

Tesina de Grado:

“Los desafíos de los movimientos populares en la coyuntura sociopolítica latinoamericana: el caso del MST y la influencia de la Teología de la Liberación”



Nombre: Oscar Soto

Directora de Tesis: Prof. Amelia Barreda

Carrera: Licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública

**Los desafíos de los movimientos populares en la
coyuntura sociopolítica latinoamericana.
El caso del MST y la influencia de la Teología de la
Liberación.**

Oscar Soto

**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, 2015**

Con cariño para mis viejos Fani e Ismael, por enseñarme de su fe y su lucha en el campo y la ciudad.

Para mi compañera Ana y mi sol Ainara, por su amor de cada día.

Para los compañeros Bene y Alice del MST Promissao -San Pablo, Brasil- que me abrieron las puertas de su lucha diaria por la tierra.

Para Amelia, por su obstinación por el pensamiento crítico latinoamericano y por animarme a escribir y acompañar estas luchas.

Para Manolo y los compañeros del Espacio Ecuménico Fe y Política y el Centro P. Carlos Mugica, siempre en el camino de la educación popular y las teologías de la liberación.

ÍNDICE

Introducción.....	6
-------------------	---

CAPITULO 1

Teología de la Liberación en América Latina Constitución del sujeto político y el pensamiento crítico latinoamericano

I-	América Latina, Dependencia y Desarrollo.....	10
II-	Surgimiento de la Teología de la Liberación.....	16
	a- Elementos centrales de la liberación teológica.....	18
	b- Opción por los pobres.....	19
	c- Comprensión histórica de la fe.....	20
	d- Articulación dialéctica de la teoría con la praxis.....	21
III-	Cristianismo liberador en Brasil.....	23

CAPITULO 2:

La Teología de la Liberación y el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra, matrices religiosas y sociopolíticas de la movilización popular en Brasil

I-	Nuevas configuraciones sociopolíticas. Los años '70 en Nuestra América.....	28
II-	Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra.....	32
III-	Influjo religioso en la mística del MST.....	39
IV-	El nuevo camino de síntesis latinoamericano.....	45

CAPITULO 3:

Coyuntura sociopolítica latinoamericana: desafíos de los movimientos sociales y los gobiernos populares

I-	El MST y las teologías de la liberación. Aportes para entender las prácticas políticas latinoamericanas.....	48
II-	El ciclo neoliberal en la región	53
III-	De las luchas autonómicas a la contrahegemonía en América Latina.....	55
	a- Cambios en la geopolítica latinoamericana.....	59
IV-	Retos actuales de los gobiernos populares, los movimientos sociales y su articulación.....	62

a- Encrucijada de los gobiernos populares.....	63
b- Los desafíos de los movimientos sociales.....	67
V- Actualidad de las demandas latinoamericanas y la lucha popular.....	72
a- Tierra, Techo y Trabajo.....	74
A modo de reflexión final.....	77
Referencias bibliográficas.....	83
Anexo 1: Momentos de observación participante con los movimientos sociales.....	91
Anexo 2: Decálogo de los Movimientos Populares.....	95

Introducción

A finales de los años 60 en Brasil (país con dimensiones continentales y con una fuerte raigambre religiosa, mayoritariamente católica), comienzan a organizarse dinámicas de encuentros religiosos en forma de pequeñas comunidades eclesiales, o grupos religiosos que llevan a cabo sus cultos en espacios reducidos a las parroquias locales y casas de familia, que luego se conocen como *Comunidades Eclesiales de Base* (CEB). Esta experiencia de organización religiosa del mundo católico y también protestante (conocida como Teología de la Liberación) muy ligada a las dinámicas de la educación popular en este país, ha permitido que amplios sectores de la sociedad civil organicen movimientos sociales para responder a sus demandas políticas y socioeconómicas. En relación a esto es que hemos pretendido abordar la **relación entre la consolidación del movimiento de la Teología de la Liberación y su influencia teórico-práctica en la organización del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra a fines de la década del '70 en Brasil, y a partir de ello interpretar parte de la tradición emancipatoria de los movimientos populares latinoamericanos y sus desafíos en el contexto actual.**

Analizar las experiencias de las comunidades eclesiales de base en Brasil, nos permitió entender cómo se conformó tanto el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra -MST-, así como otras organizaciones sociales ligadas a la Teología de la Liberación -TL- en ese país. De esta manera, es que consideramos importante dar cuenta de cómo la dimensión social de lo religioso ha contribuido a generar por un lado, vías de expresión de sectores sociales excluidos (trabajadores, campesinos, indígenas, mujeres, desocupados, etc.) que no encontraban representatividad en las organizaciones políticas tradicionales (partidos políticos y sindicatos) y por otro lado, ha aportado a la construcción de una teoría política latinoamericana, surgida a partir de la práctica de estos nuevos movimientos sociales, la ruptura con una matriz moderna europeizante y la resignificación de categorías culturales, religiosas y sociales, configurando así una *nueva subjetividad política*

El análisis de los procesos históricos detallados en el presente trabajo posibilitó la fundamentación de nuestro planteo central, respecto del tema abordado: la Teología latinoamericana de la Liberación es parte fundamental de una articulación intersubjetiva de prácticas comunitarias-

reivindicativas de otro modelo de sociedad para América Latina, que alimentan luchas sociales y genera una concientización en lo religioso-cultural-mítico que se desplaza hacia lo socio-político y deriva en la generación de *poder popular insurgente* y crítico (*destituyente*) de las formas de dominación (*instituidas*). Esto le otorga a las Teologías de la Liberación un papel decisivo en los procesos de luchas políticas de la historia latinoamericana, en la que la actuación de lo religioso y su vinculación con lo político han desempeñado predominantemente un rol legitimador del orden vigente, antes que un accionar de cuestionamiento político de la sociedad.

Entendemos que esto puede ser una arista para comprender el presente de los nuevos gobiernos latinoamericanos en la región, ya que buena parte de las democracias en América Latina han apuntado sus estrategias hacia una mayor independencia nacional, soberanía política e iniciativas de redistribución económica en relación a la vinculación sociopolítica de los últimos años en América Latina, por la cual muchas demandas de los movimientos sociales han sido plasmadas en el ámbito de lo público-estatal.

Con el objeto de dar sustento al planteo propuesto, es que realizamos un involucramiento integral con las dinámicas estudiadas, esto es: además del estudio y análisis intelectual de fuentes escritas, nos propusimos una vinculación práctica y empírica -además de comprometida- con esta temática; para dar cuenta con ello del objetivo general del trabajo, que ha sido *el análisis de la influencia teórico/práctica de la Teología de la Liberación en la organización del movimiento social popular en América Latina, a partir del recorrido de la experiencia del MST*.

Dados los objetivos planteado para el presente trabajo, la metodología de la que hicimos uso fue la propia de una investigación de corte cualitativo con una modalidad narrativa, ya que pretendemos demostrar la vinculación existente entre el fenómeno de la Teología de la Liberación y los Nuevos Movimientos Sociales en Brasil y su correlato en América Latina. En este sentido la investigación tuvo un diseño descriptivo/histórico, tratando de detectar también, de manera general, correlaciones entre el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base como tales y la estructuración paulatina de una nueva modalidad de movimientos y organizaciones sociales, así como la consiguiente incorporación de sus demandas en el ámbito público estatal.

A fin de realizar la contextualización y el abordaje teórico, utilizamos información secundaria e información primaria a través de informantes claves para obtener la percepción de los actores. En

este sentido, el proceso de acercamiento a la realidad abordada puede ser focalizado y contenido en cuatro *momentos de observación participante*, esto es:

- una estadía en el asentamiento rural “Reunidas” del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, en Promissao, paraje de San Pablo, Brasil.
- la participación en el Encuentro Ecuménico Latinoamericano del CESEEP de San Pablo (Centro Ecuménico de Servicios de Evangelización y Educación Popular de Brasil).
- la participación de carácter permanente en el Espacio Ecuménico Marta Fontao, instancia de práctica socioreligiosa de carácter ecuménica en la Provincia de Mendoza, cuyos ejes de trabajo son la educación popular y la metodología de las comunidades de base sustentadas en la teología de la liberación: ver/juzgar/actuar.
- por último, el involucramiento en el “Taller Internacional Sobre Paradigmas Emancipatorios: Movimientos para los nuevos paradigmas de cambio emancipatorio en América Latina”, espacio de trabajo de los movimientos sociales latinoamericanos a instancias del Centro Memorial Martin Luther King, organización del cristianismo de base en Cuba que articula gran número de movimientos populares a nivel continental, entre ellos el MST de Brasil; y la participación en el “Congreso Internacional Fe y Política: Pueblo y Emancipación”, organizado por el Centro de Educación Popular Antonio Gramsci, los días 5, 6 y 7 de junio de 2015 en La Banda, Santiago del Estero, Argentina

La unidad de análisis son los Nuevos Movimientos Sociales, para lo cual utilizamos como fuente de información teórica pertinente a los referentes de las CEBs como así también a los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil y lo abarcado en los momentos de observación participante.

La forma de relevamiento de datos consistió en un procedimiento dialéctico, por un lado de abordaje práctico y a su vez de inserción teórica sobre el cruzamiento de los fenómenos sociopolíticos aquí alcanzados, esto es: a la observación activa y protagónica en los ámbitos prácticos donde se dirimen las problemáticas expuestas, en el presente trabajo, se le sumó la constante revisión teórica llevada a cabo como parte del trabajo de investigación: “*La fuerza de los hechos y los límites de la teoría. Categorías, formas y prácticas políticas en América Latina en las últimas décadas*”, proyecto de investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado en el ámbito de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo, orientado a la actualización

teórica y el análisis de aspectos relevantes de la realidad sociopolítica latinoamericana de las últimas décadas, desde las disciplinas científicas como la ciencia política, la sociología y la apertura hacia el pensamiento latinoamericano en su vertiente crítica.

Como forma de organización, destacamos:

En el capítulo uno, describimos el contexto histórico y socioeconómico del surgimiento del fenómeno de la Teología de la Liberación en América Latina y sus aportes a la consolidación del sujeto político y el pensamiento crítico latinoamericano.

En el segundo capítulo, nos orientamos a hacer visible la relación entre la Teología de la Liberación y el surgimiento del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra, pretendiendo dar mayor entendimiento a las dinámicas de las matrices religiosas y sociopolíticas de la movilización popular en Brasil y por extensión en América Latina.

En el tercer y último apartado buscamos discernir los desafíos del presente regional a partir de la práctica del MST y su forma de relación con el proceso de institucionalización de los nuevos gobiernos latinoamericanos, especialmente en Brasil. Pretendemos una aproximación a la confirmación de algunos supuestos previos, como así también a la formulación de nuevos interrogantes en el camino emancipatorio que el continente *nuestroamericano* lleva transitado y respecto de los desafíos futuros que se le presenten.

CAPITULO 1: Teología de la Liberación en América Latina. Constitución del sujeto político y el pensamiento crítico latinoamericano

*“La angustia religiosa es, al mismo tiempo, **expresión** de la miseria real y la **protesta** contra la miseria real. La religión es suspiro de la criatura oprimida, corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin espíritu....”*

-Karl Marx-

América Latina, territorio de luchas y disputas, muchas veces invisibilizadas. En el recuento “reciente” de su historia bien podría reafirmarse con Eduardo Galeano que:

“la división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder. Nuestra comarca en el mundo, que hoy llamamos América Latina, fue precoz: se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos... se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta”
(Galeano, 1998: 9).

I) América Latina, Dependencia y Desarrollo

En la memoria histórica de América Latina, los años '30 significaron una posibilidad de incursionar en caminos nuevos que permitieran a las economías de la región salir de la vieja dependencia agro-exportadora para sustituir importaciones, crear mercados internos y una economía nacional. El diagnóstico de la realidad mundial, luego de la crisis, favorecía la tesis de una economía autosustentada, que se pensara en términos de “desarrollo” puertas adentro. Ya en los años 50, como indican F. H. Cardoso y E. Faletto en *“Dependencia y desarrollo en América Latina”* (Cardoso, 1970), los supuestos para profundizar las medidas en ese sentido estaban avanzados. Las economías de la agroexportación habían logrado estructurar una burguesía nacional pujante, que tenía su correlato político en movimientos “populistas” en Latinoamérica con claros

perfiles industrialistas, con medidas populares de bienestar social que habían dado vitalidad a una clase trabajadora con mayores posibilidades de inserción, y un sistema de mayor consumo interno y desarrollo endógeno. Tanto de manera práctica, como a nivel teórico, se señalaba como camino a seguir este desarrollo. Formulaciones económicas desde la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), organismos internacionales como la Organización de Naciones Unidas (ONU), la Organización de Estados Americanos (OEA), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la “Alianza para el Progreso”, entre otros, reafirmaban este rumbo.

En términos generales la búsqueda de esa “sociedad moderna” o sociedad industrial se sustentaba, siguiendo al teólogo Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez, 1980), en una “óptica marcada por categorías estructural-funcionalistas”. Gutiérrez fundaba su análisis en la línea de los “teóricos de la dependencia”; Raúl Prebisch con “El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas”(Prebisch, 1949), F H Cardoso y Enzo Faletto con “Dependencia y desarrollo en América Latina”¹, Theotonio Dos Santos con “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina” en el trabajo “La dependencia político-económica en América Latina” (Dos Santos, 1968), André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Celso Furtado y demás autores en la órbita de la CEPAL, son algunos de los más representativos autores de la/s “Teoría/s de la Dependencia” que problematizan la situación latinoamericana a partir de la dualidad centro-periferia y las teorías sobre los sistemas-mundo para sostener que la economía a escala mundial posee un diseño desigual y perjudicial para los países no-desarrollados, a los que se les ha asignado un rol *periférico* de producción de materias primas con bajo valor agregado, en tanto que las decisiones fundamentales se adoptan en los países *centrales*, a los que se ha asignado la producción industrial de alto valor agregado.

Para la lógica estructural-funcionalista:

“desarrollarse significaba dirigirse hacia un modelo que se abstraía a partir de las sociedades más desarrolladas del mundo actual...en el camino hacia ella se debía vencer los obstáculos sociales, políticos y culturales provenientes de las estructuras arcaicas propias de los países subdesarrollados, en tanto “sociedades tradicionales” o “sociedades en transición””. (Gutiérrez, op.cit.:115)

¹ Op. cit. originalmente publicada en Ilpes, Santiago de Chile 1967

Se instalaba entonces en América Latina una ideología del “progreso” que consolidaba el sistema económico vigente, frente a un proceso por el cual por un lado mientras “la acumulación de las riquezas en las naciones desarrolladas se acrecentaban en un 50% entre 1960-70, el mundo en desarrollo, que abarca las dos terceras partes de la población mundial, seguiría debatiéndose en la miseria y la frustración” (Ibíd., 116). Es en este contexto histórico socio-económico de carácter “desarrollista”, cuyas políticas macro-estructurales contribuían a mantener en un peldaño abstracto y a-histórico el empeño ideológico de equiparación de las sociedades desarrolladas con las subdesarrolladas, cuando estas últimas eran sostén fundamental e indispensable de la bonanza de las primeras. Diversos sectores sociales, académicos, religiosos, militantes critican la presencia imperialista a través de economías de enclave (minería, plantaciones) que constituían prolongaciones de las economías centrales en la periferia.

Empiezan a hacerse notorias para estos sectores la “nueva” dependencia económica y financiera. Se acentúa la desigualdad en el consumo, principalmente en detrimento de los campesinos excluidos de la tierra, sin reformas agrarias mínimas, a lo que se suma la falta de acceso a la producción de alimentos, por la estructura concentrada de la propiedad de la tierra, con la deriva en la formación de “cordones de miseria”, “favelas” y villas miserias en las ciudades.

La reciprocidad y articulación de intereses hegemónicos de la burguesías locales y las empresas y mercados internacionales, la crisis social producto de la marginalidad laboral, el desalojo rural, las dificultades para sustentar medidas de corte más inclusivo por parte de los gobiernos en ejercicio fueron algunos de los elementos constitutivos de la frustrada industrialización propuesta como modelo de “progreso económico”, cuyo desenvolvimiento dependía casi de manera exclusiva, de las inversiones extranjeras. Posteriormente se experimenta la desnacionalización de sectores estratégicos, a partir de la instalación de los activos norteamericanos, las compras de capitales, el usufructo por parte de las empresas extranjeras de los bajos costos en materia de energía eléctrica y petrolera, la consolidación de la deuda externa, la desnacionalización cultural, político-militar y luego más adelante en el tiempo la militarización de la región.

Así, se estructuraba el capitalismo dependiente latinoamericano, en un contexto en el que la mitad de la humanidad que vivía en el “tercer mundo” África, Asia y América Latina padecían desnutrición. Un 20 y 25 % de los hijos de estas tierras morían antes de los 5 años. De cada 100 niños nacidos en la época, se calculaba que en los países pobres 40 morían de enfermedades curables, pero no atendidas por un sistema inmune a las condiciones que presentaba.

CONDICION DEL SUBDESARROLLO EN AMERICA LATINA (años '50)²

• DESNACIONALIZACIÓN ECONÓMICA	-Creciente dominio de las corporaciones multinacionales de los sectores estratégicos de las economías latinoamericanas -Agotamiento del impulso del modelo de <i>sustitución de importaciones</i> -Consolidación de la <i>deuda externa</i>.
• CONCENTRACIÓN DE LA TIERRA	-Desalojo rural -Crecimiento de la <i>marginalidad social</i> -Alza en los índices de pobreza de la región.
• MILITARIZACIÓN DE LA REGIÓN	-Progresiva dependencia del poder político respecto de las fuerzas armadas latinoamericanas -Consolidación de las dictaduras militares -Proceso de violencia <i>desde arriba</i> sobre los sectores populares

En este contexto, la teoría económica y la ciencia social anclada en un enfoque legitimador de ese orden de cosas, resulta insuficiente para dar una visión de conjunto de la realidad impuesta. No pasan del nivel descriptivo a una visión dialéctica de la historia y explicativa de las causas de ese orden, ni mucho menos elaborar soluciones a los problemas del subdesarrollo (Dos Santos, op. cit.).

² Elaboración propia en base a Prebisch (1949)

Es la *teoría de la dependencia* la que pone el acento acerca de la relación del subdesarrollo de los pueblos pobres como subproducto histórico del desarrollo de otros países centrales y de la colonización imperialista de las economías dependientes. Se debe prestar especial atención a la diferencia entre las sociedades periféricas y centrales, su estructuración económica en una expansión desigual de un mercado mundial capitalista, que llevó a “internalizar la dependencia”(Nun, citado por Gutiérrez. op.cit.:30) donde los grupos económicos fueron adquiriendo la caracterización de grandes corporaciones multinacionales. Por esto es que la categoría de “dependencia” y la relación imperio-nación van a adquirir una importancia vital para la interpretación de la realidad latinoamericana.

El avance de una percepción más clara sobre la situación imperante permitió una nueva conciencia al respecto, paso necesario para modificar las circunstancias presentes, pero que solo se hará vigente y real a partir de la práctica político-social crítica del sistema de dependencia económica y cultural que se vivía. Son los movimientos populares de carácter liberador, los que materializan la época latinoamericana de lucha, en las que se forman fenómenos políticos creativos de estas tierras con diferentes perspectivas pero con el objeto de modificar las condiciones realmente existentes del sistema impuesto.

La preocupación histórica del imperio norteamericano desde siempre fue la enorme masa continental que tenía al sur de su geografía, denominada América Latina y el conjunto de sus políticas implementadas hacia la región han estado direccionadas en esa línea de acción. Se explica, de esta manera, las estrategias pergeñadas por los Estados Unidos para avanzar sobre latinoamérica, desde la elaboración de la “Doctrina Monroe” que en 1823 ya confesaba su vocación de dominación: “América para los americanos”, sumando su gravitación imperial en la región a la de Gran Bretaña, España, Portugal, Francia y otros. -con el tiempo Theodore Roosevelt perfeccionaría esa estrategia inaugurando la política del “gran garrote” que sostenía la “obligación” de Washington de intervenir en los asuntos internos de los países en lo que se ostentara una amenaza a los ciudadanos o empresas de los Estados Unidos en América-.

El contexto de la posguerra, luego del segundo conflicto bélico a escala mundial, se consolidaba el capitalismo con el avance del colonialismo europeo y norteamericano. En Europa surge una formulación de “capitalismo democrático”, que intentaba compatibilizar al estilo de la ideología burguesa: capitalismo y democracia. Difícil tarea si se comprende la esfera del alcance de tales fenómenos. El capitalismo como orden económico sustentado en la exclusiva, “sobrenatural y

divina” imposición de la defensa de los intereses del capital, y la democracia, que al menos en sentido ideal, debiera pretender una forma de gobierno de las mayorías, que justamente no poseen capital, sino sólo trabajo.

En cierta medida la formulación de derechos políticos, laborales y sociales y el relativo grado de regulación del mercado había significado una estabilización de la demanda popular en el complejo escenario europeo. Inevitablemente, inflación, desempleo, estancamiento de políticas de bienestar (1970-1980) adelantaban el fin de la supuesta tregua entre capital y trabajo.

En América Latina la situación es otra, por que el componente plebeyo mayoritario, se comenzaba a manifestar adverso a la condiciones de la dependencia periférica traducida en la imposibilidad de canalizar el reclamo popular con meras correcciones y de alguna manera se abre una puerta de confrontación contra el capitalismo con formas, metodologías, procesos y estrategias de índoles diametralmente opuestas al viejo continente.

Así, el eje central del subdesarrollo y la miseria de América Latina sustentado en la *dependencia*, encuentra en la Revolución Cubana de 1959 aire para perfilar una “nueva izquierda” latinoamericana de variadas proveniencias, entre militantes de los partidos nacionalistas, populistas, comunistas soviéticos, chinos, etc., que plantea fuertemente la necesidad de la lucha armada para modificar la estructura de la sociedad de la dependencia. Cuba, como hito inicial, luego las resistencias populares a las dictaduras a comienzo de los ’60 en Brasil, alzamientos guerrilleros entre 1960 y 1963 en Guatemala, Argentina, Ecuador, Honduras, Paraguay, la formación en Nicaragua del Frente Sandinista de Liberación Nacional, por nombrar algunos pocos sucesos, son referencias de lo convulsionada que se presentaba la época. La acción política revolucionaria ira desde la lucha armada, pasando por la vinculación con las masas populares, hasta la muy discutida “vía electoral” en ese entonces.

II) Surgimiento de la Teología de la Liberación

Todas estas circunstancias generaron un impacto en el plano socio-político que haría fructificar en América Latina la gestación de un pensamiento y una práctica liberadora, que desde nuestro continente desarrollaría una *resignificación profunda* de las ideas, tradiciones, matrices de pensamientos y formas de actuar hasta el momento en vigencia. Bajo esa impronta teórica, la realidad de los años '60 encuentra a los sectores populares (donde la religión es y ha sido un baluarte cultural y simbólico permanente) organizándose desde la crítica a lo establecido y reinterpretando sus tradiciones de pensamiento.

En particular un sector social y político que adquiere relevancia en este contexto, es el componente plebeyo de la “religión”. Un continente mayoritariamente “cristiano” (en su inmensa mayoría católico) como América Latina, nunca ha podido responder a las lecturas político-económicas y religiosas del viejo continente de manera coherente, pero salvo una matriz de pensamiento y acción *profética* de carácter *implícito* en América Latina (Dussel, 1967: 16), nuestro continente ha vivido claramente la lógica de una religión oficial, cuya *teología* se ha anclado en una concepción del mundo esencialista sustentada en el tomismo aristotélico, que entiende el orden social como una sustancia predeterminada de las cosas de manera natural e inmutable.

En un proceso de lo que Justo González llamaría de “historificación del mundo”, donde el concepto de historia se adueña de los órdenes de la vida cotidiana (Silva Gotay, 1989: 42), América Latina va a desarrollar lo que consideramos es parte fundamental del pensamiento crítico, singular y originario latinoamericano, que implica una ruptura contrahegemónica en términos de Isabel Rauber (Rauber, 2007: 7) esto es: la construcción de una *hegemonía popular* que se entiende como una *deconstrucción teórico-práctica* de los modos de existencia hegemónicos del capital impuesto.

Para entender el proceso cada vez más firme de vinculación de sectores religiosos, sobre todo campesinos, obreros y las masas populares religiosas en sentido estricto y amplio (es decir, que no hay una participación sólo desde la pertenencia formal jerárquica a una estructura eclesial: obispos, sacerdotes, sino principalmente las bases, los comúnmente llamado laicos, fieles o simplemente creyentes en el catolicismo y el protestantismo) identificados en los valores del cristianismo, se hace necesario repensar la forma en que estos habían estado desvinculados de las luchas por las transformaciones sociales: históricamente la *memoria subversiva* de las comunidades primitivas del cristianismo había sido aniquilada y con cierta razón la vertiente de pensamiento crítico sustentada

en el marxismo había entendido a la Religión “como el opio de los pueblos” (Alves, 1970: 8) siendo esta la quintaesencia de la forma de entender el fenómeno religioso para esta corriente de pensamiento.

