito rural, ubicó las pequeñas propiedades rurales de subsistencia como barreras al desarrollo económico, puesto que no se enfocaba en la producción en larga escala. La modernización de la agricultura proporcionaría el incremento de la producción y el aumento del poder de consumo del campesino, motores para la consolidación de este modelo de crecimiento económico.

Según el diagnóstico de la CEPAL, la estructura agraria brasileña tenía dos obstáculos al crecimiento económico: las grandes propiedades destinadas a la agro-exportación y las pequeñas propiedades de subsistencia. El camino hacia el progreso económico sería la modernización de la agricultura y la progresiva eliminación de los dos tipos de propiedades rurales predominantes (latifundios y pequeñas propiedades) por medio de un reparto agrario más equitativo. Como podemos inferir, en el campo político brasileño de la década de los sesenta abundaron luchas sociales que tenían como consigna principal la reforma agraria, sin embargo el significado del reparto agrario y las formas de concretarlo eran diversas. Así que no hubo una plataforma política que homogeneizara estas luchas. Parte de la polémica alrededor del tema era cómo conceder, desde el ámbito legal, las indemnizaciones a los propietarios, cuyas tierras tendrían que ser expropiadas por el gobierno.

En el inicio de los años sesenta, los distintos segmentos sociales involucrados en la conformación de un proyecto de desarrollo nacional, cada uno desde su muy particular trinchera, coincidieron en afirmar que el tema agrario tenía que ser puesto en tela de juicio. Unos abogaban por la urgencia de la reforma agraria, otros por la modernización de la agricultura, que representaría un inmediato crecimiento económico y una mejoría en la calidad de vida de la población rural. Los que defendían la modernización tecnológica de la agricultura entendían que el aumento del poder adquisitivo de la población rural sería espontáneo, derivado exclusivamente de la modernización, sin necesidad de modificar la estructura agraria.¹³²

La postura de los terratenientes se dio a conocer por medio de sus organizaciones de clase, con destaque para la Confederación Rural Brasileña (CRB) y la Sociedad Rural

¹³² El parque industrial brasileño en este periodo estaba más concentrado en el estado de São Paulo, zona del cultivo de café. En este sentido, el sector industrial se desarrolló con vínculos estrechos con los latifundistas de la región. *Apud* . Medeiros, Leonilde Sérvolo. *Op. Cit.* p.19.

Brasileña (SRB), que se preocuparon por salvaguardar un proyecto de desarrollo basado en la modernización del campo y en la educación, como potentes combustibles para el abandono de la pobreza en que vivían los campesinos.

A pesar de la diversidad de sujetos y grupos sociales que se posicionaron a favor de la reforma agraria, en el terreno institucional no se alteró la legislación que reglamentaba el derecho a la propiedad. En otras palabras, la estructura agraria permaneció sin reformas, lo que reflejó la afirmación implícita del diagnóstico de los grandes propietarios de tierras.

Aunque la estructura agraria brasileña no haya tenido una transformación real en el momento histórico referido, algunas modificaciones en el ámbito jurídico e institucional ejecutadas de 1961 a 1964, en el gobierno de João Goulart (*Jango*) deben ser mencionadas¹³³:

- Garantía jurídica a la organización sindical de los trabajadores rurales (1962).
- Aprobación ante el Congreso Nacional del Estatuto del Trabajador Rural (1963).
- Creación en el gobierno de João Goulart de la Superintendencia de Reforma Agraria (SUPRA - 1962).

La política social brasileña fue abruptamente alterada con el golpe militar de abril de 1964¹³⁴. En líneas generales, podemos afirmar que imperó en el gobierno militar el

¹³³ *Ibid*, p.22.

¹³⁴ En el gobierno de João Goulart (1961-1964) el país enfrentó una grave crisis económica con una inflación exorbitante, en 1963 el índice inflacionario fue del 78%. Con el propósito de revertir la situación, el gobierno lanzó un paquete de medidas económicas, el Plan Trienal, coordinado por el famoso economista Celso Furtado. El paquete fracasó y la crisis económica se agudizó, lo que detonó una ola de reivindicaciones sociales, con el protagonismo del movimiento estudiantil. La opción de Jango por no reprimir las manifestaciones sociales causó la preocupación de la clase media conservadora brasileña y de los militares que pasaron a identificar a Jango como un representante del comunismo en el país. La situación económica desgastó aún más los apoyos al presidente. El 13 de marzo de 1964 el presidente anunció medidas como a nacionalización de empresas petroleras, la desprivatización de algunas tierras. Como respuesta a las medidas presidenciales en 19 de marzo se realizó en la ciudad de São Paulo la marcha de “*las familias com deus pela liberdade*”. La clase media suplicaba el apoyo de Dios y de los militares para “salvar” a Brasil de la amenaza comunista. En 31 de marzo, tras el apoyo de Jango a marineros insurgentes en Río de Janeiro que reivindicaban un mejor trato de las instancias superiores y el clamor de algunos sectores de la población civil, los militares dieron el golpe que destituyó a Jango de la presidencia. Los militares estuvieron en el poder hasta el año de 1985.

compromiso con la modernización de la nación. En el ámbito rural no fue diferente, hubo fuertes inversiones en la modernización de la agricultura.¹³⁵

En el mes de noviembre del mismo año del golpe militar, 1964, entró en vigor el estatuto de la tierra, legislación que abrió las brechas para una intervención decisiva por parte del Estado en el tema agrario. La innovación más trascendente del estatuto fue el aval para que el pago de la indemnización referente a la expropiación de la tierra fuera realizado por medio de títulos de la deuda pública,¹³⁶ lo que sustituye la exigencia anterior de que el resarcimiento fuera consumado sólo en efectivo.

Otro aspecto del estatuto fue la clasificación de las propiedades agrarias, en “latifundios” y “minifundios”, ambas definidas bajo criterios cuantitativos, tanto en cuanto al tamaño de la propiedad como a la actividad productiva. El estatuto de la tierra presentó una tendencia a eliminar paulatinamente tanto el latifundio como el minifundio, interpretados desde este atributo jurídico como estructuras agrarias detonadoras del conflicto en el campo. El patrón de racionalidad productiva privilegiado fue la empresa agrícola, concebida como espacios productivos adecuados al desarrollo.

Sérvolo Medeiros¹³⁷ dice que el término “latifundio”, considerado por los movimientos sociales como la “fuente” de las desigualdades rurales en Brasil, pasó a componer el universo jurídico y, por eso, ganó legitimación jurídica. A pesar de que el estatuto proporcionó las condiciones legales para la consolidación de la reforma agraria, el gobierno militar optó por la modernización tecnológica del campo.

La concesión de subsidios para la permanencia de las empresas agrícolas, como acción estatal, pretendió fomentar el desarrollo tecnológico en los espacios rurales. Hubo también la donación de grandes extensiones de tierra a empresas de la rama industrial, que en razón de los atractivos créditos públicos se instalaron en las zonas fronterizas de Brasil, primordialmente en la región Amazónica.

La “ofensiva” del Estado hacia el progreso nacional no respetó a las tierras indígenas. El gobierno militar lanzó el plan de “colonización” de tierras improductivas y de

¹³⁵ Ibid, p.23.

¹³⁶ El equivalente en México son los Certificados de la tesorería de la Federación (CETES), títulos de crédito al portador denominados en moneda nacional que están a cargo del gobierno federal.

¹³⁷ Medeiros, Leonilde Servolo. *Op.Cit.*, p.24-25

ocupación de los “vacíos demográficos”. El 90% de las tierras indígenas están en la región amazónica; sin embargo durante el gobierno militar esa región fue ubicada como espacio estratégico para la protección nacional y su ocupación sería decisiva en el proyecto de desarrollo nacional. En dicha coyuntura, la reforma agraria pasó a ser una temática secundaria frente al protagonismo de las medidas dirigidas al progreso económico. Bajo este espectro, es significativo considerar los efectos de la modernización tecnológica en el campo.

El gran personaje de la lucha por la tierra en Brasil en los años 70 fue el “*posseiro*” –el trabajador rural destituido de sus tierras, por la ocupación de las empresas. En el proceso de modernización agrícola, el pequeño productor fue vertiginosamente excluido del proceso, caracterizado por la dominación de las máquinas y del incremento de la producción. A diferencia de las dos décadas anteriores, en que la temática agraria estaba fuertemente presente en el debate público, en los años setenta los conflictos y disputas por la tierra fueron ampliamente disimulados por los mecanismos estatales de represión y de censura del régimen militar.¹³⁸ Además, fue el período de incremento de la migración rural a la ciudad fomentado por la propaganda de desarrollo nacional, conocida como el “milagro brasileño”.

Las tímidas reivindicaciones de los trabajadores rurales se concentraron en la exigencia del cumplimiento de los propósitos del estatuto de la tierra. Una de las interpretaciones nacidas del sindicalismo rural fue que el estatuto contemplaba la expropiación de los latifundios y era necesario su cumplimiento. Desde esta perspectiva interpretativa, emergieron en 1975 la Confederación Nacional de Trabajadores en la Agricultura (CONTAG) y la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT).

La CPT, creada en el estado de Góias en el año de 1975, es una organización católica que surgió con la influencia de sacerdotes vinculados a la teología de la liberación, bajo el discurso acerca de la necesidad de movilización frente al despojo de indígenas y campesinos de sus tierras.¹³⁹ La CPT nació con la constatación del recrudescimiento del

¹³⁸*Ibid*, p.26.

¹³⁹*Ibid*, p.28.

conflicto en el campo. Los obispos del centro y norte del país defendían primordialmente la creación de una comisión desde la iglesia para influir en la situación del campo en Brasil.

La formación del MST está vinculada a este período histórico y obviamente a las vicisitudes de la cuestión agraria en Brasil, aquí expuesta de forma sucinta pero en sus aspectos fundamentales: concentración de tierra, proyecto de desarrollo económico, expropiación de tierras.

Ahora enfocaremos nuestra mirada en la región geográfica en la que emergió el MST, para comprender como desde el ámbito regional se vivió el contexto histórico, político y social que derivó en el movimiento social brasileño contemporáneo más expresivo. Buscamos presentar elementos que nos ayuden a establecer una mirada más perspicaz, ligada al propósito de conocer el sentido de la tierra y de la etnicidad que emana de la voz de João Pedro Stédile.

II.2. EL MST DESDE UNA VISIÓN REGIONAL

La génesis del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra es la Región Sur¹⁴⁰ de Brasil, marcada por especificidades de composición étnica, cultural, climática y social que la han distinguido de las otras regiones del país y que está marcada por aspectos que por lo común son atribuidos al folklore de la nación suramericana como las mulatas, la samba y el clima tropical.

La región presenta las más bajas temperaturas de Brasil y su ubicación geográfica al sur del Trópico de Capricornio le proporciona el título de única región brasileña de clima subtropical. Otro aspecto distintivo es la composición étnica y el índice de desarrollo humano que presenta el sur de Brasil: cuenta con los más altos niveles de alfabetización del

¹⁴⁰ La Región Sur compone una de las cinco regiones que está dividido el territorio brasileño. Es la región más pequeña (576.300 km²) abarcando tres Estados de la República: Paraná, Rio Grande do Sul y Santa Catarina. Corresponde al 7% del territorio de Brasil. Es una región de fuerte influencia europea, en virtud de dos grandes flujos inmigratorios, el primer de alemanes en 1824 y luego de italianos en el año de 1875. (Fuente: *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE*)

país y un 79.6% de la población se auto define como blanca.¹⁴¹ Es una región con dos áreas geográficas bien definidas que han generado formas de actividades productivas diferenciadas: los campos y las selvas. En la zona selvática identificamos cultivos basados en la agricultura familiar que fueron introducidos por los inmigrantes europeos. Después de la esclavitud, muchos analistas¹⁴² sitúan a los inmigrantes europeos sureños como los primeros campesinos brasileños.

A continuación abordaremos cuáles fueron los procesos que han conjugado para que el MST se haya convertido en el movimiento social más expresivo del país, actualmente el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra está organizado en casi todos los estados que componen la República Federativa de Brasil. Con una trayectoria de veintinueve años desde su acto fundacional, el MST congrega aproximadamente 17 mil militantes.¹⁴³

La región sur de Brasil fue el escenario de importantes luchas campesinas. En el estado de Paraná, específicamente en la zona sudoeste merece destaque la guerra del Contestado (1912-1916) y la Revuelta de 1957. Ya en la zona poniente de ese estado, entre 1940 y 1960 se observaron conflictos entre campesinos y empresas de explotación de madera de la región.

Bajo este ambiente conflictivo y hostil entre campesinos y empresas fue fundado en 1958 el Movimiento de los Agricultores Sin Tierra (MASTER), con fuerte influencia de *Partido Trabalhista Brasileiro* (PTB), creado en 1945 por Getúlio Vargas, con una línea política que apuntaba hacia la tradición nacionalista.¹⁴⁴ La acción del MASTER era fundamentalmente presionar las instancias estatales para la expropiación de tierras improductivas y la posterior concesión a las familias campesinas. La causa de los campesinos en la región recibió el apoyo de la *União de Lavradores e Trabalhadores*

¹⁴¹Según los indicadores sociales registrados por el *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas* en el año 2006 – IBGE.

¹⁴² El trabajo del sociólogo paulista José de Souza Martins es primordial para la comprensión del vínculo entre la migración europea y las características del campo en Brasil. El trabajo está compilado en la obra *Imigração e a crise do Brasil agrário*, Editorial: Pioneira, São Paulo, 1973.

¹⁴³ La cifra es aproximada puesto que no hay registro de los militantes. Otro aspecto que interviene en la cifra de la militancia son las distintas modalidades de militantes, están los de tiempo integral y los que militan parcialmente. Además hay militantes que ya producen en sus tierras y siguen involucrados con el movimiento.

¹⁴⁴ El PTB fue extinto en 1964, año en que se instaura el régimen militar en Brasil y en que se destituyen todos los partidos políticos.

Agrícolas do Brasil (ULTRAB) y de la *Associação de Estudos, Orientação e Assistência Rural* (ASESSOAR), fundada por sacerdotes belgas en 1966, cuyo trabajo estuvo direccionado hacia la organización de los campesinos en sindicatos rurales y hacia la formación de liderazgos.¹⁴⁵

Hay que añadir que la causa campesina tuvo un fuerte apoyo del gobernador del estado más importante de la región, *Rio Grande do Sul*, Leonel Brizola (1959-1963), un político del *Partido Trabalhista Brasileiro* (PTB), que bajo la presión del MASTER asumió el compromiso de expropiar la *Hacienda Sarandi*, localizada en los municipios de Ronda Alta y Sarandi. Dicha hacienda era una zona improductiva que se extendía a lo largo de 24 mil hectáreas.

En el año de 1962 una parte de la *Hacienda Sarandi* fue expropiada en el marco del gobierno de Brizola, sin que este hecho redujera la insatisfacción campesina frente a las grandes extensiones de tierras improductivas de la región. La lucha y la organización seguían vigentes. Un ejemplo representativo de ello fue la resistencia de los campesinos expulsados de sus tierras de origen con la construcción de la *hidroeléctrica de Itaipú*¹⁴⁶, en la zona de los “*ilhéus*”, un complejo de comunidades circundantes al río Paraná que manifestaban su indignación con su desalojo. Los habitantes destituidos de sus comunidades reivindicaban la concesión de tierras tanto en el ámbito estatal como federal.¹⁴⁷ La demora en el cumplimiento de su demanda representó un incremento a la migración de familias campesinas a Paraguay,¹⁴⁸ observada en las décadas de los 70 y 80, así como el proceso de mecanización en la región, con la introducción de la moderna agricultura de la soya, que redujo el tradicional cultivo del trigo.

¹⁴⁵ Brenneisen, Eliane Cardoso. *Relações de Poder, Dominação e Resistência. O MST e os assentamentos rurais*. Edunioeste, Cascavel, 2002, p. 41.

¹⁴⁶ Proyecto binacional entre Brasil y Paraguay realizado entre los años de 1975 y 1982. Cabe mencionar que a lo largo de la implementación de Itaipú, se desalojaron 42.444 personas, mayoritariamente campesinos, que vivían en los márgenes del Río Paraná.

¹⁴⁷ Brenneisen, Eliane Cardoso. *Relações de Poder, Dominação e Resistência. O MST e os assentamentos rurais*. Edunioeste, Cascavel, 2002, p. 46.

¹⁴⁸ En 10 años de intensa migración se registraron más de 100.000 familias de migrantes de Paraguay, sujetos conocidos como “brasiguaios”, una mezcla alusiva a los gentilicios de Brasil y Paraguay.

Las reivindicaciones de la población afectada por la construcción de la planta hidroeléctrica de Itaipú obtuvo el determinante apoyo del Movimiento Justicia y Tierra, fundado en 1978 en el oeste del estado de Paraná. El movimiento, que se convirtió en 1981 en el *Movimento dos Agricultores Sem Terra do Oeste do Paraná* (MASTRO), actuó primordialmente en torno a la exigencia de conseguir que la población afectada por la construcción de Itaipú fuera indemnizada. El movimiento ganó fuerza y pasó a agregar demandas no sólo de los campesinos involucrados con el caso de la hidroeléctrica, sino de otros campesinos implicados en la disputa por la tierra en la región.

La organización y la movilización campesina fueron fomentadas por la *Comissão Pastoral da Terra* (CPT) y por la Iglesia Luterana, en la que se destacaba el pastor Werner Fuchs. Una de las respuestas del Estado, comprometido con una política de seguridad nacional, para disminuir el conflicto agrario fue el estímulo a la migración hacia la región centro norte del país, como los estados de Rondônia, Pará y Mato Grosso, con la promesa de concesión de tierras.

La conformación del MST y el recrudecimiento de las disputas por tierra en la región sur del Brasil no podrían entenderse sin el rescate del conflicto del año de 1978 en la actual *Reserva indígena de Nonoai*, en el estado de *Rio grande do Sul*, un área de aproximadamente 10 mil hectáreas. Aproximadamente 1.200 familias campesinas se apropiaron de una parte de ese territorio, en la que empezaron a sembrar. En el mes de julio de 1978 los campesinos fueron expulsados de la región por el grupo étnico *Kaingang*, dueño legítimo de estas tierras tras haber triunfado en un largo proceso judicial. Tras el súbito desalojo, los campesinos se organizaron y protestaron cerrando carreteras y exigiendo tierras. La movilización se vio disminuida debido a la migración de algunas familias que aceptaron la propuesta estatal de concesión de tierras en el estado de Mato Grosso do Sul. Los campesinos que rechazaron la propuesta del gobierno siguieron organizados y realizaron ocupaciones en los municipios de Planalto, Ronda Alta y Três Palmeiras. Las acciones fueron reprimidas por la policía estatal y no lograron la desapropiación de las tierras improductivas ocupadas.

Los expulsados de Nonoai siguieron movilizados y ocuparon las tierras de las haciendas Macali y Brillante, ubicadas en el municipio de Sarandi, territorio que

originalmente formaba parte de la mencionada hacienda Sarandi. Su reivindicación era la cesión de las tierras improductivas de Macaliy Brillante. En el año de 1979, tras una reunión con el entonces gobernador de Rio Grande do Sul, Amaral de Souza, y la no resolución de sus demandas, las 110 familias campesinas articuladas fundaron, el 7 de septiembre de 1979, el emblemático campamento bautizado como *Encrucijada Natalino*. El territorio ocupado fue *grilado*¹⁴⁹ por la empresa de extracción de madera *Carazinho*.

La movilización campesina en Natalino creció vertiginosamente y el 25 de julio de 1981 estas tierras ya contaban con la presencia en ellas de 30 mil personas. El presidente militar João Batista Figueiredo mandó a un alto contingente del ejército brasileño a Natalino, liderado por el militar Curió, con la intención de desarticular la ocupación. La estrategia militar consistió primordialmente en provocar el aislamiento de los sujetos movilizados, con el cierre de las carreteras que circundaban la zona de Natalino. Otra estrategia del gobierno fue la propagación de un discurso que afirmaba la irrelevancia de las peticiones campesinas frente la abundancia de tierras en el norte de Brasil.

No podemos dejar de señalar que la resistencia de los sujetos organizados en Natalino recibió el apoyo de organizaciones como la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), especialmente de Armildo Fritzen, obispo y fundador de la CPT en la ciudad de Ronda Alta, y de la CONTAG. Además, la resistencia en Natalino extrapoló la temática agraria, puesto que también fue un espacio de manifestación en contra del régimen militar en Brasil. En este sentido, la presión y ocupación de la Encrucijada Natalino culminó en la expropiación de Macali. A raíz del logro en la encrucijada la prensa empieza a referirse a los campesinos movilizados como *Sin Tierras*.

Al poner la mira en las vicisitudes de la acción colectiva campesina en la Región Sur de Brasil, es importante aludir al papel de los sindicatos rurales, cuya organización y fomento estuvieron vinculados al apoyo de la CPT y de la ALESSOAR. En el suroeste del estado de Paraná, los sindicatos estimulaban la formación de liderazgos, realizaban el registro de campesinos sin tierra y convocaban a reuniones con los campesinos para discutir el proceso hacia la posesión de la tierra y para definir estrategias de lucha.

¹⁴⁹La *grilagem* es la acción de los hacendados que consiste en la falsificación de los títulos de propiedad para tomar suyas las tierras originalmente pertenecientes al poder público.

El ambiente socio-político fue favorable al reconocimiento de los movimientos campesinos como legítimos interlocutores de la lucha por la tierra en Paraná. En 1982, José Richa, candidato de la oposición por el partido MDB (*Movimento Democrático Brasileiro*¹⁵⁰), fue elegido gobernador de Paraná y concedió el puesto de secretario de agricultura a Claus Germer, un agrónomo vinculado a la CPT. Germer estableció una agenda de diálogo e interés con movimientos campesinos del estado.¹⁵¹ Los hacendados del estado, organizados en la *Federación de Agricultura do estado do Paraná* (FAEP), ejercieron una fuerte presión para destituir a Germer de su cargo. Los movimientos campesinos del estado reaccionan organizando grandes movilizaciones colectivas, como marchas y ocupaciones de tierras improductivas.

En 1984 en la ciudad de Cascavel, Paraná, distintos movimientos regionales que tenían como referente a la demanda por tierra se aglutinaron en solo movimiento social. Fue el acto fundacional del *Movimento dos Trabalhadores Sem Terra* (MST), con el compromiso de una actuación nacional y con las siguientes consignas:

- Tierra a los que la trabajan;
- Lucha por una sociedad sin explotadores y explotados;
- Movimiento de masa autónomo para conquistar la reforma agraria;
- Organizar los trabajadores rurales con un fuerte trabajo de base;
- Estructurar la participación de los trabajadores rurales en los sindicatos y partidos políticos;
- Formación de liderazgos para la dirección política de los trabajadores;
- Articulación con trabajadores urbanos y de América latina.

¹⁵⁰El MDB fundado en el año de 1966 y extinto en la década de ochenta, es la génesis del actual *Partido do Movimento Democrático Brasileiro* (PMDB).

¹⁵¹*Movimento do agricultor sem terra do litoral* (MASTEL), *Movimento do agricultor sem terra do centro oeste* (MASTRECO), *Movimento do agricultor sem terra do norte do Paraná* (MASTEN).

II.3. UN BREVE RECUENTO DE LA TRAYECTORIA DEL MST

En el año de 1985 el recién creado MST realizó su primer congreso nacional en la ciudad de Curitiba, capital de Paraná. En esta ocasión, planeada para definir las directrices de acción del movimiento, estuvieron presentes 1,500 personas. Las líneas de acción derivadas del encuentro fueron: insertar la reforma agraria en la agenda política de Brasil, consolidar la organización del MST en todo el país, promover la unidad de campesinos en luchas aisladas en el país y definir e implementar una lucha en contra de los latifundios. En esta ocasión entonaban el lema: “*Sin Reforma Agraria no hay democracia*”.

Las primeras acciones del MST se caracterizaron por la elaboración de cartas, la presión sobre el poder público para la desprivatización de tierras. Las principales acciones fueron la obstrucción de carreteras y la vigilia en las tierras que, según el movimiento, tendrían que ser desprivatizadas. Estas acciones impulsaron la visibilidad política del MST, sin embargo no conllevaron al cumplimiento de sus demandas y el movimiento pasó a privilegiar las acciones que lo han distinguido, la ocupación de tierras improductivas, con la exigencia de expropiación.

El presidente de Brasil electo en 1984, tras veinte años sin elecciones democráticas, Tancredo Neves, murió días antes de iniciar su mandato como presidente. Asumió su puesto el vicepresidente José Sarney, quien anunció el Plan Nacional de Reforma Agraria¹⁵² (PNRA), basado en los principios del estatuto de la tierra. La elaboración y aprobación del plan de reforma agraria provocó una fuerte reacción de los hacendados organizados en entidades nacionales como la Confederación Nacional de la Agricultura y la Sociedad Rural Brasileña, que rechazaron el plan de reforma agraria del gobierno de Sarney.

La reacción de los hacendados frente al apoyo del secretario de agricultura de Paraná, Claus Germer, culminó en su renuncia y fue un elemento propulsor de una ola de protestas del MST en este estado. En el año de 1985, el movimiento realizó campamentos frente a los edificios públicos y en tierras que cumplían los requisitos para la expropiación,

¹⁵²Decreto N° 91766 de 10 de octubre de 1985.

especialmente propiedades improductivas. La estrategia del gobierno del estado para contener los conflictos fueron intentos de cooptación de los líderes del movimiento. Sin embargo, las acciones del MST se expandieron y lograron la expropiación de dos propiedades¹⁵³ en el oriente de Paraná.

Con el establecimiento de los primeros campamentos en tierras conquistadas, el movimiento empezó a conformar las líneas de acción sobre qué hacer en el territorio recién conquistado, es decir, a planear cuál sería el siguiente paso. Además, en el año de 1986 se empezó a formar la estructura interna organizativa del movimiento. En este sentido, podemos decir que fue un período de formalización de la estructura organizativa, con la deliberación y la definición de responsabilidades al interior del movimiento, con la creación de espacios de acción pactados, en que se intentó superar las atribuciones “naturalmente” ejercidas por los grupos apoyadores, como eran la CPT y los sindicatos. Fue la etapa de concepción de la institucionalidad en el MST: la creación de una coordinación nacional, estatal y regional, la formulación de estrategias de acción homogéneas, con una vanguardia dirigente. Dichas decisiones nos permiten inferir acerca de la posible adopción del centralismo en una etapa de expansión del movimiento, es decir, cuando la actuación política fue más allá de las fronteras sureñas. Como simbólica de esta deliberación podemos citar la transferencia de la sede del movimiento a la ciudad de São Paulo.

Las acciones de los segmentos sociales y políticos¹⁵⁴ que se articularon en la formación del movimiento fueron deliberadas y, a manera de ejemplo, podemos rescatar que la atribución de los sindicatos fue la negociación de créditos y de la producción en los campamentos, mientras la CPT se quedaría con el combate a la violencia en el campo.

El fortalecimiento político del MST en el ámbito nacional, la mayor repercusión mediática de sus acciones y la ampliación de las ocupaciones de tierra vino de la mano de la reacción del grupo de hacendados del país que, en 1985, bajo la articulación protagónica de Ronaldo Caiado, fundaron la União Democrática Ruralista (UDR). La UDR criticó el

¹⁵³Las haciendas expropiadas deriban em los campamentos: Sávio-dois vizinhos y Vitória, en los municipios de Miguel do Iguaçu y Medianeira.

¹⁵⁴Brenneisen, Eliane Cardoso. *Op. Cit*, p.49.

plan de reforma agraria propuesto por el gobierno de Sarney y su participación en el congreso logró la no aplicación del plan nacional de reforma agraria.

En virtud de esta coyuntura el MST amplió su espectro de acción a otros estados de Brasil y agudizó las ocupaciones de tierras. A fines de los 80 el Estado llevó a cabo la desprivatización de las tierras reivindicadas por el movimiento.¹⁵⁵

En 1990 llegó a la presidencia de Brasil, Fernando Collor de Melo, con el explícito apoyo del grupo de hacendados del congreso, la llamada *bancada ruralista*. La articulación entre el presidente y el grupo de latifundistas fue crucial para la instauración del período más fuerte de represión al MST. En este período el movimiento había concentrado sus acciones en el estado de São Paulo, específicamente, en la región conocida como *Pontal do Paracapanema*, una zona marcada por la *grilagem* de tierras y latifundios, era la región identificada por el movimiento como representativa de la necesidad dereforma agraria en el país. Los líderes del movimiento fueron públicamente criminalizados por el gobierno y fue representativa la encarcelación de José Rainha, que ejerció un importante liderazgo en las ocupaciones en la región de Paracapanema.

Tras la realización del II Congreso Nacional del movimiento, en 1995, permaneció la línea de acción elegida. En el año de 1996, en la región conocida como Eldorado de Carajás, en el sur del Estado de Pará (estado en que más se registraban conflictos agrarios), diecinueve campesinos fueron asesinados, a raíz de una protesta en que cerraron carreteras.

En abril de 1997, cuando se cumplió un año de la masacre de Carajás, el MST realizó la marcha nacional por la reforma agraria, empleo y justicia. El evento congregó más de 500,000 personas, en la capital de Brasil.¹⁵⁶

En 1998 y 1999 el movimiento organizó también marchas alusivas a la masacre de Carajás. En este contexto de representatividad y expansión del MST, cabe señalar que en 1999 el movimiento recibió el premio Rey Balduino para el Desarrollo en Bélgica, por el aporte a las luchas en contra de la injusticia.

¹⁵⁵*Ibid*, p.52.

¹⁵⁶*Ibid*, p.55.

Era grande la visibilidad y el movimiento pasó a presionar a las instancias gubernamentales para la concesión de créditos en los campamentos rurales ya establecidos, y para el fomento de la producción.¹⁵⁷ Las presiones se concentraron en el ministerio de hacienda y en el año 2000 el movimiento tomó edificios del Estado y la sede del Banco Nacional de Desarrollo Social. La reacción del gobierno fue la amplia difusión de la acusación de los líderes como defraudadores de la Ley Nacional. En este período la prensa brasileña jugó un papel importante en el fomento a la criminalización del MST y en la degradación de su imagen.

En la primera década del año 2000 el movimiento estableció su estructura organizacional en los siguientes secciones: sección de producción (cooperativas en los campamentos), sección de formación, sección de educación, masas (trabajo de base), sección de comunicación, sector de Finanzas, relaciones internacionales y derechos Humanos.

En el año de 2003 llegó a la presidencia de Brasil Luiz Inácio da Silva, *Lula*, un aliado histórico del MST. La llegada de un líder sindical, fundador del *Partido dos Trabalhadores*(PT), con un discurso alineado hacia la izquierda generó fuertes expectativas acerca de las acciones emanadas del poder ejecutivo. En el escenario político brasileño se distinguió en este momento por la apelación a la conformación de una agenda pública para los sectores menos favorecidos de la población. En este tenor, el mote de la campaña y la primera acción de gobierno fue el programa "*Fome Zero*" (Hambre Cero), que vislumbró la erradicación de la pobreza alimentaria en el país.

Ahora bien, nos toca puntualizar cómo actuó el gobierno de Lula con el MST, en una circunstancia de expectativas de cambios y del reconocimiento anterior de la lucha protagonizada por este movimiento. En su plan de gobierno "*Um Brasil para todos*" se contempló como acción primordial la realización de la reforma agraria.

Aun en el primer año de gobierno, se elaboró el segundo Plan Nacional de Reforma Agraria (PNRA). En dicho documento la meta propuesta fue conceder tierras a 520 mil

¹⁵⁷*Ibid.*, p. 58.

familias de trabajadores rurales. El proceso de concesión de tierras, "*assentamento*", se realiza por medio de la intervención del *Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária*(INCRA). El INCRA tiene la atribución de rastrear la existencia de tierras improductivas y latifundios, tierras pasibles de desprivatización y de realizar el cambio de título de propiedad, junto con la concesión a los trabajadores rurales. El trámite de regulación de tierra puede durar hasta seis años.

En este punto es fundamental clarificar el significado de "*assentamento*" y su distinción con otro término usual, "*acampamento*". La alusión al verbo "*assentar*" significa la concesión del título de propiedad a quienes van a trabajar la tierra, tras la previa comprobación por parte del INCRA que esta tierra no cumple con su función social conforme postulado en la Ley de Tierras. La acción política que ha caracterizado al MST consiste precisamente en presionar para que el INCRA cumpla su atribución de desprivatización de los latifundios y tierras improductivas. En este momento los miembros del MST se articulan y fundan los "*acampamentos*" en las tierras que consideran pasibles de reforma agraria.