En realidad, desde las teorías críticas como el marxismo no encontramos un todo homogéneo, el mismo Federich Engels desarrolla un pensamiento mucho más acabado que Marx sobre la cuestión religiosa en su análisis de las representaciones que se dan en relación a las luchas sociales arrojando, junto con Kaustky, una luz sobre el potencial de protesta de la religión y los movimientos religiosos; por otro lado Antonio Gramsci pone más atención al fenómeno histórico de la religión en su contexto, con observaciones agudas, pero también con mayor apertura a entender la religión como “utopía gigante” y como parte vinculada en la reconciliación de las contradicciones de vida históricas (Gramsci, 2001: 49).

Gramsci se anticipaba de alguna manera a la necesidad de resistir un simplismo recurrente para cierto pensamiento anticapitalista (no sólo marxista). La idea de que la religión era un eslabón más de la conformación de una superestructura que se desmoronaría con la caída del propio sistema capitalista. En cierta medida la perspectiva del pensador italiano estaba dirigida hacia el requerimiento de una reforma moral e intelectual que permita, junto con la colectivización de la economía, el desenvolvimiento de una cultura contrahegemónica frente a los intereses burgueses dominantes.

A pesar de los enfoques específicos en el orden teórico, en la práctica los partidos y organizaciones políticas marxistas hacían evidentes sus dificultades para entender el fenómeno religioso junto con su “autoproclamación de vanguardia de los procesos revolucionarios” (Harnecker, 2008: 69), sin embargo, siguiendo a la intelectual chilena Marta Harnecker: entre la Revolución Cubana y los años '70 para cuando ya asoma la figura de Allende y la Unidad Popular en Chile, hay un “viraje de los cristianos hacia la revolución” que se acrecentaba cada vez más (Harnecker, 1991).

En Europa, un proceso de pensamiento religioso con perspectivas críticas ya se venía anticipando. Surgían figuras de la teología progresista (Duquoc Christian, 1987: 7-27) y se instalaban formas de pensamiento alternativas a la lógica conservadora tanto del protestantismo como del catolicismo, con las “teologías del desarrollo”, “teología de la secularización”, “teologías políticas”, “teología de la revolución” a su vez con figuras como D. Bonhoeffer, Bullman, Rahner,

Tillich, Metz, Moltmann (Silva Gotay, op. cit.). En América Latina, cuya realidad no era la europea, la estrechez de los conceptos del viejo continente, la insuficiencia de las medidas reformistas y la praxis de resistencia a la violencia institucionalizada, radicaliza la acción de las comunidades de creyentes en el proceso de transformación social con la consiguiente elaboración de una reflexión teológica propia; sustentada, tal reflexión, en la práctica socio-política en dialogo con las ciencias sociales, la cual luego será reconocida como: **Teología de la Liberación**.

III) Elementos centrales de la liberación teológica

La teología de la liberación, como bien señala Leonardo Boff, uno de los exponentes más destacados de esta corriente de pensamiento crítico latinoamericano, es justamente una particularidad respecto de cualquier avance europeo sobre el modo de concebir la religiosidad:

“La teología de la liberación...tal como se articula en América Latina no quiere ser una teología de compartimentos...quiere presentarse como una manera global de articular praxísticamente en la iglesia la tarea de la inteligencia de la fe. [...] La teología de la liberación no nació de un voluntarismo religioso. Se constituye como un momento de un proceso mayor de una toma de consciencia característica de los pueblos latino-americanos. La pobreza generalizada, la marginalidad y el contexto histórico de dominación irrumpieron agudamente en la conciencia colectiva y produjeron un giro histórico. De esa consciencia nueva que impregnó todo el continente, en las ciencias sociales, en la educación, en la psicología, en la medicina, en las comunicaciones sociales, participa también la existencia cristiana, que repercute en la reflexión teológica” (Boff, 1980: 29)

En un continente atravesado por las luchas sociales que se conmueve en todos sus cimientos, los sectores de la religiosidad popular y del cristianismo, que presentaban un mayor compromiso social y político, se comienzan a dar un proceso de constitución de un amplio movimiento social y religioso con capacidad de inserción en las bases y cuya dinámica de elaboración será una constante formulación teórica pero determinada por ser *reflejo de una praxis, y a su vez reflexión sobre esa praxis histórica*. Se trata de una “acto segundo” respecto del “acto primero” que es la practica social, política e histórica específica.

La impronta de este movimiento social naciente³, si bien excede a lo puramente religioso como analizaremos luego, tiene la capacidad de permitirnos puntualizar algunas nociones fundamentales

a- Opción por los pobres

Frente a la indignación ética⁴ que provoca la exclusión social del sistema económico capitalista vigente, la teología de la liberación conlleva un posicionamiento político y se expresa como un “situarse” del lado de los oprimidos, siendo esta la experiencia espiritual de aproximación al “Jesús” de la fe -fe histórica y contextualizada-.

Se realiza una lectura de las condiciones socio-históricas desde el conflicto permanente que atraviesa a la sociedad, cuyo saldo y forma de sustanciación es una lógica de opresores y oprimidos. Desde una evaluación rígida de tal proclamación, la idea de “pobre” no aparece desprovista de imprecisión y ambigüedad, sin embargo cobra significación pretendida en una discursividad simbólica y religiosa, cuya expresión de parcialidad evidencia una declaración de aversión a los intereses dominantes. Esto es: la opción preferencial por los pobres que plantean algunos registros eclesiales, como lo fue la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (Celam, 1979), destacan la solidaridad con los empobrecidos en el continente y por ende la protesta contra la “opresión” de ciertos grupos económicos, políticos y eclesiales cuya conformación minoritaria y elitista explican claramente la exclusión de los sectores mayoritarios de la vida política, el bienestar económico y un mínimo de justicia social.

“.....Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales” (Assman, 1976: 40)

La novedad de la TL va a radicar en una perspectiva protagónica de los sectores populares, los pobres son “agentes de su propia liberación” y ya no destinatarios de una práctica caritativa. Por ende la dimensión política de la práctica social de las iglesias es puesta en primer lugar en esa nueva

³ Hablamos de *movimiento social* en términos de una cierta capacidad de movilización colectiva en torno a una serie de planteos y horizontes comunes. Si bien el fenómeno de la teología de la liberación no es un órgano “integrado” y “bien coordinado” posee algunas intuiciones y característica aglutinadoras como hablar del *feminismo* u otras prácticas similares (Löwy, 2000: 57).

⁴ Lo ético entendido desde esta perspectiva, cuyos bordes y componentes estructuran lo religioso.

forma de comprensión de la fe latinoamericana. Es decir que la praxis de liberación surge del compromiso evangélico con el pobre, se establece un vínculo sacramental de la idea de “Dios” y la vivencia de los más humildes. Hay una dinámica de lo espiritual y de lo material que se conjuga en la comprensión unitaria del ser humano. Se presenta una lectura escatológica y eclesiológica del pobre y la lucha contra su pobreza como una manifestación mística de la creencia religiosa en el plano material. En las conferencias de Medellín y Puebla se confirma la intuición de Gustavo Gutiérrez: “el pobre es preferido, no porque sea moral o religiosamente mejor que otro, sino porque es Dios a quien nadie pone condiciones y para quien *los últimos son los primeros*” (Ellacuría-Sobrino, 1991: 310)

b- Comprensión histórica de la fe

La teología de la liberación y el cristianismo de base latinoamericano que articula esa cosmovisión del mundo que es religiosa y es política a la vez, plantea una rediscusión al interior de las modalidades en las que se asumen las temáticas de la fe.

La disputa contra la “idolatría” bíblica en América Latina no es contra el “ateísmo” como en el viejo continente. En la concepción de la fe enraizada en los *últimos*, los que quedan a la cola del mundo, se trata justamente de la idolatría de las riquezas, el dinero y la subordinación de la humanidad al lucro del capital.

La perspectiva de la TL comprende a la liberación humana histórica como una *prefiguración*⁵ y una anticipación de un Reino de Justicia y Paz en Cristo, como una salvación colectiva antes que una vocación individualista e intimista del mundo y el porvenir.

El capitalismo como formación político-económica histórica constituye un *pecado estructural* y un sistema injusto al que se debe combatir para el cristianismo popular latinoamericano. Por tal

⁵ Pensamos aquí la idea de “prefiguración” en los términos gramscianos de la intuición y de manera más específica desde la caracterización pedagógica de la praxis prefigurativa como lo expresa Hernán Ouviaña: “...una praxis pedagógica prefigurativa, que permita ir anticipando ya desde ahora y a nivel cotidiano, tanto las formas innovadoras de producción conjunta de conocimiento [...] una experiencia intersubjetiva que se tiene que construir a diario y en el conjunto de la sociedad, co-descubriendo y co-transformando la realidad...” Con mayor precisión nos referimos a lo que Ouviaña dice de Gramsci respecto de una amplitud de las implicancias políticas del concepto y la práctica prefigurativa de los movimientos populares latinoamericanos: “Partimos del supuesto de que en esta vocación gramsciana por la prefiguración subyace, a su vez, una concepción más amplia, no solamente de la política y la sociedad existentes, sino también y sobre todo de sus posibilidades de transformación radical. Es aquí donde opera la proyección del nuevo orden en el <aquí y ahora> acelerando el porvenir de manera tal que haga posible la superación [...] de las relaciones sociales capitalistas” (Ouviaña, 2012:16, 17)

motivo se acompaña con la incorporación del marxismo como instrumental socio analítico que ayude a la comprensión de las razones de la pobreza y las injusticias sociales. Desmontar conceptos inmutables y preexistentes como requisito para desvincular el condicionamiento ideológico que le ha impreso a la religión una dinámica excluyente y justificadora del orden injusto vigente, y sobre todo la gran cuestión de esta forma de concebir el mundo: la miseria y opresión de las culturas, razas y clases sometidas como problema *rigurosamente teológico* en tanto ese orden de cosas violenta el “Plan del Creador y la honra que le es debida” (Celam, op. cit.: 91-138), las ansias de una utopía permanente y de una *esperanza contra toda esperanza*.

c- Articulación dialéctica de la teoría con la praxis

El cristianismo de la teología de la liberación en su entendimiento de la “praxis” como referencia a la práctica que produce el mandato evangélico, establece una relación de imbricación entre la teoría (la teología, la reflexión de la fe y la religiosidad misma) y la práctica (el compromiso activo en la realidad social y el contexto histórico que se vive) que supera la dualidad tradicional que contrapone los asuntos materiales de la vida, de las motivaciones inmanentes o trascendentes de la fe.

La perspectiva práctica que los teólogos de la liberación presentan como “praxis” parte de la concepción de la fe vivida como acto político en el contexto histórico en el que las comunidades cristianas se desenvuelven. En ese sentido serán las **comunidades eclesiales de base** (CEB) una nueva forma de vivencia histórica de la fe y una forma de ser *iglesia* que propone una crítica a las modalidades religiosas alejadas de las carencias de los sectores populares y una alternativa comunitaria real a la vida individualista que propone el sistema capitalista culturalmente hegemónico. En Brasil, como en América Latina en su mayoría, surge de la práctica socioreligiosa de las CEB el interrogante: *¿Cuál es la teología adecuada y necesaria a nuestra iglesia brasilera?* (Boff, 1982: 42). Se avanza así hacia la constitución de las comunidades de base no como movimiento social confesional sino como un aporte a la fortaleza del movimiento popular (partidos, sindicatos, organizaciones de derechos humanos). La concientización sobre las causas de los mecanismos de pobreza y subdesarrollo, pone en consideración a la práctica cristiana sobre cómo es posible ejercer los fines de la religiosidad en un continente pobre, marginado, en medio de una sociedad capitalista dividida donde los cristianos en su mayoría sufren la injusticia y opresión, mientras un sector privilegiado hace usufructo del orden vigente. La teología se constituirá en una

función crítica de esa praxis eclesial en las entrañas del capitalismo. La posibilidad de enlazar teoría y práctica en el compromiso cristiano revolucionario:

“...la teología considerada de este modo, es decir, en su ligazón con la praxis, cumple una función profética en tanto que hace una lectura de los acontecimientos históricos con la intención de develar y proclamar su sentido profundo [...] Pero si la teología parte de esta lectura y contribuye a descubrir la significación de los acontecimientos históricos, es para hacer que el compromiso liberador de los cristianos en ellos sea más radical y más lucido. Sólo el ejercicio de la función profética, así entendida hará del teólogo lo que, tomando una expresión de A. Gramsci, puede llamarse un nuevo tipo de <<intelectual orgánico>>.”
(Gutiérrez, op.cit.: 37)

La iglesia y la sociedad de manera natural exoneran al cristianismo de la lucha por la justicia social, más bien alientan una posición de resignación frente a las condiciones de opresión económica, cultural y social. El cristianismo revolucionario de América Latina va a constituirse en un movimiento social que explica de forma original la relación entre *religión* y *política* en el continente, ya que con la constitución de la lucha por la liberación social el compromiso religioso desarrolla herramientas de acción sociopolítica, que impiden reducir la religión al culto, como la política solo al gobierno. Algunas ideas fuerza de la labor eclesial como “trabajo pastoral”, el mismo concepto de “liberación” tienen significados que son religiosos, en tanto que políticos a su vez, espirituales y materiales, cristianos y sociales en sí mismos (Löwy, 2000: 62)

El desafío encarado por esta originalidad latinoamericana será parte fundamental del tronco político que dará los contornos a los procesos de efervescencia social en la región. Las dinámicas de lo religioso son expuestas de manera integral con el conjunto de actividades políticas de protesta y demanda por una transformación radical de las estructuras socioeconómicas heredadas. Siguiendo al cubano Jorge Luis Alemán en estas nociones, cabe resaltar que:

“Concretamente con el tema acerca de la relación “iglesia y proyecto histórico”, la teología de la liberación, no sólo introduce la discusión sobre la justicia económico-social a través de la crítica al capitalismo, sino que articula su propio debate sobre la sociedad alternativa”
(Alemán, 2008: 21)

En las distintas perspectivas que podemos analizar de los teólogos de la liberación hay una **comprensión dialéctica de la relación entre religión y política**. La política y la religión comparten un entendimiento comunitario de las relaciones sociales. Sobre todo en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano y en el cristianismo revolucionario del continente hay una idea de *transindividualidad* de lo social, se comparte una *visión socio-ética respecto de que los pobres son las víctimas de las injusticias de este sistema*, hay una crítica al liberalismo económico y la ‘esperanza de un reino de justicia y libertad, paz y fraternidad entre toda la humanidad’ (Löwy, op. Cit.:116-117)

IV) Cristianismo liberador en Brasil

El análisis de lo sucedido en Brasil como fenómeno de una “*ecclesiogénesis*” (Boff, op.cit.: 207) tal como lo propusiera quien se ha indicado aquí como uno de los actores más destacados en el desarrollo de este movimiento socioreligioso que es la teología de la liberación, no puede sólo remitirse a una forma de evangelización de los sectores populares por parte de la estructura eclesial oficial, sino mas bien se trata de la inauguración de una forma de comunidad religiosa abierta a la sociedad. Se produce el surgimiento de una *iglesia* que nace de la fe del pueblo, organizada y dirigida hacia la vivencia comunitaria de esa fe en el medio popular. Por ende hablamos aquí, y sobre todo en el suelo brasilero desde la década del 60 en adelante, de una apropiación por parte del pueblo de la institución religiosa y una conversión de la iglesia a la *causa de los sectores empobrecidos*.

La iglesia brasilera se caracteriza entre otras cosas por poseer –al menos los primeros años del fervor latinoamericano- una Conferencia Nacional de Obispos (CNBB) que siempre alentó las prácticas de la TL.

Siguiendo a Michael Löwy, afirmamos que:

“La iglesia brasilera es un caso único en América Latina, en la medida en que es la única Iglesia del continente sobre la cual la teología de la liberación y sus seguidores de las pastorales conseguirán ejercer una influencia decisiva. La importancia de ese hecho es evidente, si consideramos que la Iglesia brasilera es la mayor iglesia católica del mundo. Además de eso, los nuevos movimientos populares brasileros –la radical confederación de sindicatos (CUT), los movimientos de trabajadores sin tierra (MST), las asociaciones de

habitantes de áreas pobres- y su expresión política, el nuevo Partido de los Trabajadores (PT), son en cierto punto producto de la actividad comunitaria de cristianos dedicados, agentes laicos de las pastorales y comunidades de base también cristianas.” (Löwy, op. cit.:135)

En Brasil un sector del cristianismo al que se podría ubicar a la izquierda del mundo católico y protestante de su época (esto es además de la Acción Católica, las juventudes Universitaria, Estudiantil y Obreras católicas, iglesias luteranas, metodistas, intelectuales jesuitas, dominicos, entre otros) dan cuerpo a una incipiente *cultura político-religiosa* y a una metodología de acción social e interacción con los sectores excluidos en el comienzo de los años 60. A la labor de la JUC, en conjunto con el MEB (Movimiento de Educación de Base) le seguirá la consolidación de la Acción Popular, un movimiento político no confesional cuyos orígenes están en las pastorales eclesiales y la militancia católica pero que asumirá una perspectiva socialista y el uso de la metodología marxista.

Pese a que la Conferencia Nacional de Obispos (CNBB) apoyó el golpe militar que se llevó a cabo en 1964 en Brasil, con el tiempo la misma conferencia verá una modificación en la composición de su estructura y una radicalización de las posiciones críticas de la dictadura militar como así también de la lógica de la modernización capitalista que se imponía en el país. Un antecedente de estas posiciones ya lo anticipó un sector de los religiosos dominicos que ya en 1968 decidió apoyar la resistencia armada que ofrecía la ALN (Acción para la Liberación Nacional), las denuncias de las torturas que hacía para el mundo Don Helder Cámara, el “obispo rojo” como era denominado por los sectores conservadores del país.

El punto de inflexión en la geografía sociopolítica brasilera se produce cuando la lucha clandestina y la metodología guerrilla terminan siendo derrotadas por los militares en el gobierno. Sería luego de esto que la Iglesia (en especial la católica, y junto con ella otras denominaciones protestantes, tal vez en menor intensidad y con menor convocatoria) se transformaría en Brasil, como en muchos lugares de América Latina⁶ como un nicho de resistencia de la sociedad civil y una voz relativamente legitimada para expresar la oposición al gobierno de facto.

⁶ No en todos los países latinoamericanos que sufrían la implantación de los procesos militares se puede destacar el mismo desempeño y acción crítica de la Iglesia, o las iglesias. De hecho el caso Argentino es justamente la contracara de lo sucedido en Brasil. La Iglesia no solo actúa en abierta complicidad con la dictadura militar sino que asume responsabilidades fácticas que aun hoy están en proceso de revisión y de juzgamiento de las mismas.

En ese contexto se da el auge y surgimiento de las CEB a las que hemos hecho referencia. No ha sido fácil precisar la cantidad exacta que estas comunidades de base movilizaban en capacidad numérica (y que aún hoy se siguen estructurando a lo largo del país). La mayoría de los autores dedicados al estudio sociológico del fenómeno coincide en que se ha hablado de unas 80.000 comunidades eclesiales de base, con alrededor de unos 2 millones de miembros (Ibíd.: 146)

Resulta interesante pensar las dinámicas sociales que han propiciado una iglesia movilizada y vinculada a las ideas progresistas de su época a contramano de muchas prácticas eclesiales en el continente. En relación al planteo de M. Löwy (Ibíd., 149) al respecto de este análisis, entre las varias razones que el investigador franco-brasileño propone, podemos hacer referencia fundamentalmente a que al cerrarse todos los canales institucionales posibles para la expresión de la protesta social por parte de la dictadura militar, los movimientos populares forzaron el protagonismo de los sectores de izquierda en la vida eclesial y la asunción de la defensa de los derechos humanos en el contexto represivo inaugurado en 1964. A esto se suma que el fenómeno de modernización capitalista enarbolado por la dictadura militar brasileira hizo más visible las contradicciones sociales, la desigualdad económica, la expulsión de la población rural y la concentración marginal en las periferias de las grandes ciudades brasileiras hicieron de la iglesia y su reacción casi un efecto natural.

Puntualmente destacamos el surgimiento de herramientas políticas y sociales de los sectores excluidos de la vida política, económica y cultural de Brasil, que la militancia del cristianismo revolucionario ayudó a consolidar en ese país:

- El Partido de los Trabajadores (PT)
- La Central Única de Trabajadores (CUT)
- La Coordinación Nacional de Movimientos Populares (CNMP)
- El Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST)

<<Lo realmente trascendente de este proceso político, que da forma a la intención de lo que este trabajo expone, tiene que ver con la singularidad **de la emergencia de una fuerza cultural y religiosa de los años 70 en Brasil**, que se corporiza en las comunidades de base y las ramas pastorales de la iglesia católica (pastorales de la tierra, la juventud, los trabajadores, las favelas) para darle luego vitalidad a la conformación de *nuevos movimientos sociales y políticos* en ese país – y que constituye una direccionalidad en el resto del continente- en los finales de los '70 y comienzo de los años '80>>

Se asistió en este tramo de la historia de las luchas sociales una especie de síntesis en el continente. El cristianismo y las tradiciones populares, nacionalistas, marxistas y combativas pudieron interceptarse en las encrucijadas que propició el desarrollo político del continente más desigual del planeta. De alguna manera la simbiosis de sectores religiosos con el mundo de la militancia de izquierda o de los movimientos nacional-populares en América Latina tejieron una alianza estratégica y un objetivo que los superaría, como bien lo expresara el Documento Final del Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo:

“Alianza estratégica que supera alianzas tácticas u oportunistas de corto plazo. Alianza estratégica que significa un caminar juntos en una acción política común hacia un proyecto histórico de liberación. Esta identificación histórica en la acción política no significa para los cristianos un abandono de su fe, por el contrario, dinamiza su esperanza en el futuro de Cristo” (Silva Gotay, op.cit.: 263-264)

El desafío de reflexionar sin fronteras e intentar pensar *lo religioso y lo político* desde América Latina puede encararse, entre muchas perspectivas, desde dos ópticas fundamentales que a su vez resultan opuestas entre sí (sin pretender asumir aquí el riesgo de caer en simplificaciones binarias). El factor religioso nunca se ha declarado ausente de las disputas políticas en nuestro continente, muy por el contrario ha sido una de las dinámicas constitutivas de la histórica confrontación por el poder que describe el devenir de la Patria Grande latinoamericana; testimonio de ello son los cientos de miles de militantes *ecuménicos* que han pasado por el martirio producto de las luchas políticas de las últimas décadas.

Entre las interpretaciones y las lecturas de la imbricación entre lo religioso y lo político, podemos hablar de *una relación “liberadora”*, orientada a un compromiso de lo social situado desde una perspectiva de defensa de los humildes y la apelación a la supremacía de los derechos humanos como baluarte terreno de una continuidad divina. Por otro lado existe *una relación “conservadora”*, tendiente a cierta utilización de lo religioso como legitimador de las condiciones socioeconómicas vigentes y las prerrogativas políticas de una minoría social.

El presente análisis busca en primer lugar, comprender de la vinculación en clave emancipatoria entre lo religioso y lo político en América Latina en los años recientes y en segunda instancia, pretendemos expresar interrogantes de los caminos que la coyuntura social y política del continente está permitiendo abrir, en el sentido de las alianzas sociales, económicas y religiosas que configuran

un *bloque histórico* nuevo, en perspectiva gramsciana, donde la religiosidad popular y las comunidades de base, particularmente del cristianismo latinoamericano, han tenido un rol relevante.

<<El fenómeno religioso y su enfoque más preciso: la Teología latinoamericana de la Liberación se sitúa, a nuestro modo de ver, como una parte fundamental de una **articulación intersubjetiva de prácticas comunitarias-reivindicativas de otro modelo de sociedad para América Latina**, que alimentan luchas sociales y genera una concientización en lo religioso-cultural-mítico que se desplaza hacia lo socio-político y deriva en la generación de *poder popular insurgente* y crítico en clave *destituyente* de las formas de dominación *instituidas*. Esto le otorga a las Teologías de la Liberación (TdL) un papel decisivo en los procesos de luchas políticas de la historia latinoamericana reciente>>

CAPITULO 2: La Teología de la Liberación y el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra, matrices religiosas y sociopolíticas de la movilización popular en Brasil

*“La integración resulta de la capacidad de ajustarse a la realidad más la de transformarla, que se une a la capacidad de optar, cuya nota fundamental es la crítica. En la medida en que el hombre pierde la capacidad de optar y se somete a las prescripciones ajenas que lo minimizan, sus decisiones ya no son propias, por que resultan de mandatos extraños, ya no se integra. Se **acomoda**, se **ajusta**.*

*El hombre integrado es el hombre **sujeto**. La adaptación es así un concepto pasivo, la integración o comunión es un concepto activo. Este aspecto pasivo se revela en el hecho de que el hombre no es capaz de alterar la realidad; por el contrario se altera a sí mismo para adaptarse. La adaptación posibilita apenas una débil acción defensiva. Para defenderse, lo más que hace es adaptarse. De aquí que al hombre indócil, con ánimo **revolucionario**, se lo llame **subversivo**, inadaptado”*

-Paulo Freire-

D) Nuevas configuraciones sociopolíticas. Los años '70 en Nuestra América.