En la evaluación del segundo plan nacional de reforma agraria del gobierno Lula nos deparamos con cifras divergentes, por un lado el gobierno afirma que fueron "*assentadas*" 520 mil familias, mientras el MST dice que sólo 220 mil familias lograron la concesión de tierras. Sobre esta disparidad entre el número de familias vale señalar que el MST considera que el gobierno incluyó en sus cifras concesiones de tierras a familias afectadas por desastres naturales y *assentamentos* anteriores a la elaboración de dicho plan.

En su segundo período como presidente, tras su reelección en el año de 2006 hasta el fin de su mandato como presidente, en 2009, la sonada promesa de reforma agraria no fue concretada. En este mismo período, se elaboró el tercer plan nacional de reforma agraria pero la acción de desprivatización y posterior concesión de tierras no se ha convertido en una sólida política pública, sino que responde fundamentalmente a la presión de los movimientos sociales que luchan por la tierra, cuyo protagonismo ha sido ejercido por el MST.

La breve recapitulación de la historia del MST en este apartado y los aspectos de las condiciones de reparto, concesiones y estructura agraria de Brasil nos hace ver la relevancia y las múltiples aristas interpretativas del tema de la tierra y la necesidad de confrontar con seriedad la interpretación, acción y posición en el mundo del MST.

II.4. LA EMERGENCIA DEL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL

A partir del primero de enero de 1994, Chiapas, estado del sureste fronterizo de la República mexicana e incorporado al territorio en 1824, se convirtió en la región en la que estudiosos de disímiles corrientes de pensamiento pusieron la mira a principios de 1994, a raíz de la declaración de guerra del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) al ejército mexicano y de la toma por los insurgentes -indignados frente a la ausencia de *trabajo, tierra, techo, alimentación, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*- de los municipios chiapanecos Las Margaritas, Altamirano, Rancho Nuevo, Chanal, Ocosingo y San Cristóbal de las Casas.¹⁵⁸

En este apartado nos concentraremos en elaborar un abanico descriptivo heterogéneo que posibilite el acercamiento al contexto de la formación del EZLN. Aludiremos a las voces y relaciones implícitas cuyo análisis permite un juicio específico sobre la realidad, expresado en las reivindicaciones y acciones zapatistas. Como parte de dicho análisis enunciaremos aspectos de la historia de México y Chiapas que sean representativos y particularicen la formación del EZLN y su postura como organización política que ha desafiado el *status quo*.

Buscamos dar a conocer un espectro amplio de factores que están en la raíz de la insurgencia del EZLN en Chiapas. De modo que, imbuidos en el propósito de arrojar luces acerca de las razones que explican el levantamiento zapatista en Chiapas, identificaremos algunas particularidades de la historia chiapaneca y las distinciones culturales, sociales y económicas con el centro de México.

¹⁵⁸Las demandas de los insurgentes y las motivaciones para la opción bélica fueron explicitadas en la primera Declaración de la Selva Lacandona del año de 1993.

Bajo esta tesitura, nuestro objetivo es resaltar los pactos que se establecieron y las disidencias que se produjeron en la consolidación del EZLN. Nos interesa describir algunas de las condicionantes sociales, políticas, económicas y culturales tanto de México como nación como de Chiapas como entidad federativa que sean reveladoras de la manera de “forjar el mundo” elaborada por el EZLN.

II.5. CHIAPAS: ALGUNOS REFERENTES AGRARIOS Y ÉTNICOS

Antes de la conquista española, Chiapas era parte del heterogéneo y extenso territorio mesoamericano¹⁵⁹, región con gran diversidad ecológica y de productos. El intenso flujo comercial y el permanente intercambio fueron ejes articuladores en el territorio mesoamericano, diverso en organización social y política.

El control político y económico de Mesoamérica en el momento de la conquista fue ejercido por el imperio Azteca, ubicado en la región del altiplano, actualmente, región centro de la República Mexicana. Este poder centralizado tuvo como regiones subordinadas: la costa del Golfo, Oaxaca, toda la zona maya y el occidente de México¹⁶⁰.

Sin embargo, el ejercicio del poder azteca en la zona maya, en la que se ubica actualmente Chiapas fue principalmente económico, a través del pago de los tributos correspondientes. La organización política en la zona maya estuvo marcada por la diferenciación con el “poder central”, como menciona Escárzaga:

“las comunidades del norte de la península de Yucatán y los altos valles de Chiapas y Guatemala siguieron bajo el yugo de del militarismo tolteca (y luego azteca), del centro de México, seguían pagando un tributo y sujetas a los señoríos territoriales que mantenían una intensa vida comercial con el corredor de paso entre Tabasco y el Soconusco, más o menos

¹⁵⁹Un territorio que limitaba al norte por los ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco y al Sur hasta los actuales territorios de Guatemala y Honduras.

¹⁶⁰Gonzalbo, Escalante Pablo. “El México Antiguo” en Historia Mínima de México, Colmex, Ciudad de México, 2004. P.17

controlado por los aztecas. Para los aztecas, Chiapas era sólo una región de paso hacia las regiones más ricas de la América Central”¹⁶¹

Los aportes de la cultura maya han sido ampliamente difundidos, como por ejemplo, el tránsito de la recolección hacia la primacía del cultivo del maíz y la relación con otros pueblos. En la selva Lacandona¹⁶², en Chiapas, estaban las ciudades mayas de Bonampak, Yaxchilan y Palenque, cuyas formas de organización política y aspectos culturales no se extinguieron con la decadencia de la civilización maya, puesto que el desplazamiento o desaparición¹⁶³ fue exclusivamente de la clase que ejerció el poder político y económico. En este sentido, las comunidades alrededor de las ciudades mayas y, que pagaban sus tributos a la élite maya, permanecieron con sus formas de producción y no se desplazaron. A pesar de la intensa relación económica, Chiapas fue una región de paso, cuyo vínculo era sobre todo comercial.

La diferenciación cultural ancestral entre el centro de México y el territorio chiapaneco tiene sus raíces en la época prehispánica, en virtud de la pertenencia de Chiapas a otra matriz cultural.

Los conquistadores europeos en Mesoamérica llegaron a un territorio proclive al desplazamiento, por las rutas comerciales ya existentes. La dominación española impactó drásticamente en la forma de organización productiva, con la imposición de una estructura productiva fundada en la hacienda.

Chiapas fue parte del reino de Guatemala durante toda la colonia y se integró a la República Mexicana en 1824, tras el resultado de un plebiscito. De manera que Chiapas fue una provincia de la Capitanía General de Guatemala y frontera geopolítica con la Nueva España.

¹⁶¹ Escárzaga, Fabiola. “La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México”, Tesis Doctoral presentada en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, noviembre de 2006, p. 396.

¹⁶² Definición de la Selva Lacandona.

¹⁶³ Gonzalbo, Escalante Pablo. “El México Antiguo” en Historia Mínima de México, Colmex, Ciudad de México, 2004, p. 22.

Hacer mención al período colonial en Chiapas responde al objetivo de resaltar las peculiaridades de las relaciones agrarias están en las raíces de la consolidación del poder oligárquico regional.

En el período colonial se interpusieron relaciones sociales basadas en la organización señorial, que significó la ruptura con el paradigma dominante de la propiedad comunal. En esta nueva estructura social y económica se esclavizaron a sujetos negros. El arribo de sujetos negros esclavizados a Chiapas se relaciona con la existencia de focos resistencia indígena a la dominación colonial, una vez que en el terreno inhóspito de la Selva Lacandona se crearon “zonas de refugio” de indígenas, que huyeron y decidieron no someterse a la explotación colonial.¹⁶⁴

Ya en la región de los Altos¹⁶⁵ de Chiapas la conquista fue interpelada por otros factores, como una relación de intercambios más directos con el Centro y el fortalecimiento progresivo de los liderazgos locales. De manera que, la estructura económica alrededor de las haciendas se fortaleció y se volvió preponderante en esta región. En los Altos, se proclamó, entonces, la sujeción al sistema de tributación de la conquista y la emergencia de los cacicazgos locales.

La heterogeneidad de la conquista en el territorio chiapaneco, aquí ejemplificada, por las diferencias entre la región selvática y los Altos, es paradigmática de la imposibilidad de analizar la conquista bajo parámetros únicos, puesto que al interior de Chiapas hubo tanto grupos que voluntariamente se sometieron al dominio español, como grupos que lo resistieron. De modo que, el control político y económico de los colonizadores no fue inmediato, sino marcado por una historia diversa, en que algunas circunstancias prevaleció la adaptación y en otras la resistencia.

¹⁶⁴ La huida de los “inconformes” hacia la región selvática se incrementó a partir de 1570 es mencionada por Escárzaga, Fabiola. Op. Cit, p. 394.

¹⁶⁵ *Los Altos de Chiapas son la región* más elevada de las Montañas Centrales y tiene como principales centros urbanos las ciudades Teopisca, Yajalón, San Cristóbal de las Casas, Ocosingo y Simojovel. Viqueira, Juan Pedro y Ruiz, Mario Humberto (editores), Chiapas. Los rumbos de la otra historia, Ciesas, Unam, México, 2004, p. 25.

El progresivo avance de los conquistadores en las zonas de resistencia indígena chiapanecas detonó la sublevación indígena de 1526, cuando expresaron su rechazo al pago de tributos y la negación a adherir al proyecto de “pacificación” encabezado por los españoles. En 1528, a pesar de la obstinación de algunos grupos, los españoles fundaron la *Ciudad Real*, actualmente San Cristóbal de las Casas, momento que en que prevaleció el dominio español. Con la fundación de Ciudad Real, se consolidó tanto el *sistema de encomienda* como la esclavización de indígenas, circunstancias que impulsaron un ciclo de rebeliones hasta 1532.

El maltrato y explotación de los indígenas despertó la reacción de representantes de la Iglesia Católica en Chiapas. El personaje más representativo de la reacción clerical frente a la situación de los indígenas fue la del Fray dominico Bartolomé de las Casas, quien en 1540, redactó un documento en que se describió la crueldad del trato hacia los indígenas¹⁶⁶. En dicho documento, de las Casas hizo un llamado para convertir la conquista en un proceso “pacífico”.

La propuesta “pacificadora” de las Casas no tuvo buena recepción con los encomenderos, quienes sostuvieron su riqueza por medio de la explotación de la mano de obra indígena¹⁶⁷.

El valor fundamental en la concreción de este proyecto de colonización pacífica fue la evangelización y, desde luego, que rescatar almas y corazones para el rebaño católico no fue tarea fácil, sino un camino en que coincidieron negaciones y asentimientos.¹⁶⁸

¹⁶⁶ El apoyo de la corona española a la propuesta de Bartolomé de las Casas se expresó en 1544, con su nombramiento como obispo de Chiapas. Gran parte de la aceptación de la propuesta de Bartolomé de las Casas residió en su capacidad de expresar que el trato cruel hacia los indígenas implicaba la pérdida progresiva de la mano de obra y, consecuentemente, el descenso de las ganancias de la Corona.

¹⁶⁷ El papel de la Iglesia en Chiapas es controversial. Algunos autores afirman que la Iglesia de forma general mantuvo el ideario de defensa de los indígenas, mientras otras posturas como de García de León, dice que el ideario de Casas fue abandonado por los dominicos, quienes posteriormente participaron en la explotación de la mano de obra indígena. Legorreta, María del Carmen. Op. Cit, 47.

¹⁶⁸ Cabe resaltar que la confrontación de concepciones religiosas y la imposición de la fe católica, estuvo en el centro de algunos conflictos regionales. Un ejemplo es, en la denominación de los españoles, la “guerra de castas” (1693-1727), en que comunidades como la tzeltal de *Cancuc* se rebelaron en contra de la renuncia de su concepción religiosa, tras la acusación de hechiceros.

La comunidad Lacandona¹⁶⁹, hasta 1695 se mantuvo al margen del dominio colonial. Sin embargo, fue en este año que el poder colonial logró el sometimiento de algunas comunidades de la selva lacandona, impulsados por el propósito de consolidar la región sur de Mesoamérica como una ruta de comercio segura.

La explotación de la mano de obra indígena fue una realidad preponderante en la colonia. Sólo en principios del siglo XVIII, las resoluciones de la Corona expresaron la necesidad de abandonar la encomienda. De manera que, las disposiciones reales estuvieron dirigidas hacia la proletarización de la mano de obra indígena y al abandono de la encomienda.

No obstante, la encomienda siguió como sistema dominante en la zona de Ocosingo, a pesar de las “medidas oficiales restrictivas” y de la exigencia del pago en efectivo a los indígenas que trabajaban en las hacienda. El poder de los hacendados era imponente y cercano a las autoridades tributarias locales. En gran medida, se crearon mecanismos para esquivar las disposiciones reales, como el intercambio de “favores” entre autoridades locales y hacendados. Un ejemplo de los vínculos entre las instancias de gobierno y los hacendados fue el “préstamo” de la fuerza de trabajo indígena en las obras públicas. Además, de la conversión casi automática de los ex alcaldes en hacendados, cuando dejaban su cargo público. El sistema de servidumbre agraria, bajo los signos del endeudamiento permanente y el peonaje, fue un imperativo en Chiapas hasta mediados del siglo XX.¹⁷⁰

No es tarea fácil volcarse a la historia colonial chiapaneca y, por lo tanto, lo que se buscó fue apuntar referentes fundamentales que nos arrojen luces en las diferencias regionales, en la conformación de élites locales y, sobre todo, el papel de los indígenas frente a la dominación española. Para nuestro objetivo investigativo, cabe subrayar la diferenciación de la vivencia colonial entre Los Altos y la región selvática. Por un lado, situamos la región de la Selva Lacandona que resistió a la dominación y se

¹⁶⁹En este período la denominación Lacancona se refería sólo a aspectos geográficos, sin vincularse a aspectos étnicos.

¹⁷⁰Legarreta, María del Carmen. Op. Cit, p.41

mantuvo hasta fines del siglo XVII al margen de los designios del poder colonial¹⁷¹ con el predominio del uso comunal de la tierra, y, por otro lado, ubicamos la región de los Altos, donde se observó la eclosión de una élite colonial, en que los cabildos seguían empoderados, y la relación con los pueblos indígenas fue intermediada por el sometimiento y exploración.

En tema agrario se puso en tela de juicio en principios del siglo XIX, en el Congreso constituyente de 1824, cuando el entonces diputado por el estado de Jalisco, Juan de Dios Cañedo mencionó que el derecho a la propiedad era "tan sagrado como el de la libertad". En la Constitución Federal de 1824, primer ordenamiento jurídico del México Independiente en que se promulgó un gobierno republicano, representativo y federal estuvo presente la defensa de la propiedad privada que fue plasmada en esta carta magna en el artículo 147 en que se prohibía la pena de confiscación de bienes y expresaba el pensamiento que las tierras comunales representaban un obstáculo a la "modernidad" y a los valores inmanentes de la propiedad privada.¹⁷²

En este debate, al igual que en todos los debates, en México, entre liberales y conservadores a principios del Siglo XIX o en aquellos que se dieron en el seno de cada uno de esos dos grupos, la voz de los pueblos indígenas no fue considerada. Como afirma Maya Lorena Pérez Ruiz: "desde la conformación del Estado contemporáneo en México, las formas de relación entre éste y las poblaciones originarias han tenido como base el desconocimiento de estos pueblos como un sector de interlocución socialmente válido".¹⁷³

La defensa de los principios que conformarían el "México Moderno" estaban consignados al discurso y acciones de los *liberales*, grupo que en 1856 auspició la

¹⁷¹Lo mencionado no quiere decir que la región selvática de Chiapas se mantuvo aislada, en términos generales, la Selva Lacandona ha sido un espacio de migraciones y reacomodos, tanto impulsadas por políticas públicas como circunstanciales. La colonización de la Selva data de los años 30, y los que llegaron fueron indígenas que trabajaban como peones en las fincas de Ocasingo, Altamirano, Comitán y las Margaritas.

¹⁷²Fernández, Manuel Muñoz y Bono, María López. Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México DF, 1998, p.396.

¹⁷³Ruiz, Maya Lorena Pérez. ¡Todos somos zapatistas! Alianzas y Rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana. México Df. Mayo 2000, p. 34.

aprobación de la Ley Lerdo,¹⁷⁴ la cual restó parte muy importante del poder económico y político a la Iglesia Católica a través de la desamortización de las tierras de manos muertas que esta ley consignó, que abrió la mercantilización de las tierras eclesiásticas y prohibió la adquisición de bienes raíces por la iglesia, excepto en las propiedades imprescindibles para el desarrollo de las actividades religiosas. Cabe decir que esta legislación formó parte de las Leyes de Reforma¹⁷⁵ que respondieron al propósito de consolidación de un Estado laico, período en que se establecieron medidas como la secularización de los registros de nacimientos, defunciones y matrimonios. Específicamente la Ley Lerdo instituyó que los arrendatarios de las tierras pertenecientes a la iglesia, podrían comprarlas por una cifra calculada a partir del precio que pagaban de renta. Por otro lado, las tierras no arrendadas tendrían que ser vendidas en una subasta pública. Esta posibilidad de compra de tierras incrementó la preponderancia de los latifundios en el diseño agrario mexicano.

Las Reformas objetivaron erradicar el poder de la Iglesia como un mediador para el acceso directo a la mano de obra indígena. El poder central tendría, entonces, la posibilidad de eliminar los intermediarios y consolidar el trato directo con los indígenas. La desamortización de los bienes de la Iglesia, estimularon la compra de la tierra en los límites de la Selva.

En este sentido, para la oligarquía terrateniente de Chiapas la posibilidad de comprar las tierras de la Iglesia significó el incremento de su poder. Fue el período en que las familias terratenientes¹⁷⁶ extendieron su dominio territorial a las regiones del Norte, del Centro, de los Altos y de la Selva Lacandona. La producción siguió

¹⁷⁴ Como quedó conocida la "Ley de desamortización de las fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas de México" que fue expedida el 25 de junio de 1856, por el entonces presidente mexicano Ignacio Comonfort.

¹⁷⁵ Las Leyes de Reforma son conocidas como el grupo de reglamentos establecidos entre 1855 y 1863 que aludieron a la ideología liberal y cuyos representantes crearon un movimiento que derrocó al Presidente Antonio López Santana, en 1855.

¹⁷⁶ Legorreta menciona como familias representativas de esta categoría: los Moreno, Castellanos, Domínguez, Utrilla, Robles, Corzo, Fernández, Macías, Cal y Mayor, Moguel, Gutiérrez, Figueroa, Roveló, Ruiz. Legorreta, María del Carmen. Desafíos de la emancipación indígena. Organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas 1930-1994. CEIICH / UNAM, 2008, p. 41.

vinculada a la ganadería y como mencionado anteriormente, el trabajo era realizado fundamentalmente por indígenas acasillados y baldíos¹⁷⁷.

Las acciones emanadas del poder público denotaron el empeño en la estructuración de una nación moderna e identificaron las *unidades ejidales* como incompatibles a un proyecto de desarrollo socioeconómico, en que tendrían que ser priorizados los productos agroindustriales dirigidos a la exportación. Es posible decir que el período conocido como Porfiriato¹⁷⁸, indicó también la opción política por el abandono de los signos reconocidos como “atrasados” y bajo esta postura muchas propiedades comunales fueron absorbidas por hacendados que pretendían transformar estas tierras en unidades verdaderamente “productivas”.

El Porfiriato y la “consolidación de la modernidad”, en Chiapas, se expresó por la llegada de inversionistas extranjeros que compraron tierras y establecieron fincas en la Sierra Madre, en el Norte del Estado y en la zona del Soconusco. La producción en dichas fincas era variada, con predominio de fincas cafetaleras y madereras. Entre 1898 y 1909, inversionistas dedicados al comercio de madera compraron grandes extensiones de tierra en la Selva Lacandona.

Estos nuevos tintes en la estructura socio económica, con la expansión del poder de los terratenientes y la instalación de empresas extranjeras permitió una mayor integración territorial. Regiones antes aisladas como los Altos de Chiapas y Sierra Madre se articularon, a partir de la construcción de carreteras e intercambio comercial.

La revolución mexicana se estalló en Chiapas en 1914, cuando Jesús Agustín Castro, representante del ejército constitucionalista destituyó a los porfiristas. Entre las medidas que representaron la toma del poder por esta fuerza revolucionaria fue la Ley de Liberación de Mozos que instituya la “*abolición de la servidumbre por deudas*”.

¹⁷⁷ La clasificación de indígenas acasillados y baldíos reflejan fundamentalmente relaciones de trabajo que los sujetos, para establecerse en terreno ajeno, quedaban obligados a compensar al propietario con cierto número de días de trabajo gratuitos, con deudas permanentes y relaciones de explotación.

¹⁷⁸ Período histórico que remite al período de 1876 a 1911 en que estuvo en la presidencia Porfirio Díaz.

La expulsión de las tropas *carrancistas* en año de 1914 por los hacendados de los Altos de Chiapas y el posterior reconocimiento de sus acciones por Álvaro Obregón puede ser interpretada como un indicio del poder que ha caracterizado a los terratenientes en este estado. Lo que nos interesa destacar es cómo las oligarquías han actuado para mantener a toda costa sus privilegios y, principalmente, la inconformidad que han despertado en muchos sectores sociales.

Ya en el período de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se fomentaron las donaciones ejidales (tierras comunales) con el discurso de ruptura con las lógicas de apropiación privada de la tierra. La Secretaría de Reforma Agraria (SRA) fue la instancia pública responsable por la regulación ejidal. El espectro de negociaciones hasta la concesión de los ejidos abarcó autoridades estatales y municipales, funcionarios de la SRA y un cuerpo comisionado elegido entre los campesinos. Los pactos y articulaciones del proceso fueron determinados por una amplia red de manipulación y corrupción. En este tema vale citar las palabras de Maya Lorena Pérez Ruiz:

“Hasta entrados los años sesenta el modelo corporativo impulsado por Lázaro Cárdenas desde 1934, incorpora a los indígenas como parte del sector campesino del PRI, uno de los pilares del partido de Estado. Pertenecer a la Confederación Nacional Campesina (CNC) es entonces la forma de acceder al reparto agrario y ser beneficiario de las políticas y programas de desarrollo. El éxito de esta forma de cooptación y control, sin embargo, no resulta efectiva en las zonas donde no se realiza el reparto de tierras, donde éste ha sido muy limitado, ni donde han existido restricciones para los pobladores mayoritarios accedieran a las políticas de fomento productivo, agrícola, pecuario, pesquero y forestal”.¹⁷⁹

La reforma agraria de 1936 impulsada por Lázaro Cárdenas marcado por la regularización de los ejidos significó la preeminencia de un ideal mestizo, en que el acceso a la tierra formó parte de un pacto implícito, en que la condición fue la renuncia étnica.

Pasados los años del cardenismo, en los años 40 y 50, la política económica del gobierno federal invirtió fuertemente en la consolidación de un parque industrial sólido y

¹⁷⁹Ruiz, Maya Lorena Pérez. ¡Todos somos zapatistas! Alianzas y Rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana. México Df. Mayo 2000, p. 40.

en el estímulo a la producción agrícola extensiva, en un contexto internacional marcado por el fin de la segunda guerra mundial, en que se predicaron las “bondades” del incremento de la producción agraria derivada del empleo masivo de fertilizantes, pesticidas, herbicidas y de la selección genética de semillas. Las decisiones políticas del gobierno federal, como en el caso de Brasil, enaltecieron los atributos de la llamada *Revolución Verde*, la cual, por medio de la modernización del campo, conduciría al país por las veredas del desarrollo económico. Estuvo una vez más en el orden del día, el discurso de la modernidad.

Desde el centro como parte de la modernización de la nación, se gestó el proceso de desarrollo de la nación. En Chiapas, las señales de este proyecto político ambicioso fue la instalación de presas hidroeléctricas, el incentivo a la actividad ganadera, la instalación de la industria petrolera y el incentivo a la reconstrucción de las relaciones de trabajo. La “ola modernizadora” en Chiapas tuvo que confrontarse con la acción de las oligarquías que percibieron las acciones públicas como amenazas a su poder.

La decadencia del sistema oligárquico implicó el descenso de la mano de obra cautiva indígena hacia otros tipos de subordinación y esquemas como la vivencia del racismo y del ejercicio de los derechos. La permanencia en la selva, tras la decadencia de la estructura oligárquica, para los colonos indígenas no significó la posibilidad de acceder a los servicios básicos de reproducción de la vida. Prevalecieron las huellas de los patrones en que la clase oligárquica busca mantener su poder, sus privilegios y la capacidad de manipulación de la población indígena.

Por lo presentado, grosso modo, vemos la magnitud del poder de la oligarquía chiapaneca y la relación marcadamente asimétrica con los pueblos indígenas. En este sentido, no es exagerado decir, que vemos un tipo de relación mediada por la manipulación y la sujeción, en un contexto en que el ideal de la modernidad y el progreso estuvieron en el trasfondo. De modo que, en este período coincidió con la llegada a Chiapas de analistas de Pemex para evaluar “el potencial” productivo de la región. El diagnóstico elaborado constató la existencia de reservas de petróleo en Chiapas y otras riquezas naturales. Frente a la comprobación del “potencial productivo” de Chiapas,

en 1972 el gobierno chiapaneco de Manuel Velasco Suárez y organismos internacionales de las Naciones Unidas (ONU) pusieron en marcha el Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas (PRODESCH) que significó una inversión inicial de 18 millones de dólares. El plan de desarrollo se presentó como la posibilidad de superación de las precarias condiciones de vida experimentadas por la mayoría de la población chiapaneca. El plan delimitó las líneas de acción para avivar la economía de la región,¹⁸⁰ como la instauración en 1977 de bancos oficiales y privados en las capitales de los municipios chiapanecos, y la instalación de oficinas de PEMEX. En la gestión de Velasco Suárez se fomentaron los programas sociales y el INI apoyó la creación de una radio del gobierno que tenía una programación bilingüe.

La indagación sobre qué hacer con la población indígena chiapaneca, tras la transformación de las relaciones de trabajo, en que fue representativa la progresiva decadencia del sistema oligárquico, Gustavo Díaz Ordaz, presidente de México en el sexenio de 1964-1970, defendió la regulación de las tierras ocupadas por las familias migrantes en Chiapas.

Sin embargo, con el mandatario del sexenio posterior, Luis Echeverría (1970-1976), se promulgó el *Decreto de la Comunidad Lacandona* a través del cual se concedió 61.4321 hectáreas a sesenta e seis familias lacandonas. El decreto de Echeverría excluyó del debate la existencia previa de disputas por tierras en la región que involucró distintos grupos étnicos y no solamente la comunidad lacandona, de manera que afectó a la población de los municipios de Avellanal, Amoedor y Agua Azul, que de pronto tuvieron que ser despojados en virtud del decreto.

La incidencia estatal en los territorios comunitarios chiapanecos no se detuvo y en marzo de 1977, el entonces presidente de México, López Portillo, concedió tierras en la región de la frontera con Guatemala a indígenas lacandones como forma de dirimir los conflictos anteriores. Sin embargo, una vez más los trámites para concretar la donación de tierras fueron extremadamente conflictivos, puesto que no había una institucionalidad que respaldara los procedimientos de concesión de tierras.

¹⁸⁰Lomas, Emilio. “Hambruna ancestral en los Altos a 22 años de su plan de desarrollo”. *La Jornada*, 23 de marzo de 1994.

En este contexto, emergieron focos de organización y lucha política de colonos indígenas de diversas étnicas, organizados para garantizar el acceso a la tierra e impedir el despojo, como dice Escárzaga:

“La colonización de la selva misma comenzó a fines de los años 30 del siglo XX, los pioneros fueron peones de fincas de los alrededores de las ciudades de Ocosingo, Altamirano, Comitán y Las Margaritas, ciudades que se ubican en la franja finquera. El proceso de colonización de las cañadas comenzó a partir de los años 60 del siglo, al retirarse las compañías madereras, una vez agotado su negocio, debido a la baja de la demanda internacional de maderas preciosas, la consiguiente caída de los precios y la prohibición por el gobierno de la exportación de madera en rollo, lo que estimuló el fraccionamiento por venta o expropiación de los latifundios forestales y el proceso de expansión de la frontera agroganadera decidida y estimulada por el gobierno”.¹⁸¹

El panorama de proliferación de la organización indígena, exigió del gobierno un posicionamiento frente a dos perspectivas antagónicas: el poder caciquil y las manifestaciones reivindicatorias de los indígenas¹⁸².

La organización en contra del desplazamiento forzado en la Selva se intensificó con la decisión del gobierno federal de crear la *Reserva de la Biosfera Montes Azules*, en 1978, lo que afectaría a más de cinco mil personas instaladas en este territorio. El conflicto agrario se exacerbó aún más en el este mismo año, cuando soldados del ejército mexicano llegaron a la selva con el propósito oficial de poner orden en el proceso de concesión de tierras en la zona lacandona y dirimir los conflictos regionales. No obstante, la presencia militar recrudeció la hostilidad entre indígenas y terratenientes. Bajo esta tesitura, en el último año del gobierno de Echeverría la organización campesina se fortaleció y aumentaron las invasiones de tierras¹⁸³.

El panorama socio político, desde la perspectiva de consolidación de un “ideal de una nación moderna” ganó nuevos tintes con la progresiva implementación de políticas neoliberales en las décadas de ochenta y noventa. Los ejemplos, de la culminación de políticas neoliberales, para los objetivos de este trabajo podemos

¹⁸¹ Escárzaga, op cit, p.416.

¹⁸²La búsqueda de espacios de representación endógenos y la inconformidad frente a la política indigenista del Estado fueron circunstancias que también favorecieron la creación de movimientos y organizaciones en los años 70.

¹⁸³ Legorreta, María del Carmen. Op. Cit, p. 41.

mencionar, la reforma al artículo 27 en 1991, en que se planteó la movilidad del régimen ejidal, es decir, este sistema cuando aprobado por el 70% más uno de la comunidad podría pasar a propiedad privada o comunal. Otra reforma en el ámbito jurídico fue el artículo 4, en que se reconoce el carácter multiétnico de México.

Para entender el proceso que culmina en 6 de febrero de 1992 con la publicación en el Diario Oficial de la Federación de la Reforma del artículo 27 de la Constitución es necesario remontarnos a la declaración del entonces presidente de México, Carlos Salinas de Gortari, a raíz de su primer informe de gobierno en el año de 1989. En dicho evento Salinas afirmó que *"El reparto masivo de tierras ha concluido. Quien afirme que todavía existen millones de hectáreas por repartir está mintiendo"*. Tras esta declaración el presidente dijo que se llevarían a cabo medidas para transformar el aparato jurídico en el tema agrario. Con la entrada en vigor de la reforma al artículo 27 por primera vez se permite la venta del suelo ejidal y comunal.

La reforma al artículo 27 fue defendida por sus postuladores como la posibilidad de inducir a la modernización del campo mexicano y hacerlo más productivo con base en el otorgamiento de certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra y en la posibilidad de asociaciones entre todo tipo de productores, lo que a su vez incidiría en una mayor inversión privada y en la capitalización del campo. La decisión generó la indignación de organizaciones en lucha por la tierra. En Ocosingo, Chiapas, 4000 campesinos indígenas marcharon en contra de las reformas en el artículo 27 de la constitución.

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar que México fue el primer país de América Latina que ratificó el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los pueblos indígenas, que entró en vigor el día 4 de septiembre de 1991.¹⁸⁴

Los preceptos plasmados en el convenio 169 de la OIT tienen sus raíces en las temáticas abordadas en la *"Conferencia Internacional de Organizaciones No Gubernamentales sobre la Discriminación de los Pueblos Indios"* realizada en septiembre de 1977 en Ginebra, Suiza. Dicha conferencia fue un marco en la internacionalización de la

¹⁸⁴ Gómez Rivera, Magdalena. Derechos indígenas, lecturas comentadas del convenio 169 de la OIT, Instituto Nacional Indigenista, México DF, 1998, p.14-69.

temática indígena y dio seguimiento a encuentros previos, como la reunión de trabajo "Movimientos de Liberación Indígena en América Latina", conocida como *Reunión de Barbados II*. La intensidad de la discusión del tema indígena en el ámbito internacional puede ser ejemplificada por la declaración de la ONU del año de 1993 como el año internacional de los pueblos indígenas del mundo y de la realización de la *III Reunión del Grupo de Barbados* en 1992, en la ciudad de Río de Janeiro, Brasil.

En resumen, podemos decir que uno de los principios del Convenio 169 es que los pueblos indígenas tienen el derecho de existir como pueblos distintos y que tienen el derecho a una vida digna en sus propios territorios, además reconoce la autodeterminación de los pueblos, desde su diversidad y formas de organización.

La adhesión de México a este acuerdo internacional fue plasmada en el artículo 133 de la constitución en que se reconoce el convenio. La pertenencia en el espectro legal de las recomendaciones de OIT también se expresaron en la reforma del artículo 4º constitucional, del año 1992, que por primera vez reconoció la composición pluricultural de México.¹⁸⁵

Las reformas mencionadas ampliaron la crisis entre pueblos indígenas y el Estado. Fue un estallar de protestas y en este contexto tuvo lugar la oposición a los festejos del quinto centenario de América, en 1992, cuando se gestó una plataforma de organización e identificación heterogénea sobre la falta de reconocimiento a la diversidad de los pueblos indígenas en América Latina. En el efervescente escenario político mexicano de los años 90, mereció destaque la participación del Partido de la Revolución Democrática (PRD), que se consolidó como fuerza política y voz disidente de las políticas efectuadas.

Ahora que nos hemos acercado a la profusión de las protestas y algunos puntos de inflexión entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano, es importante

¹⁸⁵ Resulta interesante pensar la disparidad existente entre la institucionalización de acuerdos con proyección internacional que reconocen los derechos indígenas y las acciones emanadas del poder público, como podemos identificar en los incumplimientos de los *Acuerdos de San Andrés de Larrázar* de 1996, tras el alzamiento zapatista de 1994, cuando el Estado, bajo el gobierno de Zedillo no llevó la discusión sobre los acuerdos a la cámara de diputados. En este sentido, quedan pendientes el derecho a la autonomía, el establecimiento de condiciones para la vida digna de los pueblos indígenas, con acceso a salud, trabajo, educación y actuación política, reivindicaciones presentes en los acuerdos de San Andrés.

profundizar en la organización social y política en Chiapas, desde su vinculación con la génesis del ejército zapatista de liberación nacional.

II.6 FACETAS DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA EN CHIAPAS

Los aspectos contextuales presentados nos acercan a un contexto social, político y cultural fundamentalmente enmarcado por la exclusión de la “voz indígena”¹⁸⁶ en lo que se refiere a los rumbos de las políticas desarrollistas del gobierno mexicano. A continuación especificaremos algunas articulaciones políticas y sociales que intervinieron, tanto de manera directa como indirecta, en el proceso formativo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

II.6.1. *La Iglesia*

La reactivación de la presencia de la iglesia católica en Chiapas se dio con el regreso de los jesuitas, en el año de 1958.¹⁸⁷ Pero fue en el año de 1960 que llegó a San Cristóbal de las Casas para presidir la diócesis la figura más emblemática de la evangelización y del estímulo a la organización indígena en Chiapas: el obispo don Samuel Ruíz.

El arribo del obispo coincidió con el período de expansión de las misiones protestantes en la selva que tuvo la adhesión de muchas comunidades. En este contexto de expansión de la evangelización protestante, la teología de la liberación fue paradigmática del propósito de renovación pensada por el obispo, que al inicio de su vida eclesiástica no era cercano a la teología de la liberación y tras el concilio del Vaticano II en 1959 se adscribió a ella. La teología de la liberación no excluye la organización y la reivindicación de los derechos políticos de la vivencia religiosa. De manera que, el proceso de evangelización se fue transformando hacia una perspectiva de integración y reconocimiento de las problemáticas de las comunidades indígenas.

¹⁸⁶La exclusión mencionada tiene relevancia por la preeminencia de un discurso “oficial” que asoció las condiciones de progreso y desarrollo nacional a la renuncia étnica, de manera que “dejar de ser indígena” supone la posibilidad de “ser mexicano” y parte de la nación.

¹⁸⁷Los jesuitas fueron expulsados de Chiapas, en el contexto de la expropiación de los latifundios de la iglesia, contemplada en las leyes de Reforma.

En 1968 en el marco de la conferencia episcopal latinoamericana realizada en la ciudad de Medellín, Colombia, Don Samuel hizo explícita su propuesta de evangelización y como dice Aubry: "En Medellín, los obispos promovieron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), una adaptación hecha por la Iglesia de los círculos culturales de Paulo Freire".¹⁸⁸ Los postulados del educador brasileño Paulo Freire sobre la liberación de los oprimidos, por medio de la *alfabetización y concientización* nos ofrece algunos indicios sobre el trabajo desarrollado en las comunidades eclesiales de base con los indígenas de las cañadas de la selva.

El trabajo de evangelización de la diócesis fortaleció el rol de los indígenas como sujetos políticos, con posibilidad de intervenir activamente en su realidad y, sobre todo, su sentido de pertenencia a una realidad más amplia, como parte de los pueblos oprimidos de América Latina y del mundo. Sobre el significado del trabajo eclesial en las cañadas, dice Jan de Vos que "la palabra de Dios siempre fue algo mucho más amplio que la evangelización propiamente dicha, incluía el desarrollo individual y colectivo en todos los niveles, aunque la introducción a la Buena Nueva era, sin duda, el fundamento de aquella liberación integral".¹⁸⁹ En este proceso, los jóvenes indígenas catequistas y sus ayudantes, los llamados *tuhuneles*, fueron protagónicos en el desarrollo de una religión endémica, sin la necesidad de abdicar de su cultura ancestral.

Los catequistas fueron más allá de lo religioso y su función representó una transformación en los mecanismos de reivindicación de los intereses comunitarios. En este sentido, los catequistas indígenas fueron dotados de un poder para manifestar y defender los intereses comunitarios. De modo que, la actividad religiosa incidió en la vida comunitaria de las cañadas de la selva, la migración de distintos grupos desplazados, como sostiene Escárzaga:

"La nueva comunidad se organizaba sobre una nueva base religiosa, alejándose de antiguas costumbres, transformándose también la dimensión étnica, se produce una etnicidad que incorpora elementos tradicionales como la lengua, pero dada la diversidad de grupos étnicos en la región, acepta las mezclas, los intercambios de elementos culturales diversos, matrimonios intercomunitarios e interétnicos, y se propone a establecer relaciones más

¹⁸⁸ Aubry, Andrés. "Cuatro décadas de la diócesis de Don Samuel: la Iglesia se convierte en actor de las transformaciones sociales en Chiapas" en Chiapas. GALL, Olivia (coordinadora), CEICH, UNAM, México DF, 2001. p. 185.

¹⁸⁹ Vos, Jan de. Una Tierra para sembrar sueños. Historia Reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000. Fondo de Cultura Económica, México DF, 2004, p. 251.

igualitarias con la sociedad en su conjunto. Los migrantes rompen con la comunidad cerrada y jerarquizada de sus lugares de origen y construyen una comunidad étnica ampliada".¹⁹⁰

Una manifestación representativa de la capacidad de organización impulsada por la iglesia fue la realización del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas, ciudad bastión del poder ladino.

La idea de realizar el congreso en Chiapas y así celebrar los 500 años de Fray Bartolomé de las Casas fue una iniciativa del poder ejecutivo y don Samuel finalmente aceptó la incumbencia de organizar el evento, pero condicionó su participación al decir que sólo accedería a organizar el evento si estuviera reflejada la voz de los indígenas y no fuera más una fiesta folclórica. La organización del evento contó con el apoyo de indígenas de distintas etnias, católicos y militantes de la organización maoísta Unión del Pueblo.

El congreso indígena de 1974 fue un hito de la organización indígena en México. Acudieron 1250 delegados, que representaban las demandas e inquietudes de 327 pueblos, en su mayoría tzeltales. La sistematización de las demandas indígenas presentadas en el evento derivó de un largo proceso de consulta previo en asambleas locales, municipales y por lenguas en que se resaltó la condición de explotación y la marginación de los indígenas.¹⁹¹

Los principales temas discutidos en el congreso fueron: tierra, salud, educación y comercio. En el congreso se conformaron mecanismos para la continuidad del debate y la definición de líneas de acción. Sin embargo, esta posibilidad de creación de una agenda común no trascendió, pero fue simbólica del alzamiento de la voz indígena especialmente en la Selva Lacandona. Como menciona Harvey:

“El Congreso Indígena resultó ser un catalizador para las organizaciones populares en Los Altos Centrales, pero su impacto se sintió sobre todo en la Selva Lacandona. Probablemente esa diferencia se debió a que la presencia de las instituciones gubernamentales fuera de los Altos era más débil, en tanto que allí el INI, CNC y el PRI habían alterado las formas

¹⁹⁰Escárzaga, Fabiola. “La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México”, *Tesis Doctoral* presentada en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, noviembre 2006, p. 424.

¹⁹¹Vos, Jan de. *Op.cit*, p. 253

anteriores de organización indígena a través de la imposición de líneas de control verticales y clientelares"¹⁹².

El papel de la iglesia fue importante en la resignificación de las intervenciones de los indígenas en el escenario político nacional.

II.6.2. *Algunas organizaciones políticas*

Tras la masacre de Tlatelolco, en el año de 1968¹⁹³, muchas agrupaciones de izquierda volcaron su lucha al campo mexicano. El movimiento estudiantil impulsó reivindicaciones en el escenario político de los años setenta y, en este contexto, tuvo lugar la organización campesina en Chiapas, como la *Unión del Pueblo y Línea Proletaria*, cuyos aspectos más relevantes expondremos a continuación.

La organización Unión del Pueblo se formó en el año de 1969 por iniciativa de Héctor Zamudio, un joven ingeniero agrónomo egresado de la institución que hoy es la Universidad Autónoma Chapingo. Las inspiraciones que incitaron la organización fueron , múltiples, como el triunfo de la Revolución Cubana, la clásica teoría marxista leninista y la insurgencia de Villa y Zapata en México. No obstante, se basó en la estrategia de lucha revolucionaria maoísta, la llamada "*guerra popular*", basada en preparación política y militar, la consolidación de bases de apoyo y el hostigamiento del enemigo.

Con dos años de su formación, la organización se fracturó y se modelaron dos posicionamientos políticos divergentes: la vertiente minoritaria fundó el *Partido Obrero Campesino Unión del Pueblo* (PROCUP) que estableció como principal acción política la estrategia *foquista*, inspirada en los preceptos revolucionarios de Che Guevara, con la primacía del inmediato hostigamiento del "enemigo". La otra vertiente, más moderada, abogó por la necesidad de consolidar una estrategia político militar previa a la acción, con un despliegue del campo hacia la ciudad.

¹⁹²Harvey, Neil, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Era, Ciudad de México, 2000, p. 97.

¹⁹³La masacre de Tlatelolco, en el año de 1968 las medidas emanadas del gobierno central se alinearon con acciones y medidas persecutorias y represivas de los movimientos sociales conocida como "*guerra sucia*".

El grupo más moderado se fue inicialmente a Oaxaca y al extender su rayo de acción, en 1972, llegaron a Las Cañadas de Chiapas. Los militantes de la Unión del Pueblo, en Chiapas, bajo el liderazgo Jaime Soto, contactaron a la diócesis de San Cristóbal y participaron activamente en la preparación política de los delegados para el Congreso Indígena de 1974, con particular énfasis a la formación de traductores. Los militantes maoístas trabajaron en conjunto con los agentes pastorales en una formación política más horizontal, divergente de la formación vanguardista, al estilo leninista tradicional. En este sentido, utilizaron como principal mecanismo de participación y decisión política: las asambleas. Tanto las asambleas como los cursos de formación política en que participaron los asesores maoístas fueron posibilitados por el bagaje político existente en la región, en gran medida fruto de la evangelización en la región impulsada por la diócesis.

La movilización política de Las Cañadas se incrementó en 1974, a raíz del decreto que concedió tierras a la comunidad Lacandona. En las palabras de Jan de Vos:

"Para los delegados de las colonias selváticas tenía una carga muy especial, ya que acababan de enterarse del decreto que había creado, en favor de medio millar de lacandones, una zona de más de 600 000 hectáreas. De la noche a la mañana, 26 colonias, enclavadas en la recién nacida Zona Lacandona, se habían convertido en asentamientos irregulares. Sobre sus habitantes pendía, desde ese momento, la amenaza de ser desalojados de las tierras que habían poblado años atrás, confiados en las promesas del mismo gobierno que ahora quería desalojarlos".¹⁹⁴

El contexto de indignación pulsante favoreció a la continuidad del trabajo de la Unión del Pueblo mediante el fomento a la articulación y acción colectiva en las Cañadas. Un ejemplo paradigmático fue el trabajo de formación política en la Cañada de San Quintín, zona cercana a la Selva Lacandona, en que también tuvo lugar los entrenamientos militares. Entre los asesores maoístas que estimularon en 1975 la iniciativa de crear la Unión de Ejidos *Quiptic Ta Lecubtesel*¹⁹⁵ que congregó más de dieciocho comunidades en el Valle de San Quintín, en Ocosingo, estaban René Gómez y Jaime Soto, ambos egresados de la Universidad Autónoma de Chapingo. La iniciativa embonó con la política de estímulo

¹⁹⁴ Vos, Jan de. *Op.cit*, p. 253

¹⁹⁵ La traducción del tzeltal al español: "Aplicar nuestra fuerza para un mejor futuro"

a la unión ejidal del gobierno federal y fue reconocida por la Secretaría de Reforma Agraria en 1976.

La Unión Ejidal *Quiptic* nació con el objetivo de concretar las demandas de la comunidad. De manera que, podemos sintetizar la actuación de la *Quiptic* como un proyecto basado en la definición de metas a corto plazo, la consolidación de objetivos factibles y el estímulo a la organización comunitaria por medio de la formación política. Un proyecto de lucha, en las palabras de Jan de Vos definido:

"contra las autoridades forestales que llegaban a multarles por talar el monte, contra los funcionarios de Hacienda que les exigían el pago de una carretera que no existía; por no tener sus propios medios de transporte; por no tener una bodega y una oficina en la cabecera de Ocosingo; por la regularización de la tenencia de la tierra; y sobre todo contra la "brecha lacandona", es decir, en defensa de las 26 colonias tzeltales y ch'oles amenazadas de desalojo".¹⁹⁶

La articulación política en Las Cañadas ganó nuevos tintes con la llegada en 1977 de la organización Línea Proletaria. Las razones del arribo de los militantes de la Línea Proletaria a Chiapas es un poco controversial, la versión más diseminada es que su llegada fue fruto de la invitación de Don Samuel Ruiz¹⁹⁷.

Adolfo Orive Berlinguer¹⁹⁸ fue quien fundó la organización Política Popular en 1971 y buscó expandir los preceptos de la organización a otros estados como Durango, Nuevo León, Chihuahua y Coahuila. En 1976 la Política Popular se unió a otros grupos con

¹⁹⁶*Ibid*, p. 257.

¹⁹⁷ La posible invitación de Don Samuel Ruíz se dio en una coyuntura en que hubo un enfrentamiento armado entre ejidatarios de la *Quiptic* con policías, en virtud del rapto del hijo de un ejidatario. Una posibilidad interpretativa es que la invitación de Don Samuel buscó estimular la participación en la formación política comunitaria de grupos declaradamente contrarios a la estrategia armada.

¹⁹⁸ Adolfo Orive era hijo del Secretario de Recursos Hidráulicos en el gobierno encabezado por López Portillo y sus contactos con los altos rangos del gobierno abrió las posibilidades de negociación con las instancias gubernamentales y también posibilitó acaparar recursos para el movimiento. Esta relación estrecha con el aparato estatal fue criticada y denunciada por el historiador y antropólogo Antonio García de León, quien afirmó el carácter paraestatal de la organización, que según él, fue integrada por funcionarios encubiertos con el objetivo de neutralizar la organización política. García de León, Antonio. *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, ERA, Ciudad de México, 2002, p.59.

ideales similares, como la Unión del Pueblo y pasó a adoptar el nombre de Línea Proletaria.¹⁹⁹

Militantes de la Línea Proletaria llegaron a Chiapas con el propósito de reforzar la organización política de la Selva junto con la Unión del Pueblo y así ampliar la formación política de la organización *Quiptic*. El trabajo político de los asesores maoístas en la Selva Lacandona contó con el explícito apoyo de la diócesis hasta 1978, a pesar de las diferencias entre vertientes eclesíásticas, como la que defendía el carácter exclusivamente pastoral de la iglesia y la corriente dominante en Las Cañadas, que sostuvo la conservación de la labor política de la iglesia. En este sentido, la movilización política en las Cañadas, en 1977, tuvo la marca de la Línea Proletaria, organización que concentró su acción en la construcción del poder popular mediante su progresivo empoderamiento y en la regularización de la tenencia de la tierra.

Pese a la ruptura con la iglesia y el rechazo de gran parte de las comunidades, los militantes maoístas de la Línea Proletaria fueron progresivamente retomando su actividad en Las Cañadas a partir de 1979, en un contexto en que se incrementaron los desalojos y se agravó la disputa por la tierra. En 1979, René Gómez y su esposa Marta Orantes regresaron a Las Cañadas y fueron aceptados por la *Quiptic*²⁰⁰, en un contexto particular, en que la interlocución con las instancias gubernamentales fue casi exclusividad de la Central Nacional Campesina (CNC), entidad con poca autonomía y sometida a los intereses del poder público²⁰¹.

En esta etapa, los maoístas concentraron su acción en solucionar las demandas agrarias de la comunidad y, sobre todo, crear una plataforma de negociación con las instancias públicas, que contara con el apoyo de otras organizaciones. Esta iniciativa colectiva agregó, entonces, organizaciones como "*Tierra y Libertad*" y "*Lucha Campesina*" que actuaron focalizadas, respectivamente, en los municipios chiapanecos de Las Margaritas y Altamirano.

¹⁹⁹*Ibid.*

²⁰⁰Dice Jan de Vos que el regreso de Marta Orantes y René Gómez está asociado a la salida de la comunidad por razones personales, antes de la expulsión de los maoístas y principalmente al trato más amable que desarrollaron con la comunidad. Vos, Jan de. *op. cit.*, p. 260.

²⁰¹Vos, Jan de. *op. cit.*, p. 259.

La opción para establecer una estrategia colectiva más amplia fue la creación de una alianza de ejidos denominada Unión de Uniones (UU) fundada el 4 de septiembre de 1980. La UU aglutinó más de 12 mil familias de comunidades de la selva chiapaneca, con la activa participación de cuadros de la Quiptic y de la Línea Proletaria, como René Gómez y Adolfo Orive. Los maoístas enaltecieron el sentido de pertenencia de los indígenas a la dimensión nacional, “ser mexicano”, y el apoyo al derecho a la tierra.

La Unión de Uniones se volvió la organización más fuerte de la región con una expresiva capacidad resolutoria, visible con la paralización de los procesos de despojo y la progresiva regularización de tierras comunales. La Unión de Uniones aglutinó sujetos ya movilizados y con posicionamientos diferentes ante la cuestión agraria, lo que con el paso del tiempo culminó en divergencias internas. Por un lado, el liderazgo de René Gómez, con la defensa que la organización tendería a priorizar la lucha por la tierra y, por otro lado la perspectiva de Adolfo Orive, quien buscó salvaguardar las negociaciones con el Estado.

En 1982, la iniciativa de crear un banco de crédito de la UU con el propósito de instaurar las bases para un desarrollo autónomo y manejar de forma más libre sus recursos fue aún más polémica. La representación protagonizada por Orive defendió la importancia de acceder y manejar los créditos públicos. La otra perspectiva, representada por René Gómez, preservó la postura que la UU tendría que consolidarse exclusivamente como una organización política de lucha por la tierra, de modo que la creación del banco de crédito implicaría corromperse ideológicamente.

La conflictividad interna se reflejó en la fragmentación de la asamblea de la UU de 1983 y en la expulsión del territorio chiapaneco de algunos militantes cercanos a Orive, acusados de corrupción en el manejo de los fondos de la organización y por los vínculos establecidos con miembros del gobierno. Las circunstancias conllevaron al descenso del proyecto colectivo de la Unión de Uniones, así como al desgaste y desencanto de las bases en los Altos de Chiapas²⁰².

²⁰² El desencanto frente a las potencialidades organizativas en la selva, tras el fracaso de la UU, es interpretada por algunos analistas, como una coyuntura que propició la adhesión a la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Sin embargo, las rupturas en la UU no significó la desaparición de la organización colectiva en la región, un ejemplo fue la creación, en 1988, de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), formada en gran medida por cuadros de la línea proletaria, catequistas y diáconos, con una acción dirigida a la solicitud y tramitación de créditos públicos. La ARIC logró más de 26 resoluciones favorables a comunidades afectadas por el decreto de la Selva Lacandona.

Los horizontes de lucha y sus distintas facetas, en Chiapas, tuvieron también el sello de los refugiados guatemaltecos.²⁰³ Entre 1980 y 1994, llegaron a México aproximadamente 500 mil guerrilleros refugiados, cuya presencia denotaba la potencialidad del campesinado indígena como sujeto propulsor de transformaciones sociales. Las élites locales reprocharon la presencia de los refugiados guatemaltecos, una vez que la consideraron una amenaza a la seguridad local, percepción que incrementó violentamente la polarización entre indígenas y mestizos.²⁰⁴

Por lo presentado, podemos ver la diversidad de sujetos movilizados en las Cañadas de la Selva Lacandona, que con sus acciones y discursos influyeron en la capacidad organizativa de la región: las organizaciones maoístas, las organizaciones clasificadas como "oficialistas" por sus vínculos estrechos con las instancias de gobierno. Dicha interacción también debe ser contrapuesta con la permanencia de posicionamientos irreconciliables entre finqueros, campesinos y gobierno.

Lo expuesto acerca de la pulsante articulación política en las Cañadas y la actuación de grupos políticos y eclesiásticos desde los años 50. Sin embargo, la fragmentación y las disputas entre las distintas fuerzas políticas dotaron de relevancia la alternativa zapatista,

²⁰³La llegada de los refugiados guatemaltecos se dio a raíz de la conformación de un movimiento armado detonado por la intervención estadounidense en Guatemala, la cual desafió la soberanía del país centroamericano al apoyar el Golpe de Estado que revocó del poder en 1954 al presidente electo democráticamente Jacobo Árbenz Guzmán.

²⁰⁴El escenario de las alianzas y participación política en Chiapas era complejo, y no sólo reflejó la polarización entre indígenas y élites locales. Incidieron las organizaciones no gubernamentales, el gobierno federal y estatal, las fuerzas armadas, las guardias blancas del poder oligárquico chiapaneco e la Iglesia. Panorama de disputas, luchas y organización que se opone al discurso oficial sobre la completa neutralización de las guerrillas en México en principios de los años 80, tras la acción guerrillera en los setentas. Escárzaga, Fabiola, op. Cit, 447.

que representó el alejamiento ideológico de las perspectivas tanto de la ARIC como de la diócesis. En este universo de complejidad de la lucha política, en inicios de la década de los setenta, se anclaron en Chiapas, las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), organización cuya historia precede directamente la creación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

II.7 LAS RAÍCES DEL EZLN DESDE LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

El surgimiento de las Fuerzas de Liberación Nacional fue permeado por la atmosfera de reivindicaciones sociales y políticas post 1968. De manera que, en 1969, una organización clandestina propulsora de la lucha armada fue creada por dos jóvenes, Cesar Yañez Muñoz y Alfredo Zarate, oriundos de la ciudad de Monterrey, bajo un ideario revolucionario socialista por medio de la lucha armada., cuya formación política fue impulsada y financiada por el gobierno cubano.²⁰⁵

En el mismo año de 1969, las Fuerzas de Liberación Nacional se expandieron más allá de las fronteras regiomontanas y establecieron focos de la organización en distintas partes de la república mexicana. La actividad política clandestina de las FLN fue comprometida en 1971, cuando tras un enfrentamiento con la policía en Monterrey se descubren los enraizamientos de la organización en los otros estados de la república. No obstante, este enfrentamiento no significó el fin de la organización, que volvió a establecerse en Chiapas en 1971 y en el Estado de México en 1972.

La consolidación y permanencia de las FLN, a pesar de las pérdidas humanas y de los enfrentamientos con las fuerzas estatales, fue perceptible con la instauración del Estatuto de las FLN en 1980, documento que estableció las reglas y procedimientos de la organización.²⁰⁶

El estatuto de 1980, plasmó reglas rígidas para el mantenimiento de la clandestinidad como también definió los principios e ideales de la organización: la toma del

²⁰⁵ Los jóvenes realizaron viajes sistemáticos a Cuba desde 1968 y como forma de ocultar sus objetivos y también justificar la estrecha relación con Cuba, crearon, en Monterrey, el Instituto Cultural Mexicano Cubano Fray Servando Teresa de Mier José Martí. En Tello, Carlos. Op. Cit, p. 48 .

²⁰⁶ Escárzaga, Fabíola. Op. Cit, 454.

poder político por medio de la lucha armada, la dilapidación del gobierno con el propósito de instaurar cambios sociales profundo, alejados de una perspectiva reformista y, sobre todo, del Estado burgués y su aparato.

Bajo estas premisas, la estrategia para derrotar el Estado burgués y concretar la revolución socialista, según el estatuto de las FLN, tendría que ser iniciada en el campo, creándose una expansión hasta las ciudades con el apoyo popular. Carlos Tello²⁰⁷ sitúa el paradigma estratégico de las FLN como cercano a las estrategias revolucionarias de Che Guevara e inspirado también por las guerrillas centro-americanas. En el estatuto se plasmó la inevitabilidad de crear una instancia armada militarizada de la organización, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

En lo que se refiere a la organicidad de las FLN, plasmada en el estatuto de 1980, cabe sintetizar que en primera instancia estaba la "dirección nacional", encabezada por el comandante jefe de las Fuerzas de Liberación Nacional. Vinculados y sometidos a la dirección nacional estaban el "jefe del Estado mayor" y el "tercer responsable nacional". Por otro lado, el proceso de formación política y el entrenamiento militar, decisivos en la conformación de la lucha armada estaban a cargo de dos instancias: el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) en las zonas rurales, y el *Ejército de Estudiantes y Obreros en Lucha* (EYOL) en las zonas urbanas. Asimismo, estaban los militantes, que además del papel formativo en las ciudades tendrían la función de apoyar a los grupos guerrilleros rurales y urbanos y, como todos en la estructura jerárquica, estaban sometidos a las decisiones de la dirección nacional.

La entrada a Chiapas de las FLN fue propiciada por el contexto de fragmentación de la movilización política regional, como las rupturas al interior de la Unión de Uniones. De manera, que la posible renovación del flujo "transformador" facilitó el arraigo de las Fuerzas de Liberación Nacional, en la región de las Cañadas.

Por los propósitos de esta investigación, especificaremos algunas condicionantes del arraigo en las Cañadas de la vertiente militarizada rural de las FLN: el Ejército Zapatista de

²⁰⁷ Tello, Carlos. Op. Cit. P. 54.

Liberación Nacional y los aspectos más relevantes de su relación con la comunidad que predominaron para el levantamiento zapatista de 1994.

La difusión de los preceptos revolucionarios de la lucha zapatista fueron difundidos de forma gradual y con una labor cuidadosa para resguardar la clandestinidad y los estrictos procedimientos de adhesión. La reverberación de la alternativa armada y el paulatino crecimiento de la militancia no puede ser desprendido de un análisis que tome en cuenta la permanencia de los despojos territoriales, la actuación violenta de las guardias blancas y del ejército mexicano, la disolución de las iniciativas organizativas más prometedoras y la imposibilidad de transformación por la vía electoral.

La expansión de la alternativa zapatista y el apoyo comunitario se incrementaron y en 1984, ya imperaba la militancia indígena. En este mismo año, se integró a la lucha del EZLN, Rafael Sebastián Guillen Vicente (*Marcos*), quien se convertiría en el principal liderazgo público del EZLN.

El progresivo crecimiento logístico militar del EZLN, en su etapa inicial, fue acompañado del aprendizaje del “mundo indígena” por los militantes mestizos, quienes, según Escárzaga²⁰⁸, bajo un pacto de complementariedad aportaron una “perspectiva nacional” a la movilización. Los supuestos reivindicatorios de la lucha zapatista irrumpieron hacia un sentido de pertenencia vinculado a la realidad nacional, con el fortalecimiento de la “mexicanidad”, que se tendría que sobreponer a los atributos discursivos que anclaron los indígenas al olvido y a la segregación.

Ahora bien, el avance del proyecto zapatista no fue lineal y con gradual adhesión a la lucha antes del levantamiento armado de 1994, sino que tuvo que confrontarse y posicionarse frente a discursos contrarios a la lucha armada. Un marco representativo de las fisuras en las redes de apoyo al EZLN fue desatado a partir de la posición política que resaltó la ineficiencia de la vía electoral como un horizonte de transformación social.

La contenta electoral de 1988 concluida con la polémica victoria del candidato priista Carlos Salinas de Gortari, propició una nueva ola de reacomodos y fricciones. El

²⁰⁸ Escárzaga, Fabíola. *Op. Cit*, 478-479.

gobierno federal pasó a destinar gran cantidad de recursos públicos a las Cañadas, por medio de programas sociales, como el PRONASOL (Programa Nacional de Solidaridad Económica), iniciativa creada bajo la promesa de mejorar las condiciones de vida de los mexicanos.²⁰⁹

No obstante, la relación del EZLN con las comunidades se fortaleció, entre 1990 y 1993, con la progresiva legitimización de la lucha armada como alternativa política. De manera que, el expresivo apoyo de las comunidades al “proyecto zapatista” provocó el roce con las fuerzas eclesiásticas que, anteriormente, representaron un importante punto de apoyo para la entrada de los militantes al territorio chiapaneco.

El fortalecimiento y adhesión por la opción armada quedaron explícitos en la consulta realizada en las comunidades indígenas en 1993. La efervescencia y radicalización de las estrategias reivindicatorias se visibilizó con la marcha de 12 de octubre de 1992, día en que se derrumbó la estatua del conquistador español Diego Mazariegos.

Para este entonces, el EZLN ya contaba con más de 10 mil militantes. Empezó la preparación para la guerra. De modo que, en el primer de enero de 1994, alrededor de 15 mil personas tomaron siete municipios chiapanecos y declararon guerra al gobierno de México. *El subcomandante Marcos* expuso las razones de la guerra, y se visibilizó ante la sociedad mexicana que, aunque el EZLN no haya sido el único grupo armado de la selva lacandona fue la alternativa que logró convertir sus ideales de transformación social en la consigna de la mayoría de las comunidades. Las razones de la guerra, explicitadas con la elocuencia de su vocero, posibilitó el apoyo a los atributos reivindicatorios zapatistas, con una masiva solidaridad que se extendió más allá de las fronteras chiapanecas. Las razones fueron auspiciadas pero “las formas” y la continuidad de la guerra fueron rechazadas, de modo que la guerra terminó en el..., pero las consignas de 1994 siguen vivas y aún está por verse el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés.

Stephen Grant Baines en el artículo “*Tendências recentes na política indigenista no Brasil, na Austrália e no Canadá*”, alude a los mencionados países para definir política

²⁰⁹Analistas interpretan la fluidez de recursos de programas sociales federales como un mensaje implícito del gobierno para visibilizar la “resolución” de los conflictos agrarios y también desarticular la movilización social y política en la región.

indigenista como las acciones formuladas desde el poder estatal que repercuten directa o indirectamente en los pueblos indígenas. En dicho texto, el autor compara las tendencias generales de las políticas indigenistas y aunque que trate de naciones culturalmente distintas, señala las similitudes que merecen ser destacadas. Baines dice que históricamente las relaciones entre los Estados-Nación y los pueblos indígenas han tenido el sello de la asimetría. Además, menciona que la globalización, el dismantelamiento de las políticas de bien estar social y la progresiva debilidad de los Estados-Nación son circunstancias que se materializan en políticas específicas y han reflejado la intención de los Estados en deslindarse de cualquier responsabilidad con los pueblos indígenas. Baines cita al antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira sobre la política indígena, interpretada como la contraposición a la política oficialista:

“El aspecto que más ha influenciado la política indigenista en las últimas décadas, el movimiento indígena a nivel nacional e internacional, resultó en la emergencia, sin precedentes, de liderazgos indígenas lograron conquistas en la política y se convirtieron en actores sociales y activistas clave en el proceso de negociaciones con los Estados-Nación.”²¹⁰

El incremento del protagonismo de los liderazgos indígenas en la escena política ha propiciado el fortalecimiento de las resistencias y la puesta en jeque de las ideologías hegemónicas. La valoración de la identidad indígena como consigna de lucha ha favorecido la consolidación de lazos entre grupos pertenecientes a contextos culturales y sociales distintos y la creación de círculos de debates internacionales acerca de cuestiones que los unen. En este sentido, Marc Navarro en el artículo *Sobre lo local y lo indígena: Hacia una nueva concepción de ciudadanía en América Latina*, dice que la proliferación de las organizaciones indígenas en América Latina es reciente y hace hincapié en el histórico descaso de los Estados latinoamericanos en incluir las poblaciones indígenas en sus políticas. La emergencia de movimientos vinculados a la temática indígena y el despertar para dicha realidad es citada por el autor:

²¹⁰Baines, Stephen Grant. “Tendências recentes na política indigenista no Brasil, na Austrália e no Canadá” en Revista de Estudos em Relações Interétnicas, vol.1, número 1, Brasília, 1997, p.3.