La Teología de la Liberación tal como se ha ido desarrollando, ha devenido en una forma de expresión que gestó la praxis revolucionaria en América Latina. La crítica de la dependencia (“dependencia-desarrollo”) a la que nos referimos antes generó una lectura global y acciones de resistencia más intensas en los movimientos populares que la teología de la liberación contribuyeron a sistematizar y alentaron su expresión, en la disyuntiva de entre *Desarrollo contra Liberación*, donde la liberación significaba una modificación de las estructuras de relaciones sociales, económicas, culturales y políticas vigentes, una integralidad de prácticas que logren subvertir el des-orden injusto y deshumanizado que privilegia el bienestar de unos pocos por encima de la inmensa mayoría del Tercer Mundo. Para ello la teología de la liberación se vale del andamiaje teórico de la teoría marxista del materialismo histórico.⁷

⁷ Para una mayor aproximación a la utilización del instrumental teórico del marxismo, y las *mediaciones socio-analíticas* de la TL ver entre otros: Joao Batista Libanio, 1989; L. Boff, 1979, 1982; Dussel, 1972; Angarita S, 2010.

La TL se constituyó en una fuerza ético-política al alimentar desde lo religioso la esperanza escatológica de una redención para el continente, donde la liberación significaba una revolución global de las estructuras de relaciones sociales, económicas, culturales y políticas vigentes, una integralidad de prácticas que logren subvertir el orden injusto que privilegia el bienestar de unos pocos por encima de la inmensa mayoría del Tercer Mundo. Como bien lo expresaran los 120 sacerdotes de Bolivia en 1970:

*“Notamos en nuestro pueblo anhelos de **liberación** y un movimiento de lucha por la justicia, no solo para obtener un mejor nivel de vida [la idea fuerza del **desarrollo**] sino también participar en las decisiones del país...y un cambio en las estructuras socio-económicas de nuestro continente...”* (Gutiérrez, op.cit.:152)

El contexto de ruptura drástica de la estabilidad política, y algún grado de avance en las reivindicaciones sociales que supo tener el continente latinoamericano en breves interregnos políticos denominados populistas y desarrollistas a mediados del siglo pasado (Perón en Argentina, Cárdenas en México, Vargas en Brasil), se caracterizó por la imposición de regímenes dictatoriales en América Latina, por intermedio de la acción militar primero y más adelante en el tiempo por una construcción hegemónica neoliberal cada vez más acabada; provocó en América Latina un desgaste paulatino y marcado de la capacidad de aglutinamiento de las fuerzas sociales, que había caracterizado las luchas populares en los países de la región. Toda la movilización social de las áreas urbanas -los partidos políticos y los sindicatos fundamentalmente- había perdido fuerza en la disputa de la escena sociopolítica latinoamericana.

El proceso de reformas neoliberales va a estructurar una forma de relación social que relativiza las esferas sociales, las unidades productivas, los actores políticos y las clases sociales en torno de su vinculación con el eje regulador del entramado societal: el mercado.

La situación de dificultad en el panorama económico de la región propició el surgimiento de una forma de organización de movimientos de base campesina, frente a la problemática agraria y las dificultades de interpelación de las organizaciones políticas y los liderazgos tradicionales. El sistema económico neoliberal como forma de profundización del capitalismo se visualizaba en el desarraigo rural; la pobreza del continente comenzaba a tener su cara más emblemática en las carencias de los rostros campesinos de América Latina. La incidencia de la presión del mercado capitalista global en las economías locales propiciaron la tendencia de la coerción y el control por

parte de los grandes terratenientes sobre los pequeños productores rurales para lograr maximizar exportaciones y ventas al extranjero, el acaparamiento de tierras generó la expulsión de sus territorios tanto de los indígenas andinos, centroamericanos como de los campesinos sudamericanos. Las labores ancestrales de siembra y cosecha fueron alcanzadas por la fuerza omnipresente del capital y se ubicó al Estado en el rol de asignador de suelos para la producción rápida, económica y eficiente, destinada a la exportación, la inversión extranjera y la monopolización del producto de la tierra, el establecimiento de poderosas empresas multinacionales y la facilitación de la entrada y salida de capitales foráneos a los países.

El sistema liberal agroexportador tradicional, que había entrado en crisis y había visto surgir en América Latina un modelo de “sustitución de importaciones” con la capacidad de vincular la producción agrícola con el procesamiento industrial, no había sufrido alteraciones en la lógica de dominación política. La élite agraria de cada país seguía controlando toda la producción, destino y acción de la mano de obra campesina e indígena en la región.

Las primeras oleadas de emigración rural en América, respondieron a proceso de sustitución de importaciones que sin modificar significativamente la estructura de la posesión de la tierra expulsó a finales de los '30 a muchos campesinos a las ciudades. Pero lo que se inauguraba con el afincamiento de la modernización capitalista era un sistema de explotación con la expulsión del campesinado y la concentración de la tierra en escasas manos por pequeños grupos económicos, la desnacionalización de la propiedad de la tierra y la privatización de la vida económica de los países, el avance del latifundio, entre otras cosas. Estas dinámicas llevaron al desplazamiento de los campesinos de sus tierras, a la creación de grandes núcleos de pobreza y saqueo; en otros casos al avance de los mismos campesinos hacia el reservorio de territorios indígenas y en la mayoría de los casos formas intensivas bajo escala de producción del agronegocio.

Históricamente las luchas sociales en América Latina, desde la conquista española y portuguesa, pasando por revueltas en contexto de incursiones militares extranjeras, sean inglesas, estadounidenses, francesas o de cualquier tipo en la región, han tenido como protagonista al trabajador rural como así también a los pueblos indígenas. La simbología fuerte de la lucha por la distribución de la tierra que les pertenece al indígena y al campesino en América ha guiado parte de las rebeliones populares desde los tiempos de Tupac Amaru en el continente con movimientos políticos y sociales muchas veces tildados de “milenaristas” y “primitivos”. La tradición de luchas

rurales y esclavas como la revolución haitiana (1791-1804) inauguraron procesos sociales antiesclavistas y anticoloniales en Latinoamérica.

De manera gradual, luego de los procesos independentistas en América, la lucha por la colectivización de la tierra y las demandas populares frente a la explotación del trabajo rural y el reclamo de legislación respecto del abuso por parte de las oligarquías propietarias locales, fue en ascenso. En 1910, se produce la *Revolución Mexicana* que se inició como una revuelta campesina con ribetes antiimperialistas contra el incipiente gran imperio norteamericano.

Las demandas de la lucha por la tierra se tornaron eje central de la gramática revolucionaria en América Latina: En Bolivia en 1952, mineros y campesinos protagonizan la reforma agraria que permite acabar con el régimen terrateniente hegemónico en el contexto de la Revolución Nacional, en el país andino; la Revolución Cubana en 1959 confiscó plantaciones, colectivizó la tierra en manos de propietarios norteamericanos y terratenientes cubanos, y la distribuyó entre los campesinos. En Chile, Perú, Nicaragua y otros países entre fines de los años 60 y 70, la movilización popular arrancó al sistema capitalista masivas redistribuciones de tierra y reformas agrarias, con mayor o menor intensidad en la región.

El proyecto que había integrado a los sectores populares y había hecho prosperar un Estado de Bienestar en varios países de la región con un modelo de estado nacional-desarrollista, ahora desplazado como hemos dicho, era reemplazado por una lógica de acumulación económica por desposesión (Harvey, 2004) con las consecuencias de reprimarización del aparato productivo y de la desindustrialización de sectores estratégicos de las economías nacionales, con el consabido desgaste del sujeto trabajador y su forma de organización sindical-fabril y la emergencia correlativa de una nueva configuración social al interior del entramado capitalista

En palabras del investigador uruguayo Raúl Zibechi:

“...fue hacia la década de 1970 cuando el panorama político social del mundo popular comenzó a teñirse con nuevos colores: campesinos e indios crearon organizaciones autónomas de los Estados, los partidos políticos y las iglesias, seguidos poco después por lo migrantes rurales que se asentaban en los espacios brechas que conseguían abrir en las ciudades. Nuevos actores que dieron vida a una generación de organizaciones diferentes a las anteriores, que enarbolaban nuevos discursos y practicaron modos de hacer cercanos a la

estirpe de la acción directa, ocupando tierras urbanas y rurales, practicando formas de acción ilegales que desafiaban los estilos reivindicativos e institucionales del movimiento sindical.” (Zibechi, 2011:58)

Zibechi destaca de estos movimientos que en los años '70 lograron realizar una verdadera reforma agraria desde abajo en las grandes ciudades y obligaron a los Estados a promover el reparto de tierras y el reconocimiento de derechos de los sectores excluidos. Enumera entre otros a la “Asociación Nacional de Usuarios Campesinos” (ANUC) en Colombia, “Toma en Villa” en Perú, en Ecuador el “Ecuador Runakunapak Rikcharimuy” (ECUARUNARI) y la “Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador” (CONAIE), el “Manifiesto Tiahuanaco” y la “Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos” (CSUTCB) en Bolivia. El “Congreso de San Cristóbal” que aglutinaba etnias e iglesias en Chiapas y que luego en 1994 derivaría en el EZLN, el “Movimiento Campesino Paraguayo” (MCP); en la Argentina surgían las “Madres de Plaza de Mayo”, el “Comité de Unidad Campesina” (CUC) en Guatemala y la “Ocupación Hacienda Macali” en Brasil, que sería el antecedente a la concreción del MST luego en ese país. (Ibíd.: 59)

Los “sin” trabajo, sin tierra, sin techo, sin derechos, se constituían, para Zibechi, en nuevos actores colectivos del cambio social ante la recomposición del capital productivo en capital financiero. Fueron la novedad sociopolítica del continente, entre otras cosas por las dinámicas de arraigo territorial, el énfasis en la identidad y su cultura política propia, la autonomía de sus acciones, y el rol de las mujeres y las familias (Ibíd.: 60) al interior de la estructuración nueva que asumía el movimiento popular latinoamericano⁸

II) Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra

Entre los movimientos sociales más destacados de esta nueva etapa de resistencia popular en el continente, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) es la estructura más organizada en los 24 de los 27 estados de Brasil y por ende el movimiento social más grande de América Latina. Es a su vez un ***movimiento político, sindical y social***, características excepcionales

⁸ Nos referimos aquí, ya no a un conjunto de voluntades articuladas de manera dispar por algunos actores sociales. La categoría de *movimiento popular latinoamericano* denota, a los fines del presente trabajo, una forma de organización de los sectores populares que conforman la sociedad civil y la sociedad política, producto de las luchas históricas del continente con una intencionalidad orientada hacia un horizonte emancipatorio y forjada en la trama de la resistencia popular a las condiciones económicas políticas y sociales impuestas por las clases, sectores o intereses dominantes en la región.

de uno de los movimientos más abarcativos que se han dado en América Latina; novedoso en tanto que combina su anti-capitalismo, con un sentido ecológico y anti-patriarcal, enmarcado en una mística emancipatoria, con claros componentes autónomos y democráticos en su forma de organización.

El MST es un producto directo de la fase capitalista avanzada sobre la agricultura y la vida rural, como así también de la articulación de una labor social de resistencia a la transición conservadora militar en Brasil (1964-1985), que acompañó de manera destacada la pastoral de la iglesia abocada al trabajo en el medio rural.

La bandera que enarbola el camino de reclamos campesinos en Brasil se resumió en la lucha por la tierra, por la reforma agraria y por la transformación de las condiciones sociales en el país con la constitución del MST. La trayectoria de este movimiento contestatario, pero pacifista, está ligada a las luchas ancestrales contra terratenientes por el uso de la tierra, y a su vez las revueltas de las Ligas Agrarias de los años '40 al '60 del siglo pasado, como así también más lejos en el tiempo los Canudos⁹ y las rebeliones de los Quilombos¹⁰ en los que los esclavos se organizaban autónomamente.

La historia económica del Brasil, caracterizado por ser un país con dimensiones continentales por su gran tamaño, siempre tuvo, desde la colonización, una lógica latifundista con una economía concentrada y orientada al monocultivo de exportación, y sustentada en el trabajo esclavo. Los indígenas del sur brasileiro fueron pioneros en organizarse para retomar sus tierras, pero el advenimiento de la dictadura militar, como se ha dicho ya, significó un fenomenal éxodo rural y el endeudamiento del campesino producto de la “modernización del campo” del proyecto militar. El incentivo inicial del gobierno militar a la migración hacia zonas de *colonización* (estados como Rondonia, Mato Grosso, Pará), rápidamente evidenció sus inconsistencias, tanto en la falta de recursos como de persistencia en el tiempo, el mal estado de las rutas y la escasa asistencia a los productores. Sumado a esto, la incursión del empresariado multinacional y el acaparamiento de las

⁹ Comunidad del noreste brasileiro -Bahía-, liderada por Antonio Conselheiro que se caracterizó por ser un movimiento de cuño popular con una inspiración socio-religiosa, que llegaron a un fuerte conflicto armado con el Ejército Brasileiro, entre 1896 y 1897, en los comienzos del “Brasil republicano”.

¹⁰ El término *quilombo* es usado en América Latina para denominar a los lugares o concentraciones políticamente organizadas de negros esclavos cimarrones en lugares con fuente de agua y cuevas, con alcaldes que ejercían su autoridad en el interior de los mismos. Son asentamientos donde se refugiaban los esclavos negros que se rebelaban o se fugaban de su vida de esclavitud.

tierras en las que habitaban los campesinos pero sin títulos formales, se fueron cerrando dos alternativas que le restaban al campesinado empobrecido: migrar a las grandes ciudades o desplazarse a las zonas de frontera agrícola (Harnecker, 2002:21). Esto irremediamente empujó a los campesinos a resistir allí donde se encontraban. Esta población, se constituiría en la base social que formaría luego el MST.

En 1980, ya con la inminente democratización del país, pero aún en Dictadura, se produce un hecho significativo en la historia rural de Brasil: un colono llamado Natalio que había sido expulsado de la Reserva Indígena de Nonoai, instaló un campamento que sería conocido como “Encruzilhada Natalino” en Ronda Alta, Rio Grande do Sul. El campamento que inicialmente lo constituían 50 familias, se transformó en 300 familias y alrededor de 3 mil personas.

“El 21 de junio de 1981, transcurrido ya medio año desde la toma, fue celebrada una misa por el obispo de la Iglesia Católica, D. Pedro Casaldáliga¹¹, de São Félix do Araguaia (Mato Grosso), quien quiso expresar así su solidaridad con los acampados. A dicha actividad acudieron unas 6 mil personas y el acontecimiento fue divulgado por todo el país, adquiriendo la lucha una connotación nacional” (Ibíd.: 24)

Desde 1979 a 1985 ocurrieron paulatinamente tomas y ocupaciones de tierras improductivas pero no se le había dado una orgánica política al Movimiento. Fue central en este periodo el influjo de la Iglesia Católica con una política de apoyo a las cooperativas agrícolas. Justamente fue la Comisión Pastoral de la Tierra (Mançano Fernández, 2000:40) brazo pastoral de la actividad rural del catolicismo brasileiro, la que había planteado la insuficiencia del trabajo fragmentado y la necesidad del paso a la conformación de un movimiento nacional que se transforme en un actor político relevante capaz de encarnar la lucha por la tierra y los campesinos.

De esta manera se constituye el MST como movimiento de lucha de masas, que pretende actuar autónomamente respecto de las estructuras partidarias, sindicales y eclesiales, con la cual inaugura también un proceso de visibilización de nuevos actores sociales y movimientos

¹¹ La vida del obispo Pedro Casaldáliga -que en el periodo en el que es redactado este trabajo se encuentra transitando momentos difíciles por el avance de su edad y el agravamiento del Párkinson- es uno de los símbolos destacados de la síntesis entre política y religión en el contexto brasileiro marcada por la entrega en cuerpo y espíritu a la lucha por los humildes del continente. Casaldáliga y José María Vigil han sabido condensar mucho de la visión teórica y practica que contiene a los movimientos populares latinoamericanos y al aporte de las teologías de la liberación en su libro “Espiritualidad de la Liberación”. Su militancia esta en los orígenes de un movimiento social como el MST en América Latina.

populares masivos con un fuerte componente reivindicativo. Haciendo propia la consigna de la CPT de que “la tierra es para quien la trabaja” el MST asume una conformación anticapitalista y una discursividad igualitarista que presenta la lucha por la tierra como un elemento central (no agotado en sí mismo) de la discusión por otro modelo de sociedad.

El primer Congreso del MST¹² que reunió a 1500 delegados de todo el país fue el comienzo de una forma de organización y una estructura sincrética y sensiblemente expresiva del mestizaje latinoamericano. Del 29 al 31 de enero de 1985 luego de que Tancredo Neves fuera elegido presidente, dando fin a los años de dictadura militar, el MST realiza su 1er Congreso en Curitiba, Paraná. Del mismo participan representantes de 23 de los 26 Estados de Brasil, con la participación de representantes de las coordinadoras estaduais del MST, pero además estaban presentes obispos y arzobispos católicos, pastores luteranos, representantes de la CUT y del gobierno del Estado.



*“Bajo el lema: **Ocupar, resistir y producir**, el MST organiza a los campesinos que no tienen tierra para ocupar zonas improductivas. Para ello pueden agruparse desde 300 familias hasta 3.000, normalmente personas que viven en los barrios pobres de las grandes ciudades después de haber sido expulsados del campo. Salir de la pobreza y volver a vivir del trabajo en el campo es lo que empuja a estas familias a agruparse en torno al MST y empezar el proceso de ocupación y resistencia (Cañadell, 2011:55)*

¹² Si bien el MST ya tenía cierta formación y organización previa en diversos estados del Centro-sur de Brasil que luego desembocaría en el 1er Congreso Nacional, el mismo Movimiento considera como fecha de nacimiento el 1º Encuentro Nacional del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra que se llevó a cabo los días 21 al 24 de enero de 1984 con 80 representantes de 13 estados, en la ciudad de Cascavel, Paraná (Fernandez, Mançano, 2005: 46)

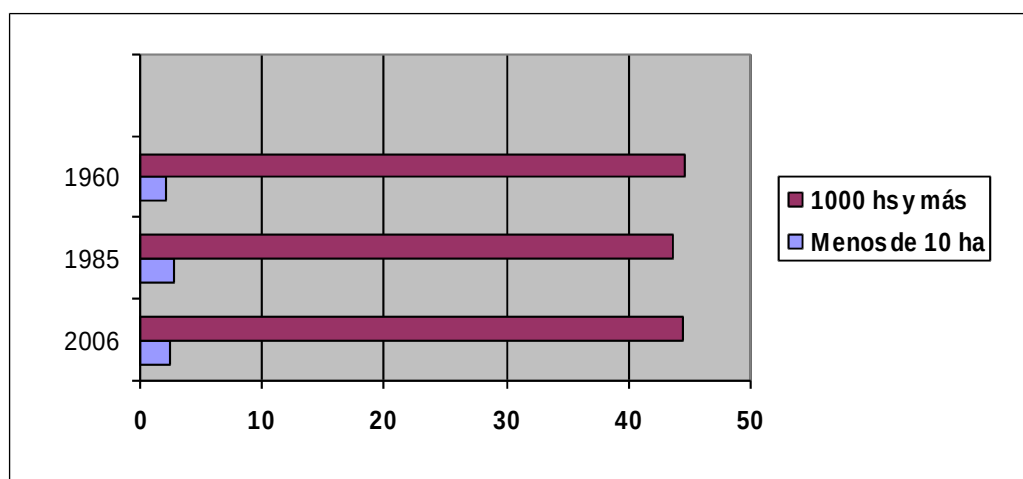


Primeras ocupaciones del MST



Manifestaciones populares por la Reforma Agraria/MST

El problema de la desigualdad en la distribución de la tierra en Brasil.¹³



En un país caracterizado históricamente por el hecho de que el 20% de los grandes propietarios rurales, poseen el equivalente a la misma cantidad de tierras que está al acceso de 3.3 millones de agricultores familiares, en un contexto mundial de concentración del control de la producción y el comercio de los productos agrícolas, la estandarización de la agricultura y el predominio empresarial sobre toda la cadena productiva de insumos y maquinaria agrícola; frente a la realidad global de que un 92,3% de las unidades agrícolas en el mundo son campesinas o indígenas, que abarcan el 24,7% de la tierra -el 90% de las familias campesinas e indígenas sobreviven con menos de 2 hectáreas- y generan paradójicamente un 70% de la producción de alimentos (Da Silva, 2015: 10), la labor del MST ha contribuido a evitar que millones engrosen los índices fríos de pobreza de un país continental, donde todo es más significativo en números y en vidas marginadas por el sistema impuesto.

¹³ “Según el censo de 1980 del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), menos del 1 % de los terratenientes poseía el 45,10% de la superficie registrada de la tierra. [...] Los resultados del Censo Agropecuario de 2006 del IBGE muestran la estructura agraria del país, caracterizada por la concentración de tierras en grandes propiedades rurales. Las propiedades con menos de 10 hectáreas ocupan el 2,7% (7,8 millones de hectáreas) del área total de los establecimientos rurales, mientras que los establecimientos con más de 1000 hectáreas concentran más del 43% (146,6 millones de hectáreas) del área total. Cerca del 47% tiene menos de 10 hectáreas, mientras que aquellos que tienen más de 1000 hectáreas continúan representando el 1% del total” (Elaboración en base a Lemoine, 2013: 17-21)

En los últimos 40 años el éxodo rural llevó 40% del 70% de la población que vive en el campo, hacia las ciudades. El trabajo en cooperativas del Movimiento “*Sem Terra*” ha sido fundamental en el trabajo de dignificación de los sectores populares empobrecidos producto del modelo aplicado.

Concentración de la Tierra:

Brasil tiene uno de los índices más altos de desigualdad en el reparto de la tierra que se mantiene estable en el tiempo.

-92,3% de las unidades agrícolas en el mundo son campesinas o indígenas

-Campesinos e Indígenas abarcan el 24,7% de la tierra

-90% de las familias campesinas e indígenas sobreviven con menos de 2 hectáreas en Brasil.

En 1992 el MST crea el Sistema Cooperativista de los Asentados (SCA) integrado a la Confederación de Cooperativas de Reforma Agraria de Brasil (CONCRAB), entidad que aglutina a más de 50 cooperativas agropecuarias productivas, y además incluye asociaciones comercializadoras y prestadoras de servicios del agro, con cerca de 100 micro agroindustrias distribuidas en los estados brasileiros. La CONCRAB canaliza millones de *reales*¹⁴ hacia el desenvolvimiento cooperativo de los asentamientos rurales de los sin tierra, se facilitan créditos a través del Programa Especial de Crédito para la Reforma Agraria en los últimos años desde la llegada del PT al Gobierno Federal, y se propicia la capacitación de los campesinos con cuadernos de formación, un Laboratorio de Organizaciones del Campo, y un Instituto Técnico de Capacitación e Investigación de la Reforma Agraria (ITERRA), entre otras herramientas.

Ya a fines de los '90 el MST poseía 24 cooperativas agropecuarias, 2 cooperativas de crédito, unos 11.000 socios de las 400 asociaciones cooperativas de base, a la vez que una escuela de formación para sus militantes en Santa Catarina, tendiente a una articulación de lucha con los sectores urbanos despojados por el avance neoliberal.

En una nación brasileira campesina, de unos 8.500.000 km² y una región *indo-afro-latinoamericana* donde la concentración de la tierra, el latifundio improductivo y la violencia de las grandes ciudades -el 80% de la población de Brasil vive en ciudades- la lucha por la tierra es una referencia ineludible en la sociedad civil –sindicatos, iglesias, partidos políticos, universitarios, militancia social- y de la lucha contra el neoliberalismo en América Latina.

¹⁴ El Real es la moneda de curso legal en Brasil.