“Recordemos, por ejemplo la sublevación en Chiapas de 1994, los acontecimientos del 21 de enero de 2000 en Ecuador o los grandes disturbios de abril y septiembre de 2000 en Bolivia, entre otros. Estas manifestaciones han dado a conocer a la comunidad internacional el problema de ‘lo indígena’²¹¹.

Esta coyuntura justifica la aparición de un marco internacional que pasa a legitimar y reconocer el indígena como sujeto de derechos. Bajo este contexto, el movimiento zapatista adquirió particular importancia.

Alicia Castellanos Guerrero, en el artículo *Antropología y racismo en México*, reconstruye la trayectoria histórica de la antropología y sus relaciones con el pensamiento racista, con la política indigenista, con el paradigma del mestizaje y la reciente “recuperación” de la identidad indígena mexicana. En la justificación de su argumento, la autora menciona la sublevación zapatista en Chiapas, que aquí cito:

Habrían de transcurrir más de cuatro décadas, hasta que se dio una irrupción de los indios en el escenario político, como lo fue la sublevación zapatista en Chiapas, para que esta recuperación que advierte Villoro se iniciara en las conciencias de los no indígenas, que sólo puede ser a través de un doble reconocimiento encerrado en ese “todos somos indios” y aceptando su alteridad, una no impuesta, desde la multiculturalidad que en la concepción de Touraine supone combinar lo que reúne y diferencia para lograr la comunicación”.²¹²

Bajo esta efervescencia, una nueva “concepción indígena” tendría que constituirse alejada de un proyecto “civilizatorio occidental” y de la dominación de los Estados-Nación latinoamericanos. Sin embargo, creemos que la emergencia de movimientos indígenas no deben ser analizada sólo como conflictos étnicos, tampoco como reivindicaciones regionales aisladas, sino como movimientos sociales integrales, es decir, cuyos atributos están más allá de la vertiente étnica, como menciona Maldonado e Hidalgo:

²¹¹Navarro, Marc. “Sobre lo local y lo indígena: Hacia una nueva concepción de ciudadanía en América Latina” en Revista europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, número 75, España, octubre de 2003, p.109.

²¹²Castellanos, Alicia. “Antropología y Racismo en México” en Revista Desacatos, vol. 4, México, 2000.

El movimiento social del EZLN mezcla lo indígena con lo no indígena, lo local con lo internacional, y sustenta su discurso en los derechos humanos tanto individuales como colectivos, protagoniza un conflicto que reivindica a los indígenas frente al modelo sociopolítico y económico vigente, une en esta lucha a diversos sectores de la sociedad, no es una guerrilla sino un movimiento social integral, no se encierra en el conflicto armado sino que trasciende su lucha en el ámbito político, buscando revertir las violentas condiciones de los indígenas y de toda la sociedad mexicana, integran reivindicaciones que no son particularmente económicas, sino en contra de un modelo de sociedad”²¹³.

Los antecedentes teóricos e ideológicos de los conflictos étnicos son abordados por los autores, quienes afirman que los movimientos centrados en lo étnico no son exclusivos de la historia reciente, lo novedoso data de la segunda mitad de la década de los setentas e inicio de los noventas, es la clara emergencia de un discurso étnico, mezclado con disputas por la tierra y la lucha por el respeto a la identidad étnica. Los autores ubican al EZLN como la fuerza política reivindicatoria más importante de las últimas décadas, con respecto al tema étnico y dicen: “México es un Estado multiétnico y pluricultural, con 62 pueblos indígenas, de los cuales más de una cuarta parte se encuentra en Chiapas, donde el movimiento neozapatista tiene su origen”²¹⁴. La discriminación histórica de los indígenas en el marco de un Estado excluyente no debe ser menospreciada en las complejas aristas que componen la reivindicación zapatista, como nos dice Rodolfo Stavenhagen:

“Otro factor vinculado al anterior fue la conciencia cada vez mayor de los intelectuales indígenas emergentes de que el Estado-nación moderno que la elite mestiza había venido construyendo con tanto ahínco desde el siglo diecinueve tenía fallas de origen. En vez de ser un Estado incluyente, resultó ser excluyente: las culturas indígenas eran negadas, los indios eran víctimas de racismo y discriminación abiertos o sutiles.”²¹⁵

²¹³ Maldonado Mercado, Asael e Hidalgo González, Vicente. “El sistema político y movimientos indígenas: El caso del EZLN” en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, número 23, 2009, p.7

²¹⁴ *Ibid*, p.13.

²¹⁵ Stavenhagen, Rodolfo. “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina” en *Revista de la Cepal*, número 62, agosto de 1997, p.67.

En el breve panorama contextual vimos que la emergencia del EZLN no es lineal, sino a pesar de la percepción que “ser indígena” ha significado la posición de inferioridad económica, manipulación y la imposibilidad de acceso a condiciones fundamentales para la reproducción de la vida, nuestra apuesta es acercarnos al movimiento por el ámbito simbólico.

CAPITULO III

EL MST Y EL SENTIDO SUBYACENTE DE LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

En el apartado anterior vimos los antecedentes del nacer de un movimiento social, que se ha consolidado como un actor sustancial en la lucha por la reforma agraria en Brasil. En este capítulo, aspiramos conocer una parte de la visión específica del mundo presente en el MST, a través de la óptica del universo simbólico construido en torno a la tierra y la etnicidad, que se traslucen en la voz del miembro de la dirección nacional y fundador del MST, Joao Pedro Stédile.²¹⁶

En esta vereda reflexiva, buscamos deprender el sentido subyacente de un *modelo cultural*, que refleje los principios de ordenamiento del mundo y las lógicas culturales de una agrupación humana. Nuestro análisis se sostiene en el principio epistémico de que “un sujeto no sólo representa, sino además actúa y produce socialmente su mundo. Por ello en todo proceso representación está de por medio la relación social, esto es, la relación con los sujetos”.²¹⁷

Para la formulación de algunos aspectos de la identidad colectiva del MST, organizamos el material en los siguientes ejes de análisis del Método de Análisis Estructural del Contenido:²¹⁸

- a) *Relación con el sí*: Categoría que abarca la condición de pertenencia a este movimiento social, en términos generales, nos permitirá trazar inferencias sobre qué es ser del MST.
- b) *Relación con lo social*: Categoría que nos posibilitará interpretar el universo social del MST. Los sujetos identificados como apoyadores u opositores.

²¹⁶Joao Pedro Stédile es economista, nacido en el año de 1953, en el municipio de *Lagoa Vermelha* en el Sur de Brasil. Stédile empieza a involucrarse con los movimientos campesinos en 1979, participó en la fundación del MST y actualmente integra la dirección nacional del movimiento.

²¹⁷Gamucio, Cristian Parker. *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile*, Université Catholique de Louvain, Lovaina, 1986, p. 234.

²¹⁸ Las categorías y etapas de método fueron presentadas en el primer capítulo de esta tesis, específicamente de la página 50 a 62. La compilación de los insumos discursivos utilizados pueden ser consultados en el anexo de esta tesis.

c) *La búsqueda Vital*: Eje de la representación simbólica de los objetivos, del “proyecto de vida” del Movimiento, qué quiere ser como movimiento.

La organización del material a través de códigos disyuntivos a partir de las mencionadas categorías, nos posibilitará hacer algunas inferencias sobre el universo simbólico que emergen del discurso de João Pedro Stédile. Particularmente, la conformación de los ejes analíticos nos incitará a profundizar en el significado de la tierra y de la etnicidad en la conformación del universo identitario del MST, que es lo que constituye nuestro objetivo de investigación. En cada categoría metodológica visualizaremos las oposiciones sacadas de los fragmentos discursivos, bajo un horizonte analítico dirigido a la comprensión de cómo el MST se distingue y, por ende, conforma su identidad colectiva.

La sistematización de los fragmentos del discurso en las categorías de nuestro método pierden significado y riqueza analítica, si no son discutidas a la luz de las contribuciones teóricas que inviten a reflexionar, matizar y ahondar en los atributos que permean la identidad colectiva del MST.

III.1 ¿QUÉ SIGNIFICA PERTENECER AL MST?

A continuación presentamos de forma sistematizada y bajo el esquema de organicidad de nuestro método de análisis, los fragmentos de la “voz de João Pedro Stédile” que aluden a la “*relación con el sí*”, categoría que condensa el significado del “ser” del movimiento y abre el camino interpretativo para pensar acerca de “quién soy” cuando pertenezco al movimiento y a qué me opongo. Para ello, utilizamos como principal eje analítico la oposición: “*ser del MST*” x “*no ser del MST*”. Esta oposición abre el camino para exponer los atributos simbólicos que confieren sentido a la pertenencia al MST.

CUADRO 1. SER DEL MST X NO SER DEL MST²¹⁹

EL SUJETO	ES DEL MST	NO ES DEL MST
FRAGMENTOS DEL CORPUS	(+)	(-)
<p>“O MST faz então um <i>trabalho de conscientização</i> e de organização para mostrar que só produzir para comer não resolve, que o agricultor precisa ter renda e para ter renda ele tem de produzir para o mercado.” (1)</p> <p>“O mais importante, porém, era o <i>processo de conscientização dos produtores, que começavam a se dar conta de quanto custava produzir e de onde é que vinha o resultado do trabalho deles</i>. Por isso é que foram tantos anos <i>explorados</i>”. (2)</p>	<p>CONSCIENTE</p> <p>VALORA SU PRODUCCIÓN</p>	<p>SIN CONSCIENCIA</p> <p>SIGUE EXPLOTADO</p>
<p>“(..)a luta pela reforma agrária só adquiriria caráter social e político, e ajudaria a transformar a sociedade brasileira, se tivéssemos um movimento social que alгутinasse e sistematizasse experiências e que <i>conseguisse fazer com que o camponês passasse de sua consciência corporativa, de querer terra só para si, para uma consciência social, de compreender que mesmo tendo seu pedacinho de terra o problema não está resolvido</i>”. (3)</p>	<p>CONCIENCIA SOCIAL</p>	<p>CONCIENCIA CORPORATIVA</p>
<p>“O MST se orgulha de ser um movimento que tem contribuído para <i>resgatar a cidadania</i> e as oportunidades para os pobres”. (4)</p>		

²¹⁹Debido a que en los cuadros de todo el trabajo se presentan citas y por motivo de espacio y consideración con el lector, se enlistará la referencia de cada uno de los párrafos citados en el anexo 1, al final de este trabajo. Se realizará un listado por cada cuadro que iniciará con el nombre del mismo cuadro y la página en la cual se encuentra.

<p>“Faz-se a distribuição de terras, porque com isso se incorporam à produção áreas ociosas, possibilitando que os sem-terra possam trabalhar num pedaço de chão, na agroindústria dos assentamentos e saiam da pobreza”. (5)</p>	<p>CIUDADANOS</p>	<p>POBRES</p>
<p>“É impossível o sujeito progredir na vida e se desenvolver socialmente se continuar simplesmente como <i>pequeno agricultor</i>. Não queremos reproduzir o <i>Jeca Tatu</i>, mas um <i>homem novo</i> capaz de produzir mercadorias, que garanta o futuro para sua família e que se <i>integre nos benefícios da sociedade como um todo</i>”. (6)</p>	<p>HOMBRE NUEVO</p>	<p>JECA-TATU²²⁰</p>
<p>“Para isso só há um caminho, é o que nós chamamos de <i>cooperação agrícola</i>, ou seja, ele tem de se juntar com seus vizinhos, tem de fazer alguma atividade em conjunto com outros companheiros”. (7)</p> <p>“A terceira linha política que adotamos indica que os agricultores devem priorizar o mercado local. O mercado dos produtos alimentícios está muito ligado não só aos recursos que a natureza local proporciona, como aos hábitos e à cultura local”.(8)</p>	<p>PRODUCE PARA EL MERCADO</p>	<p>PEQUEÑO AGRICULTOR (PRODUCCIÓN PARA LA SUBSISTENCIA)</p>
<p>“É preciso também dividir a educação, pois o conhecimento liberta as pessoas. No século XIX, o Emiliano Zapata fez a reforma agrária no México com analfabetos, mas agora não dá mais”. (9)</p> <p>“Temos de distribuir a informação, até porque, hoje, para desenvolver as forças produtivas na agricultura, é preciso ter conhecimento, não pode ser mais com</p>	<p>EDUCADO (CÓDIGO CALIFICATIVO)</p>	<p>IGNORANTE (CÓDIGO CALIFICATIVO)</p>

²²⁰ Personaje literario criado por Monteiro Lobato em 1924 sobre un trabajador rural tonto, olvidado por las autoridades y sujetado a explotación de los hacendados de la región.

<i>boi e enxada”. (10)</i>		
<p><i>“O Movimento Sem-Terra é a expressão natural daquele setor da nossa sociedade que resolveu se organizar para lutar pelos seus direitos”.(11)</i></p> <p><i>“O trabalho do movimento social é pregar a esperança. Não a esperança retórica: fique rezando apenas para a Nossa Senhora Aparecida que aí você vai solucionar o nosso problema”.(12)</i></p>	<p>MOVILIZADO (CÓDIGO CALIFICATIVO)</p>	<p>PASIVO (CÓDIGO CALIFICATIVO)</p>

Al analizar el cuadro 1, es posible afirmar que la pertenencia al MST enmarca el inicio de una “nueva vida”, instaurada tras una lectura propia de la realidad social que transforma a los sujetos. Somos incitados a pensar sobre esta nueva realidad que se abre, cómo es conformada y qué mirada específica conforma. Identificamos que el sujeto sin tierra deja su pasado de “inconsciencia” metaforizado por el personaje “*Jeca Tatu*”²²¹ para convertirse en un “hombre nuevo”. Pero aún no nos queda claro qué implicaciones tiene dicha metamorfosis.

La conformación del universo simbólico del MST se vincula al proceso de concientización, una “promesa” implícita del dominio de las herramientas de la transformación, sin embargo nos incumbe particularizar el “mundo real” antes desconocido, por medio de la especificación del papel de la tierra y de la etnicidad.

En este camino no podemos prescindir de resaltar las claves de esta ruptura, desde la comprensión de aspectos que dotan de inteligibilidad “el pasado”. El mundo propio del *Jeca Tatu* se distingue por el desconocimiento de una vivencia fundada en la injusticia y en la subalternidad. ¿Pero qué se aprehende con la pertenencia al MST? ¿Qué tipo de injusticias se quiere abandonar?

²²¹ Personaje literario creado por Monteiro Lobato en 1924 que alude a un trabajador rural tonto, olvidado por las autoridades y sujetado a explotación de los hacendados de la región.

El hito que marca la existencia de un nuevo proceso de contemplación de la realidad pasa por la *concientización*, por la transmisión de un mundo más allegado a lo *real*. Dejar de ser *Jeca Tatu*, sinónimo de un campesino común, se concibe por el abandono del velo de la inconsciencia, de la apatía que impide de concebir la existencia de un mundo donde la emancipación y transformación son posibles. Podemos inferir que la emancipación aquí es entendida como una posibilidad de alcanzar el estatus de ciudadano.

Un esquema analítico posible es pensar que el proceso de concientización desatado con la pertenencia al movimiento es la clave para conducir hacia la *ciudadanía*. En esta lógica ser ciudadano no es solamente intervenir en el contexto socio económico y político, sino que abarca una transformación epistémica que pasa por la consagración de una nueva conciencia. Esta nueva conciencia es propulsora de capacidades distintas de intervención y maximiza las potencialidades de cambio de la realidad. En este sentido, el sujeto consciente es capaz de llevar a cabo acciones que distinguen al MST, como lo son: la ocupación de predios públicos, el cierre de carreteras y la ocupación de latifundios.

El rescate de la *ciudadanía por la conciencia* se forja desde un enfoque más específico y volcado a la actividad del campesino, cuando se logra superar la productividad individual destinada exclusivamente a la sobrevivencia. De manera, que el proceso de transformación del sujeto, pasa por la distancia de una forma de lidiar con su producción y, por ende, su concepción de la tierra. Para nuestros objetivos investigativos es imprescindible ahondar en el cambio de la concepción de la tierra, concebida en el universo simbólico del MST.

Esta trasmutación del “ser” basada fundamentalmente en la conciencia es muy ambigua y necesitamos tejer, desde los elementos discursivos que disponemos, un análisis más asertivo. Podemos empezar con la afirmación que el proceso de concientización reside en transitar de una lógica exclusivamente individual (*conciencia individual*) hacia una concepción de la realidad colectiva (*conciencia colectiva*).

Bajo esta tesis, significa trascender las necesidades individuales y concebir el mundo desde lo colectivo, pero también por considerar las raíces y supuestos de la desigualdad que experimentan. Es interesante notar como el universo simbólico del MST

hace una inversión de criterios subjetivos clásicamente asociados a los campesinos. En líneas generales, el sentido comunitario de la vida campesina es un signo distintivo, sin embargo vemos que el universo simbólico del movimiento sostiene un sentido de pertenencia en que el sujeto campesino debe, ante todo, superar el individualismo y la ignorancia que lo impiden de contemplar su *verdadera* condición de pobreza e injusticia. De modo que el sujeto del MST se inserta en una nueva categoría de percepción e intervención en la realidad, ahora basada en la conciencia que contempla tanto la colectividad y la verdad en torno a su condición social. Identificamos un universo simbólico en que la pertenencia pasa necesariamente por una transformación profunda del ser, la cual especifica la forma de interactuar con la realidad.

En el universo simbólico aquí analizado el sentido comunitario de la tierra no es central, sino la *transformación del sujeto* que implica una perspectiva de la concepción de la tierra y de su producción. No obstante, la posibilidad de incidir en el mercado y tener voz en esta realidad develada conlleva a una *lucha* propia, que despierta un *nuevo accionar* que busca quebrantar las barreras estructurales que impiden insertarse en el mercado productivo y salir de la pobreza. Sigamos con fragmentos del discurso que sintetizan la forma de lucha del MST y que nos posibilitan acercarnos a las acciones derivadas del despertar de la conciencia.

CUADRO 2. EL ACTUAR DEL MST

FORMAL DE LUCHA	MST	NO ES DEL MST
FRAGMENTOS DEL CORPUS	(+)	(-)
<p>“O MST <i>usa as mais diferentes formas de luta, que vão desde caminhadas, passeatas, longas marchas, manifestações na cidade, audiências coletivas, ocupações de terra e de prédios públicos. Não temos uma única forma de luta, pois desde que sejam massivas podem ter eficácia</i>”. (1)</p> <p>“Contudo, não é linha política do MST usar formas de luta para agradar a</p>	DIVERSIDAD	SIN INNOVACIONES

opinião pública. <i>Nunca fizemos ações para a mídia, mas para resolver problemas concretos</i> ". (2)		
<p>“Acontece que <i>tratamos com problemas reais</i>, pois o pessoal precisa de dinheiro para fazer a plantação. Então, temos que utilizar <i>todas as formas de pressão para garantir</i> que o governo de fato acelere essas medidas”. (3)</p> <p>“Para não cair no <i>simplismo de que basta criar uma nova organização</i>, uma nova sigla e pronto, estão resolvidos os problemas revolucionários”. (4)</p>	EJERCE PRESIÓN	EJERCICIO PASIVO

Entre las acciones distintivas del MST, interpretadas del cuadro 2, están la ocupación de predios públicos, la ocupación de latifundios, cierre de carreteras y las tradicionales marchas. Cabe mencionar que a pesar de ser un terreno fértil analíticamente no nos detendremos en el análisis de las acciones del MST, sino que nos concentraremos en entablar los vínculos de este actuar específico con la concepción de la tierra y de la etnicidad.

En este sentido, el actuar del MST se distingue por su oposición a la inercia, a la pasividad, a los movimientos estáticos, y, sobre todo, por la afirmación de la diversidad de acciones basadas en la creatividad y dirigidas a la resolución de *problemas reales*.

De manera que nos preguntarnos ¿qué tipo de *problemas reales* debe combatir el MST y cómo se concretan las acciones destinadas a presionar el actuar del gobierno? La oposición simbólica del actuar particularizado del MST, nos ayuda a conformar una vertiente analítica sobre lo que se quiere transformar. En este sentido, la transformación del sujeto y el significado de la identidad colectiva quedan incompletos si no son analizamos a la luz de la lectura de *lo social*, es decir, cómo se relaciona este nuevo sujeto con el universo social. Para avanzar en este entramado simbólico cobra sentido una primera indagación, ¿qué verdad oculta necesita ser revelada? Seguiremos con los fragmentos discursivos que nos inciten a responder estas preguntas.

III.2. LAS CONFIGURACIONES DE LA RELACIÓN CON LO SOCIAL: UNA LECTURA PARTICULARIZADA DE LA REALIDAD.

Esta categoría analítica está dedicada a resaltar y a rescatar cómo se construye el sentido identitario desde una contemplación específica del *universo social*. De forma que elegimos oposiciones clave emanadas del discurso, que permitan el acercamiento a la lectura de la realidad elaborada por el MST. El discurso fue sistematizado en seis cuadros que pueden ser visualizados a continuación.

CUADRO 3. LAS FUERZAS SOCIALES

FUERZAS SOCIALES	PUEBLO MOVILIZADO	GOBIERNO
FRAGMENTOS DEL CORPUS	(+)	(-)
<p>“É necessário que o povo se organize e lute por mudança sociais. Nenhum governo, vai fazer mudanças sociais apenas por vontade própria”. (1)</p> <p>“Todas as mudanças sociais que houveram(<i>sic</i>) na historia da humanidade foram resultados de mobilizações sociais. De povo organizado, que consciente se mobiliza e luta para alteraras causas dos problemas. Os sem-terra sabem que continuaremos tendo que nos organizar cada vez melhor, juntar mais gente, para fazer grandes mobilizações sociais, para que de fato o latifúndio seja derrotado nesse país”. (2)</p>	TRANSFORMA A LA REALIDAD	MANTIENE EL <i>STATUS QUO</i>
<p>“O governo diz que a questão da terra hoje não é mais fundamental, que o principal é a tecnologia. Na visão do capitalista, sim, mas não na visão da população do interior. O acesso à terra é fundamental para aumentar a produção”. (3)</p> <p>“Do ponto de vista das elites, do ponto de vista do modelo econômico que está sendo implantado hoje no Brasil, não</p>	<p>DEFIENDE LA TIERRA</p> <p>LA PEQUEÑA AGRICULTURA</p>	<p>PRIORIZA LA TECNOLOGÍA</p> <p>MERCADO EXTERNO (PRODUCCIÓN)</p>

<p><i>cabe mais nem agricultura voltada para o mercado, nem agricultura familiar. Mas, do ponto de vista dos trabalhadores e do povo brasileiro em geral, e das necessidades de um novo modelo de desenvolvimento que leve em conta um verdadeiro desenvolvimento para o Brasil, a agricultura tem um papel fundamental, e a pequena agricultura ainda mais”. (4)</i></p>	(MERCADO INTERNO)	EN LARGA ESCALA)
---	-------------------	------------------

CUADRO 4. MODELO DE DESARROLLO

MODELOS DE DESARROLLO	PROYECTO POPULAR	NEOLIBERALISMO
FRAGMENTOS DEL DISCURSO	(+)	(-)
<p>“Mesmo que essas lutas não representem imediatamente mais desapropriações de terra, mas em médio prazo vão representar a derrota do neoliberalismo e <i>vão abrir uma brecha política para que a Reforma Agrária seja recolocada na pauta de disputa política da sociedade brasileira. Porque agora a Reforma Agrária foi derrotada pelo neoliberalismo.</i> Por isso nossa luta tem sido tão difícil nesses últimos dez anos.” (1)</p> <p>“Como tudo é dialético e tem contradições, o lado bom dessa maior complexidade <i>da luta é que agora a Reforma Agrária só tem viabilidade se nós derrotarmos o neoliberalismo.</i> E para isso vamos ter que criar uma grande aliança dentro da classe trabalhadora. Significa que os camponeses vão ter que necessariamente se aliar com outros setores da classe, com os trabalhadores da cidade, para realizar a Reforma Agrária”. (2)</p> <p>“O mais importante é ter um projeto de sociedade. O grande desafio da esquerda e do povo brasileiro é criar <i>um projeto de</i></p>	CONCRECIÓN DE LA REFORMA AGRARIA	PERMANENCIA DE LOS LATIFUNDIOS

<p><i>transformação</i>". (3)</p> <p>“E quais são essas causas? É preciso eliminar o latifúndio. É preciso democratizar a riqueza acumulada, com pesadas penas sobre fortunas e heranças. Tornar os salários mais justos. <i>Romper com a dependência externa que faz com que enviemos para o exterior um mil milhões de dólares por semana. Enfrentar o capital financeiro, que é hoje o grande centro de acumulação e de exploração.</i> Enfrentar o monopólio dos meios de comunicação, para que eles seja usados para educar o povo e não manipular, como é agora”. (4)</p>	<p>TRANSFORMACIÓN PROFUNDA</p>	<p>MANTIENE LA DESIGUALDAD</p>
<p>“O que é um projeto popular? É você reorganizar a economia, <i>a utilização dos recursos econômicos, naturais e técnicos disponíveis, para que na nossa sociedade, CADA brasileiro e TODOS brasileiros possam ter assegurados o trabalho, terra para trabalhar, moradia digna, alimentação de qualidade, educação e cultura.</i> Mas isso não é declaração de direitos, é preciso medidas concretas, que somente levariam a garantir esses direitos, se um governo popular usasse o Estado e as forças organizadas da sociedade para atacar as causas dos problemas que tornaram nossa sociedade tão injusta e desigual”. (5)</p> <p>“E finalmente o Brasil precisa recuperar sua soberania nacional. Sobre sua economia, sobre os recursos naturais e sobre nossa cultura. <i>Isso aqui está virando uma neo-colônia norte-americana</i>”. (6)</p> <p>“Precisamos mudar o modelo agrícola, e reorganizar a agricultura para o mercado interno, para distribuição de renda e de terra. <i>Só assim vamos eliminar a pobreza e a desigualdade.</i> E para isso é necessário conjugar dois factores fundamentais: um governo popular que reúna forças sociais</p>	<p>GOBIERNA DESDE LAS NECESIDADES</p> <p>INDEPENDIENTE (ENFRENTA EL CAPITAL FINANCIERO)</p>	<p>GOBIERNO COLONIZADO</p> <p>MANTIENE LA EXPLOTACIÓN</p>

com essa vontade política, e movimentos camponeses organizados e fortes que tenham capacidade de pressão social. As mudanças sociais no meio rural de todo mundo, só aconteceram quando se juntaram esses dois fatores”. (7)	ELIMINA LA POBREZA	MANTIENE LA DESIGUALDAD
--	--------------------	-------------------------

CUADRO 5. ORIENTACIONES IDEOLÓGICAS

ORIENTACIÓN IDEOLÓGICA	IZQUIERDA	DERECHA
FRAGMENTOS DEL DISCURSO	(+)	(-)
<p>“O papel de <i>um partido de esquerda é elevar o nível de consciência social dos trabalhadores</i>”. (1)</p> <p>“<i>A função de um partido é ajudar a organizar movimentos sociais. É ajudar a organizar a luta social. É ajudar a mobilizar o povo para defender seus interesses e conquistar seus direitos</i>”. (2)</p>	ELEVA EL NIVEL DE CONCIENCIA	MANIPULA
<p>“As eleições são apenas um aspecto do jogo democrático de uma sociedade. <i>A direita e seus meios comunicação vivem fazendo propaganda reduzindo a democracia ao ato de votar</i>. Porque essa é a forma que eles têm de controlar o povo, iludindo-o com falsas promessas nas eleições”. (3)</p> <p>“A verdadeira democracia é quando o <i>povo tem consciência de sua condição social e luta</i>, se organiza para melhorar o funcionamento da sociedade em todos os aspectos”. (4)</p>	LUCHA SOCIAL	ELECCIÓN

CUADRO 6. POSIBILIDADES DE INTERLOCUCIÓN

INTERLOCUCIONES	COMISIÓN PASTORAL DE LA TIERRA (AYUDANTE)	MULTINACIONALES (OPOSITOR)
FRAGMENTOS DEL DISCURSO	(+)	(-)
<p>“Temos que explicar para o povo que há uma crise na agricultura brasileira não porque nossas terras são improdutivas ou porque parou de chover. <i>A crise se estabeleceu no Brasil porque o agronegócio está totalmente dependente, a mercê das transnacionais</i>”. (1)</p> <p>“Sempre tivemos vinculações com a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e com outros setores progressistas das chamadas igrejas cristãs históricas. A CPT teve um papel importante na fundação do movimento e foi ela que fez o primeiro trabalho de conscientização dos camponeses. De certa forma, o MST é filhote da CPT”.(2)</p>	CONCIENTIZACIÓN	CRISIS
<p>“A CPT, lá nos primórdios de 1975 a 1984, ia para o interior fazer o trabalho de base e dizia assim: "Deus só ajuda a quem se organiza, não pensem que Deus vai ajudar vocês se ficarem só rezando...". <i>Isso motivou que os camponeses começassem a se organizar, seja no sindicato, seja em partido político, seja no MST</i>”. (3)</p> <p>“Como tudo é dialético e tem contradições, o lado bom dessa maior complexidade da luta é que agora a Reforma Agrária só tem viabilidade se nós derrotarmos o neoliberalismo. Se antes o camponês tinha ódio do latifundiário, e muitas vezes um ódio pessoal, agora ele tem que desenvolver consciência de classe. Ele tem que compreender que o inimigo agora é o sistema, a Monsanto, a Nestlé, inimigos que a gente não conhece tão bem”.(4)</p>	ALIANZA	OPOSICIÓN

CUADRO 7. CONCEPCIÓN ESPACIAL

EL ESPACIO	CAMPO	CIUDAD ACTUAL
FRAGMENTOS DEL CORPUS	(+)	(-)
<p>“Um problema grave é o da <i>marginalidade nas cidades, da violência provocada pelo êxodo rural</i>”. (1)</p> <p>“Um novo modelo de desenvolvimento que leve em conta um verdadeiro desenvolvimento para o Brasil, a agricultura tem um papel fundamental, e a pequena agricultura ainda mais. É a pequena agricultura que produz alimentos, é ela que tem <i>condições de abastecer o mercado local e de resolver dois graves problemas de nossa sociedade: o do desemprego e o da violência na cidade</i>”. (2)</p>	DESARROLLO	VIOLENCIA

CUADRO 8. EL TIPO DE PROPIEDAD RURAL

TIPO DE PROPIEDAD RURAL	PEQUEÑA PROPIEDAD	LATIFUNDIO
FRAGMENTOS DEL DISCURSO	(+)	(-)
"Existe a consciência no povo de que o latifúndio é <i>anti-social</i> . Por isso todos apóiam a reforma agrária. Ele está na pauta	PRODUCTIVO	IMPRODUCTIVO

<p>permanente, porque é um <i>problema social</i>, e não por marketing de nenhuma força”. (1)</p> <p>“Enquanto existir latifúndio, vai existir <i>sem terra e pobreza no meio rural</i>. E isso é um problema social que não dá para jogar para debaixo do tapete”. (2)</p>	<p>NO ES UN PROBLEMA SOCIAL</p> <p>NO GENERA POBREZA</p>	<p>PROBLEMA SOCIAL</p> <p>CAUSA DE LA POBREZA EN EL MEDIO RURAL</p>
<p>“Lá na minha região, onde me criei, nas terras do meu avô, que é a região colonial italiana no Rio Grande do Sul, lá não tem latifúndio – e não tem sem-terra! <i>Então, onde se produziu regiões onde a terra foi distribuída democraticamente, não se produziu latifúndio e não se produziu o sem-terra pobre</i>”. (3)</p> <p>“O Movimento Sem-Terra só existe porque existe essa realidade. Só existe sem-terra porque, antes dos sem-terra, existe o latifundiário”. (4)</p>	<p>NO CREAN “SIN TIERRAS”</p>	<p>“CREAN SIN TIERRA”</p>

Al poner la mira en las especificidades de lo social presente en la identidad colectiva del MST, no podemos dejar de considerar algunas aristas del proyecto neoliberal, auspiciada por la estructura del gobierno. En este sentido, el *gobierno* es un “agente pasivo”, como vemos en el cuadro 1, y complaciente con la estructura dominante neoliberal, al corroborar y contribuir para su permanencia. Esta asociación amplia, cuyo sentido simbólico supera nuestros intereses investigativos, adquiere importancia a la medida que la consideramos desde la perspectiva hacia la tierra, puesto que la lógica del gobierno, resta importancia y sentido al mundo rural como posibilidad de desarrollo económico.

La identidad colectiva del MST se reivindica en el marco de un proyecto popular que se opone a un proyecto encarnado por la estructura capitalista en su versión neoliberal.

En este sentido, es reveladora la oposición sistematizada en el cuadro 2, *proyecto popular x neoliberalismo*. El MST se aleja de los signos del sistema neoliberal, y busca impulsar un proyecto de desarrollo popular. En el seno del proyecto popular, la tierra es determinante de un nuevo y original modelo de desarrollo que permite desahogar las ciudades, que son distinguidas por la pobreza y violencia, como podemos visualizar en el cuadro 5.

El desarrollo del campo, por medio de la detención de la tierra, de una distribución equitativa (eliminación del latifundio) y de una producción competitiva que no sea dependiente de las transnacionales son perspectivas que conforman la percepción del universo social del MST. En el cuadro 3 vemos que la consagración de un proyecto popular se vincula a una orientación ideológica de izquierda, la cual marca su especificidad por el protagonismo de la lucha social. Al cargar de relevancia la lucha social, la identidad colectiva no se queda atada a los postulados transformadores típicos de la “política institucional”, como lo son los sufragios, fruto de una posible elección racional.

La lucha es amplia y ardua, puesto que el enemigo es el *neoliberalismo* y las vicisitudes de este sistema económico, como: la injusticia, la desigualdad, el latifundio, la detención de la tierra en muy pocas manos, la pobreza y la violencia. La lucha protagonizada por el MST, parte de *un proyecto popular* que se opone al *proyecto del gobierno* y que se destina a visibilizar las inequidades, la injusticia y, sobre todo, instaurar un nuevo actuar. Esta percepción de lo social cuenta con apoyadores y opositores, como podemos observar en el cuadro 4. Más que importar quiénes son los apoyadores o los opositores, nos interesa rescatar las características que los distinguen, por un lado los *apoyadores* del MST son sujetos y grupos que puedan contribuir a la concientización de la realidad social, del peso de las injusticias y de la perversidad neoliberal. Por otro lado, los opositores son los que fomentan el neoliberalismo. A pesar de esta oposición esquemática, vale la pena destacar el valor de la concientización y de una contemplación real de lo social que contemple las causas de la injusticia y desigualdad.

Es interesante notar que el gobierno brasileño no está solo en el fomento de las injusticias y en la parálisis frente a la existencia de los latifundios, sino que forma parte de “un sistema” transnacional, es parte de la estructura neoliberal mundial, que no identifica potencialidades en el campo, que asocia el desarrollo a las empresas y al agro-negocio

(transnacionales que se volcaron al campo y cuya producción es fundamentalmente productos transgénicos).

Al analizar el caso particular de la tierra, la acción primordial del movimiento, la ocupación de los latifundios o de los predios públicos que albergan los poderes públicos que inciden en la temática agraria, como lo es el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), la presencia del MST se destina a presionar para la desprivatización de la tierra y el reparto justo, conforme lo contemplado en el aparato jurídico nacional.

A pesar del imbricamiento con las estructuras del Estado es irrefutable el papel del MST como movimiento que pone cuestiones en el orden del día y de la configuración de sujetos activos políticamente, puesto que ya se ha consolidado como un actor político importante, que trasparenta un mundo de problemas visibles.

La existencia misma del latifundio es parte de una *lectura específica* del mundo social, donde las estructuras del poder institucionalizado cobijan la improductividad e la injusticia asociadas que están reflejadas en los latifundios, como podemos observar en el cuadro 6. La percepción de la tierra en el MST es que el latifundio, símbolo de retraso, injusticia e improductividad, debe dar paso a la repartición y a la pequeña propiedad como una posibilidad real de construcción de desarrollo económico, pero también de romper con estructuras de poder fundadas.

El MST busca rescatar la legitimidad de la tierra como posibilidad de desarrollo, en frontal oposición con las premisas económicas del gobierno. De forma que vemos una oposición entre los dos modelos de desarrollo el *proyecto popular x neoliberalismo*, de un lado el movimiento encarna la defensa del derecho y acceso a la tierra, atributos que se disputan con una visión no sólo de las instancias gubernamentales, sino que es parte de una dimensión estructural más amplia, el neoliberalismo, en que la modernización del campo, el incremento a la tecnología son herramientas y acciones que deben ser implementadas hacia un futuro económico promisor.

Vimos que el desconocimiento es una condición intrínseca al estado de inconsciencia del sujeto, es fruto de una percepción de lo social que ignora las causas de la desigualdad, de la pobreza y de la injusticia. En virtud de nuestra propuesta investigativa, vale señalar que un símbolo irrefutable de la desigualdad e injusticia en el campo es la permanencia de los latifundios, la existencia de grandes propiedades de tierra improductivas que explicitan la desigualdad e incrementa la pobreza. La identidad colectiva del MST abarca la indignación frente a la existencia de este tipo específico de propiedad y el sujeto del MST, ya dotado de conciencia puede leer la injusticia del latifundio.

Esta acepción simbólica presentada, en la que el MST defiende legitimidad y vigencia del mundo rural es de fundamental importancia pero no nos permite considerar la forma cómo el movimiento puede empujar este proceso, desde la acción colectiva, desde una acción propia y particular. Como destacamos, hay una visión de mundo fundada en la pertinencia del mundo rural que se opone a los ideales pregonados por el gobierno, mancomunado con la lógica neoliberal que extrapola las fronteras nacionales. De modo que, nos queda pendiente analizar cómo se articula estas concepciones simbólicas con su proyecto de transformación social. Lo que nos interesa resaltar es cómo esta lectura de la realidad que nos acercamos se concibe en la proyección del futuro, hacia dónde el MST dirige sus acciones.

III.3 UN NUEVO AMANECER: LA CONSOLIDACIÓN DE UNA NUEVA REFORMA AGRARIA EN EL MARCO DE UN PROYECTO POPULAR.

La categoría *búsqueda vital*, en nuestro andamiaje teórico-metodológico refleja los deseos y motivaciones de los sujetos, es la puerta del universo simbólico atribuible al futuro, hacia dónde se dirigen la energía psíquica del sujeto colectivo. En este último apartado analítico, haremos los vínculos con las otras categorías del método, con el propósito de ser concluyentes a la percepción de la tierra y de la etnicidad en la identidad colectiva del MST.

CUADRO 9. LOS TIPOS DE REFORMA AGRARIA.

REFORMA AGRARIA	NUEVA REFORMA AGRARIA	REFORMA AGRARIA TRADICIONAL
FRAGMENTOS DEL DISCURSO	(+)	(-)
<p>“Uma reforma agrária massiva ativa imediatamente o emprego na cidade, nas indústrias que estão ociosas”.(1)</p> <p>“Embora tenhamos uma população pobre, desempregada, urbanizada, se fizermos a reforma agrária essa população volta a se vincular ao campo por causa de sua origem. Ainda assim 50% dessa população dependem da agricultura, quer por ser bóia-fria ou porque a oficina em que trabalha tem vínculos com a agricultura.” (2)</p>	ACTIVA LA ECONOMÍA	NO SUPERA LA POBREZA
<p>“O capital social que está no Estado precisa chegar também aos camponeses, na forma de financiamento da produção e das cooperativas e, sobretudo para instalação de agroindústrias, que é o símbolo da nossa reforma agrária. A nossa proposta é levar a agroindústria ao interior do País, para abastecer o seu próprio mercado e sair dessa concentração burra”.(3)</p> <p>“Se a luta ficasse localizada apenas no problema de terra, as elites assimilariam com muita facilidade e não haveria uma luta por mudança social.”(4)</p>	INCENTIVA LA AGROINDUSTRIA	ENFOQUE EXCLUSIVO EN LA DISTRIBUCIÓN DE LA TIERRA
<p>“Reforma agrária é uma ação pública do Estado ecom um plano que direciona as políticas públicaspara desconcentrar a estrutura fundiária e distribuir a propriedade da terra na linha de que a reforma agrária não é um fim em si, mas instrumento para alcançar <i>o objetivo de distribuir renda, gerar trabalho e ativar a economia do interior do país</i>”.(5)</p> <p>“Para alcançar esses três objetivos, faz-se a <i>distribuição de terras, porque com isso se incorporam à produção áreas ociosas, possibilitando que os sem-terra possam trabalhar num pedaço de chão, na agroindústria dos assentamentos e saiam da pobreza</i>”.(6)</p>	PARTE DE UN PROYECTO AMPLIO DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL	SÓLO DESCONCENTRA LA ESTRUCTURA AGRARIA VIGENTE

Para transformar la realidad, los objetivos son fundados en un accionar que busca presionar la concreción de la *reforma agraria*, como mecanismo fundamental para terminar con los latifundios y dar otro sentido a la tierra. Aquí cobra relevancia el universo simbólico despegado de la reforma agraria, en que la identidad colectiva se vuelca en un atributo simbólico opuesto a la *reforma agraria tradicional*, como podemos observar en el cuadro 1, los atributos de la *nueva reforma agraria* nos invita a profundizar en el sentido de la tierra en el MST. En líneas generales, la reforma agraria tradicional está concentrada exclusivamente en el reparto de tierras improductivas, sin embargo la nueva reforma agraria, propia del MST cobra sentido desde su amplitud y de su vinculación a *un proyecto de transformación social*. Nos queda ahora el reto de exponer los matices del despertar de un nuevo actuar, qué se quiere plasmar en el porvenir.

La vieja reforma agraria no transforma la situación de desigualdad y pobreza. El *sentido de la tierra* en la nueva reforma agraria es ir más allá de la repartición de tierras, sino propiciar la ruptura con las instancias y actores que sostienen e incrementan la desigualdad. La tierra es concebida como parte de un proceso de desarrollo transformador de la sociedad, el *proyecto popular*, que se atiene a contraponer el mundo neoliberal, como vimos anteriormente.

En el entramado del sentido simbólico, la tierra es un elemento central antes olvidado, que necesita ser rescatado por su pertinencia, por su actualidad y por su potencialidad transformadora de las condiciones sociales. El MST desarrolla una nueva mirada en torno a la tierra y su actuar dirigido a la presión de las instancias gubernamentales, propone dotar de legitimidad al universo agrario brasileño.

La tierra es parte de un nuevo amanecer, un camino de desarrollo no explorado y olvidado por el gobierno. El MST afirma el mundo agrario como un motor al desarrollo, pero un desarrollo que se distingue por la justicia, que saca de la pobreza a los campesinos y trabajadores, a través de un proyecto de incentivo a la solidaridad colectiva, a una forma de producción que aspira contrarrestar las agroindustrias y la progresiva mecanización en el campo. La tierra es central para llevar a cabo un *proyecto popular* que se enfoca en una transformación más amplia, que incluye al trabajador pobre e incide en las raíces de la desigualdad y de la pobreza.

La amplitud del ámbito de incidencia y de la lectura de la realidad protagonizada por el movimiento es de especial importancia porque nos hace reflexionar sobre un accionar transformador que tiene sus limitantes. La realidad sólo se transformará integralmente cuando sea parte de una estructura gubernamental distinta, donde el gobierno no sea colonizado, ni forme parte del “mundo neoliberal”. Podemos inferir que el MST no se concibe como portador de las herramientas que pueden transformar la realidad, sino que pauta sus acciones en una presión para impulsar la transformación desde las “estructuras del gobierno” y de las instancias institucionales.

El accionar del MST se configura desde la presión, de hacerse presente, de la necesidad de escucha de su voz, de la legitimidad de sus demandas. Una analogía posible es que el gobierno también necesita despertar, que al igual que el campesino “JecaTatu” está en un estado de inconsciencia, de dominación y sometimiento a una lógica estructural amplia: el neoliberalismo que ha maximizado las desigualdades y se sostiene desde la permanencia de la injusticia. Este accionar discursivo encuentra resonancia en la percepción de Bolívar Echeverría sobre un discurso de izquierda, aquí cito:

“La izquierda ha inspirado el discurso básico de lo político frente a la lógica tecnicista de la modernización. Sea que haya asumido a ésta como base de la reforma o que la haya impugnado como sustituto insuficiente de la revolución, un presupuesto ético lo ha guiado en todo momento: el “humanismo”, entendido como una búsqueda de la emancipación individual y colectiva y de la justicia social. Es por ello que la significación de lo moderno como realización de una utopía técnica sólo ha adquirido su sentido pleno en este siglo cuando ella ha aparecido en tanto que momento constitutivo pero subordinado de lo que quiere decir la palabra socialismo: la realización (reformista o revolucionaria) de la utopía político social – el reino de la libertad y de la justicia – como progreso puro, como sustitución absolutamente innovadora de la figura tradicional en la que ha existido lo político”²²².

Cabe destacar que la transformación social del MST sólo puede ser viabilizada si viene acompañada de acciones distintas del gobierno, de un despertar para su presencia y su visibilidad en el escenario político brasileño. En lo que concierne a la tierra, esta dinámica gana relevancia, puesto que el gobierno debe reaccionar frente a su presión, como las ya mencionadas, el cierre de carreteras, ocupación de predios públicos y ocupación de latifundios y tierras improductivas, y tomar las “decisiones correctas”, las que ya están

²²²Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*, Unam / El equilibrista, 1997, Ciudad de México, p.136.

contempladas en el aparato jurídico, es decir, confirmar la ilegalidad de la existencia de los latifundios improductivos y desprivatizar la tierra, distribuyéndola a los que la necesitan.

En este sentido, la autoridad y el papel de instancia legítima del gobierno para decidir y otorgar la tierra no es cuestionada, sino su parálisis e incumplimientos de las prerrogativas legales que inducen a la distribución más justa de la tierra. Sin embargo, el MST cuestiona y visibiliza en no accionar del gobierno, además de externar sus vínculos con la lógica neoliberal.

Bajo nuestros objetivos de investigación, es importante resaltar del universo simbólico descrito que la existencia del MST se condiciona al incumplimiento del gobierno, a un actuar injusto, y sus decisiones que afirman la permanencia de la desigualdad y de la pobreza. De modo que, el existir del movimiento se funda en un “*proyecto popular*”, que se debe desarrollar bajo el signo de la ruptura con el modelo neoliberal, y su red de apoyo, como lo son, por ejemplo, las multinacionales, los medios de comunicación, los bancos y los latifundistas. Esta ruptura tajante no es atribución exclusiva del MST, sino que debe ser parte del “despertar” del gobierno.

De forma sucinta, podemos definir el significado de la tierra en la identidad colectiva del MST como la posibilidad de instaurar un mundo desde valores distintos. La tierra, el mundo rural, pasa a ser un “escenario” propicio para la transformación social y desarrollo económico. El sujeto del MST, antes condenado a la inconsciencia, podrá dejar la pobreza y progresar económicamente, sin confrontarse con ciudades violentas y saturadas, desde la concesión de un reparto justo y del apoyo institucional para acceso a créditos y cooperativas.

La tierra no es concebida como un “ser vivo”, con un sentido comunitario intrínseco y ancestral pero como posibilidad real de producir, de obtener ganancias materiales que serán convertidas en la salida de la explotación, de la pobreza y del hambre, signos de un modelo de desarrollo neoliberal.

Ahora bien, el universo simbólico del MST aquí analizado desde las tres categorías metodológicas: *relación con el sí*, *relación con lo social* y *búsqueda vital*, no nos

permitieron entrar al tema de la etnicidad de manera inmediata. Sin embargo, nuestra pregunta de investigación se funda en la problematización del tema étnico en la identidad colectiva del MST. Para desvendar el significado de la etnicidad en este universo simbólico, partimos que la ausencia de un discurso volcado a lo étnico es significativa y nos da pistas para acercarnos a esta percepción.

III.4 LA AUSENCIA SIGNIFICANTE DEL TEMA ÉTNICO

El MST concibe un proyecto de desarrollo para Brasil basado en principios de emancipación de los sujetos “conscientes”, que cuando ingresan al movimiento se dan cuenta de la explotación vivida. El “hombre nuevo” está dotado de una conciencia de la realidad y ya no se deja engañar por los enemigos del pueblo.

El sujeto consciente debe impulsar y presionar para el cumplimiento de las funciones atribuibles al gobierno, el nuevo amanecer del MST se completa y encuentra sentido en un despertar también del gobierno. El “hombre nuevo” quien empujará el proceso de transformación social, no es concebido desde aspectos étnicos, sino que los supuestos de la pertenencia al MST se dan bajo otros principios.

Cabe recordar que en el análisis de la *relación con el sí*, momento en que pensamos acerca de las condiciones de pertenencia de los sujetos y, por ende, una parte significativa de la identidad colectiva, vemos que la distinción del sujeto del MST es la conciencia de las condiciones de injusticia, pobreza y sometimiento que viven, como parte de la perversidad de un modelo social, político y económico que ha fomentado las desigualdades al relegar algunos sujetos a estas condiciones de indignidad. De manera, que el tema étnico está ausente en la posición del mundo protagonizada por el MST, la comprensión se vincula a una perspectiva cercana a la concepción de clase, que unifica y homogeniza a los pobres y los que experimentan la desigualdad en su experiencia.

En el afán de problematizar y profundizar la vereda étnica en el MST, recurrimos a algunos análisis previos que nos ayudan a comprender y sostener nuestra postura que

vincula la ausencia del tema étnico a la exacerbación de una perspectiva clasista para explicar la realidad.

Podemos empezar por afirmar la escasez de trabajos académicos que enfoquen y relacionen el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra con la temática étnico-racial. Un referente de este abordaje es el artículo “*O negro na luta pela terra: a questão racial no movimento dos trabalhadores sem terra*”, de Fred Igor Santiago Ferreira²²³. El autor en este trabajo hace un rastreo de los textos que abordan el étnico-racial al interior del MST e interpreta dicho material.

No obstante, el autor inicia su reflexión con un debate, definido por él, como panorámico, sobre las inflexiones del pensamiento izquierdista brasileño con la cuestión racial. Es precisamente al final de su artículo que el autor se enfoca en el movimiento. En el apartado de las referencias bibliográficas, el autor menciona sólo dos textos que han abordado el tema: a) la tesis doctoral titulada “*Movimento dos trabalhadores sem terra (MST): as condições vivenciadas na produção sem a participação das mulheres negras* de Simone Maria de Souza, presentada em el Programa de Posgrado de la Facultad de Servicio Social en la Universidad de Pernambuco, Brasil (UFPE); b) El artículo de Bernardo Mançano Fernandes, Dagoberto José da Fonseca, Anderson Antonio da Silva y Eduardo Paulo Giraldi, titulado *A terra e os desterrados: o negro em movimento- um estudo das ocupações, acampamentos e assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST*, de 2007.

Los dos estudios citados afirman que el MST se compone mayoritariamente por militantes afro descendientes. A pesar de la composición étnica del movimiento, según Simone Maria de Souza, existe “un silencio con relación a la cuestión racial y de género, lo que ha propulsado la exploración de la población negra al interior del movimiento, en especial de las mujeres negras”.²²⁴ Para la autora, el MST “no considera que relaciones de

²²³Santiago Ferreira, Fred Igor. “*O negro na luta pela terra: a questão racial no movimento dos trabalhadores sem terra*”, publicado en Manuales del V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina “Revoluções nas Américas: passado, presente e futuro”, 2013, versión digital disponible en: http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v5_fred_GI.pdf

²²⁴Sousa, Simone Maria de. “*Movimento dos trabalhadores sem terra (MST): as condições vivenciadas na produção sem a participação das mulheres negras*”, Tesis Doctoral en el Programa de Posgrado de la Facultad de Servicio Social en la Universidad de Pernambuco, Brasil, p. 34.

este tipo formen parte del movimiento y que se pueden reproducir en sus prácticas cotidianas relaciones raciales y de género asimétricas y opresoras”²²⁵.

Desde otra perspectiva, Bernardo Mançano *et al* dicen haber una renovación del discurso étnico en el MST. Los autores mencionan una progresiva superación, desde inicios del siglo XXI, de una línea política clasista y el fortalecimiento de concepciones políticas que incluyen la realidad étnico-racial del país, a través de un discurso en que se presentan las categorías de clase, raza y género. Sin embargo, no existe en el trabajo de Ferreira ninguna mención concreta con respecto a documentos, discusiones o acciones realizadas por el MST que confirmen la inclusión de estas categorías.

Ferreira en el capítulo titulado “*A esquerda marxista e a questão racial*” recompone el discurso de prominentes intelectuales brasileños y afirma la reciente revisión y autocritica de estos autores marxistas sobre el tema étnico racial. En este sentido, alude a las obras de Florestan Fernandes y Octavio Ianni²²⁶ y resalta la superación de las dificultades en lidiar con la cuestión racial, en la estructura de pensamiento marxista. Dicha superación sería importante, una vez que: el movimiento social negro tendría un papel preponderante en la reeducación de la izquierda brasileña, existe la necesidad de superar la noción “vulgar” de clase social, puesto que ésta no debe ser concebida como una categoría rígida, cuya definición dependa de un partido político en específico y, por último, las categorías de clase y raza pueden ser concebidas como complementarias, cuando se supere los posicionamientos excluyentes tanto del movimiento social negro como de las concepciones tradicionales marxistas.

Ferreira destaca a los autores que criticaron la izquierda marxista. En esta reconstrucción de la crítica hacia la izquierda marxista, menciona a Abdias do Nascimento (1914-2011), intelectual y militante del movimiento negro brasileño, quien afirmó que la tradición marxista colaboró activamente o por omisión al proceso de liquidación de la raza negra, dice el autor:

²²⁵Ibid, p. 37.

²²⁶Los textos referidos por el autor son: Fernandes, Florestan. *O significado do protesto negro*, Editora Cortez São Paulo, 1989 y Ianni, Octavio; Silva, Benedita da; Santos, Gevanilda Gomes; Santos, Luiz Alberto. *O negro e o socialismo*, Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2005.

“El análisis de Marx fue impulsada por una realidad socio económica de Inglaterra, en el inicio de la industrialización capitalista, cuando los africanos eran cazados como bestias en su continente y traídos a las plantaciones de algodón de Louisiana y de Maranhão, o a los cañaverales de Cuba, de Bahia o de Jamaica. Y cuando los proletarios europeos, independiente de la contradicción de clases, tenían patrones de vida elevados en razón de la explotación industrial capitalista, que se expandía a costas de la esclavitud, opresión y destrucción de los africanos.”²²⁷

Lo que nos interesa resaltar con estas consideraciones sobre los aspectos político-ideológicos en torno de la relación del MST con la cuestión étnico racial, sirve para sostener teóricamente y evidenciar la distancia del tema étnico en la conformación identitaria del MST. Vemos entonces, el movimiento social más expresivo de Brasil, con la mayoría de sus militantes, autodefinidos, negros²²⁸ que tiene totalmente suspendida el debate. Para tanto es importante mencionar las palabras de Joao Pedro Stédile sobre el tema:

“O MST se orgulha de ser um movimento que tem contribuído para resgatar a cidadania e as oportunidades para os pobres, que além de pobres são também negros. Mas infelizmente as elites brasileiras condenaram historicamente a população negra a exclusão. Primeiro foram os 400 anos de escravidão, e depois, com a lei de terras de 1850, evitaram que os escravos libertos se transformassem em camponeses. E por isso a maior parte teve que migrar das fazendas para as cidades portuárias. Daí que temos uma pequena parcela de população negra entre os camponeses sem-terras. A população negra entre os sem-terra é majoritária no Maranhão e na Bahia. E lá são também maioria no MST. A maioria da população camponesa sem terra, está localizada no sul e no nordeste, e reflete a formação étnica dessas duas regiões”²²⁹.

Vimos la existencia de un proyecto de transformación social, basado en la vanguardia, que puede representar atributos cercanos a un *movimiento tradicional de izquierda*, con influencia de las ideas del filósofo alemán Karl Marx.

²²⁷Vale la pena ver reproducir parte del texto de Ferreira acerca de la lectura de fragmentos de la obra de Abdias do Nascimento: “Nascimento afirma que no Brasil, diversas vezes os trabalhadores negros foram preteridos, em razão dos privilégios raciais dos operários brancos. Segundo o autor, nas décadas de 1940 e 1950, quando era evidente que a indústria repelia como norma, a mão – de – obra negra, além de pagar salários totalmente dispares para trabalhadores negros e brancos, não houve indicio de algum tipo de solidariedade proletariada dos trabalhadores brancos para com os operários negros discriminados sistematicamente nas fabricas. Para reiterar sua argumentação, o autor faz uma dura critica ao bordão histórico da esquerda marxista, “trabalhadores do mundo uni-vos” em Santiago Ferreira, Fred Igor. *Op. Cit.*,p.71.

²²⁸ Sobre la investigación realizada por Ianni *et al* : “A investigação foi realizadas nas regiões, Norte, Nordeste, Centro Oeste, Sudeste e sul do país, em quinze estados brasileiros em 1.451 assentamentos sobre coordenação do MST. Uma das informações importantes descoberta com a pesquisa, é que a maioria dos assentamentos pesquisados, é constituído de pessoas que se auto-afirmaram enquanto negros/as (55%).” Apud Santiago Ferreira, Fred Igor. *Op. Cit.*,p.48.

²²⁹Stédile, Joao Pedro. Entrevista concedida al *Periódico Folha de São Paulo* publicada el 16 de septiembre de 2002.

Esta investigación, busca adentrar el universo simbólico de la identidad colectiva del MST y, esta es razón suficiente, para problematizar las posibles aristas de la influencia de la ideología marxista²³⁰ y su relación con la ausencia del tema étnico-racial.

Ante todo cabe matizar que la utilización del término marxismo no se presta a unificaciones. Incluso, la trayectoria intelectual de Marx no es lineal. Sus escritos han sido interpretados desde distintas tradiciones de pensamiento. Existe, en este sentido, una vasta producción académica en torno del pensamiento de Marx. Por lo tanto, evitaremos las generalizaciones. Lo que se pretende es dar a conocer algunos aspectos del pensamiento marxista y trazar relaciones con la identidad colectiva del MST.

En la página oficial del MST podemos ver vínculos explícitos entre el movimiento y el marxismo. Dicha vinculación es nítida especialmente en la formación de la militancia, de las bases del movimiento. Un ejemplo es el curso de formación “Marxismo, educación y politécnica”, en el marco de un convenio establecido con la fundación pública de investigación en Salud Pública: FIOCRUZ.²³¹ Otro ejemplo es la nota publicada en 20 de diciembre de 2012, sobre el “25° *Encuentro Estatal del MST en Bahia*”, en este evento considerado como determinante para la organicidad del movimiento, el tema eje de la discusión fue “La lucha de clases y la hegemonía”. En este mismo evento, Kelli Mafort, miembro de la Dirección Nacional de MST, “presentó una reflexión dialogando con los procesos de la lucha de clases usando como referencia Karl Marx”.²³²

En la misma página oficial del movimiento vemos la divulgación de estudios, homenajes a personalidades y comentario de reconocidos intelectuales vinculados al marxismo. Entre las notas publicadas, destacamos: *Debate sobre marxismo reunió principales intelectuales internacionales en la Escuela Nacional Florestan Fernandes* (publicada en la página del MST el día 25 de marzo de 2013); *Muere Domilitia Chungara: una voz del marxismo minero boliviano* (nota del día 19 de marzo de 2012); etc.

²³⁰El objetivo en este apartado es levantar cuestiones en torno a esta relación. No forma parte de nuestro propósito una reflexión extensa y detallada. Nuestra intención es destacar los puntos que susciten el debate. Profundizar en la relación entre la concepción marxista y el MST no figura nuestras intenciones investigativas.

²³¹ Datos presentes en la página de MST: <http://www.mst.org.br/node/15119>, visitada en 26 agosto de 2013.

²³² Enlace disponible en: <http://www.mst.org.br/node/14247>, con acceso el 27 de agosto de 2013.

A pesar de la indubitable presencia de los “signos marxistas” en los medios de comunicación del movimiento, no podemos dejar de mencionar la ausencia de trabajos académicos que analizan el ideario marxista en el MST. Sobre esta perspectiva, sugerimos algunas cuestiones.

El célebre intelectual brasileño Octávio Ianni, quien escribió la introducción del libro *Karl Marx: sociología* dice en este apartado que Marx concebía el Estado burgués como representativo de las relaciones de producción capitalistas. “El Estado es, en última instancia, un órgano de la clase dominante. El monopolio del aparato estatal, directamente o por medio de grupos intermediarios, es la condición fundamental del ejercicio de la dominación.”²³³

El tema es trascendente porque Marx, en un texto sobre la guerra civil francesa, exalta las relaciones comunales de administración, cito: “La Comuna fue, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, producto de la lucha de la clase trabajadora contra la clase apropiadora. La forma política, por fin descubierta, para llevar a cabo la emancipación económica del trabajo.”²³⁴

Específicamente sobre la Comuna se dice:

“La comuna era formada por consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los distritos de las ciudades. Podrían ser exonerados a cualquier momento. Sus miembros, en su mayoría, eran, obreros o representantes reconocidos de la clase proletaria. La comuna no debería ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa, a la vez. En lugar de continuar funcionando como instrumento del gobierno central, la policía fue inmediatamente despojada de sus atributos políticos, y convertida en un instrumento de la Comuna, pasible de despido en cualquier momento. Lo mismo se hizo con los funcionarios de las demás ramas de la administración. Además todos los miembros que se desempeñaban en cargos públicos recibían sueldos de proletarios.”²³⁵

Vale destacar la existencia de una interpretación de las proposiciones de Marx que enfatiza las ventajas de un gobierno no centralizado, en que los altos funcionarios de Estado fueron sustituidos por proletarios o representantes reconocidos de la clase proletaria y sin garantías, puesto que pueden ser exonerados a cualquier momento. En este sentido, la

²³³ Ianni, Octavio en *Karl Marx: sociología*. 3ª ed- São Paulo: Ática, 1982.p. 32.

²³⁴ Esta cita forma parte del *livro Karl Marx: sociología*. 3ª ed- São Paulo: Ática, 1982, p.200 É uma reprodução de MARX, Karl. “La guerra civil em Francia”.in: Marx, K. e Engels, F. *Obras escogidas*. Moscou, Ediciones em Lenguas Extranjeras,1952, p. 209.

²³⁵Id. p.206.

Comuna representó la ruptura con los mecanismos tradicionales de funcionamiento del aparato estatal. Sin embargo, no representó un intento de “destruir la unidad de la nación, al contrario, se trató de organizar un régimen comunal, que sólo sería realidad con la destrucción del poder del Estado”.²³⁶

Ahora bien, nuestra interpretación es que el sentido marxista que se expresa en la experiencia de la Comuna, es muy distinto de la relación con el Estado que tiene el MST. La *búsqueda vital*, la proyección hacia el futuro está entrañada en el aparato estatal, puesto que la concreción de la transformación de realidad está en “manos” del Estado, conforme el análisis anterior. Según Décio Saes, la función del Estado burgués, en la obra de Marx es “asegurar la continuidad de la explotación del trabajo y preservar la cisión de la colectividad en clases sociales antagónicas, a medida que, éstas actúan con el propósito de amenizar el conflicto de clases y frustrar la revolución social”.

De forma que nos surge la indagación, ¿el proyecto de transformación social, específicamente, el de reforma agraria protagonizado por el MST puede ser considerado una conquista de los trabajadores del campo o concesiones del aparato estatal? No es nuestro objetivo, dar respuestas conclusivas a estas cuestiones, solamente abrir posibilidades interpretativas y visibilizar puntos de tensión teóricos en los estudios sobre los movimientos sociales. El MST presenta distancia de la conceptualización marxista al imbricarse al Estado, pero una cercanía en el ámbito discursivo, de formación y difusión del movimiento.

Sin embargo, el movimiento aborda tras la percepción de clase exacerbada, que en el caso del MST, es el pobre. El sentido clasista y la lucha contra el imperialismo reflejan la exclusión del tema étnico racial, que es pensado desde una posición social trazada por la vía de la estructura económica desigual, opresiva del neoliberalismo.