Más de 250.00 familias viven, producen y distribuyen en *asentamientos rurales*, sin embargo la fortaleza del MST se ha anclado en los campamentos rurales y las ocupaciones de tierras a la vera de las rutas, en un país continental en el que el 1% concentra la mitad de las tierras cultivables, en cambio cerca de los 80% de las tierras cultivables están ociosas; en los últimos 20 años cerca de 30 millones han migrado del campo a la ciudad. Esta población constituye el sustento social del Movimiento rural.

El MST desarrolla su reclamo pacífico en todos los órdenes probables, huelgas de hambre, ocupación de espacios públicos, ayunos, caminatas, celebraciones, educación popular en los “núcleos de base” (espacios territoriales de unas 30 familias), pero es la mística del Movimiento uno de sus elementos singulares y característicos.

III) Influjo religioso en la mística del MST

La gran mayoría de las doctrinas políticas, sociales y religiosas han hecho causa común con un mínimo de consenso respecto de la importancia en la cultura de las civilizaciones que adquiere la Tierra. Los seres humanos han buscado, desde los orígenes de la historia de su paso por la misma, poseer la Tierra, conservarla y resguardarla para generaciones posteriores.

En el esclavismo y en el feudalismo la tierra fue utilizada por la nobleza como un instrumento de sometimiento y del ejercicio del poderío feudal. El registro histórico contrapone caprichosamente a la posesión de la tierra la casi natural sublevación y las revueltas de campesinos y esclavos por el reparto más justo del territorio que se trabaja y que da el fruto que alimenta a todos por igual, que no se ha dirimido sin el consiguiente derramamiento de sangre y de luchas eternas por ese reclamo milenario. El mismo relato Bíblico hace referencia a la práctica del *jubileo*: el reparto de la tierra cada 50 años entre los campesinos y la condonación de las deudas para que todos pudieran trabajarlas por igual.

Los primeros registros de revueltas campesinas se remontan al siglo V en la Antigua Persia de millares de campesinos a las órdenes de Mazdak en reclamo al emperador Kavadh (Stédile, 2001). Se han sucedido innumerables revueltas desde aquella época hasta los albores de la constitución del capitalismo con la misma Revolución Francesa, periodo en que mucho campesinado se alió a la incipiente burguesía industrial pretendiendo que la caída de la monarquía favorecería el acceso a un reparto más equitativo de la tierra.

Con el tiempo la irrupción del capitalismo se tornaría en una verdadera catástrofe para los campesinos a nivel global. El liberalismo económico y la mercantilización de las relaciones comunitarias en el mundo nuevo serían una condena explícita de la vida rural por la nueva lógica de la modernidad capitalista.

En el contexto mismo de la Reforma Protestante ya se produce un choque de tipos de reformas en torno a la revuelta campesina que se suscita en ese periodo. Se da una Reforma socialmente desde abajo hacia arriba (la Reforma de los Campesinos, liderada por Thomas Münzer) opuesta a la Reforma de los príncipes en pleno Siglo XVI (Bloch, 1973).

La tradición milenaria¹⁵ de los movimientos campesinos primitivos se caracterizó históricamente por una reacción a la agresión del nuevo régimen que los despojaba de sus tierras y avanzaba en sus territorios. Un caso significativo que bien se puede vincular a la práctica del MST es, en Europa, el caso de las Ligas Campesinas Sicilianas de 1892 a 1894, que predicaban un socialismo como verdadera religión de Cristo, que anunciaba un nuevo mundo sin pobreza ni hambre, entre el campesino sometido a las condiciones de dominación del sistema capitalista.

El Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil funde sus raíces en la práctica de los agentes pastorales de la iglesia católica brasilera, en sentido más amplio del resto de los sectores del cristianismo popular, y en la cultura política y religiosa que, hemos descrito, se había formado en el contexto dictatorial del país suramericano.

Para la Teología de la Liberación, la tradición profética y el proyecto democrático de la primitiva Confederación (Dri, 1996) que está contenida en los textos sagrados de cristianismo era justamente una descripción del rechazo de los oprimidos a la imposición de un proyecto monárquico-sacerdotal. La misma tradición profética de la religión que practica Jesús, una religión de la denuncia antimperial y la construcción de una comunidad fraterna regida por la comunión de los bienes y el reparto del pan –práctica que lo conduce a su propia muerte– es la que orienta la praxis de la teología de la liberación en un contexto de muerte y despojo como el de América Latina. Las

¹⁵ Generalmente se utiliza el concepto orientado a designar la creencia de que *Jesucristo reinaría sobre la tierra durante 1000 años antes del día del Juicio*, sustentado en una interpretación de los textos bíblicos por parte de algunos sectores de la religión cristiana. El concepto de *milenaristas* que se atribuye a menudo desde el oficialismo político y religioso a las prácticas alternativas de los sectores populares y campesinos, está, la mayoría de las veces, dirigido a una reducción literaria y peyorativa de una práctica sociopolítica e histórica situada desde la defensa de los sectores oprimidos.

comunidades eclesiales de base y la Comisión Pastoral de la Tierra han propiciado la alianza de la lucha social con las intuiciones religiosas que orientan ese camino.

La CPT es una estructura del catolicismo distribuida por todo el país, compuesta por miembros del clero, religiosos, obispos, laicos, teólogos, militantes sociales, sociólogos, campesinos, indígenas; fundada en 1975 como un brazo de la iglesia brasilera, en principio orientada a una tarea evangelizadora en el medio rural, pero como toda institución, desbordada por la práctica política y erosión ideológica de sus miembros que se ha producido como consecuencia de la creciente concientización de las injusticias sociales que genera el capitalismo, la radicalización de este sector eclesial conlleva la formación de una estructura movimientista que oriente las demandas populares de los sectores agrarios desposeídos.

<<Las dinámicas de las matrices religiosas y sociopolíticas de la movilización popular en Brasil y por extensión en América Latina posibilitan la ruptura con una matriz moderna europeizante y la resignificación de categorías culturales, religiosas y sociales; configurando así una **nueva subjetividad política**>>

La CPT adopta una flexibilidad y una autonomía de las estructuras parroquiales y se va engrosando de una militancia política cada vez más volcada a la denuncia de las condiciones que le imponía al campo, la dictadura militar. El proceso de reflexión-acción que la teología de la liberación sistematiza, seguramente, tuvo en este contexto uno de sus momentos más palmarios. La utopía socio-religiosa del *Reino de Dios*, no como propuesta trascendente deshistorizada, sino como programa político *prefigurativo* de otro orden de cosas en las regiones rurales de Brasil, comienza a ser la perspectiva de acción y la clave de lectura de un nuevo cristianismo para una nueva sociedad que se proponía la Comisión Pastoral de la Tierra.

El postulado fundamental del cristianismo que iba a dar lugar -junto con otras tradiciones de pensamiento crítico latinoamericano- al surgimiento del MST es la idea de los pobres como protagonistas y sujetos de la historia.

La legitimidad que le otorga la acción eclesial –sobre todo los sectores católicos y de la iglesia reformada, como se ha mencionado aquí- es atendible en primer lugar por el lugar social que ocupa la institución y por otro lado, por la metodología de acción del Movimiento: las ocupaciones “ilegales” de tierras improductivas o sin cultivar y la indexación a esos territorios de campamentos autogestivos dedicados a la labor cooperativa y vinculados a una economía alternativa¹⁶ acarrearán la inmediata represión policial y militar, el procesamiento de los y las campesinas y en muchos casos, lisa y llanamente el asesinato de los militantes -esto último es actualidad continental, y a ello nos referiremos como parte del análisis de los desafíos presentes de todo al andamiaje sociopolítico que ha transitado el cambio de época latinoamericano de principios de siglo XXI-.

El MST se caracteriza por su autonomía y su carácter no confesional pero en la geografía rural brasileña ha sido extraña la ausencia de alguna adhesión religiosa tanto a las tradiciones judeocristianas como a las religiones afroamericanas y de los pueblos originarios, por ende lo que se constituye como regla es la fisonomía ecuménica del campo popular brasileño. Un *ecumenismo* entendido en términos de lo que el pastor, teólogo y filósofo mendocino, Mauricio López, desaparecido hasta hoy por la última dictadura militar argentina, denomina el aspecto religioso de la revolución (Paredes, 2008:17), una utopía revolucionaria orientada a la superación de las injusticias sociales a partir de la fuente simbólica de las intuiciones espirituales. Es importante definirlo: la relación con la cultura política socioreligiosa de la teología de la liberación es claramente opuesta a la “confesionalización” de los movimientos sociales, esta es una fortaleza del MST como estructura independiente del mundo sindical, partidario y eclesial, no por ello desvinculado del derrotero de la iglesia, de la Central Única de los Trabajadores y del Partido de los Trabajadores en Brasil.

Por último destacamos, que es la **mística** del MST la que sustenta la creencia en una nueva sociedad opuesta a la capitalista. La mayoría de los militantes del MST devenidos de las CEB y la CPT, están vinculados a la religiosidad popular católica, a la veneración de los santos, marchas,

¹⁶ La práctica comunitaria sustentada en una economía alternativa a la lógica del capitalismo hegemónico (en sus variantes productivas y financieras) es parte del legado material explícito de esta tradición de lucha latinoamericana. La prefiguración de otro modelo de sociedad, en el doble sentido religioso y secular del término le dan a los movimientos populares vinculados a este tipo de utopismo religioso una característica fundamental como elemento que **subvierte** el orden de cosas vigentes

cantos y procesiones, todo lo cual es estructuralmente comprendido desde una visión comunitaria de la vida rural en la que la teología de la liberación, a partir del análisis político-económico y la concientización desde la educación popular, ha permitido la síntesis de una racionalidad moderna con una creencia espiritual en la lucha campesina.

Respecto del aspecto místico y religioso dice Marta Harnecker en su estudio pormenorizado del MST:

“Como la mayoría de los campesinos son creyentes y pertenecen a diversas religiones o sectas, es importante estimular su cara liberadora y fomentar un espíritu ecuménico entre los practicantes. Es deseable que en caso de existir varias religiones éstas se unan para construir un lugar para el culto cuyo uso se programe de mutuo acuerdo” (Harnecker, op.cit.: 93)

La mística en el MST de alguna forma es aquello inmaterial que se cultiva en los espacios comunitarios y que acumula motivos para encarar la lucha. Seguramente el ejemplo de las largas marchas por la tierra, se explican casi exclusivamente por una entrega a la causa, pero más detenidamente, porque hay una profundidad humana descentrada que dispone el cuerpo para sostener esa lucha. La mística es una práctica social o un conjunto de prácticas simbólicas más bien, que son recreadas constantemente como forma de continuidad entre la dedicación al trabajo y la lucha por la tierra y la espiritualidad popular.

La mística si bien mantiene su vinculación a la matriz religiosa del Movimiento no se agota en esa dimensión, sino que se interpreta como componentes emocionales y racionales que alimentan la organización política y le dan un lenguaje a la cosmovisión ecuménica de la sociedad y los desafíos de la militancia social. Las celebraciones populares, los espacios de reflexión y encuentro, procesiones y creencias en América Latina provienen de la fe. El acto de la fe en el continente más desigual del mundo es vivido en un contexto de opresión/liberación. *La fe cristiana en este caso no puede ser comprendida como elemento neutral de la sociedad, y mucho menos debe pretender -para el espíritu del MST y la teología de la liberación- dar una unidad religiosa a un conjunto de relaciones sociales económicamente injustas. Es la pobreza y la opresión de los campesinos sin tierra la que le demanda a la fe una toma de posición ética.*

En América Latina la fe y la mística religiosa supone una definición política, la negación de esto, es en sí una posición política para los teólogos de la liberación. Un intelectual orgánico como el teólogo Frei Betto, asesor de las comunidades de base y del MST lo resume bien, las tres dimensiones que sustentan la eclesialidad brasilera y los movimientos populares ligados a una teología liberadora y a un sentido abiertamente ecuménico: un sentido comunitario de celebración colectiva -“*partilha*”-, nutrirse de una espiritualidad de los textos sagrados de cada comunidad y el compromiso pastoral en una dimensión liberadora (Betto, 2001).

De alguna manera lo antes dicho ayuda a entender a más de 300 mil familias que se han dado estrategias por medio de la organización popular, para la conquista de las tierras cultivables que tiene Brasil, evitando así engrosar las estadísticas de hacinados en las favelas y las villas miserias, en un país donde el 2% de los dueños de la tierra posee el 48% de la tierra apta para el cultivo. Defendiendo el derecho a la democratización de la tierra para unas 4 millones de familias campesinas expulsadas de sus territorios por el latifundio, los emprendimientos capitalistas y el agronegocio, se ha forjado la mística del MST.

La religiosidad es parte del sustrato ideológico del pueblo brasilero, y el cristianismo por fuerza de capilaridad en los sectores populares es parte de la cosmovisión del mundo. La idea principal de un ser superior defensor de la vida de los más humildes, necesariamente se traduce en la opción por la defensa de la vida de los excluidos en un país y un continente sumergido en la lucha por la sobrevivencia.



-25 años del MST-



-Espacio de "mística" por los 30 años del MST. Enero/2014 -



Las marchas del MST por la Reforma Agraria y la tierra para los campesinos

VI) El nuevo camino de síntesis latinoamericano

El surgimiento de las **Comunidades Eclesiales de Base** en toda América Latina, como pequeños grupos comunitarios en regiones pobres rurales y urbanas con propósitos espirituales comunes pero desde una relectura crítica y popular de la tradición de fe articulada a las condiciones sociales de vida de los sectores populares se convierte desde los años '60 en adelante en un espacio de disputa

de sentidos a la cultura política histórica de América Latina. Las CEB ayudan de alguna manera, a salir de la lógica conservadora de las instituciones eclesiales y reforzar la figura del pobre como actor fundamental en su proceso de liberación (contra todo “vanguardismo” de rasgos elitistas). Esto es: las Comunidades de Base a partir de su método de Educación Popular de “Revisión de Vida”: *Ver/Juzgar/Actuar* (Boran, 1988) dan lugar a una pedagogía popular liberadora, que se consolida en el pensamiento y la práctica de Paulo Freire¹⁷, las experiencias pedagógicas del Movimiento de Educación de Base (MEB) en Brasil, las ligas campesinas, entre otras, radicalizando la consciencia sobre las injusticias vividas.

Estas dinámicas sociopolíticas territoriales van a aportar a las luchas latinoamericanas en su dimensión articuladora. Los Nuevos Movimientos Sociales (NMS)¹⁸ se van a desenvolver como una construcción de hegemonía alternativa en tanto no involucran a un actor privilegiado, sino la concatenación de actores, sujetos, reivindicaciones sectoriales y particulares, reclamos locales, entendidos todos en torno a un horizonte emancipador que los supera. En las comunidades religiosas de base se condensan: campesinos sin tierra, pobres urbanos, inmigrantes, indocumentados, luchas por los servicios públicos, asociaciones de defensa de los derechos humanos, de los vecinos, los “favelados”, de las villas, barrios marginales, grupos sindicales, alfabetizadores, organizaciones de salud comunitaria, grupos de negros, indígenas expropiados de sus tierras por transnacionales, grupos de defensa del medio ambiente, mujeres que sufren doblemente los efectos de la pobreza, los jóvenes sin trabajo, entre muchos actores sociales. Esta convergencia articulada por una manera de espiritualidad popular, no desprovista de las ambivalencias históricas que implica hablar de cristianismo en América Latina, sin embargo, deconstruyen una tradición que sólo ha sido leída privativamente desde el *status quo*, afianzando su dominación político-económica.

¹⁷ Para profundizar sobre la contribución decisiva de Paulo Freire a este proceso latinoamericano y a la práctica de las Teologías de la Liberación, ver: Silva Gotay: 1989, Reyes García: 1995, Gutiérrez: 1980, Frei Betto: 1988, Freire P: 1972/2010, Alves: 1970, Assman: 1971.

¹⁸ Si bien hay un debate amplio en el mundo académico respecto de los alcances de la conceptualización de los “nuevos movimientos sociales”, no intentamos aquí remitirnos al debate de la categoría en sí, sino más bien pretendemos hacer referencia a las líneas de acción que se dieron en las nuevas formas de movilización social latinoamericana como consecuencia del dismantelamiento estructural que el neoliberalismo implicó para las anteriores formas de organización popular. Como consecuencia de la modificación del orden de producción y reproducción de vida de los sectores populares, las viejas estructuras sindicales y políticas muy ligadas al reclamo de derechos laborales producto de la sociedad de sustitución industrial, se vieron puestas en cuestión por el viraje de las medidas económicas implementadas y el correlato de fuerzas existentes al interior de las sociedades latinoamericanas. Un aporte interesante para pensar la novedad de organización y subsistencia de los sectores populares en América Latina lo brinda Raúl Zibechi “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”. (Zibechi, 2003)

En 1925, José Carlos Mariátegui, escribía en un ensayo:

“La inteligencia burguesa se ocupa con la crítica racionalista del método, la teoría, la estrategia de los revolucionarios. ¡Qué malentendido! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, sino en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual... La emoción revolucionaria... es una emoción religiosa... es la fuerza del mito. Las motivaciones religiosas se desplazaron del cielo a la tierra. Ellas no son divinas sino humanas y sociales” (Mariátegui, 1982:22)

Desde los orígenes del cristianismo, muchos creyentes comprendieron que el mandato evangélico del amor al prójimo exigía el combate histórico en pro de una comunidad humana más libre, igualitaria y fraterna. A partir del siglo XIX, muchos cristianos entendieron que esa comunidad o ese futuro comunitario es el *socialismo* y agregamos en este sentido junto con Isabel Rauber nuevamente, que el

“sujeto histórico socio-transformador...solo podrá constituirse como tal sujeto si se reconoce a sí mismo como un sujeto colectivo: viejos y nuevos actores sociopolíticos articulados a través de diversos procesos de maduración colectiva, de modo tal que puedan ir conformando un conjunto interarticulado de actores conscientes de sus fines sociohistóricos, capaces de identificarlos y definirlos, y de trazarse vías (y métodos) para alcanzarlos...” (Rauber, 2006:11-159).

El proceso latinoamericano supo darse un pensamiento y una praxis en ese sentido, que en lo referente a la TL y las CEB, María Bidegain Greising ha definido así: “...Para las CEBs la liberación es un proceso que ya están viviendo, constituyéndose en la práctica popular, aún no realizado, [un proceso que se entiende en] un *Proyecto Popular Político, como proceso en construcción a través de la práctica con una doble dimensión: concientización y organización*”. (Bidegain Greising, 1989: 8)

En definitiva, articulándose nuevas categorías, el pensamiento teológico-filosófico y la práctica sociotransformadora emergente, como característica de un continente sincrético con elementos cristianos, indígenas y afro-latinoamericanos, dan forma al sentido de la “mística popular” latinoamericana en la historia reciente (Boff, 2009: 8-9).

CAPITULO 3: Coyuntura sociopolítica latinoamericana: Desafíos de los nuevos movimientos sociales y los gobiernos populares

“Que el Movimiento de los Sin Tierra (MST) lucha por la reforma agraria todos lo sabemos. Que para el Movimiento, la Tierra no es sólo -como quiere la cultura capitalista- un medio de producción, sino que es mucho más, es nuestra Casa Común, está viva, con una comunidad de vida única y nosotros somos sus hijos e hijas con la misión de cuidar de ella y de liberarla de un sistema social consumista que la devasta, esto es lo sorprendente. Este es su mayor sueño, expresión del nuevo paradigma civilizatorio emergente.

El Movimiento deja atrás el discurso académico que se orienta exclusivamente por la razón instrumental-analítica, funcional al modo de producción actual que está amenazando el futuro común de la Tierra y de la Humanidad. Captar esta novedad del MST y de Vía Campesina es captar su fuerza de convocatoria para Brasil y para toda la sociedad mundial...”

-Leonardo Boff-

I) El MST y las teologías de la liberación. Aportes para entender las prácticas políticas latinoamericanas.

Uno de los mayores movimientos sociales del mundo, y el mayor en América Latina, como hemos visto hasta aquí, no sólo en cantidad de miembros, sino también en la relevancia de las disputas en el plano de la resistencia al neoliberalismo de las últimas tres décadas, es el **Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra -MST-** de Brasil (López Maya, 2008). No es únicamente pertinente pensar en el MST en virtud de la cultura política latinoamericana, sino que se hace necesario hacerlo, sobre todo a partir de repensar los factores socioeconómicos imperantes, (la *modernización conservadora y dolorosa* de los años '70 en Brasil generó la mecanización del trabajo, la expulsión de campesinos a la pobreza estructural a costas de un sistema eficazmente concentrador, sumado a esto, el contexto político de una dictadura militar de 20 años) que permiten la emergencia de un movimiento social adverso al metabolismo económico del capitalismo agrario brasileiro. Sin embargo como afirma Joao Pedro Stedile, histórico militante y fundador del MST, no es posible la articulación de este proceso -político y socioeconómico-, sino es mediante un **factor**

ideológico que permite la formación política del Movimiento. En este sentido fue determinante, como lo hemos señalado, el papel de las iglesias brasileras, en especial la Católica, la Luterana¹⁹ y la Metodista, el rol de la CNBB (Comisión Nacional de Obispos Brasileros), el surgimiento de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) y en sentido más amplio la Teología de la Liberación, que invitó a pasar de las consignas: *“Espera, que tendrás tierra en el Cielo”* hacia la *“Organización para luchar y resolver los problemas aquí en la Tierra”* (Mançano Fernandez, op.cit.:19).

Similar a otros procesos latinoamericanos -el levantamiento zapatista en Chiapas, o el movimiento de mujeres indígenas campesinas “Bartolina Sisa” en Bolivia, los trabajadores rurales en Paraguay, la revuelta indigenista en Ecuador, por tomar algunas referencias- la toma de conciencia respecto de las injusticias sociales, raciales y de género predominantes en el contexto regional y la importancia de una deconstrucción de las formas de concebir el mundo, la justicia “celestial” y la felicidad postergada por los dogmas vigentes difundidos y asimilados por la mayoría -sean creyentes o no-, es la clave de los movimientos populares latinoamericanos que hacen del pensamiento crítico y la resistencia colectiva una herramienta de lucha contra la victoria casi absoluta del neoliberalismo en la región²⁰

El MST es un claro ejemplo de lo que venimos exponiendo en términos de ser parte de los Nuevos Movimientos Sociales, cuyo origen está marcado por la experiencia de las CEB en Brasil. La acción política y social en los distintos ámbitos de la disputa de poder en Brasil, la movilización social y los distintos espacios de gobierno (Brasil de Fato, 2010) pueden entenderse en clave gramsciana porque realiza un trabajo de organización ideológica y política revitalizando la Educación con la metodología pedagógica de Paulo Freire, en vistas de lograr hombres y mujeres nuevos y libres, unificando la actividad manual, la intelectual y lo colectivo por concretar mejores condiciones de vida, desde donde se pueda dar un vínculo orgánico entre procesos educativos, procesos políticos y procesos económicos (Pinheiro Barbosa, 2010). Pero sobre todo, la lucha por la Tierra y el reclamo de la Reforma Agraria, actúa como uno de los aglutinadores de reclamos sociales primero en la redemocratización brasilera, pero luego con el tiempo, es asumida como una

¹⁹ La Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil (IECLB) realizó un trabajo de acompañamiento a los campesinos a través de su Pastoral Popular Luterana (PPL), tanto en las zonas rurales del Centro-oeste y el Sur brasileros.

²⁰ Qué es el neoliberalismo, sino una forma de religión de mercado? Una compleja trama de fundamentalismo del capital que pone en el centro de la escena al lucro y la globalización de la economía (Sung ,J.M; RELAT N° 186)

de las formas político-sociales cuya praxis desnuda la destructividad del capital (Pinassi: 2008), desnaturaliza las relaciones sociales mercantilizadas, la propiedad privada y la concentración de la Tierra, y retoma el valor de lo comunitario, desafiando la legalidad jurídica del capital impuesto, a partir de las “*ocupações*” y los “*assentamentos*” de los Sin Tierra.

Entendemos que es vital la contribución de los Trabajadores Sin Tierra organizados: se apunta a superar la fragmentación entre el *Movimiento Reivindicativo* -las luchas y reivindicaciones particulares del movimiento social- y el *Movimiento Político* -lucha política estratégica, totalidad de la acción política que apunta a las causas de los problemas- (Rauber, 2003: 67-88) como tradicionalmente suele ser asumido. Se trata de una unicidad política, que radica en la totalidad de la práctica social-comunitaria de los oprimidos organizados, uno de los núcleos axiales de la teología de la liberación.