En suma, reflexionar acerca de la temática étnico-racial al interior del andamiaje teórico marxista, a pesar de las propuestas de algunos intelectuales, no es una tarea sencilla, puesto que significa alterar y cuestionar una categoría central y sustantiva del pensamiento marxista: el proletariado. Como mencionado anteriormente, el aspecto que salta entre los

²³⁶Id. p. 207.

militantes e intelectuales del movimiento negro, es la tendencia de la tradición marxista en excluir el tema étnico de su discurso. La identidad colectiva del MST es, en este sentido, representativa de la exclusión del tema étnico racial y nuestra conclusión se funda en una posición en el mundo en que prevalece la concepción de “clase” en los atributos de pertenencia del movimiento.

CAPÍTULO IV

EL EZLN Y SUS DISOLUCIONES CON LA TRADICIÓN

“Lo moderno se ha acabado, y lo que da miedo es que lo que sigue todavía no tiene nombre. Yo lo denomino el innombrable actual”.

Roberto Calasso

Al tener como horizonte conocer la identidad colectiva desde el universo simbólico emanado de los discursos, en este apartado, seguiremos el mismo procedimiento metodológico del capítulo anterior para adentrar en el “entramado de sentido simbólico” e interpelar el sentido de la tierra y de la etnicidad en el EZLN.

Los fragmentos del discurso del Subcomandante Marcos están sistematizados en las tres categorías fundamentales del método de análisis que nos posibilitarán, respectivamente:

- a) La Relación con el sí:* categoría que evoca el significado del pertenecer, las bases que identifican el movimiento. El objetivo es definir qué es lo que lo distingue como movimiento y qué aspectos rechazan.
- b) Relación con lo social:* categoría que agrupa la percepción en torno a lectura del mundo en que está inmerso.
- c) La búsqueda vital:* categoría que aglutina los objetivos de la organización, específicamente, el ámbito de los deseos hacia un futuro proyectado.

Bajo esta organicidad, buscamos que los fragmentos del discurso aquí plasmados sean la “puerta de entrada” a la conformación de la identidad colectiva del EZLN, que será analizada a la luz de perspectivas teóricas que nos permitan imbricar los significados de la tierra y de la etnicidad.

IV.1. SER ZAPATISTA: UN REPLANTEAMIENTO DE LA MOVILIZACIÓN

El cuadro 1, expuesto a continuación, congrega los fragmentos del discurso que abordan el significado del pertenecer al EZLN. Los fragmentos arrojan luces a los atributos simbólicos exaltados y rechazados en la conformación del *ser zapatista*.

CUADRO 1. SER ZAPATISTA X NO SER ZAPATISTA

MOVIMIENTO SOCIAL	ZAPATISTA	NO ZAPATISTA
FRAGMENTOS DEL DISCURSO	(+)	(-)
<p>"<i>Toda vanguardia se supone que es representante de la mayoría. En nuestro caso pensamos que eso no sólo es falso sino que, en el mejor de los casos, no va más allá de un buen deseo, y en el peor de los casos es un claro ejercicio de suplantación</i>". (1)</p> <p>"A la hora en que el <i>EZLN</i> está renunciando a ser vanguardia, está reconociendo su horizonte real. Creer que podemos hacer esto, que podemos hablar por éstos más allá de nosotros, es masturbación política".(2)</p>	SIN LIDERAZGOS	VANGUARDISTA
<p>"América Latina no puede seguir repitiendo la historia de confiar el destino a líderes por muy carismáticos que sean. En este caso estoy hablando de Marcos y no de Chávez". (3)</p> <p>"Cualquier líder tiene que entender que los procesos de liberación tiene que ser fruto de esfuerzos colectivos y no de individuos".(4)</p>	COLECTIVIDAD	INDIVIDUALIDADES
<p>"Nos damos cuenta ahora de que fueron esos elementos, los no esquemáticos, los no tradicionales respecto de esa cultura de izquierda en la que nos formamos nosotros, en especial de la izquierda clandestina, la de los subterráneos, los que nos abrieron ventanas". (5)</p> <p>"Voy a señalar a grandes rasgos dos vacíos de la <i>izquierda latinoamericana revolucionaria</i>. Uno de ellos es el de los pueblos indios, de los que somos partícipes, y otros son los grupos supuestamente minoritarios". (6)</p>	IZQUIERDA NO TRADICIONAL	IZQUIERDA REVOLUCIONARIA LATINOAMERICANA
<p>"No ha sido solo por su frescura o por su novedad, sino porque está planteando esto, es decir, <i>sacar el problema</i></p>		

<p><i>político del problema de la toma del poder, y llevarlo a otro terreno". (7)</i></p> <p>“Lo que el EZLN tiene que ofrecerle a la sociedad mexicana es alguien que <i>escuche sus demandas</i>, y que le haga caso, que lo tome en cuenta. Y esa cultura sí la construimos y sí aprendimos a hacerla, porque así fue como crecimos, si no seguiríamos siendo ocho o doce”.(8)</p>	<p>ESCUCHA</p>	<p>PODER</p>
<p>"Nos equivocamos en asegurar que el capital mexicano y el norteamericano eran más inteligentes de lo que son; que iban a entender lo que López Obrador les estuvo diciendo una y otra vez: que no iba a haber ningún daño para ellos; que se iban a respetar sus ganancias; simplemente se iba a redistribuir la riqueza que se estaba atorando en el sistema político. <i>Él nunca ofreció reducir ni la tasa de ganancia ni las políticas de despojo que hay actualmente".(9)</i></p> <p>"Nosotros no vamos a hacer acciones militares para formar parte de los corridos universitarios <i>ni tampoco nos vamos a vender para formar parte de ese zoológico que es ahora la clase política de México". (10)</i></p>	<p>TRANSFORMACIÓN</p>	<p>INERCIA</p>
<p>"Un gran movimiento social, sin dirección orgánica, sobre demandas muy específicas, sencillas, con formas de <i>lucha creativas</i>, en gran parte como respuesta, como rechazo a las <i>formas tradicionales de hacer política</i> de derecha o de izquierda". (11)</p> <p>"Si pudiéramos resumir el discurso de la marcha zapatista hasta hoy, sería: "Nadie lo va a hacer por nosotros". Hay que cambiar las formas organizativas, e incluso rehacer el quehacer político para que esto sea posible. <i>Cuando decimos "no" a los líderes, en el fondo también estamos diciendo "no" a nosotros". (12)</i></p>	<p>NUEVA LUCHA</p>	<p>LUCHA TRADICIONAL</p>
<p>"Lo que hemos visto en nuestra experiencia en América Latina y aquí, con la excepción de Cuba, es que <i>los movimientos armados que llegan al poder y que desde arriba empiezan a tratar de solucionar las cosas fracasan</i>. Dejan muchos pendientes y se crea como una elite, nada más que con bandera de izquierda, que empieza a decidir y a suplantar decisiones". (13)</p> <p>"Nosotros decimos que si se construye desde abajo, <i>no importa qué pase arriba [la dirección] queda sujeta, controlada". (14)</i></p>	<p>HORIZONTALIDAD</p>	<p>DECISIONES ELITISTAS</p>

<p>“Vamos a ponerlo en la balanza: ¿Cuántos de los del otro lado <i>están dispuestos a morir por lo que creen</i> y cuántos de este lado están dispuestos a morir por lo que creen? Vas a ver que pesamos más de este lado. Del otro no va a haber peso... ...lo que pasa es que hay una diferencia entre unos y otros: la diferencia es que nosotros creemos en lo que estamos haciendo, y ya”. (15)</p> <p>"Estamos con una organización perfectamente ineficaz a la hora de hacer política, al menos esa política. Somos torpes, balbuceantes y con buena voluntad. Del otro lado <i>están los que manejan bien esos códigos. Es, otra vez, una disputa entre si el quehacer político va a ser el que dicte la clase política o el que nosotros traemos</i>". (16)</p>	<p>EJERCICIO POLÍTICO POR CONVICCIÓN</p>	<p>EJERCICIO POLÍTICO POR PODER</p>
<p>“Llegamos con <i>la mentalidad de marxista-leninistas</i>, como imagino que todas las organizaciones político militares de los años 60 y 70 en América Latina. Este pensamiento fue limado. Llegamos marxista-leninistas, y <i>la realidad indígena empezó a limar los bordes y lo convirtió en algo redondo</i>". (17)</p> <p>"Hay una consigna que se repite mucho: “por un gobierno obrero, campesino y popular”; pero no dicen indígena. Incluso en esa propuesta de la izquierda ortodoxa, que nosotros respetamos porque tiene tiempo que está ahí y <i>no se ha rendido, a pesar de que ha pasado lo que ha pasado sigue sin ver a los pueblos indios como pueblos indios: o somos campesinos o somos obreros, pero no somos indígenas</i>". (18)</p>	<p>REALIDAD INDÍGENA</p>	<p>MARXISTA LENINISTA</p>

En la observación del cuadro 1, vemos que ser zapatista es la consagración de *lo nuevo*, específicamente, de una forma de hacer política que se desdibuja en una lógica de ejercicio político desde la ausencia de liderazgos, una concepción de intervención y posicionamiento que rechaza la vanguardia. No obstante, la defensa de la consagración de lo nuevo implica rupturas con un pasado de lucha tradicional, que encarna valores propios. ¿A cuál tradición se opone?

La tradición política a que se enfrenta remite a un paradigma fundado en la estructura jerárquica rígida y vanguardista que componen una tradición de izquierda revolucionaria, valores que como observamos anteriormente componen la identidad colectiva del MST.

Lo novedoso se instaura no sólo con la ruptura de un paradigma político que ha dominado, sino por la afirmación de un *quehacer político* específico que distingue al EZLN. La construcción de lo nuevo se da por la colectividad, por un universo que no se funda en voluntades individuales, sino por atributos colectivos, aunque sea muy nebuloso y difícil de concebir qué es lo colectivo y el sentido que particulariza esta innovación se vincula a un *universo simbólico* que dialoga con el “mundo indígena”.

En el afán de profundizar la *relación con el sí* desde sus vínculos con la realidad indígena, vale la pena detenernos en los atributos simbólicos que podemos deprender de los fragmentos que componen el cuadro 2 e trazar vínculos analíticos con la percepción de la etnicidad.

CUADRO 2. EL QUEHACER POLÍTICO

EL QUEHACER POLÍTICO	REALIDAD INDÍGENA	LOS DE ARRIBA
FRAGMENTOS	CÓDIGOS CALIFICATIVOS (+)	CÓDIGOS CALIFICATIVOS (-)
<p>"Ahí es donde los indígenas chiapanecos tienen lo que yo llamo una propuesta mundial: <i>organicemos el mundo de esta manera, ejerzamos el poder, depositémoslo en alguien, pero lo vamos a estar vigilando, y cuando no sirva, lo quitamos, que es lo que se hace en las comunidades indígenas</i>".(1)</p> <p>"Podemos ser incluso cínicos y decir que sólo representamos a las comunidades indígenas zapatistas de una zona del sureste mexicano. Pero nuestro discurso ha logrado <i>tocar el oído de mucha gente más</i>. Hasta ahí llegamos. No más". (2)</p>	NUEVA FORMA DE HACER POLÍTICA	FORMA TRADICIONAL DE HACER POLÍTICA
<p>“De una u otra forma adquirimos la conciencia del lenguaje como una forma no de comunicarnos sino de construir algo. Como si fuera un placer más que un deber. Cuando viene la etapa de las catacumbas, frente a los intelectuales burgueses, la palabra no es lo más valorado. Queda relegado a un segundo plano. Es cuando llegamos a las comunidades</p>		

<p>indígenas, cuando el lenguaje llega como una catapulta. <i>Te das cuenta de que te faltan palabras para expresar muchas cosas y eso obliga a un trabajo sobre el lenguaje. Volver una y otra vez sobre las palabras para armarlas y desarmarlas". (3)</i></p> <p>"El manejo del lenguaje que hacen ellos, la descripción de la realidad, de su realidad, de su mundo, tiene mucho de elementos poéticos. Eso como que <i>removió la trayectoria cultural normal o tradicional que traía</i> yo en literatura y empezó a producir esa mezcla que asomó en los comunicados del EZLN del 94". (4)</p>	<p>LENGUAJE TRANSFORMA</p>	<p>NO VALORA EL LENGUAJE</p>
---	----------------------------	------------------------------

El universo indígena dota de peculiaridad la construcción identitaria del EZLN y representa la instauración de lo novedoso. Pero ¿qué se rescata del universo indígena? ¿Por qué la realidad indígena posibilita la ruptura con un quehacer político tradicional? El “mundo indígena” en la conformación identitaria del EZLN representa la posibilidad de romper con las vanguardias, con los liderazgos y con las aspiraciones por el poder institucionalizado.

Para ser congruente y transformar el mundo es fundamental la participación, la escucha de otras voces. Vemos un universo político que se tangencia, que baila en la misma sintonía de lo étnico. La percepción de lo étnico está plasmada en la identidad del movimiento, desde la oposición a una tradición política. El elemento étnico se profundiza y se arraiga en el quehacer político del EZLN.

Es interesante notar que la innovación discursiva se da por una transformación de la las percepciones identitarias, de modo que está en el universo indígena las claves que impulsan la transformación, desde la innovación y de la apertura hacia lo nuevo. Observamos, la fuerza de la “escucha” en el quehacer político direccionado a la deliberación colectiva, como parte de lo propio y distintivo del universo indígena. La forma de innovación política y la ruptura con el “modelo tradicional” es posible por la consideración de la realidad indígena. Una vía de indagación que no exploraremos pero que merece ser mencionada es el criterio homogeneizador del universo indígena, quedan las preguntas que no intentaremos resolver: ¿No estaríamos cambiando la homogeneidad de clase por la homogeneidad étnica?

La etnicidad en esta concepción identitaria también está relacionada a un tipo específico de conducirse políticamente que posibilitó el cambio del movimiento, con una disolución con el pasado tradicional de lucha. Así que el lenguaje es la puerta de entrada al mundo indígena. Trazar una comunicación, que profundice y que sea inteligible *a la nación*. Lo nuevo es visible a través de *lenguaje* incluyente, que nace del universo indígena, que inserta el mundo indígena en el ámbito discurso y en la forma misma de hacer política que rompe con los tradicionalismos, con la izquierda vanguardista.

La visión particularizada en torno a lo étnico da sentido al universo simbólico del EZLN y forja el constructo ideológico de un quehacer político diferenciado. Es posible profundizar en el significado de este posicionamiento político fundado en la realidad indígena cuando lo confrontamos con una lectura específica del universo social. Tarea que nos damos a continuación.

IV.2. La RELACIÓN CON LO SOCIAL DESDE LA DICOTOMÍA “LOS DE ARRIBA Y LOS DE ABAJO”.

Este bloque analítico se destina a la percepción de lo social en la identidad colectiva del EZLN. De manera, que sistematizamos una percepción particular de cómo el EZLN confiere sentido, valora y jerarquizan el universo social. Este bloque analítico se destina a la percepción de lo social en la identidad colectiva del EZLN. De manera, que sistematizamos la lectura que los sujetos hacen del mundo, cómo confieren sentido valoran y jerarquizan el universo social. En esta lectura, es posible identificar los *apoyadores* y *opositores* de los valores que componen el universo simbólico zapatista.

La dicotomía *Los de Arriba x Los de Abajo* presente en el cuadro 3, es primordial para comprender las aristas de esta diversificación entre *lo nuevo quehacer político y la tradición*.

CUADRO 3. EL UNIVERSO SOCIAL

EL UNIVERSO SOCIAL	“LOS DE ABAJO”	“LOS DE ARRIBA”
FRAGMENTOS	(+)	(-)
<p>"Que finalmente es una disputa entre dos hegemonías. Está un <i>poder opresor que desde arriba decide por la sociedad</i>, y un grupo de iluminados que decide conducir al país por el buen rumbo y desplaza a ese otro <i>grupo del poder, toma el poder y también decide por la sociedad</i>".(1)</p> <p>“Lo que está en crisis es el sistema, el gobierno, las viejas y anacrónicas formas de hacer política. Pero la nación puede sobrevivir con un <i>nuevo pacto</i>, con una nueva clase política, y <i>con nuevas formas de hacer política desde abajo</i>”. (2)</p>	<p>TRANSFORMACIÓN</p> <p>SOCIAL</p>	<p>CRISIS POLÍTICA</p>
<p>“Ellos —el gobierno— <i>lo que pretenden es seguir un proceso de absorción y de destrucción de lo que los hace ser indígenas: su cultura</i>. Ahí está el genocidio, no en asesinar indígenas, sino en hacer que dejen de ser indígenas. ¿Cómo? atacando sus costumbres, sus formas de gobierno... en ese sentido son más reaccionarios —o más revolucionarios, según el nuevo lenguaje político”. (3)</p> <p>"Yo creo que la globalización ha destruido la base fundamental de los estados nacionales y que ha convertido a cada país en un páramo donde cada <i>quien lucha para sobrevivir y ése es el caldo de cultivo para que surjan movimientos</i> que plantean esa sobrevivencia por caminos absurdos: la discriminación por el color de la piel, la raza, la lengua o la religión". (4)</p>	<p>SOBREVIVENCIA</p>	<p>GENOCIDIO</p>

CUADRO 4. SUJETOS Y GRUPOS SOCIALES

<p>SUJETOS Y GRUPOS SOCIALES (FRAGMENTOS)</p>	<p>APOYADORES (+)</p>	<p>OPOSITORES (-)</p>
<p>“La <i>juventud</i>, para nosotros, ha sido toda una <i>sorpresa</i>. Pensábamos que íbamos a enfrentar a una juventud urbana completamente idiotizada, egoísta, enajenada tras años de bombardeo de los medios. Y contrariamente a la imagen que nos habíamos hecho de ella, nos encontramos con una juventud muy sensible, muy crítica y muy desinteresada”. (1)</p> <p>"No termina por los de abajo, por el descontento social que se provoque y que esté organizado. O no termina por los de arriba, porque el afán de conquista que tienen las grandes trasnacionales no se va detener ni siquiera con esta especie de cortina muy tenue que son aún las leyes mexicanas de protección". (2)</p>	<p>JÓVENES</p>	<p>GRANDES TRANSNACIONALES</p>
<p>"eran los <i>pueblos indios</i>, las mujeres y los jóvenes, seguían estando allá y seguían manteniendo la misma sintonía, no por virtud de nuestros discursos, sino por su realidad. No era nuestra palabra la que es afortunada para ser escuchada por esta gente, sino que esta gente está viendo cosas semejantes a la nuestra, por eso estamos hablando la misma lengua". (3)</p> <p>El Banco Mundial no va a arriesgar nada hasta que no tenga el petróleo en sus manos. Pero para eso tienen que hacer dos cosas: una, <i>eliminar al EZLN</i>, y dos, <i>tienen que descomponer las comunidades indígenas, es decir, destruirlas culturalmente</i>. Ese es el proyecto del gobierno, del Pentágono, o más bien de más arriba del Pentágono: <i>la destrucción social y cultural de la base</i>". (4)</p> <p>"Porque en México, la clase gobernante, la <i>banca</i> y otros, han sido muy sensibles al proceso de <i>globalización</i>, hasta el punto de llegar a prescindir de todo valor o supuestos éticos y morales —y no me refiero a valores éticos y morales religiosos— sino a lo que antes se llamaba <i>Patria</i>, o <i>sentimiento de nación</i>". (5)</p>	<p>PUEBLOS INDÍGENAS</p>	<p>CLASE GOBERNANTE</p>

<p>“Ya no queremos sólo simpatías. Que todos esos hombres y mujeres que desde enero de 1994 le han dicho NO a la guerra, <i>entiendan que estamos del mismo lado, y que cualquier cosa que nos afecte a nosotros, afectará a muchos otros, pues afecta a la lucha por el tránsito a la democracia.</i> O sea que el fracaso o el éxito de esta consulta, entre otros intentos, no será sólo nuestro". (6)</p> <p>"<i>El poder ya no está en el gobierno sino que está en los grandes centros financieros internacionales</i>".(7)</p>	<p>SOCIEDAD CIVIL</p>	<p>CENTROS FINANCIEROS INTERNACIONALES</p>
<p>"Si agarras un campesino de norte, de Sonora, de Baja California, de Chihuahua o de la región lagunera, lo puedes ubicar en cualquier parte del centro o del sur de México y son los mismos problemas, <i>la misma rabia y la misma indignación</i>". (8)</p> <p>"Ese mito creado por los <i>medios de comunicación</i> que están clavados en la cuestión electoral y sólo ven arriba y al ver los índices de votación dicen que el norte es azul y el sur es amarillo, se derrumbó ahorita". (9)</p>	<p>CAMPESINOS</p>	<p>MEDIOS DE COMUNICACIÓN</p>
<p>"Lo mismo nos pasó con las mujeres, y resulta que la mayor parte de la solidaridad y la simpatía con el EZLN viene de mujeres, a las que tampoco podemos estratificar: que si son proletarias, que si burguesas. No: son mujeres. Y una bronca muy grande que tenía el Ejército Zapatista era la participación de las mujeres, por su carácter indígena". (10)</p> <p>“Ellos —el gobierno— <i>lo que pretenden es seguir un proceso de absorción y de destrucción de lo que los hace ser indígenas: su cultura.</i>” (11)</p>	<p>MUJERES</p>	<p>EL GOBIERNO</p>

La condición social del indígena es de pobreza y miseria. Esta situación se explica por el ejercicio de la “*política de los de arriba*”, que ha llevado a los pueblos indígenas progresivamente a las condiciones de insuficiencia de reproducción de la vida, vemos que hay una relación de causalidad entre la etnicidad y la posición social.

La ruptura con este modelo es a través de una concepción política, emanada y vivida *desde abajo*. Hacer y pensar la política desde abajo, significa contar con la participación y escucha de otras voces.

Hacer política desde nuevas premisas significa sintonizarse con elementos pautados en la etnicidad, basar su interlocución en concepciones indígenas. La percepción sobre lo étnico toca necesariamente, la identidad del movimiento, cuyo universo simbólico analizado sugiere romper con lo tradicional.

Obviamente, la categoría de nuestro método analítico, destinado a la relación con lo social, objetiva visibilizar la posición simbólica gestada desde la interacción con el mundo. En este sentido, cabe destacar que el EZLN vincula las mujeres y los jóvenes como *apoyadores* de su identidad, en oposición frontal a los partidos políticos, con el gobierno y con un mundo que remita a la política tradicional, “los de arriba”.

El gobierno es un ente opositor fuerte, lo cual se encarga de sostener el modelo neoliberal. De manera que, el neoliberalismo es parte de una estructura económica, social y política que es apoyada y defendida por los gobernantes, por los de arriba, que está en oposición al proyecto zapatista, a su identidad.

En esta lógica, tenemos pistas sobre la comprensión de esta perspectiva, la colectividad es un espacio de ejercicio y lucha política que trasciende la percepción y los signos de la izquierda revolucionaria latinoamericana. La diferencia primordial es la recuperación y reconstrucción de los vacíos dejados por la izquierda tradicional y uno de los principios es la inserción, el mirar hacia los pueblos indígenas y las “minorías”. La percepción de pertenencia a un universo indígena, nos ofrece las pautas para pensar una nueva forma de ejercicio, de intervención política.

Desde dónde se construye esta diferencia, ¿por qué se marca la distancia de la izquierda tradicional? Bajo este prisma, vemos que la oposición con la izquierda es por las búsquedas que se hacen, por los objetivos de lucha, cuyo horizonte es la conformación de un universo basado en la transformación por medio de la aspiración al poder, que impide una construcción diversificada de cómo hacer política, que contempla la escucha.

Pero las implicaciones de afiliaciones a un quehacer político tradicional se fundan en la imposibilidad de transformar y no quedarse atrapado en las luchas inherentes de un sistema político corrupto que impide e imposibilita la transformación. La vía tradicional, la política representativa, es un camino agotado y destinado al fracaso.

La conformación identitaria concebida desde el alejamiento al “modelo tradicional” de política no es tan sencilla y obvia, toda vez que más allá del ámbito ideológico está la acción, el actuar e intervenir, desde una posición particularizada en el mundo, la cual se distingue por un actuar que busca moverse hacia lo nuevo. En este sentido, es nuestra tarea desatar el significado de lo nuevo. Empezaremos con las siguientes preguntas: ¿Qué implica lo nuevo desde la oposición, *los de arriba x los de abajo*? Y ¿cómo la podemos vincular con una visión particular de la tierra y de la etnicidad?

Una lectura del mundo basada en dicha dicotomía, refleja la exaltación de la “horizontalidad” proveniente del mundo de “los de abajo” y esta horizontalidad en la toma de decisiones y en las capacidades deliberativas concierne a un *nuevo actuar* en que los ideales y convicciones priman sobre un ejercicio político con pretensiones al poder.

En este entramado de sentido, el nuevo actuar no puede ser pensado sin tomar en consideración la *realidad indígena*, que se figura como un referente, puesto que manifiesta los principios de un nuevo posicionarse. Rodolfo Stavenhagen alude a la especificidad del reclamo indígena:

“Los pueblos indígenas no solamente reclaman más y mejor democracia, o la mejor aplicación de los mecanismos de defensa y protección de los derechos humanos, o una mayor participación en los supuestos beneficios de los programas de desarrollo. De hecho, lo que hacen es cuestionar y desafiar las premisas mismas sobre las cuales ha sido erigido el Estado-nación en América Latina desde hace casi dos siglos”.²³⁷

Por nuestras preguntas de investigación, es imprescindible detenernos en los atributos simbólicos alrededor de la realidad indígena.

²³⁷Stavenhagen, Rodolfo. “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina” en Revista de la CEPAL, número 62, año 1997, p. 76.

IV.3. EL MUNDO DE LOS DE ABAJO: LA CLAVE PARA PENSAR LA ETNICIDAD Y LA TIERRA EN EL EZLN

La vivencia en la piel de la injusticia y del despojo legitima la detención de las herramientas de transformación de “los de abajo”, los que han experimentado el mundo desde el sometimiento a una lógica dominada por los que priman por los intereses particulares, en detrimento a los intereses colectivos: los de arriba.

Ser indígena es ser parte del mundo de los de abajo, de los que conciben el mundo sin los lentes de la dominación. Esta vivencia en el mundo de abajo maximiza la capacidad de leer la realidad y de transformarla, desde necesidades auténticas.

El universo indígena detiene las llaves de la transformación, que se traslucirá en una nueva configuración del ejercicio del poder y del significado del acto de gobernar. El mundo indígena inspira y da las herramientas para que el quehacer político se ejerza desde la vigilancia y fundamenta esta nueva forma de posicionarse políticamente en que las dimensiones de transformación social son dotadas de autenticidad y verdad, opuesta a una estructura en que prevalece el interés particular.

Las idiosincrasias de los atributos distintivos de la realidad indígena deben ser reconocidos y adoptados por la sociedad, como un mecanismo de transformación social. En este sentido, el cambio de conciencia debe ser diseminado, sin que haya una atribución particular de quienes deben llevar la “batuta” del proceso transformador. La matriz indígena es la que anima el cambio de conciencia y que representa un cambio en el ejercicio del poder político.

El proceso transformador es basado en un supuesto de respecto a las voluntades y necesidades de la sociedad, él que gobierna debe escuchar con sensibilidad las voces, los reclamos, sin que tenga amarras con sus intereses particulares o que aspire ser un representante del “mundo de arriba”. El zapatismo lleva a su máxima expresión el control del acto de representar.

La prevalencia de un modo específico de hacer política incide y se ve reflejado con el trato de los pueblos indígenas. Gobernar desde arriba significa la continuidad del

desprecio, de la segregación y la no consideración del ser indígena. Mirar y construir un ejercicio del poder, desde abajo es desencadenar acciones y un modo de verse y ubicarse en el mundo basado en la inclusión, en la consideración y transformación del mundo desde abajo.

La “nueva conciencia” implica llevar a cabo un nuevo pacto, una nueva sociabilidad entre gobierno y sociedad. El universo simbólico se teje por la provisionalidad controlada del ejercicio del poder, pero que se tiene que construir bajo un *actuar* específico, con resonancia en las necesidades y demandas de *los de abajo*. De manera que, la prelación de la política desde arriba insta una mirada que excluye, que fortalece un ejercicio de la política fundado en liderazgos, en la decisión déspota, en que las voces de *los de abajo* no son escuchadas.

Al concentrar nuestro análisis en un actuar específico, no podemos dejar de considerar que el EZLN es una organización armada, estructurada bajo principios de organicidad militares, símbolo de la magnitud de la oposición los de arriba x los de abajo que ponemos la mira. Nuestro objetivo de análisis de la percepción de la tierra y de la etnicidad nos guían por otros aspectos del universo simbólico, como el uso del lenguaje propio de “un mundo olvidado” por la política tradicional, el lenguaje visibiliza los indígenas y los legitima. La etnicidad es en la identidad colectiva del EZLN significa una posibilidad transformadora no explorada, porque los movimientos, parte de la izquierda tradicional, que se han volcado al universo indígena seguían con valores intrínsecos a los de arriba, como la imposición de sus valores e ideas desde una postura de superioridad.

La etnicidad particulariza un nuevo quehacer político que rompe con lo normal, con lo conocido y con la carga de exclusión de esta voz. De manera que las especificidades del universo indígena representa la posibilidad de tocar heridas y profundizar en la comprensión de la injusticia, desde un lugar desconocido y no explorado por la izquierda tradicional.

La dicotomía *los de arriba x los de abajo* es rígida, cada “mundo” abarca valores propios y esenciales que imposibilitan una relación de paridad, de manera que en dos mundos fundados en la discrepancia, sólo queda entablar una relación de asimetría.

Podemos mencionar como ejemplo el papel del gobierno, quien es identificado desde una perspectiva homogénea, sin matices y que tiene un plan bien definido, uno de los propósitos del mundo de arriba es destruir la cultura indígena. La etnicidad en esta lógica es un tesoro a resguardar, un universo que necesita ser protegido para no ser tocado por las instancias del gobierno cuyo objetivo es exterminar culturalmente los indígenas.

La propuesta del EZLN se vuelca en la transformación de la asimetría, en que los de abajo puedan mandar verdaderamente en los de arriba. La dicotomía señalada gana fuerza analítica en virtud del EZLN conformar su identidad colectiva desde la óptica de los de abajo. La voz del EZLN gana resonancia cuando su lenguaje es capaz de tocar el mundo de los de abajo y desde de esta resonancia invertir la asimetría entre “los de arriba” y “los de abajo”. En esta construcción de sentido, queda descartada la posibilidad de transformación por la vía “tradicional”, como lo es la posibilidad electoral.

Ser del EZLN es contemplar un mundo fundado en la injusticia bajo una indignación latente que debe circular y tocar más y más personas, para de ahí construir un nuevo porvenir.

La etnicidad es la posibilidad legitimada de dar una respuesta y transformar una lectura del mundo basada en la dominación, pobreza y exclusión. Por otro lado, la vivencia étnica, ser indígena, es una evidencia irrefutable del poder de “los de arriba”, cuyas decisiones han marcado la situación subalterna de los indígenas.

En esta conformación del mundo desde la óptica del universo simbólico del EZLN, nos queda abierta la arista de la concepción de la tierra.

La visión particularizada que los indígenas hacen de la tierra es la que prevalece en la configuración simbólica del EZLN. De manera que, la dicotomía, *los de arriba* y *los de abajo*, sigue como una vereda analítica fructífera, puesto que la percepción de la tierra como fábrica, que es concebida como una posibilidad de potencializar ganancias, se opone a la percepción de los indígenas.

CUADRO 5. PERCEPCIONES DE LA TIERRA

LA TIERRA	PARA “LOS DE ABAJO”	PARA “LOS DE ARRIBA”
FRAGMENTOS	(+)	(-)
<p>"Evidentemente las situaciones que atraviesan los campesinos franceses son muy diferentes a las nuestras. Pero ellos representan lo que el neoliberalismo nos propone a nosotros como futuro, que es <i>transformar la tierra en una especie de fábrica en la que todo es producción</i>, usar transgénicos, y nada es renovación". (1)</p> <p>“Ahorita el problema de la tierra es el artículo 27. Un gobierno que se plantee como opositor al gobierno de arriba tiene que definirse respecto al artículo 27, o sea tiene que darle marcha atrás [a la reforma salinista]”. (2)</p> <p>"Un gobierno alternativo debía de tomar la tierra, repartirla, dictar leyes de comercio, <i>como hacen las juntas de buen gobierno en Chiapas o como hacen los municipios autónomos indígenas en otras partes del país</i>. Esos sí son gobiernos alternos. En algunas partes entra en tratos mutuos de gobierno a gobierno con los gobiernos estatales o municipales, pero en su estructura interna no se modifica”. (3)</p>	RENOVACIÓN	PRODUCCIÓN

Es muy interesante identificar que para el EZLN la relación con la tierra permite una experiencia más allá del gobierno, de las intervenciones del mundo de arriba. Una vez que el tema de la tierra no es concebido desde arriba se proviene una nueva visión del mundo, fundada en la renovación.