<<En definitiva en la lucha por la Tierra, campesinos y campesinas sin tierra, indígenas y pequeños productores, han hecho de la *ocupación* una práctica política, **la lucha por la tierra se entiende parte de un proyecto popular alternativo mayor para el Brasil y para América Latina**, en virtud de lo cual se trata de cambiar las relaciones sociales vigentes y una transformación estructural del sistema del capital. >>

A los propósitos de este trabajo pensamos en el MST como una forma de visualizar cómo en mayor o menor medida lo cultural-simbólico es determinante en las formas de organización, donde lo religioso puede haber actuado como *reserva utópica* y las teologías latinoamericanas de la liberación han hecho su aporte desde lo que Paul Ricoeur llama “la utopía necesaria” –no ilusoria- (Houtart, 2009). Pero lejos está esto de agotar las dimensiones de la conciencia y la acción colectiva de América Latina y la diversidad de movimientos sociales que en los últimos años han marcado significativamente nuestro continente. Sin embargo nos interesa llamar la atención, como lo venimos haciendo, sobre las dinámicas de lo social en relación a lo político, como bien señala Frei Betto si bien se debe identificar que:

“...no se conquista el aparato estatal sin antes tener consolidado el apoyo de los corazones y las mentes de la mayoría de la población... no se puede subestimar al sujeto popular: jóvenes, creyentes, amas de casa -no siempre la izquierda partidarizada reconoció el merecido valor de las prácticas populares alternativas: luchas por la sobrevivencia y la resistencia, denuncias, conquista de derechos, preservación del medio ambiente, relaciones de género, combate a la discriminación racial y/o étnica, etc.- ..[y] es hacer concesión a la lógica burguesa admitir que el Estado es el único lugar donde reside el poder, cuando éste se extiende por la sociedad civil, los movimientos populares, las ONG's, el mundo del arte y de la cultura, que originan nuevos modos de pensar, de sentir y de actuar, modificando valores y representaciones ideológicas, incluso religiosas...” no es una necesidad menor el imperativo ético-político de **“combinar las contradicciones de prácticas cotidianas...con las grandes estrategias políticas”** (Betto, 2005).

En este sentido pensar en los distintos países requiere prestar atención a la diversidad de formas en que lo religioso y lo político han logrado un saldo positivo en términos de los intereses históricos de los sectores populares²¹, pero en mayor o menor medida la memoria reciente de la practica antisistémica (de cuestionamiento a la lógica del capital) y la lucha por “otro mundo posible” de los nuevos movimientos sociales, han desencadenado alternativas político-institucionales progresistas en América Latina, y en ellas este proceso contrahegemónico *desde abajo*, de las teologías de la liberación, ha hecho su aporte²².

²¹ Analizar en términos prácticos la experiencia de las teologías liberadoras requiere atender la especificidad de cada caso. Por ejemplo al tomar el capítulo argentino es interesante cómo el fenómeno del “peronismo” es parte de las discusiones teóricas y de los compromisos políticos en épocas del fervor revolucionario y le da una singularidad propia en comparación al resto de los movimientos sociales y experiencias políticas latinoamericanas. El **Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo**, una formación surgida de este compromiso militante de resistencia a la dictadura, expresaba una tensión entre un sector mayoritario que hacía su opción histórica por el “Peronismo” (situado con mayor preponderancia en Bs As) -con su respectiva interpretación teórica de la disputa “imperio-nación” y su compromiso político con la experiencia peronista- y por otro lado un sector más “clasista”, que se entendía en la experiencia latinoamericana de opción por el “Socialismo” en la dependencia argentina (con mayor presencia en el interior del país y minoritario en proporción numérica), ambas tradiciones le daban una síntesis al perfil emancipatorio al MSTM. Para profundizar en algunos conceptos ver: Silva Gotay, 1989; Oliveros Maqueo, 1977; R. Concatti, 2009.

²² Si bien el aporte histórico de las luchas de los movimientos sociales no se mide en personalidades o figuras específicas sino en procesos políticos transformadores, es disputa central en muchos de los NMS: la articulación con el aparato del estado, que no es un objeto sino una misma expresión del ejercicio de poder que se mueve en torno a un conflicto ideológico dentro del bloque histórico y el campo de la política (López Maya, 2008), expresión de las relaciones sociales que se sustenta en las formas histórico-políticas en que se disputa la hegemonía; en este sentido la articulación de fuerzas sociales y fuerzas políticas en América

La temática de lo religioso en vinculación con lo político, es un tema abordado en términos generales por diversos autores. Samuel Silva Gotay señala que *“La hermenéutica de la teología de la liberación tiene que reinterpretar su instrumental exegético a la luz de una fe histórica que toma en serio el tiempo histórico y el futuro”* (S. Gotay, op.cit.: 131) entonces se piensa en categorías políticas términos religiosos como el Reino de Dios: un reino de igualdad, *“una protesta contra las condiciones dominantes en el presente y la articulación al nivel consciente de la forma y estructura de la sociedad que respondería a las aspiraciones que las elaboró”* (Alves, op.cit.: 146) .

El teólogo Gustavo Gutiérrez fue quien sistematizó de alguna forma más acabada la práctica religiosa que dio origen a la TL y la definió como una *reflexión crítica sobre la praxis histórica de los pueblos oprimidos de América Latina* (Gutiérrez, 1980). El pensamiento teológico-filosófico y la práctica sociotransformadora de los movimientos sociales emergentes, la característica de un continente sincrético con elementos cristianos e indígenas que estructuran la “mística popular” latinoamericana.

Ahora bien, siguiendo a Brasil como referencia, las CEB y organizaciones populares vinculadas a la teología de la liberación han contribuido a crear un partido político de izquierda como lo es el Partido de los Trabajadores (PT) con todos los retos y contradicciones que de ello se derivan (Dutilleux, 1997), el empuje pos-neoliberal ha estado signado por la conformación de frentes nacional-populares al interior de los países latinoamericanos que han avanzado en la recuperación de los índices económicos, la reivindicación de la política como elemento constitutivo del orden social y la vocación por la integración regional como forma de refundar el sentimiento latinoamericanista; es más, muchas organizaciones populares y líderes de la región expresan parcialmente la vinculación de la matriz sincrética de lo político y lo religioso en clave emancipatoria²³, no obstante esto, nos resta pensar la actualidad latinoamericana, el rol de las teologías de la liberación y el lugar en el que están situados los movimientos populares latinoamericanos en un contexto al que con cierto consenso se ha denominado de “post-neoliberal”.

Latina esta expresada parcialmente en varias figuras, actores y medidas de los gobiernos progresistas actuales.

²³La figura del ex Presidente brasileiro Lula se ha identificado públicamente con la Teología de la Liberación, el Presidente Rafael Correa del Ecuador, el Presidente de Paraguay y ex obispo Fernando Lugo, Daniel Ortega Presidente de Nicaragua, el Presidente Hugo Chávez de Venezuela y el ex Presidente de la Asamblea de las Naciones Unidas, el sacerdote nicaragüense Miguel de Escoto así como Evo Morales, entre otros, también manifiesta su acercamiento al sentimiento y la práctica de la TL, los Zapatistas en México no esconden sus implicancias religiosas (Pagina12, 2007)

II) El ciclo neoliberal en la región

Luego de transcurridos los convulsionados años '60 y '70 del siglo pasado, de los cuales brevemente hacemos referencia aquí, y del florecer de una síntesis del pensamiento religioso y su vinculación con lo político, en una época de fuerte presencia del discurso libertario y de proyectos políticos revolucionarios en el continente, América Latina ingresó, como apéndice de la sociedad global, en otro periodo histórico a partir de los años '80. Proceso novedoso a nivel mundial que, a fuerza de dictaduras militares en el continente, inauguraba otros parámetros políticos y económicos que guiarían las relaciones sociales de esta nueva época. Tal vez la mejor forma de graficar el concepto del ciclo histórico en el que nos sumergíamos, sea la definición de una de las “intelectuales orgánicas” de este periodo neoliberal: Margaret Thatcher primer ministra del Reino Unido desde 1979 a 1990, sostuvo en el año 1987 una de las frases que guiarán el paradigma neoliberal: “la sociedad no existe”.

Si la sociedad ya no existía, toda recusación al sistema económico que luego vendría a instalarse perdía sustento. Si la sociedad ya no era la que guiaba el curso de la historia con sus conflictos y contradicciones, sería ahora otro dispositivo, otra herramienta, otros postulados que no dieran cuenta de la interacción social, sino más bien de la conformación de conglomerados de individuos que competían entre sí, los que llenarían las plazas, los medios de comunicación y las liturgias religiosas.

Emmanuel Mounier, filósofo cristiano, se había anticipado al furioso individualismo que iría a imponerse con el triunfo de una forma de sociedad globalizada guiada por un sentido economicista y un criterio utilitario de las relaciones interpersonales, y decía del ser humano:

[...] que empezó a volverse políticamente sujeto con la democracia liberal, sigue siendo objeto en el plano de la existencia económica. El poder anónimo del dinero, su privilegio en la distribución del provecho y de las ventajas de este mundo, petrifican las clases y alienan en ellas al hombre real” (Mounier: 1965, 59)

Tal es el avance de este proceso de individuación de los lazos sociales, que el recuerdo del consenso corporativo económico del Estado de Bienestar de la posguerra europea y los populismos latinoamericanos, se transformaba en una nostalgia de un tiempo, imperfecto, pero fructífero para

muchos sectores sociales desprovistos de garantías de inserción laboral y de una contención económica mínima.

Lo religioso como fenómeno constitutivo de la sociedad moderna no pudo ausentarse de esa cita obligada de la historia. Expresó así una modalidad de mimetización con la ruptura afectiva entre los pares, con la individualización de la sociedad y creció como potencial de una forma de salvación garantizada, cuyo registro de garantía sólo era expedido en términos individuales. Las religiones y sobre todo el cristianismo católico y protestante en América Latina asistió a un doble proceso de una predicación individualista del mensaje religioso y una fragmentación de corte fundamentalista cada vez más fuerte entre las denominaciones religiosas existentes.

El paradigma civilizatorio que se va a imponer es de un sistema de capital económico transnacionalizado conocido como “globalización”, que consiste, principalmente, en el intento de constituir una homogeneidad materialista tal que anule las diferencias, siendo ese tipo de homogeneidad a su vez una contraposición directa a toda intención de unidad en la diversidad, sino más bien una afirmación de la competitividad de los seres humanos guiados por un afán lucrativo en todos los órdenes sociales. Es de alguna manera este periodo histórico, que va de finales de los años ’70 en adelante en el continente, una negación de toda posibilidad de ligazón *cooperativa* de cosmovisiones diversas entre sí.

La dimensión del proceso de globalización neoliberal en América Latina es una contracción permanente de inclusión y exclusión entre sociedad y mercado. Los ciudadanos son expulsados de la fraternidad de los vínculos sociales de la tolerancia y la solidaridad, en su lugar prima la competencia y la posesión, producto de la legitimación de una forma de convivencia de esta nueva racionalidad de lo social. El modo de adaptarse a esta formalidad del mercado como centro de la interacción social llevará a un esfuerzo de las comunidades que conforman los estados naciones de América Latina, por conservar la identidad cultural, adaptándose al dramático realismo de este proceso homogeneizante. Las religiones, en particular la cosmovisión “occidental-cristiana” se aventura a naturalizar el abuso colonial y las desigualdades sociales contrariando su tradición liberadora y popular en América Latina

Asistíamos en esta recta de final de siglo a la vinculación de lo religioso y lo político como dos caras de una misma moneda, con posibilidad de cambio y lucro. Lo religioso y la tradición milenaria de las religiones volcadas a la memoria de antiguos éxodos y luchas históricas de tribus o

pueblos en constante litigio, se transformaba ahora en una estática celebración volcada a la más intimista asimilación de la fe.

Los años '90 en el continente latinoamericano han marcado las pautas de la desregulación de la economía, la descentralización de la política y la privatización de la vida social, apartando, o al menos poniendo en suspenso las tradiciones libertarias de los movimientos populares en América Latina entre ellos la tradición emancipatoria de la ligazón de la religión y la política. La tradición *ecuménica* que había optado por la visión revolucionaria de la religión y el compromiso por cambiar la realidad social de los sectores populares en la región, había sido aventajada por una perspectiva de marginación implícita volcada a una religiosidad emotiva, desprovista de un enfoque político y paliativo de una desigualdad creciente. Esta crisis civilizatoria tuvo su pico máximo a finales de los años '90 y principios de 2000 por determinar una aproximación a los años decisivos del surgimiento de un *cambio de época* en el continente latinoamericano.

III) De las luchas autonómicas a la contrahegemonía en América Latina

Nos disponemos aquí a pensar en dos conceptos recurrentes de los últimos años en América Latina, la autonomía de los movimientos sociales y la construcción de hegemonías alternativas como forma de avanzar en la constitución de gobiernos populares (Sader, 2011: 15-18). Mónica Iglesia Vásquez sostiene que “la novedad de los movimientos sociales hace referencia principalmente a la “centralidad” adquirida en este momento por nuevas formas de organización y de lucha de actores diversos (campesinos, indígenas, mujeres, desocupados, piqueteros); fundamentalmente debido a la pérdida de “centralidad” política que le cupo a la clase obrera y sus reivindicaciones tradicionales en la lucha social” (Iglesias, 2011).

Pensar un fenómeno de resistencia de los movimientos social populares en América Latina requiere tener presente el recorrido por un aspecto del pensamiento y la practica sociopolítica de la diversidad latinoamericana. En ese sentido, atento a lo que se ha expuesto hasta aquí podemos sostener lo que en el 2003 afirmaba el investigador uruguayo Raúl Zibechi:

“Tres grandes corrientes político-sociales nacidas en esta región, conforman el armazón ético y cultural de los grandes movimientos: las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental y el guevarismo inspirador de la militancia revolucionaria. Estas corrientes de pensamiento y acción convergen dando lugar a un enriquecedor “mestizaje”,

que es una de las características distintivas de los movimientos latinoamericanos”. (Zibechi, 2003: 185)

Pero a los fines de discernir de qué hablamos en términos más explícitos, cuando nos referimos a los movimientos sociales en esta coyuntura latinoamericana atravesada por procesos de avance y retroceso en las reivindicaciones de estos movimientos sociopolíticos, es precisamente Zibechi, en un trabajo más reciente quien actualiza la presencia de tres grandes bloques de movimientos que conforman las grandes líneas de movilización social del continente en la actualidad: (Zibechi, 2015: 22)

<u>Tipos de movimientos sociales:</u>	<i>Movimientos sociales indígenas</i>	<i>Movimientos sociales campesinos</i>	<i>Movimientos sociales urbanos</i>
<u>Principales características:</u>	Resistencia al despojo de la lógica extractivista minera y agroexportadora	Defensa y la lucha por la “Tierra”, enfrentado naturalmente al agronegocio en el medio rural.	Sectores populares que viven en las periferias, expulsados de sus regiones o territorios propios producto del modelo económico vigente en el continente.
<u>Principales reivindicaciones:</u>	Propuesta de autogobierno y enormes niveles de autonomía en sus prácticas	Permanente litigio por la soberanía alimentaria.	Organización de los trabajadores de la economía alternativa,

* Elaboración propia en base a Zibechi (2015)

América Latina es hija de una tradición movimientista y combativa. De alguna manera, la emergencia de movimientos sociales disruptivos y críticos del orden de cosas vigente, responde a esa remota tradición. Ana Dinerstein sostiene:

“Con raigambre histórica en los procesos autonómicos de los pueblos indios, en las tradiciones de luchas obreras anarquistas y libertarias, en las ideas del marxismo autonomista de los 60 y en la autonomía llevada adelante por movimientos rurales, urbanos e indígenas, nacida y reactivada durante los procesos de reforma neoliberales, e inspirados en sus respectivas tradiciones de lucha en América Latina...han contribuido enormemente al procesos emancipador mundial” (Dinerstein, 2013: 23)

Todo el escenario que se desplegó en el orden sociopolítico de los últimos años en la región tiene como correlato natural una masiva afluencia de organizaciones populares enfrentadas a la globalización neoliberal que han protagonizado una de las épocas de resistencia más marcadas del continente. Resulta necesario tratar de dilucidar cómo frente a la fenomenal experimentación neoliberal del capitalismo global en Latinoamérica, hayan sido los movimientos sociales los que plantaron las varas indispensables para ofrecer oposición a tremenda hegemonía. Basta recordar el nivel de descomposición institucional y la falta de legitimidad que había alcanzado a los partidos políticos y organizaciones tradicionales.

Llegamos a los comienzos del siglo XXI con un proceso de revueltas populares en América Latina, con una movilización social orientada a la defensa del territorio y con un fuerte impulso y resurgimiento de la tradición autonomista, respecto del Estado y de los partidos políticos que evidenciaban una creciente burocratización y desconocimiento de la realidad social imperante.

La hegemonía según Gramsci tiene que ver con la articulación de los procesos sociales y culturales en sus formas de constitución y acceso al poder. El *poder* se constituye entonces en la condensación de una forma de relaciones sociales (de fuerzas culturales, políticas, económicas) articuladas y ejerciendo un dominio en función de una clase o un sector que detenta dicha hegemonía. Entonces, la reproducción de las relaciones sociales se expresa a partir de una forma de *poder político* y *aparato estatal* que ejerce una dominación desde su propia legitimación, y sobre todo su acción coercitivo-represiva y normativo-educativa. Esta consolidación hegemónica deja lugar y espacios de rupturas en varios niveles, lo político no se restringe a prácticas institucionales

sino a búsquedas de sentido, de lugares, de identificaciones, con toda una serie de elementos particulares: construcciones discursivas, institucionales, simbólicas, sociales, etc., es, por todo esto, de vital importancia en América Latina el plano ideológico-político y la generación de disputas por la hegemonía cultural, es decir,

“[]..*Quienes detentan la dominación material ejercen también la dominación espiritual, pero lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de creencias, significados y valores impuestos, es decir la ideología dominante, sino el conjunto de procesos sociales vivido y organizado por esos valores y creencias específicos. Modificar los modos prácticos en que transcurren los procesos sociales, en los que se forman, reafirman o modifican los valores, etc., constituye la base de la posibilidad del cambio y de la construcción de una **hegemonía**. Esta solo puede ser tal si se constituye con lógicas diferentes de la que se quiere combatir y superar.*” (Rauber, 2007: 1).

Es desde este enfoque, desde el cual hemos argumentado que la Teología latinoamericana de la Liberación es uno de los aportes que ayuda a entender la emergencia de nuevos actores sociopolíticos y se presenta como una articulación intersubjetiva de prácticas comunitarias-reivindicativas que influye en los movimientos campesinos y también movimientos sociales urbanos, en tanto desde la religiosidad popular se promueven luchas sociales y se genera una concientización en lo religioso-cultural-mítico que se desplaza hacia lo socio-político y deriva en la generación de *poder popular insurgente* y crítico en clave *destituyente* de las formas de dominación instituidas.

En los últimos años la movilización social autónoma como tal ha tenido que darle lugar al cuestionamiento respecto de penetración en el Estado y su relación con el ejercicio del poder. Atilio Boron sostiene, acerca de los movimientos sociales latinoamericanos, que: “El poder se puede definir como liberador”, ya que este es parte de una “densa y sistemática construcción desde abajo”, basado en la lucha y la movilización popular y *esta construcción de poder y correlación de fuerzas se debe expresar en el ámbito fundamental del estado* (Boron, 2007).

Boron, rescata la dimensión e importancia de la “visión profética” que sirviera de base a la teología latinoamericana de la liberación, como forma de deslegitimar los dispositivos ideológicos dominantes, justificadores de un orden social explotador. Sin embargo, hace referencia a la

necesidad de acumulación de fuerzas en el ámbito estatal. Esto es fundamental para los NMS latinoamericanos y las luchas del presente político. Las ansias de un nuevo orden económico, político, social y cultural liberador, no está determinada por llegar al gobierno de un país, pero no es subestimando las instancias legales, administrativas e institucionales que implica el orden estatal, como se llega a cambiar las condiciones sociales vigentes. No obstante esto, es también allí donde radican los desafíos presentes.

a- Cambios en la geopolítica latinoamericana

América Latina ha sido parte de un proceso de cambios importantes en el orden político, económico, social y además cultural en los últimos años que han puesto en cuestión la hegemonía neoliberal en el continente.

Para hacer un breve repaso del recorrido político y la irrupción de alternativas de gobierno revolucionarios en América Latina, vamos a remontarnos al proceso cubano, la insignia más firme, acabada y permanente de obstinación antiimperialista en el continente. Después de cuatro siglos de dominación colonial, la Revolución Cubana fue un grito de esperanza en la búsqueda de la independencia de los pueblos latinoamericanos y aun sigue siendo el faro de muchas luchas sociales y políticas en el continente, quizás porque sea una de las influencias más prominente en el surgimiento de un liderazgo que indica el inicio de un nuevo periodo en América Latina: *la aparición del Comandante Hugo Chávez en la escena política regional*.

Durante muchos años la aplicación de políticas neoliberales en el continente propició la desaceleración del crecimiento económico de la población, junto con la desintegración de los lazos de convivencia y sus indicadores de bienestar social.

El marcado auge de rechazo a las políticas neoliberales va a tener en Venezuela su primera expresión más fuerte a mediados de los años '90. El devenir de las demandas sociales y las manifestaciones populares en el país caribeño decantaron en la elección de Hugo Rafael Chávez Frías como presidente del país en 1998 y su asunción en febrero de 1999. El gobierno de Chávez con un discurso de “democracia participativa” inicia un proceso de disputa por lograr ejercer un mayor control del Estado sobre los resortes económicos, dando paso a la promulgación de “Leyes Habilitantes” que sustenten la intervención y la regulación económica por parte del aparato estatal. El proceso venezolano se caracteriza por la fuerte oposición a la que debe enfrentar, no sólo de los

grupos de intereses concentrados internos, sino de la influencia externa en el país (en abril de 2002 el Gobierno padece un explícito golpe de Estado, sumado al sabotaje empresarial previo que puso en vilo la continuidad de la experiencia chavista y a su vez se tornó en la antesala a la profundización del proyecto de la “Revolución Bolivariana” -proceso político enmarcado en la perspectiva del rumbo “socialista” para Venezuela-. En 2006 el gobierno presenta el Proyecto Nacional Simón Bolívar, sustentado en la consigna: “vamos por el camino del socialismo”. La propuesta se va a concentrar en siete líneas estratégicas: ética socialista, suprema felicidad social, democracia protagónica revolucionaria, modelo productivo socialista, nueva geopolítica nacional, Venezuela como potencia energética mundial y nueva geopolítica internacional (Ramonet, 2013: 587-588).

Paulatinamente en el subcontinente se van a observar algunos puntos de ruptura con el pasado reciente producto de una articulación política y sociocultural contrahegemónica que anticipa una nueva estatalidad de cara a las viejas dependencias de la región, muchas de ellas presentes e intensificadas aún.

Sumado al caso venezolano como punto de partida -con el antecedente novedoso y determinante del levantamiento del Ejército Zapatista en México (1994)-, la incorporación de Lula Da Silva en Brasil (2002) y Néstor Kirchner en Argentina (2003), junto con ello la llegada de Tabaré Vázquez en Uruguay (2004), la asunción de Evo Morales en Bolivia (2005); a lo que podríamos sumar el retorno del Frente Sandinista al poder en Nicaragua con Daniel Ortega (2006), el proceso de “revolución ciudadana” en Ecuador que inicia Rafael Correa (2006), Fernando Lugo en Paraguay (2008), y Mauricio Funes por el Frente Farabundo Martí en el Salvador (2009), han sido una forma latente de la expresión popular y la consecuencia directa del auge de la movilización social que antecedió estos años plenos de acciones de resistencia a la aplicación de los dogmas del “neoliberalismo” impuesto en la región.

La experiencia política de principios de siglo XXI en Latinoamérica ha sido de alguna manera una forma de subversión a la lógica de gobierno de las élites políticas locales volcadas a gobernar para las colonias durante los 500 años de dominación imperial en el continente (cualquiera fuere la metrópolis dominante en los tramos históricos: España, Portugal, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, etc.).

La intensificación de un discurso y una práctica política con ribetes antiimperialistas, revolucionarios o reformistas según corresponda en un número importante de países de América Latina, acompañan el inicio de una “primavera política” en tanto se intenta desde algunos gobiernos dedicar el esfuerzo político a la concreción de medidas de orden social redistributivas e intervencionistas contrarias a la lógica mercado-céntrica del decenio neoliberal.