En este sentido, transformar la relación con la tierra es parte de la ruptura con un modelo de sociedad que identifica la tierra como *producción* y no como *renovación*. La percepción de producción, uso de transgénicos es la prevalencia de una relación con la tierra del mundo de los de arriba, muy distinta de la concepción de los “habitante originales de esta tierra”, que permea la identidad colectiva del EZLN. Las vías de transformación de la realidad, aquí pensadas desde la tierra y de la etnicidad, serán abordadas en la categoría del método “búsqueda vital”, eje analítico nos permite vincular la percepción identitaria

con la concreción de un proyecto. En este sentido, podemos ver bajo qué principios se estructura *lo sagrado* y tocar las aristas del proyecto de transformación social del EZLN.

IV.4. LOS MATICES DE LA TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO DESDE ABAJO

Identificamos una búsqueda vital, la capacidad movilizadora de los sujetos, tiene su propuesta fundada en la consolidación de un nuevo pacto, en que la “voz del mundo de abajo” tenga no sólo incidencia sino capacidad de transformación de la realidad. En este sentido, la *búsqueda vital*, el cambio de la realidad pasa la primacía de los de abajo, que se significa a partir de una nueva forma de hacer política, la voz e intervención de los que no son escuchados y los que viven en la piel la injusticia de una estructura política dominada por *los de arriba*. La permanencia del dominio decisorio de los de arriba es la permanencia de los intereses particulares, el ansia por el poder y por el prestigio, el apoyo a una lógica mercantilista perversa que está en detrimento con la existencia de *los de abajo*.

No hay la definición de metas claras, sino la construcción de lo nuevo, que no será encabezado por el movimiento pero por una participación activa de la sociedad civil, la consolidación de su voz. Hacerse notar por la palabra, por la expresión y por la participación. En este “proyecto” es EZLN no se consolidará como el guía, sino el que escucha que lleva la capacidad de escucha, que nos es viable y apreciable desde el “mundo de arriba”, por el universo de los gobernantes. El EZLN no se distingue sólo por la reivindicación política pero la conformación de un mundo distinto, cuya vicisitud es la afirmación de nuevas relaciones sociales. En la conformación de lo nuevo, las energías de la identidad colectiva se direccionan hacia un nuevo posicionamiento social y de una acepción nueva del sentido de ser indígena.

En el camino de transformación social, lo sagrado es un paradigma sin liderazgos, con una ruptura con las formas tradicionales. De manera, que el gobernar de los de abajo, no se adecúa a las formas conocidas, o teorías como el socialismo.

En este sentido, el gobernar de los de abajo, no se adecúa a las formas conocidas o teorías como el socialismo, sino construida por un despertar colectivo, en que las relaciones humanas transiten hacia un universo en que la discriminación racial desaparezca.

La construcción permanente de un accionar distinto se establece por un hacerse notar por la palabra y por la participación generalizada, en que “el ser zapatista”, sensibilice y “toque heridas” de todos que viven las consecuencias del mundo de arriba. En este “proyecto” de movilización permanente el EZLN no se quiere consolidar como el guía, sino como el que proporciona la escucha que lleva la capacidad de escucha, que se mueve por un camino opuesto a de los gobernantes, en que la contemplación de la realidad del mundo de los de abajo no es fundamental.

El camino hacia lo nuevo no se restringe al universo del EZLN, la realidad futura es pensada desde la desvinculación del protagonismo y de los liderazgos, que remiten a las formas tradicionales de reivindicación tanto de derecha como de izquierda. La manera de contrarrestar el poder y la forma de operar del mundo de arriba es pensar acerca de un nuevo quehacer político, que se sostiene desde un “meta-pensamiento” (pensar la acción y el ser del movimiento y su acción constantemente) en aras de lo nuevo. Se plantea una nueva forma de Estado, con una vertiente contra hegemónica y con la implementación real de la democracia participativa, que conlleva a la ampliación del espacio público. Con la posibilidad de poder a grupos excluidos, al mundo de abajo. En EZLN impulsa una variedad de estrategias de resistencia y emancipación que busca comunicar el mundo de abajo, que traduce las formas de lucha y aspiración, lo que Boaventura de Sousa Santos llama de “teoría de la traducción.”²³⁸

El tiempo futuro, pensado desde la categoría metodológica *búsqueda vital*, incide en el EZLN se conforma por un cambio epistémico que se posibilitará con una transformación de conciencias, que tiene sus inspiraciones en la matriz indígena, específicamente en una conciencia que no ha sido respetada por su potencialidad transformadora en la consolidación de un “mundo nuevo” que esté desvinculado del mundo de los de arriba y que refleje los deseos y necesidades del mundo de los de abajo.

²³⁸Sousa Santos, Boaventura de. “Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo”, Cadernos Centro de Estudos Sociológicos, número 107, Abril 1998, p. 49.

Un mundo de iguales que se opone al gobierno de arriba. La búsqueda vital entonces es la consolidación de un nuevo pacto, la determinación de romper con las estructuras dominantes. Transformar la relación con la tierra es parte de la ruptura con un modelo de sociedad que identifica la tierra como producción y no como renovación.

CUADRO 6. LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL	INTERVENCIONES AUTÓNOMAS Y COLECTIVAS	POLÍTICA INSTITUCIONALIZADA
FRAGMENTOS	(+)	(-)
<p>"Lo que está en juego no es el índice de popularidad de Fox o de Marcos sino la resolución de un conflicto vergonzoso para cualquier mexicano, que es que los <i>habitantes originarios de esta tierra son tratados como si fueran animales</i>". (1)</p> <p>"(...) estaba hablando de algo que estaba todavía por completarse: ese sentimiento que significa que la derrota definitiva del <i>racismo se convierta en una política de Estado, en una política educativa</i>, en un sentimiento de toda la sociedad mexicana". (2)</p>	FIN DEL RACISMO	PERMANENCIA DEL RACISMO
<p>"(...) y lo que quieren los zapatistas es algo muy sencillo, <i>es cambiar el mundo</i>. Hacerlo como debe de ser, redondo, que quepa en él todo lo que tiene que haber. Pero eso en concreto no nos corresponde sólo a nosotros". (3)</p> <p>"Lo que está en crisis es el sistema, <i>el gobierno, las viejas y anacrónicas formas de hacer política</i>. Pero la nación puede sobrevivir con un nuevo pacto, con una nueva clase política, y con nuevas formas de hacer política".(4)</p>	TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO	ANACRONISMO POLÍTICO

<p>"Nosotros no estamos planteando ningún sistema socialista, estamos planteando algo más difícil, más duro de construir, que es <i>una relación de iguales entre los humanos</i>". (5)</p> <p>"Queremos vivir, queremos demostrar que también podemos construir en paz un desafío: el de desarrollarnos como comunidades y <i>no tener que vivir siempre con el estigma de que ser indígena significa ser pobre y vivir en la miseria</i>". (6)</p>	<p>RELACIONES IGUALITARIAS</p>	<p>RELACIONES DISCRIMINATORIAS</p>
<p>"Mira, yo pienso que el EZLN, y en general cualquier fuerza opositora, no tiene nada que hacer dialogando con el gobierno. No va a obtener nada, en todo caso diferir la confrontación. Además, <i>la alternativa que estamos buscando no va a venir del gobierno o de los partidos políticos o del EZLN. Vendrá de algo nuevo. ¿Qué es? No sé. Por eso es que tenemos que hablar, hablar y hablar con esos otros, con los que parece que desde enero del 94 estamos en sintonía</i>". (7)</p> <p>"Pensamos que <i>es posible organizarse para ir transformando el mundo, no desde arriba, no tomando el poder</i> y desde ahí tomando medidas. Pensamos que la clave es organizarse para ir desde abajo alcanzando logros, satisfaciendo demandas. Cómo lo haremos, no sé, pero estoy seguro de que podemos resolverlo". (8)</p>	<p>COMUNICACIÓN</p>	<p>PODER</p>
<p>"El futuro de México no es un pasamontañas, ni un arma... pero tampoco es una corbata y un diploma en una universidad del extranjero. <i>Ese criterio mercantilista que han aprendido en sus estudios superiores en el extranjero, de De la Madrid a Zedillo, y los que los siguen —los empresarios que administran países en lugar de empresas o como si fueran empresas—</i> es el que ha venido aplicando esa clase política, con los consabidos resultados, en México". (9)</p> <p>"Un gran movimiento social, sin dirección orgánica, sobre demandas muy específicas, sencillas, <i>con formas de lucha creativas</i>, en gran parte como respuesta, como rechazo a <i>las formas tradicionales de hacer política de derecha o de izquierda</i>". (10)</p>	<p>NUEVO MOVIMIENTO SOCIAL</p>	<p>CRITERIO MERCANTILISTA DE POLÍTICA</p>

<p>"(...) es la antítesis del neoliberalismo: una participación social más amplia que se hace política, es decir, <i>la sociedad civil se hace sociedad política</i>, sin que necesariamente tenga que transitar por las formas tradicionales de hacer política". (11)</p> <p>"O sea, de una u otra forma la sociedad <i>deja de depositar en un representante, el gobierno, y asume la responsabilidad del gobierno</i>. En palabras subversivas: la sociedad civil toma el gobierno, toma el poder y lo deposita en alguien. Pero le advierte a ese alguien que si no sirve, se va". (12)</p>	<p>PARTICIPACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL</p>	<p>RESPONSABILIDAD EN UN REPRESENTANTE</p>
<p>"Y un gobierno que realmente gobierne tiene que <i>dictar leyes y contar con la capacidad de hacerlas cumplir</i>. Tiene que hacer un <i>nuevo pacto social, una nueva forma de convivir</i>". (13)</p> <p>"Pero además, esa clase política crea una clase económica paralela, de empresarios y banqueros que <i>piensan igual</i>. Fíjate, por ejemplo: <i>¿cómo puede ser tan estúpida la banca mexicana como para suicidarse con esas condiciones usureras que ha impuesto</i>." (14)</p>	<p>CAPACIDAD DE GOBERNAR</p>	<p>INCAPACIDAD POLÍTICA</p>
<p>"el <i>EZLN tiene que desaparecer como tal</i>. Es parte de lo viejo, de lo que tiene que desaparecer. No te olvides que somos un ejército dispuesto a morir, pero también dispuesto a matar. Y en la nueva sociedad que se va a crear, eso no tiene razón de ser." (15)</p> <p>"Si el <i>EZLN se perpetúa como una estructura armada militar, va al fracaso</i>. Al fracaso como una opción de ideas, de posición frente al mundo. Y lo peor que le podría pasar, aparte de eso, <i>sería que llegara al poder y se instalara como un ejército revolucionario</i>". (16)</p>	<p>DESAPARICIÓN DE LAS ARMAS</p>	<p>EJÉRCITO REVOLUCIONARIO EN EL PODER</p>
<p>"La sociedad civil del país que es la que, a juicio de los zapatistas, debe <i>comenzar a decidir el rumbo que tomará la nación</i>". (17)</p> <p>"Nosotros decimos: lo que necesitamos es <i>organizarnos para resistir el embate neoliberal</i>. Pero para resistir el embate neoliberal necesitamos una fuerza muy grande. Si la organizamos, por qué detenernos en la resistencia. En lugar de hacer una cerca para que el lobo no robe muchas ovejas, mejor vamos por él y liquidémoslo". (18)</p>	<p>SOCIEDAD CIVIL EN EL CONTROL</p>	<p>NEOLIBERALISMO</p>

En los fragmentos de la “voz del Subcomandante Marcos” vemos la construcción de nuevos rumbos del quehacer político, en que la búsqueda por el poder pierde relevancia y pasa a ser no solamente dispensable, sino peligrosa. La “verdadera” transformación social ocurrirá desde “abajo” hacia “arriba”.

El valor está en el *proceso*, un proceso que se esparce en diversas facetas: el proceso de concientización, el proceso de trabajo y el proceso de lucha. Un “tiempo mágico”, el día en que las asimetrías sociales serán excluidas, no está en la configuración de la transformación social protagonizada por el EZLN. No hay una promesa en el porvenir, en el despertar de una sociedad libre de opresión y diferencias de clase. La ausencia de un porvenir “mágico”, da lugar al *proceso*, proceso este que excluí la necesidad de confiar en una vanguardia revolucionaria, puesto que todos están involucrados en el caminar. Y en este paradigma procesual, el lenguaje y la comunicación adquieren un valor preponderante.

En este universo simbólico se valora positivamente los “medios” y hay la admisión de un “no saber”, en que las contingencias de la vida son incluidas. Vemos una teleología frágil, en que el peso para transformar está en el proceso. Pero el transformar en el proceder, en la acción continua y permanente sólo tiene importancia cuando ejecutada por “los de abajo”.

En esta búsqueda vital está la renovación, la consolidación de un proyecto alejado de las formas ortodoxas y tradicionales de hacer política, que se opone a los principios de la *izquierda tradicional*. Su posición en el mundo no congrega las formas tradicionales de hacer política. En la consolidación de este proyecto sostenido en la innovación, el lenguaje tiene una función articuladora, que busca fundar una ciudadanía diferencia, por medio de vínculos más sólidos entre las personas.

La renovación en el quehacer político implica una nueva forma de convivencia, con un pacto social renovado, que cuente con la participación activa de la *sociedad civil*. La participación de la sociedad civil conlleva a un gobernar colectivo y alternativamente proclamado en que la percepción de la tierra será, necesariamente distinta. Najo esta perspectiva, vemos que la configuración de la tierra en la identidad colectiva del EZLN depende del nuevo paradigma de hacer política, en que la tierra deje de ser vista como

producción, sino que sea percibida desde la renovación. Pero, la pregunta que nos queda es cómo activar este nuevo paradigma de hacer política. Para los zapatistas, en el “*mundo indígena*” está la clave para la consolidación de una forma innovadora del quehacer político, que abre las posibilidades de superación de un “modelo tradicional” en que se deposita ciegamente el poder en el otro. Según esta lógica, la pertenencia étnica es el canal para la observación permanente del uso del poder y la posibilidad de ejercicio del poder desde “abajo”.

El EZLN se posiciona en el mundo, por medio de la valorización de *los indígenas*. Según lo mencionado, la maleabilidad en su discurso se podría explicar por la negación del apego a concepciones ideológicas fijas. El sentido identitario del EZLN no se vincula a la permanencia del *status quo* y, por lo tanto, se abre a la escucha de otras voces. La renovación, las concepciones no dogmáticas y la participación indígena en el zapatismo, con un llamado a la participación de la sociedad civil.

Mucho se dice que el quehacer político zapatista es *sui generis*. El argumento que sostenemos es que la etnicidad impulsa, justifica y alimenta la innovación de la posición en el mundo del zapatismo. Ahora bien, la transformación de la percepción de la tierra será fruto de esta inversión de lógica dicotómica: los de arriba x los de abajo.

En el modelo republicano se resalta las sociedades éticamente cohesionadas, como la antigua *polis*. Para la concepción clásica alrededor de la *polis*, por ejemplo, se valora la comunidad y la participación política. En dicho modelo de republicanismo clásico, la identificación con las tradiciones colectivas y con las leyes su comunidad política son los ejes que proporcionan un sentido de identidad colectiva, un *nosotros*.

En el modelo liberal, sucede lo opuesto, el énfasis está en el ciudadano privado. En esta concepción, el individuo es anterior al grupo social que pertenece, la primacía está en los derechos subjetivos y la autonomía privada. Los individuos persiguen intereses particulares, por medio de los derechos asegurados en el ámbito legal.

No obstante, cuando nos volcamos a la interpretación derivada de la oposición “Los de arriba x Los de abajo” vemos que la participación activa de la sociedad civil es el motor

para la concreción de transformaciones sociales. A pesar de incluir claramente en su discurso la necesidad de participación de la sociedad civil, *la relación con lo social* del EZLN, se aleja del llamado “mito de la democracia”, al que alude Bolívar Echeverría, que aquí cito:

“El mito de la democracia propone la existencia de un sujeto político – la sociedad civil en calidad de pueblo-, cuya acción voluntaria hace historia de la nación y cuya voluntad pública se forma en un proceso racional discursivo, proceso en el que el consenso necesario se alcanza a través de una representación cada vez más amplia, diferenciada y ágil de todas las voluntades privadas de la población nacional. Se trata de un mito al que la productividad histórica del sujeto *capital* permite a los propietarios privados minimizar y tematizar como problemas de solución siempre postergable tanto las limitaciones de los estados nacionales como sujetos económicos como el carácter necesariamente oligárquico de los gobiernos nacionales. El núcleo de la positividad humanista de este mito está así en la afirmación tanto de una soberanía del sujeto humano sobre su propio destino como de la participación por representación de cada uno de los individuos en la construcción de dicho sujeto”.²³⁹

El EZLN se vuelca a las limitaciones de los estados nacionales y propone un existir distinto, desde posibilidades no exploradas. La representación de lo social en el EZLN es que el mundo de *los de arriba* expresa vicisitudes que impiden la solución de los problemas y que es necesario construir un existir distinto. La percepción zapatista representa un abordaje distinto del presente, en las palabras de Echeverría: “(...) la modernidad no sería un proyecto inacabado; sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde un solo sentido, y dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente”.²⁴⁰ De modo que el EZLN parece promover esta luz diferente.

Las especificidades del presente, de la modernidad que expresa Bolívar Echeverría, tienen también resonancia en las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos²⁴¹, quien apunta hacia la tragedia de la modernidad, que aquí podemos asociar de manera libre con la idea del neoliberalismo. En este prisma, la modernidad se caracterizaría por la simultaneidad entre la crisis de los procesos de regulación social y de las posibilidades de emancipación social. El estado de exhaustividad del ideal moderno imposibilita generar alternativa emancipadoras desde sus mismos pilares y de sus principios, como lo son los

²³⁹Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*, Unam / El equilibrista, Ciudad de México, 1997, p.47.

²⁴⁰ I.d, p.137

²⁴¹Sousa Santos, Boaventura. *Pela mão de Alice: O social e o político na Pós-Modernidad*, Cortez Editora, São Paulo, [1995]2000.

estados nacionales que actúan desde intereses económicos y la lógica oligárquica que prima en los gobiernos nacionales, ejemplificados anteriormente en las palabras de Bolívar Echeverría.

Los planteamientos zapatistas incitan el uso variado de herramientas analíticas para profundizar en aspectos de nebulosa comprensión. La propuesta de esta tesis es justo contribuir para la profundización del universo simbólico de un movimiento social.

CONCLUSIONES

El propósito del presente estudio fue comprender y situar la construcción identitaria – con sus sentidos, atributos y dimensiones simbólicas – de dos organizaciones sociales latinoamericanas. Ello a través del análisis de dos elementos centrales: la tierra y la etnicidad. Elegimos como material empírico de esta investigación “la voz” del *Subcomandante Marcos*²⁴² y de *João Pedro Stédile*, quienes han fungido como voceros y líderes reconocidos de esos movimientos. La sistematización de los discursos fue elaborada desde las directrices del “Método de Análisis Estructural de Contenido” y su análisis enriquecido con precepciones teóricas que problematizan los temas suscitados en el análisis.

La investigación refleja una óptica que consideró el discurso como un fructífero y fundamental instrumento de análisis, en tanto que representa una lógica implícita, un “*mito interiorizado*”, que concede las pistas de la comprensión del universo simbólico. Consideramos que los discursos expresan un *relato sobre sí mismo* (qué soy), *vetas de la relación con lo social* (cómo concibo la realidad que estoy inmerso) y los supuestos de la *búsqueda vital* (cómo me proyecto hacia el futuro), categorías que “son articuladas y puestos en correspondencia recíproca”.²⁴³ Nuestro supuesto fue que el sentido de la tierra y de la etnicidad en los dos movimientos no es innato, sino emana de una construcción simbólica que se refleja en los discursos. Captar este “mito interiorizado”, en torno a la tierra y la etnicidad, que compone la construcción identitaria de las organizaciones fue la tarea de este estudio y las voces de los dirigentes el camino designado para adentrar el mundo simbólico.

Este trabajo se conformó en la dirección de la pertinencia de la subjetividad en el estudio de los movimientos sociales. De modo que, esta tesis se particulariza como un

²⁴²La investigación gesta importancia tras la “muerte” del subcomandante Marcos, de modo que aquí quedan plasmados los atributos de un tiempo en que las razones y consecuencias de su desaparición anunciada pertenecen al porvenir.

²⁴³Remy, Jean. “Mito de la Colectividad. Dialéctica del sí y de lo Social”, en *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*. El Colegio de Michoacán / ISS, México. 2008, p.59.

registro de una posición en el mundo, de un *sentido peculiar*, que no se centra en la práctica, sino que compone una dimensión interiorizada que no se restringe al momento de la emisión de los discursos, sino a su representación.

Tanto el MST como el EZLN son ilustrativos de movimientos sociales que se distinguen por plantear transformaciones substanciales en la realidad. Ambos buscan diferenciarse de los atributos que marcan las políticas nacionales. Por los senderos de la diferenciación conforman visiones de mundo en que sujetos, instituciones y organizaciones son “evaluadas” desde su pertinencia o incongruencia ante la construcción de un nuevo porvenir. Esta observación, nos abre a la siguiente inquietud: ¿qué atributos son los que quieren alejarse?

Los dos movimientos coinciden que en el *neoliberalismo* reside gran parte de una cadena de sucesos que están en la raíz de las imposibilidades de una vivencia dignificante. El sentido simbólico, en ambas organizaciones, pierde capacidad explicativa si no tenemos en perspectiva el peso del neoliberalismo en la posición del mundo que gestan.

Al interior de esta perspectiva, los gobiernos de Brasil y México coadunan lógicas internas propicias al fortalecimiento del neoliberalismo y sus consecuencias perniciosas. Los dos movimientos representan, desde sus muy particulares trincheras, un intento de ruptura con un “paradigma dominante”, que se expresa tanto en el ámbito local como en su acepción externa. En el análisis identificamos en el universo simbólico de los dos movimientos la oposición compartida a los gobiernos, en virtud de su pertenencia a una lógica que sobrepasa las fronteras de lo nacional y que, aun así, incide y determina los rumbos de los gobiernos, de sus servicios y de sus decisiones. La lógica neoliberal, sus estatutos desconocidos y su cara invisible es lo que ambas organizaciones aspiran combatir y a pesar de la confluencia en la oposición al neoliberalismo, los dos movimientos accionan elementos simbólicos y materiales muy distintos para contrarrestar este enemigo común.

Observamos también que en el universo simbólico de los dos movimientos la *concientización*, aquí pensada desde la apertura hacia una lectura acertada de la realidad, tiene especial relevancia. Si bien por un lado, el MST conduce un proceso de “transformación del ser” para posibilitar la capacidad interventora de los sujetos, a través de

la presión de las estructuras del gobierno, lo nuevo en el EZLN es un cambio de conciencia generalizado que provoque e impulse un nuevo contemplar de la realidad desde los ojos de *los de abajo*, que tiene su inspiración en la realidad indígena.

Los dos movimientos parten de la legitimidad de los que han sido víctimas de discriminación, aquí pensamos la discriminación como los sujetos que son invisibilizados por una estructura que corrompe y que excluye. Con el propósito de retomar las principales conclusiones del estudio, a continuación situaremos los principios simbólicos que conformaron nuestra definición de la concepción de la tierra y de la etnicidad en la identidad colectiva del MST y del EZLN.

La representación simbólica en torno a la categoría *relación con el sí* en el MST nos permitió conocer qué significa ser un sujeto del MST. En esta arista simbólica, el MST se particulariza por ser la “cabeza” que define los rumbos de la lucha, tras sacar a los trabajadores rurales de la condición de ignorancia e incompreensión de la realidad. Por otro lado, el EZLN se particulariza por un discurso que defiende la ausencia de liderazgos y de una estructura concebida desde la vanguardia.

Las especificidades de la vida en el campo no delinear el proyecto de transformación social del MST, que en grande medida deriva de la superación de la "inconsciencia" de los sujetos sin tierra. El análisis de la voz de João Pedro Stédile nos permitió concluir que ser “*sin tierra*” es una condición abigarrada al mundo neoliberal y una de las caras de la injusticia que tipifica y define nuestro tiempo. En la identidad colectiva del EZLN, ser inconsciente no implica la redención por medio de un movimiento social, sino de una transformación de conciencia colectiva que conlleve a la ruptura del dominio del mundo de “los de arriba”.

La pertenencia al MST está condicionada a la transformación radical del sujeto, puesto que se convierte su percepción de la realidad. Esta metamorfosis profunda y ontológica es permeada por una nueva configuración de los conocimientos, ya que no ser educado es un impedimento a la pertenencia. De forma sucinta, podemos afirmar que el MST concentra la labor educativa dirigida a la superación de un tipo específico de campesino, él que quedó atrapado en la imposibilidad de existir, por ser primario, por su

ausencia de conocimiento. Bajo este supuesto, ser del MST significa consolidar una percepción distinta de la realidad, ahora basada en la lucidez y en la capacidad de leer la realidad con “ojos asertivos”. Esta mutación subjetiva es gestada por el movimiento que conduce el tránsito del campesino “*Jeca-Tatu*” hacia el “*hombre nuevo*”. En este sendero transformador, las entidades que apoyan al MST como la Comisión Pastoral de la Tierra, son las que favorecen al uso adecuado de la conciencia y, por ende, el conocimiento de su real condición.

Cuando pensamos el proceso transformador del sujeto del EZLN identificamos una concepción identitaria en que la incoherencia fruto del dominio del mundo de “los de arriba” impide la vivencia del ser. Aquí cabe especificar que la matriz indígena juega un papel fundamental. Los indígenas ya son sujetos dotado de una subjetividad que promueve la horizontalidad, las relaciones más democráticas, sin embargo un quehacer político propio del “mundo de arriba” juega en contra no sólo del desarrollo de este ser, sino que trata de eliminar a los indígenas.

La identidad colectiva del MST se especifica por concientizar a los sujetos, al posibilitar que la realidad sea confrontada desde sus injusticias e incoherencias. Así tras este “golpe de conciencia” es posible tener claridad sobre su “posición en el mundo”, cuya marca es la desigualdad y la pobreza. Sin embargo, tomar conciencia no es suficiente, es ineludible ir más allá e incidir en esta realidad. La incidencia en la realidad también es determinante para el EZLN, aunque desde una concepción distinta. El EZLN defiende un proyecto de transformación colectivo en que la incidencia de los sujetos es romper con un actuar político y el poder del mundo de los de arriba.

¿Pero cómo podemos vincular la incidencia del “hombre nuevo” con las especificidades de la tierra y de la etnicidad? El “hombre nuevo”, dotado de conciencia, ahora tiene un actuar distinto frente al mundo y con una “nueva mirada” frente a la concepción de la tierra y de la etnicidad.

La categoría metodológica “*relación con lo social*”, se fundamentó en los elementos simbólicos que particularizan la visión en torno al universo social. En este sentido, pudimos

analizar la lectura particularizada que forja el MST acerca de la realidad en que está sumergido.

Vimos que el universo simbólico del MST se distingue por la oposición a los signos de la “estructura dominante neoliberal”, que encuentra resonancia en el gobierno brasileño. Obviamente, la oposición al neoliberalismo no fue el centro de nuestra indagación, sino identificar qué condiciones de la lógica neoliberal conforman aristas identitarias opuestas. El análisis nos permite afirmar que el *proyecto popular* del MST, se particulariza por la oposición al proyecto del gobierno, lo cual, a su vez, es parte de la estructura neoliberal.

Esta oposición se proyecta por medio de la difusión de las problemáticas inherentes a la lógica neoliberal, como lo son la inequidad social, la injusticia y, particularmente, en el ámbito neoliberal, la permanencia de los latifundios. Frente al poder neoliberal el gobierno brasileño actúa fortaleciéndolo, tanto por la omisión de sus efectos perversos como por la afirmación de sus premisas, según los fragmentos analizados. En este sentido, según la visión gubernamental, el desarrollo en el campo debe ser fruto de la instauración de grandes empresas agrícolas y de su producción en larga escala. Sobre esta interpretación es importante matizar que el gobierno no es un bloque homogéneo y desde 2002, con el gobierno federal encabezado por el Partido de los Trabajadores (PT), hubo cabida a las demandas de los movimientos sociales, aunque con la reforma agraria sea un gran pendiente. Así no podemos hacer aseveraciones sobre el proyecto agrario del gobierno, sino señalar las oposiciones y contradicciones emanadas del discurso del MST.

El MST considera que el latifundio es un símbolo de la inequidad vivida y que el gobierno brasileño no actúa con el propósito de combatirla, sino con la intención de mantenerla. Bajo este espectro, el MST es representativo de la defensa de un giro hacia un modelo de desarrollo que considera la desprivatización de los latifundios y el apoyo a la pequeña propiedad como caminos legítimos del desarrollo económico y social. Contemplamos un universo simbólico en que la tierra es la posibilidad de cambiar la condición material de los que viven la existencia desde la desigualdad y paralelamente hacer *justicia social*.

En este entramado simbólico, en que tiene relevancia la afirmación de un “*proyecto popular*”, que se rige por la confrontación de las problemáticas a profundidad y va en el sentido contrario del “*proyecto del gobierno*” no podemos dejar de mencionar la forma de actuar que caracteriza el MST. La forma de luchar se especifica por la diversidad y por no atenerse a una única forma de movilización, así que hay lugar para las marchas, para la ocupación de latifundios y edificios públicos, acciones que concentran un propósito común: presionar las instancias del gobierno para cumplir sus atribuciones y volcarse a los “problemas reales” que acometen la sociedad. El MST pone en tela de juicio los problemas sociales de Brasil y busca distinguirse por apuntar las “verdaderas” causas de la situación de pobreza e inercia del gobierno.

A pesar de evidenciar el sometimiento del gobierno a la lógica neoliberal, el MST no se deslinda del “poderoso” poder resolutivo del Estado. Observamos que las instancias estatales son indispensables, al interior del proyecto de transformación social del MST, y un ejemplo paradigmático es el proceso de concesión de tierras a los trabajadores. El MST identifica en el Estado la instancia capaz de minimizar y erradicar los problemas del campo, a través de la acción particular del INCRA (Instituto Nacional de *Colonização e Reforma Agrária*), institución responsable por el rastreo de las tierras improductivas y de los latifundios, por desprivatizarlas y, posteriormente, instancia que realiza el cambio de la pertenencia de la propiedad. Podemos inferir de esta concepción identitaria que el Estado ya cuenta con las instituciones y con el espectro jurídico para llevar a cabo las reivindicaciones del MST, sin embargo por afianzarse a un proyecto de desarrollo neoliberal las posibilidades transformadoras son limitadas.

Ahora bien, el análisis nos permite aseverar que la relación con el universo social se particulariza tanto por la intervención de sujetos con conciencia que presionan al gobierno a desprivatizar los latifundios en aras de una posibilidad desarrollo no explorada, como por visibilizar las discrepancias sociales y asociar sus causas a la dependencia a la estructura neoliberal.

El análisis de los discursos sistematizados en la categoría metodológica *búsqueda vital*, viabilizó nuestro acercamiento a la construcción del futuro, específicamente, las representaciones simbólicas que congregan un “deber ser”, hacia dónde los sujetos dirigen

sus pulsiones fundamentales, sus deseos de reconfiguración del mundo. En este sentido, identificamos cómo los sujetos significan el pasado y el presente para trazar un proyecto a futuro, qué configuraciones específicas tendrá el “nuevo mundo elaborado”.

La transformación gestada por el MST se instaura desde la defensa de un *proyecto popular*, lo cual se especifica por un cambio generalizado y profundo que consiste fundamentalmente en la distribución equitativa de los recursos económicos, el combate a las causas de los problemas sociales y la desestructuración de la fuerza del neoliberalismo y de su incidencia en las decisiones políticas de Brasil. En este sentido, el *proyecto popular* aspira una sociedad que va en la contra mano de la desigualdad, alineada a los ideales de izquierda y que aspiran afianzar la oposición al neoliberalismo y a la intervención del país representante de esta lógica: EUA.