*“En junio de 2009 el Presidente Evo Morales durante el ‘desfile militar-indígena’ que se realizó en la plaza Gualberto Villarroel, de las ciudad de La Paz, con la presencia de representantes de los movimientos sociales de Bolivia, Perú, Ecuador, Paraguay y Venezuela, [sostiene]: “**América Latina vive un nuevo milenio, que servirá para acabar con la dominación a la que fueron sometidos los pueblos y no depender más de las imposiciones de los imperios**” (Gaudichaud, 2010: 9)*

Desde el surgimiento de nuevos movimientos sociales en el continente originados, muchos de ellos, en la marginalidad de los gobiernos de la época neoliberal –los años 70, 80 y 90- ha habido modificaciones en la lógica política de la región y en la explicitación de las demandas populares frente a las injusticias sociales. Algunos movimientos populares significativos como Madres y Abuelas de Plaza de Mayo junto con las organizaciones “piqueteras” en Argentina, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil, los “cocaleros” en Bolivia, las marchas indígenas y campesinas en Ecuador y otros tantos país, supieron abreviar en el Foro Social Mundial de Porto Alegre como forma de expresividad de la alteridad y la disputa al orden capitalista impuesto; pero además, muchos de ellos han aportado parte de la dimensión simbólica (necesariamente práctica y material) de los logros obtenidos en estos años a cargo de un puñado de gobiernos que han ensayado políticas de mayor bienestar social.

Frente a los sucesos históricos, a la distancia cabe la pregunta respecto de si las revueltas plebeyas constituyeron meros episodios aislados o se trataba entonces del reflejo de una “dialéctica histórica tendencialmente orientada hacia la reinvención de la democracia, de *otra democracia*, genuina y no el simulacro con el que muchas veces se la confunde en estos días” (Boron, 2012: 193). El dato político relevante de este periodo histórico neoliberal, es que entre 1985 y 2009 diecinueve presidentes, la mayoría de ellos sumisos a los mandatos neoliberales tuvieron que dejar el poder a partir de masivas movilizaciones populares que se hicieron contra sus gobiernos. Con mayor precisión debemos hablar, entre otros, de levantamientos populares en Venezuela 1989,

Ecuador 1997, 2000 y 2005; Paraguay 1999 y 2002; Perú en 2002, Argentina 2001, Bolivia en 2000, 2003, 2005 y aún en 2008.

La conformación de un bloque de gobiernos populares, en un “*cambio de época*” como lo llamara el Presidente de Ecuador Rafael Correa, con la caracterización de una política pos-neoliberal en muchos de los ejes significativos que regulan las relaciones sociales en el continente, responde a un proceso contrahegemónico que intenta disputar la dirección cultural, pero que lo hace a través de la conducción del ejercicio del poder del Estado en los países latinoamericanos. El laboratorio político de América Latina en estos años ha articulado lo social y lo político, la Sociedad y el Estado: el Estado ha otorgado fuerza coactiva a los fines políticos de la organización de la sociedad civil que se ha animado a cuestionar la preeminencia de la lógica neoliberal.

El Estado, como la dominación de una *parcialidad*, ha intentado, en este periodo, erigirse como la parcialidad que conforma el “Estado del pueblo”, un Estado dirigido por gobiernos que hacen suyas las causas “populares”, “democratizantes” y “progresistas” del campo nacional y popular. Sin embargo el interrogante que se abre como desafío a los movimientos populares en la convulsionada coyuntura es: ¿Qué estrategias se presentan a las disputas actuales, en el marco de los Estados consolidados en América Latina, muchos de ellos con gobiernos de tinte “progresistas”?

IV) Retos actuales de los gobiernos populares, los movimientos sociales y su articulación.

La historia política de América Latina esta signada por una estructuración del poder fuertemente arraigado en la configuración de sociedades excluyentes. Los ciclos políticos del continente han sido establecidos a partir la conformación de bloques de poder hegemónicos en los distintos contextos históricos. Las dos mayores transiciones hegemónicas que ha vivido la región han afianzado bloques históricos de poder y han propiciado las fisuras para el surgimiento de *movimientos* disruptivos al interior del entramado sociopolítico.

Desde la primera década del siglo XIX, -ya desde antes, con las revueltas populares encabezadas por Tupac Amaru y Tupac Katari- la transición de poder español y portugués al predominio británico que se dio con la conformación de los estados-nación y el surgimiento de elites políticas criollas consecuentemente con la aparición de las oligarquías agro-exportadoras, significaron otra forma de dominación de los sectores subalternos, la exclusión y el sometimiento de las clases

populares en otro contexto hegemónico distinto. Si bien la idea de imperio, como tal, es de larga data, el *imperialismo* designa la política expansionista europea que inaugura hacia el fin del siglo XIX particularmente la potencia británica como forma de penetración de los monopolios económicos, financieros e industriales del capital a escala global.

La segunda transición hegemónica *imperialista* que vivió el continente producto de la convulsión a escala global, desde comienzo del siglo XX a finales de la Segunda Guerra Mundial, en la que paralelamente la burguesía industrial desplazó a las oligarquías terratenientes y el poderío norteamericano reemplazó a la hegemonía británica, tuvo como nota la irrupción del conjunto de los sectores populares a partir de la organización obrero-fabril y la constitución de sindicatos por parte de la clase trabajadora, así como surgieron los partidos de izquierda y el nacionalismo revolucionario en América Latina.

En ambas transiciones históricas, tanto el régimen político, como los modos de acumulación económica actuaron como formas de garantía para la continuidad del interés de las clases dominantes, pero llamativamente **la incorporación de las demandas de los sujetos populares marginados de la vida política tuvo una consistencia intensa en los periodos de transiciones hegemónicas**. Es decir, tanto en los ciclos independentistas como a comienzos y mediados del siglo XX hubo en la región una configuración popular *desde abajo* particularmente dinámica y constitutiva de las resistencias posteriores, ya descriptas en este trabajo.

a- Encrucijada de los gobiernos populares.

El estado de cosas actuales y las transformaciones económicas, políticas y culturales de fines siglo XX y comienzo de los años 2000 a esta parte, han abierto un nuevo interrogante sobre el orden geopolítico a escala global. Una nueva transición hegemónica parece haberse inaugurado hace ya algún tiempo, con la relativa declinación del poderío estadounidense y el consiguiente surgimiento de nuevos poderes emergentes en el concierto de naciones del orden capitalista general.²⁴ A la deriva del protagonismo norteamericano se suman el estancamiento europeo, así también como el

²⁴ Mucha de la bibliografía actual coincide respecto de la presencia de un nuevo ciclo de “transición hegemónica” a escala global, sin embargo hay autores que se interrogan respecto de la pertinencia de hablar del transición hegemónica o si bien se debe pensar la instancia de un “fin de sistema hegemónico”. Al respecto Atilio Boron sostiene que: “*el hegemonismo como la forma política global del sistema imperialista ha tocado su fin, habiendo sido sustituido por un delicado e inestable equilibrio de fuerzas entre una potencia declinante pero aún sumamente poderosa –Estados Unidos- y varias en alza -China-...*” (Boron, op.cit.: 220)

de Japón, y la paulatina gravitación ascendente de países como India, Sudáfrica, Indonesia; la enorme irrupción preponderante de China, el resurgimiento ruso y el crecimiento en el cono sur latinoamericano de Brasil²⁵

Es en este contexto general en el que nos disponemos a repensar el estado de situación de las biografías colectivas de los movimientos populares en América Latina. La coyuntura dinámica de la región que ha encarado desde hace unos años algunas estrategias de integración²⁶, pero el panorama inestable de estos años ha permitido avanzar, aunque no lo suficiente de acuerdo a los objetivos propuestos. El “No al ALCA” como hito fundamental de una mirada a sí misma de la Patria Grande constituyó el envión necesario de estos años, pero los problemas internos y externos actuales no son de fácil procesamiento en el corto plazo, más aún luego de siglos de dominación.

En primer lugar, a propósito del panorama aquí esbozado, nos gustaría hacer referencia a los *desafíos exógenos* -por indicarles un rotulo- que le han sido impuestos a la región luego de la posesión y asunción de gobiernos populares en varios de los países latinoamericanos desde comienzos del siglo XXI, en los últimos años.

El orden internacional económico y las estrategias políticas de los grandes núcleos de poder mundial han encarado hace relativamente poco una estrategia radical de *desestabilización* de los gobiernos “progresistas” que llevan ya algunos mandatos en el poder en América Latina. En orden general podemos hablar de un ataque de desorden **económico, social y militar** en los casos de la Venezuela bolivariana, de Ecuador y Bolivia; y de índole **financiera** en los casos de Brasil y Argentina.

La iniciativa y el protagonismo de los grandes medios de comunicación, en el concierto de naciones latinoamericanas, que han orientado sus recursos (monopólicos y cartelizados) a un verdadero papel de unidades militares, dirigidas a emprender una batalla simbólica e ideológica

²⁵ El caso brasileiro es de suma importancia a los fines de lo aquí abordado. El interrogante respecto del posicionamiento del gigante suramericano a escala global está abierto y no sólo es determinante por su protagonismo en la región, sino justamente por la configuración política que ha dado lugar al bloque social de poder que se ha estructurado desde comienzos del siglo XXI en el país. Quizás uno de los análisis más útiles a las consideraciones del presente trabajo sea la reflexión del analista uruguayo Raúl Zibechi (Zibechi, 2013)

²⁶ La complementación económica latinoamericana equivale a un PBI combinado de 6 billones de dólares, que la constituye en la cuarta economía mundial de ser así, a los que se suma la invalorable riqueza cultural y de recursos naturales que posea la región, mucho de lo cual explicaría el altísimo interés de las grandes potencias hegemónicas y emergentes sobre América Latina.

desde la lógica comunicacional contra toda política implementada por los gobiernos de estos tres lustros de siglo 21.

La idea de “golpes blandos” ya pergeñados, sin éxito, contra el gobierno de Hugo Chávez en 2002, contra Bolivia y Ecuador sucesivamente y los victoriosos en Honduras y Paraguay han marcado la agenda de la estrategia desestabilizadora en la región. El concepto de “golpe blando” pensado por Gene Sharp (director de la Fundación Albert Einstein-EEUU) es una propuesta de desestructuración del poder a partir de su desestabilización en cinco pasos: *ablandamiento, deslegitimación, calentamiento en la calle, combinación con diversas formas de lucha*, con el poderío de la influencia mediática privada, y finalmente la *fractura institucional*.

La acusación permanente de corrupción y de autoritarismo en los gobiernos latinoamericanos es parte de la estrategia del terror mediático, que ubica a los gobiernos progresistas como hegemónicos, represivos y prestos a la censura de todo lo que implique una amenaza, mientras que las oposiciones políticas y económicas de derecha en la región representan los valores “republicanos” y la integridad del pueblo, hoy víctima de tremendo atropello estatista.

Probablemente lo que hay detrás de esta intensidad en la disputa política tendiente a la confusión y al engaño, sea el objeto del fin de las políticas sociales, el achicamiento del Estado, el reinicio de los tratados de libre comercio, entre otras cosas. Basta recordar, que hasta hace poco en el continente los sectores de la oligarquía y la burguesía optaban por el recurso militar frente a las “desviaciones” de la democracia formal.

Precisamente es novedosa la estrategia de la ofensiva conservadora en la región. Los sectores de las derechas políticas han construido un fenotipo de candidato que sea capaz de disputarle a los liderazgos populares contruidos en los últimos años en latinoamérica. Se proponen hoy políticos “outsider” con discursos centroizquierdistas algunos, jóvenes, con atractivo físico de ser posible, con una prédica moderada que se apropie de lo “bueno” de los modelos políticos y corrija lo “malo”, que logre evitar la confrontación y la polarización social que subyace a este periodo *posneoliberal*. Tal es así que se postula un banquero en Ecuador, grandes empresarios en Bolivia, Argentina y Chile, como así también jóvenes políticos con discursos ambiguos en Uruguay y también vale el caso para otra variante en Argentina, entre otros. Todos estos elementos constituyen una estrategia de fina elaboración norteamericana a través de sus agencias de promoción como

“Usaid” (Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional), “Freedom House”, “NED” (National Endowment for Democracy), entre otras.

Ante la amenaza latente de una ofensiva de restauración conservadora en la región, luego de los avances políticos y económicos producto de políticas llevadas a cabo por un conjunto de países con Poderes Ejecutivos más proclives a la vinculación con los sectores populares y la defensa de sus intereses, las circunstancias que hoy atraviesan los gobiernos progresistas de América Latina, son una inquietud respecto del margen de lo avanzado y la posibilidad de un estancamiento en el proceso de una democratización de cuño popular en este contexto de transición hegemónica. Es decir, a la situación Venezolana luego de la pérdida del líder de la Revolución Bolivariana, Hugo Chávez, y su dificultad enmarcada en dos aristas fundamentales: el carácter rentístico de su economía y el requerimiento de una estrategia política orientada a los sectores medios de la población y el mejoramiento de los sectores bajos, frente al acoso mediático y callejero de la derecha (Ponceleón, 2015); se debe sumar la crisis brasilera, que contradictoriamente encuentra a un gobierno de izquierda en la obligación de administrar un estancamiento económico por vía de un ajuste fiscal y la consiguiente debilidad política que evidencia en sus bases el proceso político del PT -Partido de los Trabajadores- (Guido, 2015).

La encrucijada respecto de la continuidad política del ciclo kirchnerista en la Argentina y el marcado sesgo de moderación de las ofertas electorales vigentes; la problemática ecuatoriana producto de la caída de los ingresos fiscales a raíz de la baja del petróleo y de las manifestaciones callejeras -producto de la agitación mediática- recientemente a propósito de la propuesta de un impuesto a la herencia y a las ganancias por parte del Gobierno; el retraso de la integración regional que ha llegado a instancias en las que, por caso, Uruguay se ha planteado la necesidad de flexibilizar el Mercosur y buscar soluciones bilaterales con la Unión Europea -además de las cercanías con el otro polo de poder de integración en la región -la Alianza del Pacífico- y la firma de tratados de libre comercio con EEUU (Lewit, 2015), son algunos de los factores más determinantes de los riesgos actuales en la región.

Por otro lado el estancamiento de la propuesta de una nueva arquitectura para la región como lo es el Banco del Sur -a 6 años de haberse firmado su convenio constitutivo propuesto por la UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas), de suma urgencia frente a la decadencia de ciclo de alza de precios de *commodities*-, el conjunto de amenazas contra el ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América) y la CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y

Caribeños), sobre todo entendidas por la alteración económica que provoca Estados Unidos por la preservación y expansión de su economía, el rol que le asigna al dólar como forma de transacción y de reserva internacional, frente al auge de otras potencias emergentes (como el caso puntual de los BRICS), han demostrado que la idea de que América Latina logró *desacoplarse* del rígido circuito económico capitalista del norte, es cuanto menos relativa. Justamente, en el último tiempo se ha puesto en cuestión la fortaleza y la radicalidad de los gobiernos populares, a la vez que se ha abierto el interrogante respecto de los desafíos a los movimientos populares que han sustentado a muchos de estos gobiernos.

b- Los desafíos de los movimientos sociales

Las democracias populares han apuntado sus estrategias hacia una mayor independencia nacional, soberanía política, pese a ser mediadas por el sistema capitalista global, demonizadas por “populistas” por derecha y por izquierda, han promovido sistemas económicos más solidarios. La mutua relación entre la lucha política (antineoliberal, antioligárquica y anticapitalista de varios gobiernos latinoamericanos) frente a la emergencia social antisistémica (dinámica libertaria y autogestiva de los movimientos sociales) es un desafío para el presente latinoamericano, y su desenvolvimiento genera interrogantes sobre el futuro político del continente, ante el avance de los mecanismos de poder del capital.

Tal vez una de las propuestas más interesantes para pensar e incidir en el presente latinoamericano sea entender la totalidad que estructura un **Sistema de Dominación Múltiple**²⁷ que implica la comprensión de la *explotación económica, exclusión social, opresión política en el marco de la democracia formal, discriminación sociocultural, enajenación mediático-cultural y depredación ecológica*. (Valdés, 2012:10). Frente a la globalidad de esta dominación histórica, las estrategias de lucha deben ser mancomunadas entre la cotidianidad y la territorialidad de los movimientos autonómicos en articulación con las instancias político-institucionales contrahegemónicas.

Existe en la actualidad un conjunto de *desafíos endógenos* que atraviesan la vida de los movimientos sociales y populares en el contexto reciente en su relación con los gobiernos populares de la región y con la lógica del capital en términos generales.

²⁷ El concepto de SDM lleva un tiempo de elaboración colectiva por parte de los *movimientos sociales populares latinoamericanos* en los Talleres Internacionales sobre Paradigmas Emancipatorio que organizan en La Habana, Cuba el GALFISA y el Centro Memorial Dr. Martin Luther King Jr. desde 1995.

En primero lugar, siguiendo el eje del presente trabajo, el escenario sociopolítico con el que se enfrenta el MST, es paradigmático respecto de lo que sucede también con otros movimientos sociales en el continente: el fenómeno de intenso crecimiento económico en la región en la primera parte del siglo XXI y **la expansión de un nuevo ciclo de acumulación capitalista ha trasladado las dinámicas de las luchas populares**. El dato anual que arroja la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) respecto de los conflictos por la tierra en Brasil, marcan que en la última década, si bien los conflictos por la tierra han mantenido su intensidad, las ocupaciones y los campamentos -instancias fundamental de la lucha y la pedagogía formativa del MST- han decaído de manera sostenida (Zibechi, op.cit.:370), sumado a esto, las postergaciones de la Reforma Agraria en Brasil, y las políticas sociales que se han implementado desde el Gobierno de Luiz Inácio 'Lula' da Silva han contribuido a una estabilización de las luchas, diríamos que se ha propiciado un *amesetamiento*, dado el avance en las políticas implementadas que han sido favorables para los sectores populares pero que a su vez, evidencian su inconsistencia con el conjunto de demandas históricas de los Sin Tierra en el Brasil.

El relativo ascenso social de los campesinos y las transformaciones de la vida rural con la fuerte hegemonía del agronegocio han abierto el interrogante respecto de los modelos de lucha en circunstancias de tremendo deterioro del campesinado, y de hecho el escenario actual invita a muchos a marcar la necesidad de repensar los modelos de campamentos de los sin tierra y sus modalidades de lucha (Mançano F., 2011)

En segundo lugar, lo mencionado ya en el presente trabajo respecto de que los contornos que estructuran los procesos políticos latinoamericanos tienden a tocarse²⁸, en la actualidad se presenta como un desafío de mayor intensidad: **la relación que mantienen los movimientos populares con los gobiernos de signo progresistas**. Los gobiernos surgidos en América Latina de cuño popular han sido como se ha intentado evidenciar aquí, en parte consecuencia de la movilización popular y la resistencia social de los años más crudos de aplicación neoliberal en el continente.

“Los nuevos gobiernos del pos-neoliberalismo, se propusieron demostrar que, no obstante las severas restricciones que imponía el ambiente económico internacional, quedaba aún cierto margen para regular el flujo de capitales especulativos y dar forma a un nuevo modelo productivo, formular políticas públicas más igualitarias y -particularmente en los casos en

²⁸ Esto es, la realidad sociopolítica latinoamericana enfrenta una tensión permanente entre la impronta de los movimientos sociales: la democratización de lo social; frente a una características propia de los Estados: la concentración en la toma de decisiones.

que el fin de los gobiernos de orientación neoliberal fue acompañado de un fuerte repudio ciudadano hacia su extendida corrupción y sus prácticas poco republicanas-...” (Alegre, 2010:18)

De hecho el paso de ciertas lógicas autónomas *per se*, hacia la construcción de hegemonías alternativas se ha visto en parte marcada por que las fuerzas políticas que integran los gobiernos, muchos de ellos han sido activistas sociales y militantes populares de las organizaciones de base que protagonizaron la movilización social de los años anteriores.

Ahora bien, pese a tratarse de gobiernos con mayor identificación con los sectores históricamente desposeídos en América Latina, y aún frente a las dinámicas, que han intentado imprimirle estos gobiernos, de una mayor soberanía política y económica a los Estados suramericanos, entre otros, en una clave más cercana a la tradición nacional-popular latinoamericana; las persistencias de la subordinación al capital financiero y transnacional que caracterizan el fenómeno político actual, actúan como cerrojo aún a los intentos más osados de radicalidad política y empeño emancipatorio de tales gobiernos.

El desafío del paso de la reacción frente al Estado de los movimientos populares hacia una ofensiva política que se ha repensado también desde la ocupación del Estado, ha venido a procesarse en el periodo de la historia reciente como una encrucijada para el movimiento social popular latinoamericano. Como en el caso de Brasil, cuya reconversión política propiciada por el ascenso del PT a la dirección ejecutiva del país, ha conllevado un doble proceso de avance social con una cierta formación burocrática y elitista de los funcionarios surgidos de los movimientos sociales y de las organizaciones sindicales -sobre todo para la realidad brasilera vale pensar en la mayor central sindical aliada al Partido de los Trabajadores, la CUT- (Soares D’Araujo, 2010)

Buena parte de las acciones emprendidas por los gobiernos populares han significado sobre todo un reconocimiento a las prácticas preexistentes de las luchas populares en la región y le han dado muchas de las respuestas que el movimiento popular latinoamericano ha demandado históricamente, desde cada una de sus tradiciones políticas libertarias. No obstante esto, la impronta de “lo conquistado” en estos tiempos inevitablemente hoy se confronta con las nuevas formas de imposición de la lógica de acumulación capitalista de los últimos años, que pese al enorme laboratorio sociopolítico que ha sido América Latina, no ha podido ser desmontado, ni cuanto menos reformulado.

“Esas cuestiones sobre la fe y las decisiones administrativas, eficiencia y solidaridad en organizaciones populares, o la paradoja de un “gobierno popular” asumen banderas de lucha aparentemente neoliberales, son cuestiones recientes y productos de las conquistas populares. En las décadas de los setenta y ochenta, la TL no debatía cuestiones como esas por una simple razón: no eran cuestiones colocadas por las prácticas eclesiales y sociales. Fue el avance y las conquistas en las luchas populares que hicieron emerger esas nuevas cuestiones” (Sung, 2010)

Lo que intentamos destacar aquí es que se dio un desafío original de avanzar en una nueva institucionalidad, -Samir Amín lo ponía en estos términos a principios de siglo:

“...Evidentemente, el conjunto de este proyecto no tiene ninguna oportunidad de hacerse progresivamente realidad si antes no se cristalizan, en el nivel de los Estados Naciones, las fuerzas sociales y los proyectos capaces de efectuar las reformas necesarias, imposibles en el marco impuesto por el liberalismo y la mundialización polarizante [...] las periferias continúan siendo los eslabones débiles de la cadena del sistema mundial y el Sur es la zona de tormentas. La reconstrucción de un frente común del Sur, que impone una revisión más o menos marcada del sistema mundial, se torna entonces de una posibilidad en una probabilidad real”(Koenig, 2009:539)-

Pero frente a la necesidad de plasmar el conjunto de demandas por otra estructura político-económica para América Latina, luego de transcurridos varios periodos gubernamentales de los gobiernos progresistas en la región los objetivos de los movimientos sociales corren el riesgo de verse confundidos con la administración gubernamental del Estado y la situación coyuntural. De alguna manera se está frente al desafío de que la gramática *emancipatoria* de los movimientos populares se fusione con la práctica *compensatoria* del ejercicio del poder por parte de los gobiernos progresistas²⁹

²⁹ El ejemplo significativo del reto de la relación entre los movimientos sociales y los gobiernos populares del que queremos dar cuenta en el contexto sociopolítico actual es bien aprehensible a partir del rescate de la figura de Frei Betto - en doble referencia a su pertenencia al movimiento de la teología de la liberación, y su carácter de intelectual orgánico del proceso que el presente trabajo describe-. Betto es una de las figuras centrales de la teología latinoamericana de la liberación, es asesor del Movimiento de los Sin Tierra, pero además ha sido el ejecutor de una de las políticas más ambiciosas del proceso inicial del PT en el poder en Brasil: el programa “Hambre Cero”, fue una política pública de transferencia de renta , que a su vez implicaba unos 70 programas con participación de las comunidades de base y los trabajadores sin tierra, y que iban desde las reformas estructurales como la reforma agraria, el cooperativismo y la agricultura familiar. Esta era con seguridad uno de los aportes más genuinos de la teología de la liberación a la estatalidad latinoamericana pos-neoliberal incipiente. Sin embargo **“el paso de políticas emancipatorias a**

A medida que se estudia la realidad latinoamericana se torna más clara la tensión presente en el continente respecto de las problemáticas de articulación entre las perspectivas utópicas de los movimientos populares y la gestión del aparato estatal por parte de los gobiernos progresistas -devenidos luego de las intensas revueltas callejeras que pusieron en cuestión al régimen neoliberal, no obstante, no lograron desmantelarlo por vía de lo que se pretendía fuera una ofensiva a partir de la incursión en el Estado-. Recientemente, en Brasil, como en el resto de América Latina se está discutiendo algunas de estas aristas a partir de la “*Carta de saída das nossas organizações (MST, MTD, Consulta Popular e Via Campesina) e do projeto estratégico defendido por elas*” (Passapalavra, 2011) que un conjunto de 51 militantes pertenecientes al Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra, Movimiento de Trabajadores Desempleados, Consulta Popular y a la Vía Campesina de Brasil, en el que se hace una fuerte crítica respecto del camino tomado por el PT -herramienta electoral- y los frentes de masas: tanto la CUT, como el MST, fundamentalmente en referencia a que la conquista de espacios institucionales de poder ha significado un avance para los sectores populares, pero ha engendrado una contradicción flagrante: las organizaciones de la izquierda brasilera se han tornado dependientes del capital y de su Estado.

La denuncia de este grupo de activistas apunta contra la institucionalización y la burocratización de las organizaciones populares, en tanto que pese al crecimiento económico y a las políticas de distribución de la riqueza, no ha sido efectuada la Reforma Agraria, se intensifica la concentración de la tierra, el agronegocio y la precarización laboral. De alguna manera se manifiesta que *lo que ayer viabilizó la lucha hoy se ve amenazada por ella, lo que antes impulsaba la lucha hoy pasa a contenerla*.

Si bien es considerable lo que apuntan disidencias como estas, sería un equívoco pensar que movimientos sociales con la tradición de lucha del MST sean parte de un entramado burocrático y de la resignación de algunas banderas de las luchas populares. Muy por el contrario, estas organizaciones han transitado en los últimos años el camino complejo del acompañamiento a las políticas de carácter progresivo que han implementado los gobiernos populares en la región, pero a la vez han sido las más severas en marcar la autonomía y la crítica indispensable de la distancia que hay entre la gestiones gubernamentales y los objetivos estratégicos de los movimientos democrático-populares. No obstante, esto nos ayuda a identificar parte de la encrucijada abierta hoy

medidas compensatorias” (Betto, 2014) es un claro diagnóstico del nudo central de las relaciones actuales entre movimiento popular y gobiernos progresistas.

en la izquierda brasileña, y es un aliciente a dimensionar los desafíos de la coyuntura sociopolítica latinoamericana.

Finalmente pretendemos marcar aquí una tensión más que ha transitado estos años de expansión horizontal de las demandas democráticas en América Latina: en una reciente entrevista (Stédile, 2015) el dirigente del MST, Joao Pedro Stédile sostiene que el neodesarrollismo como programa de gobierno se encuentra agotado, los sectores de la burguesía beneficiados por ese proyecto han apostado en esta instancia de crisis por un programa de Estado mínimo y de ajuste fiscal. Hay aquí un desafío mayor para la estrategia latinoamericana de los gobiernos populares y los movimientos sociales. En términos de Maristella Svampa (Svampa, 2008) asistimos a la manifestación de una cierta “**ilusión desarrollista**” que sustenta un modelo neodesarrollista con fuerte matriz extractivista, desde una visión monocultural del Estado, que deshabilita en muchos países, aún con gobiernos progresistas, la discusión por modelos de desarrollo alternativos posibles, dando lugar a una perspectiva productivista, obstinada en el *crecimiento económico*, como la forma de combatir la pobreza y la desigualdad latinoamericana. En este sentido la ambivalencia no es menor y abarca a la totalidad de actores sociopolíticos, partidos y movimientos populares inscriptos en la búsqueda de la *liberación* de América Latina.

V) Actualidad de las demandas latinoamericanas y la lucha popular.

El 5 de julio del año 2015, en Quito, Ecuador, al mismo presidente que había acuñado la frase de “cambio de época” en América Latina, le toca recibir al ahora Papa Francisco, el jesuita argentino Jorge Mario Bergoglio. Las primeras palabras de Rafael Correa en medio de una fuerte presión de los sectores económicos en su país, Correa manifiesta: “*el gran pecado social de nuestra América es la injusticia ¿Cómo podemos llamarnos el continente más cristiano del mundo, siendo a su vez el más desigual?*”. Las palabras del presidente ecuatoriano rememoran inmediatamente a una de las tradiciones libertarias más potentes del continente americano, las intuiciones del cristianismo popular y de la teología de la liberación.

Lo sorprendente de los sucesos que siguen al arribo de Francisco a Ecuador, están ligados a la dinámica política y religiosa de la que venimos dando cuenta en el presente trabajo.

Jorge Bergoglio había sido electo Papa el 13 de marzo de 2013 a la edad de 76 años, lo cual generó un conjunto de opiniones dispares, y abiertos interrogantes por una serie de gestos que había

emprendido, particularmente por el sólo hecho de tratarse de una autoridad vaticana oriunda de América Latina.

La referencia que pretendemos hacer aquí respecto del resurgimiento -ahora llamativamente desde la máxima jerarquía eclesial del catolicismo- de un discurso emancipatorio que ha sido insumo de la mística popular latinoamericana desde los años 60 a esta parte, pero que fue demonizado desde los ámbitos institucionales, no pretende indicar una posicionamiento respecto de la figura papal. De hecho el cristianismo revolucionario ha prescindido de tales gestos y ha forjado su identidad en los márgenes de la eclesialidad y la formalidad política hegemónica.

En términos más explícitos, al decir de teólogo de la liberación Rubén Dri:

“Nuestro análisis no apunta a tratar de averiguar cuáles son las intenciones recónditas de Bergoglio-Francisco. No nos interesa... penetrar en sus intenciones. No analizamos su comportamiento desde lo religioso o desde lo ético. Nos limitamos al análisis político, teniendo en cuenta las consecuencias que sus intervenciones tienen para los movimientos populares latinoamericanos” (Dri, 2015)

El 7 de Julio del año 2015 se lleva a cabo en el Coliseo Municipal de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares (EMMP). El Encuentro fue parte de la gira latinoamericana del Papa -Ecuador, Bolivia y Paraguay- y el eje del mismo fueron las consignas de lucha histórica del movimiento popular de América Latina: **Tierra, Techo y Trabajo**.

En cierta medida las palabras del cardenal negro Peter Turkson, presidente del Pontificio Consejo de Justicia y Paz, adelantan las intenciones de Francisco:

“el grito, la queja, y la protesta de los pobres son de vital importancia para que los poderosos del mundo comprendan que así no se puede seguir. La Iglesia quiere escuchar ese grito y sumarse a él [...] La Iglesia quiere unir sus manos en estos procesos y ayudarlos a que cada día sus cooperativas sociales, sus juntas vecinales, sus comunidades campesinas e indígenas se fortalezcan, para que puedan dar más y mejores condiciones para el desarrollo integral de los excluidos como personas, familias y pueblos” (Miradas al Sur, 2015)

El II EMMP es novedoso en tanto es continuidad del primer Encuentro realizado en Roma³⁰ pero esta vez enclavado en el Sur del mundo, desde donde se han ensayado alternativas al modelo neoliberal más serias de los últimos años como hemos visto a lo largo de estas páginas, además por que sale al *encuentro* de una tradición emancipatoria latinoamericana como es la línea profética de la opción por los pobres³¹.

Las palabras del Encuentro de miles de militantes populares junto al Papa y al Presidente de Bolivia Evo Morales giraron en torno a la imposibilidad de continuar bajo la lógica de un sistema capitalista que *ya no se aguanta*, que ya no resisten campesinos, trabajadores y tampoco la Madre Tierra. Ante la actual coyuntura económica y social de América Latina, la iniciativa de dar un espacio de mayor canalización de las demandas populares que llevan silenciosamente los pueblos organizados en sus movimientos sociales permitiendo que “el clamor de los excluidos se escuche en América Latina y en toda la tierra” y que sean reconocidas esas demandas como “derechos sagrados”, pone nuevamente en el centro de la escena regional la tensión entre la profundización o el cambio de rumbo de las acciones políticas de los gobiernos populares y la resignificación de las prácticas *prefigurativas* de otro orden social distinto que transitan los movimientos.

La crítica principal que esboza el EMMP es de índole económica, respecto del colonialismo y la exclusión de los trabajadores por parte de un conjunto de corporaciones económicas y grupos concentrados del capital financiero; e ideológica por que ataca las formas por medio de las cuales se legitima un orden social injusto al que se ha sometido el continente históricamente.

³⁰ El I EMMP se realizó en el Vaticano, del 27 al 29 de octubre de 2014 también convocado bajo la consigna de la lucha por Tierra, Techo y Trabajo, reunió a organizaciones sociales de todo el mundo abocadas a las reivindicaciones de vivienda, soberanía alimentaria y derechos humanos (en particular con la presencia de movimientos sociales latinoamericanos como el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil, la Vía Campesina, la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular, el Movimiento de Trabajadores Excluidos y en Movimiento Nacional Campesino Indígena de Argentina, el Presidente de Bolivia Evo Morales, entre muchas figuras y organizaciones populares).

³¹ La teología latinoamericana de la liberación ha pasado por tres etapas marcadas por el ritmo de cambios en el continente: los años '60 y '70 fueron el tramo de la formulación de esta tradición sociopolítica y espiritual atravesada por la Teoría de la Dependencia y la opción por los pobres, en los años '80 y '90 la reflexión teológica y la práctica de los movimientos populares fue de casi absoluta resistencia al modelo neoliberal. Ya en los años 2000 los procesos de integración regional, el bolivarianismo y los Foros Social Mundial marcaron una nueva etapa para el movimiento que articula fe y política en el continente, tal como lo sostiene el teólogo cubano Luis Carlos Marrero recientemente en el Congreso Internacional de Fe y Política en Santiago del Estero, Argentina. La práctica histórica de la que Francisco se hace eco, tiene que ver con el cumulo de aprendizaje que ha dado el continente y sus movimientos sociales en esa dirección.

a- Tierra, Techo y Trabajo

A lo largo de dicho Encuentro se expuso la demanda de los actores involucrados. El primer día se discutió la centralidad del acceso a la **Tierra**, respecto de “La lucha por la Madre Tierra y el aporte de la Encíclica *Laudato Si*”. Ya hacía un tiempo el teólogo Leonardo Boff había lanzado el desafío al movimiento popular latinoamericano y en especial a la TL, respecto de la necesidad de pensarse en una *Eco-Teología de la Liberación* que parta del Grito de los Pobres, al cual incorpore el Grito de la Tierra (Boff, op.cit.) y se preguntaba ¿Cómo garantizar el cuidado de la Madre Tierra, ya que ésta es la premisa para resolver las demás crisis: la social, la alimentaria, la energética y la climática?, ¿Cómo vincular los anhelos de liberación latinoamericana con la búsqueda de un nuevo paradigma civilizatorio?. De esto se discute hoy en la región a partir de la encíclica ecologista del Papa Francisco, pero sobre todo a partir de la práctica de los movimientos sociales. Allí estuvieron João Pedro Stédile por el MST (Brasil), Silvia Ribeiro del Grupo ETC (México), Rodolfo Machaca, dirigente Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, y el obispo Luis Infante della Mora (Chile); todos destacaron la necesidad de la lucha contra la concentración de la tierra, el agronegocio, transgénicos, agrotóxicos, la reforma agraria y la soberanía alimentaria.

En segundo orden se recuperó la vigencia de la lucha por el **Techo** de los sectores populares en el medio urbano. Se discutió el control de la especulación capitalista sobre la vivienda del campo y la ciudad. Entre ellos hicieron oír su voz Guilherme Werlang, obispo de Ipameri (Brasil), Jockin Arputham de la National Slum Dweller Federation (India), Rose Molokone (Sudáfrica), Manuel del Río de la Central de Movimientos Populares (Brasil) y Luciano Álvarez de la organización Los Pibes (Argentina).

Por último, el panel relativo a la discusión del **Trabajo**: “De la exclusión a la organización popular de los trabajadores” los referentes sociales esbozaron conclusiones acerca de la organización comunitaria de una economía no regida por el lucro, el dinero y el capital, la necesidad de reforzar al sujeto popular y sus organizaciones políticas y sociales. Entre otros, representaron a los movimientos populares Esteban Castro por la Central de Trabajadores de la Economía Popular -CTEP- (Argentina), María Aguilar del Sindicato Nacional de Trabajadores Independientes (Guatemala), José Raúl Vera López obispo de Saltillo (México), Eliane de Moura Martins por el Movimiento de Trabajadores por Derechos (Brasil), miembros de sindicatos como la COB boliviana, CUT brasilera, CGT y CTA de Argentina, movimientos como la Red Nacional de

Recicladores de Ecuador y el Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas (MNER) de Argentina.

Entender lo ocurrido a principios de este siglo, luego de un importante quiebre social en América Latina producto de décadas de aplicación de un programa neoliberal que impregnó lo político, lo económico y lo religioso, nos da la posibilidad dimensionar hoy un presente de *encrucijadas* como hemos descripto aquí. Luego de un periodo de gobiernos democrático-populares, tensionados por una lógica de irrupción-ruptura-institucionalización, se presentan nuevos desafíos y viejas demandas latinoamericanas latentes, cuya visibilización sólo es posible si se asume el enriquecimiento de la relación entre política, mística y organización popular con finalidades políticas y terrenas, pero con sentido anticipatorio de otra dimensión de relaciones sociales nuevas, de mayor *con-vivencia* y más justicia social.

A modo de reflexión final

El trabajo aquí expuesto es de alguna manera un intento de síntesis teórico-práctica de algunas *intuiciones* fundamentales que nos atraviesan. “Intuiciones” del orden de lo teórico y lo conceptual, pero también desde el sentimiento y la práctica social y política; una cierta unidad de intuiciones que no divorcian el alma del cuerpo y la razón del corazón (Galeano, 1993).

En primer lugar en el intento de comprender la vinculación en perspectiva emancipatoria entre lo religioso y lo político en América Latina en los años recientes, podemos reafirmar nuestra propuesta inicial respecto de que el fenómeno religioso y el enfoque más preciso de la Teología latinoamericana de la Liberación, pueden situarse como una parte fundamental de una articulación intersubjetiva de prácticas comunitarias-reivindicativas de los sectores oprimidos en América Latina, que han sustentado luchas sociales y propiciado una concientización en lo religioso-cultural-mítico que se ha desplazado hacia lo socio-político y ha contribuido -junto con otras tradiciones políticas latinoamericanas- a la generación de *poder popular destituyente* de las formas de dominación *instituidas*. Esto le otorga a la(s) Teología(s) de la Liberación un papel decisivo en los procesos de luchas políticas de la historia latinoamericana reciente.

El surgimiento del fenómeno de la Teología de la Liberación en América Latina y sus aportes a la consolidación del sujeto político y el pensamiento crítico latinoamericano ayuda a entender la emergencia de nuevos actores sociopolíticos por la influencia directa que ejerció en los movimientos campesinos y también en los movimientos sociales urbanos, en tanto desde la religiosidad popular se han promovido luchas sociales, pero sobre todo a partir de que el cristianismo revolucionario de América Latina se constituyó en un movimiento social que explica, de forma original, la relación entre *religión y política* en el continente, ya que frente al desafío de la lucha por la liberación social, el compromiso religioso generó herramientas de acción sociopolítica que impiden la reducción de la religión al culto, como también de la política sólo al gobierno.

El recorrido histórico aquí propuesto da cuenta de la originalidad latinoamericana que se ha constituido en un marco político que dio contornos a los procesos de efervescencia social en la región. Tal como lo ha propuesto Leonardo Boff, la teología de la liberación no nació de un voluntarismo religioso, se construyó como el momento de un proceso mayor de toma de conciencia característica de los pueblos latino-americanos, frente a la pobreza generalizada, la marginalidad y el contexto histórico de dominación. Esto ha posibilitado que se generen desde los

sectores populares dinámicas de acción social, entre muchas de las cuales también la teología liberadora ha hecho su contribución, a partir de sus matrices religiosas y sociopolíticas tanto en Brasil como en el resto de América Latina.

La teología se constituyó en una función crítica de esa praxis eclesial en las entrañas del capitalismo y en la posibilidad de enlazar teoría y práctica en el compromiso cristiano revolucionario. El capitalismo como formación político-económica histórica constituye un *pecado estructural* y un sistema injusto al que se debe combatir para el cristianismo popular latinoamericano. Por ello es que podemos suscribir la noción de que las teologías de la liberación han colaborado fundamentalmente en la deslegitimación del capitalismo en la región, toda vez que se introdujo la discusión sobre la justicia económico-social a través de la crítica al capitalismo y una visión socio-ética respecto de los *pobres* como las víctimas de las injusticias de este sistema

Decimos entonces que la Teología de la Liberación tal como se ha ido desarrollando, ha devenido en una forma de expresión que gestó la praxis revolucionaria en América Latina. La crítica de la dependencia (“dependencia-desarrollo”) a la que hemos hecho referencia en estas líneas, en conjunto con la resistencia de los movimientos populares alentaron una novedad política: la disyuntiva latinoamericana se pronunció para gran parte del movimiento social popular entre *Desarrollo contra Liberación*, como dos categorías antagónicas.

La *liberación* fue entendida como una revolución de las estructuras de relaciones sociales, económicas, culturales y políticas vigentes, una integralidad de prácticas que logren subvertir el *des-orden* injusto y deshumanizado vivido en el Tercer Mundo. Para ello la teología de la liberación hizo uso del andamiaje teórico de la teoría marxista del materialismo histórico. Se constituyó entonces una fuerza ético-política con capacidad de promover desde lo religioso la esperanza escatológica de una *redención* para el continente.

Por último, podemos confirmar un supuesto previo de nuestra investigación: la utopía socio-religiosa del *Reino de Dios*, que es de alguna manera un programa político *prefigurativo* -en los términos descritos en el presente trabajo- propuesto por las corrientes liberadoras en las que se inscribe la TL, ha ejercido una influencia marcada en las regiones rurales de América Latina en general y de Brasil en particular. La TL se tornó en una perspectiva de acción y la clave de lectura de un nuevo cristianismo para una nueva sociedad.

El fenómeno de modernización capitalista enarbolado por la dictadura militar brasilera hizo más visible las contradicciones sociales, la desigualdad económica, la expulsión de la población rural y la concentración marginal en las periferias de las grandes ciudades brasileiras. Este conjunto de factores sumado al desarrollo de este movimiento socioreligioso que inauguró una incipiente *cultura político-religiosa* y una metodología de acción e interacción con los sectores excluidos en el comienzo de los años 60 contribuyeron a la formación del MST. Los “Sin Tierra” en Brasil constituyen una síntesis de muchas de las luchas sociales en América Latina: se trata de la OCUPACIÓN a partir de la lucha campesina. Ocupar la Tierra, los espacios, la cotidianeidad, ocupar el discurso, lo social, lo político, lo religioso.

En segunda instancia, hemos pretendido expresar interrogantes respecto de los caminos que la coyuntura social y política del continente han abierto, en el sentido de las alianzas sociales, económicas y religiosas que configuran un *bloque histórico* nuevo, en sentido gramsciano, donde la religiosidad popular y las comunidades de base, particularmente del cristianismo latinoamericano, han contribuido con sus prácticas. Precisamente este trabajo que se propone en la perspectiva de Antonio Gramsci presenta algunos datos históricos que confirman el abordaje del autor italiano, aplicables en este caso a la sociedad latinoamericana. La idea de que la religión es un eslabón más en la conformación de una superestructura que se desmoronaría con la caída del propio sistema capitalista es cuanto menos relativa y consideramos que es más pertinente pensar en la necesidad de una reforma moral e intelectual que permita, junto con la colectivización de la economía, el desenvolvimiento de una cultura contrahegemónica frente a los intereses de las clases dominantes en América Latina.

Ernesto Laclau resalta de las ideologías, que éstas no constituyen el cierre en un ordenamiento social particular presentándose a sí mismas como absolutas (Laclau, 2000) existe el lugar de nuevas dinámicas de resistencia. En un doble proceso teórico-práctico la TL ha contribuido a la resignificación de símbolos, relatos y discursos críticos a través de sus elaboraciones teológicas y a su vez ha aportado al surgimiento de Nuevos Movimientos Sociales latinoamericanos. Así también, en la línea de la organización popular, son muchos los aspectos que han contribuido decisivamente a este proceso latinoamericano, como la educación popular en la práctica de las Teologías de la Liberación.

En este proceso teórico-práctico del entrecruzamiento de lo político y lo religioso, como resultado de la configuración de comunidades religiosas de base al interior del catolicismo y del

protestantismo latinoamericano, ha contribuido a la resignificación de símbolos, relatos y discursos críticos a través de sus elaboraciones teológicas y a su vez han sido un elemento clave para comprender el presente de “institucionalidad” de muchas rebeldías, que solo han alcanzado ese status por el hecho de haber desnaturalizado la opresión social y cultural históricas en América. En este sentido las comunidades de base, comunidades ecuménicas, permitieron una redefinición al interior de la izquierda latinoamericana por que ampliaron los criterios de su formación permitiendo una nueva subjetividad política, en tanto “desde abajo” se elabora una lectura liberadora entendida como el “Reino de Dios” que excede los parámetros religiosos y ubica epistemológicamente a los pobres y oprimidos de América Latina en el protagonismo principal sobre el futuro de su presente oprimido.

En el caso del cristianismo, desde sus orígenes, muchos creyentes comprendieron que el mandato evangélico del amor al prójimo exigía el combate histórico en pro de una comunidad humana más libre, igualitaria y fraterna; es decir que ha habido una comprensión de lo religioso y lo político como bloque social comprometido con la historia, como sostiene Oscar Valdovinos: *“Todo bloque social es, en principio, la resultante de una coincidencia objetiva de intereses. Pero se asume como bloque cuando cada uno de sus integrantes cobra conciencia de esa coincidencia”* (Valdovinos, 2015: 3)

Este proceso de emancipación que la relación de lo religioso y lo político en el continente ha propiciado, bien puede ser entendido como parte fundante de un nuevo presente en la política latinoamericana y la composición de sus Estados y gobiernos progresistas, muchos de ellos con una fuerte impronta de una tradición nacional, popular y libertaria. De otra manera cabría decir que la profundidad de los cambios sucedidos se observa al identificar los modos de hegemonía neoliberal a los que se le ha disputado: la *lucha social* y la *lucha política*; (los movimientos populares y la institucionalidad de nuevos gobiernos que se han ido gestando); en la actualidad, la disputa de la cuestión nacional (la batalla antiimperialista y descolonizadora) ahora ésta ligada a la disputa por la desconcentración económica y la desmercantilización de las democracias latinoamericanas (la redistribución de la riqueza a escala continental), sin embargo la trama de la nueva etapa abierta en la región es, en su totalidad, de una complejidad enorme y de un desafío permanente.

Este escenario de relación entre lo religioso y lo político de saldo emancipatorio, puede explicar parcialmente el presente político y los avances democrático-populares, en este sentido se puede

hablar de lo logrado por la fortalece de los nuevos movimientos sociales en protesta primero, y el paso a la constitución de instancias políticas estatales que se han ido constituyendo luego:

“Según Bernt Aasen, director regional de UNICEF para América Latina y el Caribe, entre 2003 y 2011, más de 70 millones de personas salieron de la pobreza en el continente; la tasa de mortalidad de menores de 5 años se redujo en un 69% entre 1990 y 2013; la desnutrición crónica entre niños de 6 meses a 5 años disminuyó de 12,5 millones en 1990 a 6,3 millones de niños en 2011, la matrícula en la educación primaria aumentó de 87,6%, en 1991, al 95,3% en el año 2011” (Betto, 2014: 26)

Entonces volviendo a las Teologías de la Liberación latinoamericanas, el desafío es doble, (pese al feroz ataque de las cúpulas eclesiales, la mercantilización de la religión, los fundamentalismos conservadores e intimistas y la aparente decadencia de esta tradición), la praxis y la reflexión de la TL se debe enmarcar en fomentar la articulación de los movimientos sociales y la concreción de cambios a nivel político-institucional,

“La clave, entonces, reside en cómo construir las relaciones de fuerzas, los apoyos suficientes como para avanzar en transformaciones más profundas. Y la diferencia entre los gobiernos también estará planteada en función de los recursos que movilicen para cambiar la relación de fuerzas a favor de las mayorías populares. Porque no se trata de simplemente aceptar lo dado como limite sino de empujar, a partir de lo dado, aquello que se busca como horizonte emancipatorio” (Thwaites Rey, 2010: 9-23).