Al concentrar nuestra mirada analítica en las implicaciones de este proyecto en el tema de la tierra, vemos que el engranaje que impulsa un proceso de transformación social está enmarcado en el espectro legal brasileño, específicamente en el cumplimiento óptimo del atributo estatal de realizar la reforma agraria y en desprivatizar los latifundios. Bajo esta tesitura, la percepción de la tierra se concibe al interior del proyecto popular desarrollista, en que gana relevancia el ámbito rural, así que las particularidades de la vida campesina no están presentes en el constructo argumentativo de la transformación social. El acceso a la tierra está volcado en las ventajas que representa a un “nuevo” tipo de desarrollo económico, que se opone al proyecto del gobierno. Podemos concluir que el *proyecto popular* del MST consagra un devenir en que el acceso a la tierra significa la superación de la condición de pobreza e injusticia, propias de las políticas neoliberales y de un gobierno que no gobierna con compromiso y voluntad política. Este proceso de transformación social se inmiscuye con la acción estatal, una vez que su concreción depende que el gobierno actúe desde el aparato jurídico vigente para eliminar el latifundio. No obstante, el proceso no debe terminar con la desprivatización del latifundio, sino con la objetivación de una “nueva reforma agraria” que consiste fundamentalmente en concebir el acceso a la tierra como propulsor de un nuevo proceso de desarrollo social. Una de las aristas de esta transformación social “más completa” es el incentivo a la concesión de créditos a los trabajadores que son beneficiados con la desprivatización de los latifundios.

Significar el papel de la tierra y de la etnicidad en el universo simbólico del MST fue parte primordial de este trabajo. De manera que nuestras respuestas a las preguntas de investigación formuladas son derivadas de los vínculos que trazamos entre las representaciones simbólicas analizadas, las cuales merecen ser retomadas en el desenlace de la investigación. Identificamos que la transformación social del MST se vincula a una percepción particular de la tierra. Una dimensión del significado de la tierra es su capacidad de desencadenar un nuevo proyecto de desarrollo, que debe culminar tanto en la salida de la pobreza como en la preservación de la vida urbana, puesto que incidirá en la disminución de los problemas estructurales derivados del éxodo rural. Una faceta de esta nueva forma de forjar la realidad se expresa en una nueva concepción de la tierra: *la tierra representa un camino hacia el desarrollo.*

La identidad colectiva del MST está formulada bajo el signo de la renovación de la superación de un criterio anterior de reforma Agraria por la lucha por un supuesto más amplio. Es interesante notar que la concreción de este “nuevo escenario” queda en las manos de las instancias gubernamentales que en la búsqueda vital debe incorporar un proyecto de transformación social. Pero ¿qué tiene de especial la reforma agraria del MST?

Una reforma agraria que impide el éxodo rural y el caos urbano. Concluimos que el proceso de transformación social del MST, acceder a la tierra significa la posibilidad del trabajador dirigir el proceso productivo. Significa un proyecto en que se potencia la especificidad de la fuerza de trabajo. Es menester subrayar la diferencia frente a una percepción del sentido comunitario y cultural de la tierra, o del conocimiento ancestral de la tierra en que el campesino vincula su sobrevivencia por la comunión con la tierra. La tierra para el MST es central en la composición de un “hombre nuevo”, de un sujeto que alcanza conciencia de su lugar en una estructura como social y económica marcada por la desigualdad y explotación. La ruptura se desdibuja por la sedimentación de una nueva conciencia, atribuible y que tiene pertinencia por el papel inherente a un movimiento social que es concientizar a los sujetos.

Ahora bien, para que la tierra sea un elemento transformador de la realidad estructural y capaz de afianzar lo “nuevo” gestado en el seno de la cristalización de un nuevo universo subjetivo, un nuevo estado de conciencia manifiesto en el *hombre nuevo*, es

necesario garantizar el acceso a la tierra, cuya distribución es identificada como desigual y excluyente.

La forma de ruptura con el “pasado” es transformar las consignas de obtención de la tierra, ahora gana pertinencia y se desdibuja una “Nueva reforma Agraria” que embona con la acción del “hombre nuevo”. La nueva reforma agraria se particulariza por ampliar el espectro de esta acción, antes considerada desde la distribución más equitativa de la tierra en una realidad social marcada por la desigualdad.

Ampliar el espectro significa fomentar y potencializar el “uso” de la tierra desde una visión de desarrollo que se pueda acceder no sólo a la tierra, sino a las herramientas y condiciones que permitan el desarrollo económico y transformación de las condiciones materiales del “hombre nuevo”. La tierra es concebida como un motor olvidado del desarrollo, que fue quitada de escena por la “obsesión” por lo urbano. Es interesante identificar que una vez más las herramientas y la amplitud del espectro de la concepción de la tierra es tarea del Estado, quien debe garantizar esta disolución con el pasado, las instancias gubernamentales son las que deben otorgar las posibilidades para el accionar en “la tierra resignificada”. En este escenario, el papel del “hombre nuevo” es presionar por el ejercicio de prácticas variadas la concreción de las atribuciones del Estado para consolidar una nueva percepción de la tierra. La vivencia óptima, en la búsqueda vital del “hombre nuevo”, se da en el terreno de la conciencia y del desarrollo económico, con la minimización de las carencias económicas e injusticias típicas de un “mundo neoliberal”, esta mutación de estado de conciencia culmina con las prácticas diferenciadas con la tierra, es romper con un pasado de exclusión y esta determinación acompañada de la transformación social, no contempla el elemento étnico, no se especifica el “hombre nuevo” desde aspectos étnicos, sino desde un enfoque de transfiguración del ser, que sale de la inconsciencia para conocer su verdadera posición de exclusión en la sociedad.

Podemos de esta manera afirmar la ausencia de lo étnico en la composición identitaria del MST, toda vez que el proyecto de transformación social se concibe al interior de un discurso plasmado en la dicotomía social, por la oposición entre los *privilegiados* y los *vilipendiados* del desarrollo neoliberal, un sistema fundado en la desigualdad y que recrudece la pobreza. En esta perspectiva, la etnicidad es una vertiente subordinada a la

desigualdad social, realidad en que las discriminaciones de cuño étnico-racial son derivadas de una exclusión estructural: la exclusión de los pobres, en un mundo dominado por sujetos y corporativos que detienen el capital y el poder.

El estudio posibilitó discernir que la etnicidad en la identidad colectiva del MST no es concebida desde su especificidad, sino que coadyuva en un universo simbólico en que tanto las prácticas racistas como la categoría “sin tierra” serán erradicados cuando se rompa la *materialidad* de los signos que han conformado la exclusión y el sometimiento. Los sujetos víctimas de discriminación racial conforman, desde esta perspectiva, un mismo estatus de exclusión y vivencia en la desigualdad. Así que la posibilidad de concreción de un nuevo proyecto de desarrollo es de tal magnitud que provocaría un efecto redentor total.

El universo simbólico del EZLN se remite a lógicas de sentido identitario muy distintas a las del MST. Al analizar la categoría relación con el sí, vimos que el EZLN rompe con los movimientos vanguardistas y con la izquierda tradicional planteando un nuevo quehacer político. El proyecto zapatista se funda en la consolidación de un mundo de igualdad, desde de lo heterogéneo, y la posibilidad de viabilizar la incidencia uniforme de las diversas voces está en el universo indígena. No podemos dejar de señalar, que el ámbito de la representación simbólica no tiene una configuración inmediata en la práctica, así que las distancias y cercanías de estas representaciones simbólicas con la acción no figura en nuestro espectro analítico.

El análisis de la categoría *relación con el sí* denotó la ruptura de una forma específica tradicional de contraponer el poder institucionalizado, que es una dimensión trascendente de la conformación identitaria del EZLN. El universo simbólico del EZLN se concibe desde la ruptura con un quehacer político tradicional y esta transición epistémica se entabla por la cercanía y vivencia con el “ser indígena”.

La representación simbólica presente es que el sujeto indígena conforma un “existir” que se opone con los principios tanto de la lucha de izquierda como del ejercicio del poder instituido. La fuerza de la condición indígena reside en posibilitar un “nuevo quehacer político”, marcado por la horizontalidad. Y una inquietud tangencial que queda

sin resolverse en esta investigación es entender qué atributos explican la “esencia revolucionaria de los indígenas”.

En este nuevo construir, el universo indígena es crucial para la comprensión del “ser zapatista” y de las tensiones que se entretienen en las visiones de mundo contrapuestas: “los de arriba” y “los de abajo”. La dimensión simbólica en que se ubica el “ser zapatista” es el mundo de “los de abajo”. El mundo de “los de abajo” está en desventaja, vive la exclusión y el olvido, en un universo social dominado por el “mundo de los de arriba”. La transformación de la realidad significa refundar la realidad desde otras bases y resignificar la percepción de la democracia y del ejercicio del poder.

Las claves para recomponer el mundo social, en el discurso zapatista, están el universo indígena. Pero ¿qué tiene la matriz indígena que pueda proporcionar una transformación de esta magnitud? Una vía explicativa son las vicisitudes culturales que priman por la horizontalidad, por el consenso en la decisión y por la colectividad en lugar de los intereses individuales, concepción que tiene un cuño muy homogeneizador sobre la etnicidad.

Debe haber una transformación generalizada de la conciencia, un despertar expansivo que proporcione un nuevo quehacer político. La posición zapatista cuestiona el ideal mestizo y pone en relieve un universo simbólico que confiere sentido al indígena no sólo como un *sujeto revolucionario*, pero su cosmovisión en la raíz de un nuevo quehacer político. En este sentido, la temática étnica se vuelve decisiva en las posibilidades de transformación y en los rumbos de la nación mexicana.

En el análisis del universo simbólico de los dos movimientos vimos que la conformación identitaria de ambos movimientos está permeada por una ruptura con el “presente”. La tierra para el MST y la etnicidad para el EZLN son atributos dotados de “poder transformador”.

La organización brasileña pone en relieve la legitimidad de la tierra, como un espacio capaz de generar cambios sociales radicales y propiciar la construcción de formas de sociabilidad alejadas de la pobreza. El elemento étnico se volvió central en la

conformación de la identidad colectiva del EZLN, en la medida que representa una forma de ordenar y actuar en la realidad que rompe con la perversidad de una política determinada por “los de arriba”.

Vimos que la tierra es central para el MST y su pertinencia se significa en el proyecto de transformación social del movimiento. Así que la reforma agraria no es sólo una política pública sino representa una demanda por justicia social, por transformación de las condiciones sociales marcadas por la desigualdad. Lo que observamos es la lucha del MST por incidir en los “intereses del Estado”, por visibilizar la pertinencia de su demanda. Y a pesar de las posibles confrontaciones en torno al significado del desarrollo, el MST percibe el Estado como la instancia capaz de operar la transformación social y esta posibilidad se viabiliza por la presión.

Vimos también que el EZLN se distingue por la ruptura con el Estado y, bajo este espectro, la concentración de tierras encuentra un horizonte resolutivo frente a un nuevo quehacer político, desgarrado de las “*ilusiones de la modernidad*”. La ruptura radical con los ideales modernos, expresados en la configuración del sistema neoliberal, se distingue por romper con las relaciones de poder cristalizadas e se permite imaginar, creer en la construcción permanente de formas de autoridad compartidas y discutidas, formas de “imaginación” que tiene su inspiración en el universo indígena. Por otro lado, el MST se posiciona con una identidad colectiva en que la conciencia individual, transformada y resignificada con la pertenencia al movimiento, pueda tener la repercusión y la capacidad de incitar las acciones transformadoras del Estado.

En suma, la interpretación elaborada sobre la identidad colectiva del EZLN y del MST nos permitió entender los discursos que los movimientos buscan contrarrestar, los actores involucrados, las intenciones y convergencias, frente a distintos personajes que emanaron del material analizado. Los zapatistas se posicionan por un rompimiento con el *status quo*, por el cuestionamiento profundo del Estado y sus instituciones, mientras el MST presiona al aparato estatal para que haga el reparto de las tierras improductivas y latifundios.

Tangencialmente, la significación de la tierra y de la etnicidad emanada de la voz del Subcomandante Marcos y João Pedro Stédile podrá arrojar luces a indagaciones futuras que pongan en tela de juicio la acción de los sujetos organizados y qué legado cultural, social y político reivindican, frente a los pilares simbólicos que se expusieron y que permean sus identidades colectivas.

Es evidente que quedan abiertas las posibilidades de interpretar y relacionar el universo simbólico con la acción de los movimientos, sus fisuras, tensiones, alianzas y la multiplicidad de voces, una vereda no explorada en razón de las preguntas y objetivos de esta tesis. Aspiramos que este trabajo aporte también al debate en torno a la identificación de las representaciones simbólicas que mueven a los sujetos individuales y colectivos tanto en su faceta afectiva como subjetiva y que funcionan como “ejes orientadores” de sus acciones. A sabiendas que los mecanismos de representación y acción protagonizados por el MST y el EZLN constituyen un proceso de interacción, en que no existe un fin en sí mismo, la investigación puso en relieve la identidad colectiva desde un prisma subjetivo que aspira estimular indagaciones intelectuales volcadas a detectar los múltiples sentidos de estas representaciones simbólicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez-Gayou Jurgensosn, Juan Luis, 2003, "Planeación y presentación de un proyecto de investigación cualitativa", en *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*, Paidós, Ciudad de México.
- Arregui, Jorge, *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004.
- Aubry, Andrés. "Cuatro décadas de la diócesis de Don Samuel: la Iglesia se convierte en actor de las transformaciones sociales en Chiapas" en *Chiapas*, Gall, Olivia (coordinadora), CEICH, UNAM, México DF, 2001.
- Bajoit, Guy. "La renovación de la sociología contemporánea" en *Cultura y Representaciones Sociales*, Año 3, no. 5, Septiembre de 2008, p. 9-31.
- Bastos, Elide Rugai. *As Ligas Camponesas*, Vozes, Rio de Janeiro, 1984.
- Baines, Stephen Grant. "Tendências recentes na política indigenista no Brasil, na Austrália e no Canadá" en *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, vol.1, número 1, Brasília, 1997.
- Bendix, Reinhard, "Max Weber's Sociology of Religion", en *Max Weber: An Intellectual Portrait*, University of California Press, California, [1977], 2007.
- Borrego, Estela Martínez, *Organización de Productores y movimiento campesino*, Siglo XXI, 1991.
- Brenneisen, Eliane Cardoso, *Relações de poder, dominação e resistência. O MST e os assentamentos rurais*, Edunioeste, Cascavel, 2002.
- Bourdieu, Pierre, *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*, Papirus, Campinas, 1997.
- _____ Wacquant, Loïc, *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, Ciudad de México, 1995.
- Cadena Roa, Jorge. "Los movimientos sociales desde un punto de vista relacional" en *América Latina: Historia, realidades y desafíos*, de los Ríos, Norma y Sánchez, Irene (coordinadoras), Unam, Ciudad de México, 2006.
- Díaz, Carlos Tello, *La rebelión de las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, Booket, Ciudad de México, 2006.
- Díaz Polanco, Héctor, "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectiva del Estado multiétnico en México" en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, Casanova, Pablo González y Rosenman, Marcos Roitman (coordinadores), Ceich /Unam, Ciudad de México, 1996.
-

- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 2012.
- Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, Unam / El equilibrista, Ciudad de México, 1997.
- Eisenstadat, Shmuel. "La dimensión civilizadora de la modernidad. La modernidad como una forma concreta de Civilización" en *Las contradicciones culturales de la Modernidad*, Beriain, Josetxo y Aguiluz, Maya (editores), Anthropos, Barcelona., 2007.
- Elias, Norbert. *El Proceso de la Civilización*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, [1976] 1997.
- Escárzaga, Fabiola. "La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del siglo XX en Perú, Bolivia y México", *Tesis Doctoral* presentada en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, noviembre de 2006.
- Fernandes, Florestan. *O significado do protesto negro*. Editora Cortez, São Paulo, 1989.
- Fernández, Manuel Muñoz y Bono, María López. *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, Instituto de Investigaciones Jurídicas / UNAM Ciudad de México, 1998.
- Freud, Sigmund, "El porvenir de una Ilusión", en *Psicología de las Masas*, Alianza, Madrid. [1927], 1989.
- Gall, Olivia. "Mexican mestizófilo nationalism versus a democracy open to internal and external ethnic and racial diversities", en *Social Identities, Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Routledge, Londres, 2010.
- _____. "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México" en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 2, abril-junio, Ciudad de México, 2004.
- _____. (coordinadora), *Chiapas*, Ceich / Unam, Ciudad de México, 2001.
- Gamucio, Cristian Parker. *Religión y Clases Subalternas Urbanas en una Sociedad Dependiente. Religiosidad Popular urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile*, Universidad Católica de Lovaina, Lovaina la Nueva, 1986.
- García de León, Antonio. *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, ERA, Ciudad de México, 2002.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las Culturas*. Gedisa, Barcelona, [1973], 1992.
-

- Giménez, Gilberto. "La concepción simbólica de la cultura", en *Teoría y análisis de la cultura*, Conaculta, México, 2005.
- _____ "Ficha para estudiar la problemática cultural en México", *Revista Cultura y representaciones sociales*, vol. 3, num. 6, 2008, p.195-199.
- Greimas, Algirdas Julien. *On Meaning*, New Literary History, John Hopkins University, Maryland, vol.20, n.3, 1989.
- Gonzalbo, Escalante Pablo. "El México Antiguo" en *Historia Mínima de México*, Colmex, Ciudad de México, 2004.
- Harvey, Neil, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*, Era, Ciudad de México, 2000.
- Hiernaux, Jean Pierre. "Análisis Estructural de Contenidos y de Modelos Culturales. Aplicación a materiales voluminosos" en Suárez, Hugo José, *El Sentido y el Método. Sociología de la Cultura y análisis de contenido*, El Colegio de Michoacán / Unam/ ISS, Ciudad de México, 2008.
- _____ "L'institution culturelle. Systématisation théorique et méthodologique". Tesis doctoral, Departamento de Ciencias políticas y sociales, Université Catholique de Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1977.
- Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, [1936] 1995.
- Ianni, Octavio. *Karl Marx: sociologia*. Ática, São Paulo, 1982.
- Ianni, Octavio; Silva, Benedita da; Santos, Gevanilda Gomes; Santos, Luiz Alberto. *O negro e o socialismo*, Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2005.
- Jablonska, Aleksandra, "La elaboración del marco teórico versus la ilusión del saber inmediato", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época II, Vol. XIV, Núm. 28, Colima, Diciembre 2008.
- Laire, Fernando, "El análisis estructural de Hiernaux. Una colonización sociológica de la lingüística", *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*, El Colegio de Michoacán / ISS, Ciudad de México, 2008.
- Legorreta, María del Carmen. *Desafíos de la emancipación indígena. Organización señorial y modernización en Ocosingo, Chiapas 1930-1994*. CEIICH / UNAM, 2008.
- Lorrain, Jorge. *Identidad y Modernidad en América Latina*, Oceano, Ciudad de México, 2000.
-

- Maldonado Mercado, Asael y Hidalgo González, Vicente. “El sistema político y movimientos indígenas: El caso del EZLN” en *Nómadas*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, número 23, 2009.
- Mc Adam, Dough, John Mccarthy y Mayer Zald. “Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales” en *Movimientos Sociales: Perspectivas comparadas*, Istmo, Madrid, 1999.
- Medeiros, Leonilde Sérvolo. *Reforma agrária no Brasil. História e atualidade da luta pela terra*, Fundação Perseu Abramo, São Paulo, 2003.
- Navarro, Marc. “Sobre lo local y lo indígena: Hacia una nueva concepción de ciudadanía en América Latina” en Revista europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, número 75, España, octubre de 2003.
- Palmeira, Moacir y Leite, Sérgio. “Debates Econômicos, processos sociais e lutas políticas” en Costa, Luiz Flávio Carvalho y Santos, Raimundo (compiladores), *Política e Reforma Agrária*, Mauad, Rio de Janeiro, 1998.
- Remy, Jean. “Mito de la Colectividad. Dialéctica del sí y de lo Social ”, en *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*, El Colegio de Michoacán / ISS, Ciudad de México. 2008.
- _____ “Morphologie social et représentations collectives – Le statut de l’espace dans la problématique durkheimienne” en *Recherches Sociologiques*, vol. XXII, no. 3, Louvain la Neuve, 1991.
- Rivera, Magdalena Gómez. *Derechos indígenas, lecturas comentadas del convenio 169 de la OIT*, Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, 1998, p.14-69.
- Ruiz, Maya Lorena Pérez. ¡Todos somos zapatistas! Alianzas y Rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México, Mayo 2000.
- Sauer, Sérgio, “Conflitos Agrários no Brasil. A construção da Identidade Social contra a Violência” en Buainain, Antônio Márcio (coordinador), *Luta pela terra, reforma agraria e gestao de conflitos no Brasil*, Unicamp, Campinas, 2008.
- Santiago Ferreira, Fred Igor. “O negro na luta pela terra: a questão racial no movimento dos trabalhadores sem terra”, en Manuales del V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina, *Revoluções nas Américas: passado, presente e futuro*, 2013. Versión digital disponible en: http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v5_fred_GI.pdf
- Sobral, Adail. Revista Estudos Semióticos. Vol.5, no. 1, p.63-64. Junio de 2009. Universidade de São Paulo, p.71.

Sousa Santos, Boaventura. *Pela mão de Alice: O social e o político na Pós-Modernidad*, Cortez Editora, São Paulo, [1995] 2000.

_____. “Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo”, *Cadernos Centro de Estudos Sociológicos*, número 107, Abril 1998.

Sousa, Simone Maria de. “Movimento dos trabalhadores sem terra (MST): as condições vivenciadas na produção sem a participação das mulheres negras”, Tesis Doctoral presentada en el Programa de Posgrado de la Facultad de Servicio Social en la Universidad de Pernambuco, Brasil, 2009.

Stavenhagen, Rodolfo. “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina” en *Revista de la Cepal*, número 62, agosto de 1997.

Suárez, Hugo, *El sentido y el Método. Sociología de la Cultura y Análisis de Contenido*. El Colegio de Michoacán / ISS, México, 2008.

_____. *La Transformación del Sentido. Sociología de las estructuras simbólicas*, Muebla del Diablo, La Paz, 2003.

Viqueira, Juan Pedro. *Encrucijadas Chiapanecas. Economía, religión e identidades*. El Colegio de México / De Tusquets Editores, 2002.

_____. y Ruiz, Mario Humberto (editores), *Chiapas. Los rumbos de la otra historia*, Ciesas, Unam, México, 2004.

_____. y Saavedra, Marco Estrada (coordinadores), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, El Colegio de México, Ciudad de México, 2010.

Vos, Jan de Vos. *Una Tierra para sembrar sueños. Historia Reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2004.

Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Londres, 1997.

Weber, Max, *A Ética Protestante e o espírito do Capitalismo*, Companhia das Letras, São Paulo, [1934], 2008.

_____. *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, [1922] 2008.

ANEXO 1

Como se indicó mediante la nota al pie del primer cuadro que aparece en el trabajo, debido a que en los cuadros presentados contienen demasiadas citas, se decidió enlistar las referencias de cada uno de los fragmentos citados en este anexo. Se realizó el listado por cada cuadro que inicia con el nombre del mismo cuadro y la página en la cual se encuentra.

I. FUENTES DE LA VOZ DE JOAO PEDRO STÉDILE QUE COMPONEN EL III DE LA TESIS.

CUADRO 1. SER DEL MST X NO SER DEL MST. Páginas 125-127

Fragmento 1, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 2, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 3, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97..

Fragmento 4, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002.

Fragmento 5, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “A procura do bom burguês” concedida al periódico Gazeta Mercantil, 05.01.2005.

Fragmento 6, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 7, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 8, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 9, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “A procura do bom burguês” concedida al periódico Gazeta Mercantil, 05.01.2005.

Fragmento 10, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “A procura do bom burguês” concedida al periódico Gazeta Mercantil, 05.01.2005.

Fragmento 11, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida a la publicación periódica “Leituras cotidianas”, número 60, 19.07.2004.

Fragmento 12, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida a la publicación periódica “Carta Maior”, 08.09.2004.

Cuadro 2. EL ACTUAR DEL MST. Página 130.

Fragmento 1, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 2, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “A ofensiva das empresas transnacionais” concedida al periódico Gazeta Mercantil, 20.10.2008.

Fragmento 3, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 4, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “Um novo momento” concedida al periódico “Jornal sem terra”, edición 289, 30.01. 2009.

CUADRO 3. LAS FUERZAS SOCIALES. Página 132.

Fragmento 1, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

Fragmento 2, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

Fragmento 3, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 4, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

CUADRO 4. MODELO DE DESARROLLO. Páginas 133-135.

Fragmento 1, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “Um novo momento” concedida al periódico “Jornal sem terra”, edición 289, 30.01. 2009.

Fragmento 2, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “Um novo momento” concedida al periódico “Jornal sem terra”, edición 289, 30.01. 2009.

Fragmento 3, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “Um novo momento” concedida al periódico “Jornal sem terra”, edición 289, 30.01. 2009.

Fragmento 4, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

Fragmento 5, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

Fragmento 6, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

Fragmento 7, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

CUADRO 5. ORIENTACIONES IDEOLÓGICAS. Páginas 135-136.

Fragmento 1, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

Fragmento 2, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

Fragmento 3, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

Fragmento 4, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida a la Revista Caros Amigos, “MST: 25 anos de obstinação”, 09.01.2009.

CUADRO 6. POSIBILIDADES DE INTERLOCUCIÓN. Páginas 136-137.

Fragmento 1: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico “Jornal do Sindicato dos engenheiros do Rio de Janeiro”, 24.07.2006.

Fragmento 2, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico “Jornal do Sindicato dos engenheiros do Rio de Janeiro”, 24.07.2006.

Fragmento 3, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 4, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “Um novo momento” concedida al periódico “Jornal sem terra”, edición 289, 30.01. 2009.

CUADRO 7. CONCEPCIÓN ESPACIAL. Página 137.

Fragmento 1, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 2, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

CUADRO 8. EL TIPO DE PROPIEDAD RURAL. Página 138.

Fragmento 1, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

Fragmento 2, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida al periódico Folha de S. Paulo, 16.09.2002

Fragmento 3, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida a la publicación periódica “Leituras cotidianas”, número 60, 19.07.2004.

Fragmento 4, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista concedida a la publicación periódica “Leituras cotidianas”, número 60, 19.07.2004.

CUADRO 9. LOS TIPOS DE REFORMA AGRARIA. PÁGINAS 142-143.

Fragmento 1, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 2, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 3, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “A procura do bom burguês” concedida al periódico Gazeta Mercantil, 05.01.2005.

Fragmento 4, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “O MST e a reforma agrária” concedida a la Revista estudos Avançados, número 11, 1997, p. 69-97.

Fragmento 5, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “A procura do bom burguês” concedida al periódico Gazeta Mercantil, 05.01.2005.

Fragmento 6, fuente: Joao Pedro Stédile, entrevista “A procura do bom burguês” concedida al periódico Gazeta Mercantil, 05.01.2005.

FUENTES DE LOS DISCURSOS DEL SUBCOMANDANTE MARCOS QUE COMPONEN EL CAPÍTULO IV DE LA TESIS.

CUADRO 1. SER ZAPATISTA X NO SER ZAPATISTA. PÁGINAS 155-157.

Fragmento 1, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Gabriel García Márquez y Roberto Pombo, 25 de marzo de 2001.

Fragmento 2, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Gabriel García Márquez y Roberto Pombo, 25 de marzo de 2001

Fragmento 3, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida al periodista Hernando Álvarez, programa Enfoque de la BBC, marzo de 2001.

Fragmento 4, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida al periodista Hernando Álvarez, programa Enfoque de la BBC, marzo de 2001.

Fragmento 5, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Juan Gelman, “Nada que ver con las armas”, publicada en la Revista Chiapas, núm.3, volumen 3, 1996.

Fragmento 6, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Gabriel García Márquez y Roberto Pombo, 25 de marzo de 2001.

Fragmento 7, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*.
Versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm

Fragmento 8, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Zósimo Camacho y Nancy Flores,
Revista Contralínea, noviembre 2006.

Fragmento 9, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida al periodista Hernando Álvarez, programa
Enfoque de la BBC, marzo de 2001.

Fragmento 10, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida al periodista Hernando Álvarez,
programa Enfoque de la BBC, marzo de 2001.

Fragmento 11, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*.
versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm

Fragmento 12, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Zósimo Camacho y Nancy Flores,
Revista Contralínea, noviembre 2006.

Fragmento 13, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Zósimo Camacho y Nancy Flores,
Revista Contralínea, noviembre 2006.

Fragmento 14, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*.

Fragmento 15, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Gabriel García Márquez y Roberto
Pombo, 25 de marzo de 2001

Fragmento 16, fuente: Entrevista con el subcomandante Marcos concedida a Matilde Campodónico y Eduardo
Blasina del periódico El Observador, Uruguay, marzo de 2001.

Fragmento 17, fuente: Entrevista con el subcomandante Marcos concedida a Matilde Campodónico y Eduardo
Blasina del periódico El Observador, Uruguay, marzo de 2001.

Fragmento 18, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Zósimo Camacho y Nancy Flores,
Revista Contralínea, noviembre 2006.

CUADRO 2. EL QUEHACER POLÍTICO. PÁGINA 159.

Fragmento 1, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*.

Fragmento 2, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Gabriel García Márquez y Roberto
Pombo, 25 de marzo de 2001

Fragmento 3, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Gabriel García Márquez y Roberto
Pombo, 25 de marzo de 2001

Fragmento 4, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Juan Gelman, “Nada que ver con las
armas”, publicada en la Revista Chiapas, núm.3, volumen 3, 1996.

CUADRO 3. EL UNIVERSO SOCIAL. PÁGINA 162.

Fragmento 1, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Gabriel García Márquez y Roberto Pombo, 25 de marzo de 2001.

Fragmento 2, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*.

Fragmento 3, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*.

Fragmento 4, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Matilde Campodónico y Eduardo Blasina del periódico El Observador, Uruguay, marzo de 2001.

CUADRO 4. SUJETOS Y GRUPOS SOCIALES. PÁGINAS 163-164.

Fragmento 1, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995. versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm*

Fragmento 2, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Zósimo Camacho y Nancy Flores, Revista Contralínea, noviembre 2006.

Fragmento 3, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995 versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm*

Fragmento 4, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995 versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm*

Fragmento 5, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995 versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm*

Fragmento 6, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995 versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm*

Fragmento 7, fuente: Entrevista concedida al periodista Hernando Álvarez, del programa Enfoque de la BBC. marzo de 2001

Fragmento 8, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Zósimo Camacho y Nancy Flores, Revista Contralínea, noviembre 2006.

Fragmento 9, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Zósimo Camacho y Nancy Flores, Revista Contralínea, noviembre 2006.

Fragmento 10, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995 versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm*

Fragmento 11, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995 versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm*

CUADRO 5. PERCEPCIONES DE LA TIERRA. PÁGINA 170

Fragmento 1, fuente: Entrevista con el subcomandante Marcos concedida a Matilde Campodónico y Eduardo Blasina del periódico El Observador, Uruguay, marzo de 2001.

Fragmento 2, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Zósimo Camacho y Nancy Flores, Revista Contralínea, noviembre 2006.

Fragmento 3, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Zósimo Camacho y Nancy Flores, Revista Contralínea, noviembre 2006.

CUADRO 6. LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL. Páginas 173-175.

Fragmento 1, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida al periodista Hernando Álvarez, programa Enfoque de la BBC, marzo de 2001.

Fragmento 2, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Gabriel García Márquez y Roberto Pombo, 25 de marzo de 2001.

Fragmento 3, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida al periodista Hernando Álvarez, programa Enfoque de la BBC, marzo de 2001.

Fragmento 4, fuente: Entrevista con el subcomandante Marcos concedida a Matilde Campodónico y Eduardo Blasina del periódico El Observador, Uruguay, marzo de 2001.

Fragmento 5, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*

Fragmento 6, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida al periodista Hernando Álvarez, programa Enfoque de la BBC, marzo de 2001.

Fragmento 7, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*

Fragmento 8, fuente: Entrevista con el subcomandante Marcos concedida a Matilde Campodónico y Eduardo Blasina del periódico El Observador, Uruguay, marzo de 2001.

Fragmento 9, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*

Fragmento 10, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*

Fragmento 11, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*
versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm

Fragmento 12, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*
versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm

Fragmento 13, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*
versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm

Fragmento 14, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*
versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm

Fragmento 15, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*
versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm

Fragmento 16, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*
versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm

Fragmento 17, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Carmen Lira en *agosto de 1995*
versión digital disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_08.htm

Fragmento 18, fuente: Subcomandante Marcos, entrevista concedida a Zósimo Camacho y Nancy Flores,
Revista Contralínea, noviembre 2006.