Los últimos años en América Latina han estado signados por una emergencia plebeya *desde abajo*, campesinos, indígenas, militantes territoriales y activistas culturales han cobrado significación en el universo sociopolítico latinoamericano. Muchas demandas de los movimientos sociales han sido plasmadas en el ámbito de lo público-estatal de los gobiernos latinoamericanos, como también en algunos casos ha habido aislamiento y fragmentación de las principales organizaciones sociales críticas del fervor neoliberal, han perdido su peso específico muchas de ellas en algunos países (Svampa, 2011: 13), pero sin embargo hay “tensiones creativas” (García Linera, 2011: 28-72) al interior de los procesos políticos latinoamericanos que están marcadas por la fuerte impronta de los movimientos sociales (por definición *democratizadores de lo social*) frente a los Estados (con su fuerte *concentración en la toma de decisiones*)³²

³² Las dinámicas de los gobiernos que más han profundizado cambios a nivel político social y económico, presentan particularidades propias, pero de fondo hay un proceso de síntesis a partir de las disputas

Por ultimo habiendo repasado cómo la praxis transformadora y el pensamiento crítico latinoamericano en el contexto reciente han creado herramientas políticas de los sectores populares, hemos avanzado en la comprensión del presente de los gobiernos latinoamericanos, de corte progresista, revolucionarios -y aun los que no han dado un paso fuera de los parámetros estrictamente neoliberales-.

Muchos de ellos han intentado fundar una nueva estatalidad latinoamericana en la que subyace una conflictividad intensa, principalmente en lo referente a las tensiones entre la “*emancipación*” de los movimientos populares autonómicos, y la “*contrahegemonía*” por vía de las mediaciones políticos-institucionales que propone la experiencia de algunos gobiernos latinoamericanos.

En este sentido en nuestro continente: asistimos al retorno de dos “conceptos límites” del pensamiento social latinoamericano, *Emancipación y Desarrollo*, tal como están planteados, o su debate en cierto modo escamoteado, lo que resulta claro en el proceso de las luchas políticas y sociales, es que las vías del desarrollo y las vías de la emancipación amenazan con ser claramente antagónicas (Svampa, 2010). Se corre el riesgo de que el avance del neodesarrollismo como modelo único pierda de vista la centralidad de los oprimidos como potencial de transformación, y a la vez se arriesga que en el nuevo proceso político creativo de América Latina (De Sousa Santos, 2012), los movimientos sociales no hagan propia la disputa contrahegemónica que implican “*flujos caóticos de iniciativas colectivas y sociales, impulsos fragmentados que se cruzan, enfrentan, y se articulan...*” (García Linera, 2011). Este es el desafío permanente para quienes asumen el compromiso histórico de otro mundo posible.

Nos resta destacar que hay saldos, deudas y desafíos del campo popular en la coyuntura latinoamericana. Entre otros se trata del imperativo de generar ejes temáticos, objetivos y programas que unifiquen el conjunto de luchas populares, como han sucedido en las resistencias a las dictaduras, el neoliberalismo y la unidad en el rechazo a los tratados de libre comercio a principio de siglo. En parte el futuro de las disputas latinoamericanas depende de estos desafíos.

complejas entre lo Reivindicativo y lo Político y la forma en que se generan ordenes sociales, económicos, constitucionales, ambientales nuevos. (Para lo que nos interesa resaltar en esta última parte: Bolivia y Ecuador atraviesan momentos políticos fundantes y por ende conflictivo en la América Latina reciente. Para el caso de Bolivia ver: Svampa, Stefanoni y Fornillo: 2010; sobre Ecuador: Alberto Acosta en Sin Permiso: 2011, CEP: 2011, Harnecker: 2011; sobre el contexto general Zibechi 2011 y 2013)

Referencias bibliográficas

ALEGRE, Pablo **“Las izquierdas latinoamericanas. De la oposición al poder”** [et al] 1 ed. Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad CICCUS, CLACSO, Buenos Aires, 2010

ALEMÁN, Jorge Luis. **“El pensamiento crítico frente al pensamiento único. De la Teología de la Liberación al Pensamiento Crítico en el ámbito teológico latinoamericano”** Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2008.

ALVES, Rubem. **“Religión. ¿Opio o instrumento de liberación?”** Biblioteca Mayor, Tierra Nueva, Montevideo, 1970.

ANGARITA S, Carlos Enrique. **“Pensamiento crítico y análisis teológico de la realidad. Fundamentos para diálogos interdisciplinarios”** Grupo de Pensamiento Crítico, 2010.

<http://www.pensamientocritico.info/articulos/otros-autores/219-pensamiento-critico-y-analisis-teologico-de-la-realidad-fundamentos-para-dialogos-interdisciplinarios.html>

ASSMAN, Hugo. **“Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos”** Montevideo. Tierra Nueva, 1971

_____ **“Teología desde la praxis de la liberación: Ensayo teológico desde la América dependiente”**, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.

ASETT - Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo. **“Ecología y Religión. En esta hora de emergencia planetaria”** Voices-Volumen XXXIV. 2011 en www.Comision.Teologica.Latinoamericana.org

BETTO, Frei. **“Desafíos a la nueva izquierda”** archivo digital 1 de febrero, 2005, <http://www.voltairenet.org/article123703.html>

_____ **“O que é CEB”** Biblioteca digital: www.servicioskoinonia.org -Consultado: 9/12/2012-

_____ **“Impasses de los gobiernos progresistas”**. En: Revista América Latina en Movimiento N° 500: América Latina, Cuestiones de fondo <http://alainet.org/publica/alai500w.pdf> , 2014

_____ **“Es urgente una reforma política”** en Notas. Periodismo Popular <http://notas.org.ar/2014/09/fre-betto-urgente-reforma-politica/> 26 de setiembre de 2014 -Consultado: 15/7/15-

_____ **“Mística e Revolução”**, ADITAL-Noticias da América Latina e Caribe 16 de agosto de 2001. Disponible en: <http://www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=PT&cod=1397> -Consultado: 03/07/2015-

BIDEGAIN, Greising, María. **“Nuevos Movimientos Sociales, Iglesia y participación política en Brasil. Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en la formación del Partido dos Trabalhadores (PT)”** Curso de Verano, Universidad de los Alcalá de Henares, España, 1989.

BLOCH, Ernst **“Thomas Münzer teólogo da revolução”** Ediciones Tempo brasileiro Ltda., Rio de Janeiro GB Brasil 1973

BOFF, Leonardo **“Teologia do cativo e da Libertação”** Editora Vozes Ltda, Petropolis, Brasil, 1980.

_____ **“Libertad y Liberación”** con Clodovis Boff, Ediciones Sígueme-Salamanca, 1982

_____ **”Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante”** Editorial Sal Terrae, Colección Presencia Teológica 11, Guevara 20, Santander, 1982

_____ **“Ecologia, Mundialização, Espiritualidade, A emergência de um novo paradigma”** Ediciones Ática S.A, 1993.

_____ **“Ecología, Grito de la Tierra, grito de los pobres”**, Ediciones Lohlé- Lumen, 1996.

_____ **“América Latina, la mística popular”** en: **“El Atlas de las Religiones”** Le Monde diplomatique. Edición Cono Sur. Capital Intelectual S.A. Buenos Aires, 2009

BORAN, Jorge **“Ver, juzgar y actuar. El sentido crítico y el método”**, Ediciones Paulinas-Colección Criterios de Acción 4-, Chile, 1988.

BORON, Atilio A. **“Reflexiones sobre el poder, el estado y la revolución. El tema del poder en el pensamiento de izquierda de América Latina”** Editorial Espartaco, Córdoba, 2007

_____ **“América Latina en la geopolítica del imperialismo”** Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2012.

BRASIL DE FATO **“Entrevista a Joao Pedro Stedile del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra”** 6/9/2010. Disponible en: <http://www.prensadefrente.org/pdfb2/index.php/a/2010/09/06/p5907>

CAÑADELL, Rosa. **“MST un movimiento en marcha”** Revista El Viejo Topo 287, Diciembre, 2011 Disponible en: <http://www.elviejotopo.com/web/revistas.php?numRevista=287>

CARDOSO, F.H, Faletto, E. **“Dependencia y desarrollo en América latina”**, Siglo XXI. Editores, México, 1970.

CELAM **“La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”- Documento de Puebla.** Edición de la Conferencia Episcopal Argentina. Paraguay 1867, Buenos Aires, 1979

COMITÉ Ecuménico de Proyectos -CEP-. **“La revolución ciudadana y sus abolladuras. Análisis de coyuntura, mayo- octubre de 2011”** Quito, 2011. Archivo digital en www.rebellion.org

CONCATTI, Rolando. **“Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas. El Movimiento Ecuménico en Mendoza 1963-1983”** Centro Nueva Tierra, Buenos Aires, 2009

DA SILVA, Valter Israel. **“Campesinos y proyectos para la agricultura”** en Revista América Latina en Movimiento, N° 502: “Agricultura Campesina para la soberanía alimentaria”, Marzo, 2015 Disponible en <http://www.alainet.org/es/revistas/168312> -Consultado 15/07/15-

DINERSTEIN, Ana (compiladora) **“Movimientos Sociales y Autonomía Colectiva. La política de la esperanza en América Latina”**, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013.

DOS SANTOS, Theotonio **“La crisis de la teoría del desarrollo, y las relaciones de dependencia en América Latina”** Universidad de Chile, Centro de Estudios Socioeconómicos, Boletín, 1968

DRI, Rubén **“Autoritarismo y democracia en la biblia y en la iglesia”** Editorial Biblos, Buenos Aires, 1996

_____**“Bergoglio-Francisco y el Vaticano”** Análisis político de la visita sudamericana del papa Francisco, La Tecla Eñe, Revista Digital de Cultura y Política. 13 de julio de 2015 Disponible en: <http://www.lateclaene.com/#!/dri-ruben/c1dn7> -Consultado 15/08/2015-

DUQUOC, Christian **“Liberación y progresismo. Un dialogo entre América Latina y Europa”** Editorial Sal Terrae, Santander, 1987

DUSSEL, Enrique. **“Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina”** Nueva Iglesia, Buenos Aires, 1967

_____**“Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”** Artículo en Stromata, 1972, en Libanio; 1989.

DUTILLEUX, Christian. **“Leonardo Boff. Memorias de un teólogo de la liberación”** Editorial Espasa Calpe S.A, España, 1997

ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (Ed.). **“Mysterius Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación”** 2t. VCA Editores, San Salvador, 1991.

FARAH, Ivonne. VASAPOLLO, Luciano. (Coordinadores) **“Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?”** Plural Editores, La Paz, Bolivia. 2011.

FERNANDEZ, Bernardo Mancano. **“Brava Gente. La trayectoria del MST y de la lucha por la tierra en el Brasil. Entrevista a Joao Pedro Stedile”** Ediciones Madres de Plaza de Mayo. Colectivo en Movimiento. 2005.

_____**“A formação do MST no Brasil”** Editora Vozes Petropolis, 2000

_____**“O MST não esta em crise, mas sim, os pequenos agricultores”.** 18 de abril de 2011 Entrevista Especial. Disponible en: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/42460-o-mst-nao-esta-em-crise-mas-sim-os-pequenos-agricultores-entrevista-especial-com-bernardo-mancano-fernandes> -Consultado: 15/07/2015-

FREIRE, Paulo. **“Pedagogía del Oprimido”** Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires, 1972.

_____**“Educación como practica de la libertad”** Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires. 2010.

_____**“Esa escuela llamada vida”** con Frei Betto. Editorial Legasa S.A, Buenos Aires, 1988

GARCÍA LINERA, Álvaro. **“Las Tensiones Creativas de la Revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio”** Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. D.L. 4-1-135-11 P.O. La Paz – Bolivia. (Distribución Gratuita). www.rebellion.org 2011

_____ **“A más de cinco años de la asunción de Evo Morales. Las contradicciones de la revolución boliviana”** en Le Monde diplomatique. Publicación mensual. N° 147. Año XIII. Capital Intelectual S.A. Setiembre 2011.

GALEANO, Eduardo. **“Celebración de las bodas de la razón y el corazón”** en **“El libro de los abrazos”**, Siglo XXI, Buenos Aires, 1993

_____ **“Las Venas abiertas de América Latina”** Catalogo S.R.L Buenos Aires, 1998.

GAUDICHAUD, Franck. **“El volcán latino-americano. Izquierdas, movimientos sociales y neoliberalismo al sur del Río Bravo. Balance de una década de luchas: 1999-2009”** Francia, 2010.
-Licencia de Creative Commons Disponible en www.rebellion.org

GOTAY, Samuel Silva. **“El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión”**. Ediciones Huracán, Inc. Tercera Edición, 1989.

GRAMSCI, Antonio. **“Cadernos do Cárcere”** Editora Civilização Brasileira, São Paulo, 2001.

GUIDO, Emiliano **“Brasil. Las reales devaluaciones”** en Revista Miradas al Sur, 2 de agosto de 2015
Disponible en: <http://www.miradasal-sur.com.ar/2015/08/02/revista/brasil-las-reales-devaluaciones/>
-Consultado 4/08/2015-

GUTIÉRREZ, Gustavo **“Teología de la Liberación. Perspectivas”** Ediciones Sígueme, Salamanca, Novena Edición, 1980.

HARNECKER, Marta. **“Hacia el siglo XXI, la izquierda se renueva”** CEESAL, Quito, Ecuador, 1991.

_____ **“Sin Tierra. Construyendo Movimiento Social”** Siglo Veintiuno España. Primera Edición 2002. Archivo digital www.rebellion.org

_____ **“Nicaragua: Los cristianos en la Revolución Sandinista”** Ediciones digital, 1986.
www.rebellion.org

_____ **“Reconstruyendo la izquierda”** Siglo XXI Editores, 2008

_____ **“Ecuador: Una Nueva Izquierda en busca de la vida en plenitud”**, 2011. Archivo digital www.rebellion.org

HARVEY, David **“El nuevo imperialismo”** Akal, Madrid, 2004

HOUTART, Francois. **“Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza”**. Ruth Casa Editorial. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2009.

“Los Movimientos Sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico” V Encuentro Hemisférico contra el ALCA y el Libre Comercio, La Habana, 2006.

IGLESIAS Vázquez, Mónica (2011) **“Teoría en movimiento: más de una década de pensamiento crítico”** en OSAL (Buenos Aires CLACSO) año XII, N° 30, Noviembre.

KOENIG, Marcelo **“Combatiendo al capital. Una perspectiva sudamericana del Estado Nacional en los tiempos de la globalización y la exclusión”** 1 ed. Editorial La Campana, La Plata, 2009

LACLAU, Ernesto. **“Misticismo, retórica y política”** FCE, Buenos Aires, 2000

LEMOINE, Maurice. **“Amazona: tierra en disputa. A la conquista del Far West tropical”** en Explorador Le Monde Diplomatique: Brasil/ José Natanson ** y otros... 1ª ed., Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013.

LEWIT, Agustín **“El TLC con Europa: el nudo giordano del Mercosur”** CELAG, 17 de junio de 2015
Disponible en: <http://www.celag.org/el-tlc-con-europa-el-nudo-gordiano-del-mercotur-por-agustin-lewit/>
-Consultado: 18/06/2015-

LIBANIO, João Batista. **“Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio”** Editorial Sal Terrae, 1989.

LÓPEZ Maya, Margarita. Iñigo Carrera, Nicolás. Calveiro Pilar (Editores) **“Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina”** CLACSO Libros. Colección Grupos de Trabajo. Buenos Aires, 2008

LÖWY, Michael. **“A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina”** Editora Vozes Ltda, Petropolis, RJ, Brasil, 2000

“Marxismo y Religión: ¿Opio del Pueblo?” Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia-CNRS (archivo digital)

“A Dimensão Cultural do Socialismo”, Cadernos Fé e Política, N° 11, 1994

MARIÁTEGUI, José Carlos. **“Obras”**, Tomo 1, Casa de las Américas, La Habana, 1982

MIRADAS AL SUR. **“Crónicas del II EMMP. Evo, el Papa, la Tierra, el Techo y el Trabajo”** Revista Miradas al Sur 19 de julio de 2015. Disponible en:
<http://www.miradasal-sur.com.ar/2015/07/19/revista/suplemento-movimientos-populares-y-el-papa-francisco/>
-Consultado 21/07/2015-

MOUNIER, Emmanuel (1962) **“El personalismo”** Editorial Universitaria de Buenos Aires.

OLIVEROS Maqueo, Roberto. **“Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)”** Centro de Reflexión Teológica-CRT, DF, México. 1977 Edición digital www.servicioskoinonia.org

OUVIÑA, Hernán (2012) **“Educación popular y disputa hegemónica. Los aportes de Antonio Gramsci para el análisis de los proyectos pedagógico-políticos de los movimientos sociales”** Cuadernos de Educación Popular-MPLD. Disponible en: <http://www.youblisher.com/p/464629-Educacion-Popular-y-Disputa-Hegemonica-Hernan-Ouvina/> -Consultado: 5/8/2015-

PÁGINA/12 (Diario) Especial: **“Cristianismo bolivariano, socialismo y revolución”** 21 de enero de 2007 Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-79353-2007-01-21.html> -Consultado: 15/12/2012-

PAREDES, Alejandro **“Mauricio López: biografía y escritos sobre las revoluciones en América Latina”** / Alejandro Paredes y Mauricio Amílcar López: compilado por Paredes, 1 Ed. Qeliasqa, Guaymallen-Mendoza, Argentina, 2008

PASSAPALAVRA.INFO **“Carta de salida de nuestras organizaciones (MST, MTD, Consulta Popular y Vía Campesina) y del proyecto estratégico defendido por ellas”** en <http://passapalavra.info/2011/11/48866> -Consultado: 29/07/2015-

PÉREZ Baltodano, Andrés **“El cambio social empieza con la transformación de la idea de Dios, providencialismo, pragmatismo resignado y neoliberalismo”** en “Agenda Latinoamericana Mundial 2011”, Edición Argentina: Centro Nueva Tierra, 2011.

PINASSI, María Orlanda. **“El MST y la completa destructividad del capital”** en Herramientas N° 37. Año XI. Revista de debate y crítica marxista. Ediciones Herramientas, Buenos Aires, 2008

PINHEIRO Barbosa, Lía. **“Las Educación, vital para la construcción de un proyecto popular en Brasil: Los Sin Tierra”** en www.adital.br

PONCELEON Porras, Temir **“¿Esta Venezuela en crisis? Venezuela atraviesa dos crisis, pero la solución esta al alcance de nuestras manos.”** Notiminuto.com, 20 de junio de 2015 Disponible en: <http://www.notiminuto.com/noticia/esta-venezuela-en-crisis/#> -Consultado: 20/08/2015-

PREBISCH, Raúl **“El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas”** NU. CEPAL: Estudio Económico de América Latina, 1949

RAMONET, Ignacio. **“Hugo Chávez. Mi primera vida”**, Buenos Aires, Debate, 2013

RAUBER, Isabel **“América Latina. Movimientos Sociales y Representación Política. Articulaciones”** Central de los Trabajadores Argentinos (CTA) - Pasado Presente XXI, Buenos Aires, 2003.

_____ **“América Latina. Sujetos Políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos”** Ediciones Pasado y Presente XXI, Quinta edición, 2006.

_____ **“Poderes y Hegemonías, Gramsci en el debate actual latinoamericano”** Pasado y Presente XXI, 2007. <http://www.pasadoypresente21.org.ar/spip.php?article12>

_____ **“Revoluciones desde abajo: Gobiernos populares y cambio social en Latinoamérica”**, Continente, Buenos Aires, 2012.

REYES García, Judith. **“En torno a Paulo Freire. Aspectos filosóficos de su pensamiento y aportes a la reflexión de raíz latinoamericana”** Tesis de Grado. Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile, 1995.(en Biblioteca digital www.servicioskoinonia.org)

SADER, Emir **“Pensamiento crítico e hegemonía alternativa”** en OSAL Año XII, N° 30, noviembre, Buenos Aires CLACSO, 2011

SIN PERMISO. **“Alberto Acosta: A este Correa lo desconozco”** Entrevista al ex Presidente de la Asamblea Constituyente y economista ecuatoriano. Publicado en www.losmovimientoscontraatacan.wordpress.com

SOARES D´Araujo, Maria Celina **“Quem é a elite dirigente brasileira hoje?”** Entrevista especial. 11 de febrero de 2010 Disponible en: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/29712-quem-e-a-elite-dirigente-brasileira-hoje-entrevista-especial-com-maria-celina-soares-d%60araujo> -Consultado: 13/12/2012-

STÉDILE Joao Pedro. **“Reforma Agraria en el mundo: una necesidad histórica”** en **“Agenda Latinoamericana: Patria Grande, Patria Mundial”**, 2001. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=286> -Consultado 15/05/2015-
_____ **“Neodesenvolvimentismo se esgotou”**. Entrevista especial en www.brasildefato.com.br/node/32389 6 de julio de 2015 (Consultado 19/08/2015)

SUNG, Jung Mo: **“Economía e Religiao. Desafios para o cristianismo no seculo XXI”** en RELAT N° 186 <http://servicioskoinonia.org/relat/186.htm>

_____ **“La teología de la liberación entre el deseo de abundancia y la realidad de escasez”** Revista PASOS, Departamento Ecuménico de Investigaciones. Disponible en: <http://www.mercaba.org/SANLUIS/Teologia/Mo%20Sung.TL%20entre%20deseo%20abundancia%20y%20escasez.rtf> -Consultado: 3/04/2010-

SVAMPA, Maristella **“Cambio de época. Movimientos sociales y poder político”** Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

_____ **“Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de descolonización”** con Pablo Stefanoni y Bruno Fornillo. Taurus, Buenos Aires, 2010

_____ **“Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina”** I Jornadas de Análisis Crítico, Universidad del País Vasco, Redaktion/editorial board/Working Papers 01/ 2010 en www.maristellavampa.net

_____ **“Movimientos piqueteros, 2001-2011. Del centro político al retorno al barrio”** en Le Monde diplomatique. Publicación mensual. N° 150. Año XIII. Capital Intelectual S.A. Diciembre 2011.

VALDÉS Gilberto **“Los movimientos sociales populares y el socialismo latinoamericano”** Colección Pensamiento Socialista, OCEAN SUR, La Habana, Cuba, 2012

VALDOVINOS, Oscar (2015) **“El bloque social indispensable”**. En: Miradas al Sur, Buenos Aires.

TWHAITES Rey, Mabel **“El Estado en debate: de transición y contradicciones”** Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Año II. N° 4, CLACSO, 2010

ZIBECHI, Raúl. **“Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”** OSAL: Observatorio Social de América Latina. No. 9. Buenos Aires: CLACSO, 2003

_____ **“Autonomías y Emancipaciones. América Latina en movimiento”** Programa Democracia y Transformación Global, Lima, Perú, 2007 www.democraciaglobal.org

_____ **“Política y Miseria. La relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas”** La Vaca Editora, Buenos Aires 2011

_____ **“Brasil ¿El nuevo imperialismo? Interrogante y desafíos del nuevo escenario latinoamericano”** La Vaca Editora, Buenos Aires, 2013

_____ **“Nuevas agendas en los movimientos sociales”** en Suplemento Patria Grande, diario MIRADAS AL SUR, año 8, núm. 369, Buenos Aires, Ultrakem S.A. 2015

Anexo 1: Momentos de observación participante con los movimientos sociales

Momentos de observación participante:

1) Asentamiento rural “Reunidas” del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Promissao, paraje de San Pablo, Brasil. -Año 2010-



2) Encuentro Ecuménico Latinoamericano del CESEEP de San Pablo, (Centro Ecumênico de Serviços de Evangelização y Educação Popular de Brasil).-Año 2010-



3) Espacio Ecuménico Fe y Política (Marta Fontao), Provincia de Mendoza



4) Taller Internacional Sobre Paradigmas Emancipatorios: Movimientos para los nuevos paradigmas de cambio emancipatorio en América Latina” -Encuentro continental de movimientos sociales latinoamericanos/Centro Memorial Martin Luther King, Cuba -Año 2013-





- 5) “Congreso Internacional Fe y Política: Pueblo y Emancipación”, organizado por el Centro de Educación Popular Antonio Gramsci, los días 5, 6 y 7 de junio de 2015 en La Banda, Santiago del Estero, Argentina.
-



Anexo 2: Decálogo de los Movimientos Populares



Delegados de más de 40 países y un millar de organizaciones, reunidos en el II Encuentro Mundial de los Movimientos Populares en Santa Cruz, aprobaron el siguiente decálogo, que fue entregado al papa Francisco y al presidente boliviano Evo Morales:

1.-Impulsar y profundizar el proceso de cambio como resultado de la acción de los pueblos organizados, que desde su memoria colectiva toman la historia en sus manos y se deciden a transformarla, para dar vida a las esperanzas y las utopías que nos convocan a revolucionar las estructuras más profundas de presión, dominación, colonización y explotación.

2.-Vivir Bien en armonía con la Madre Tierra, promoviendo la “ecología integral”, nuevo orden de vida que propone armonía y equilibrio en las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza. Exigimos la reparación histórica y un marco jurídico que resguarde los derechos de los pueblos indígenas, originarios, campesinos y afrodescendientes a nivel nacional e internacional.

3.-Defender el trabajo digno, luchando por la restitución de todos los derechos laborales eliminados por el capitalismo neoliberal –seguridad social, jubilación y derecho a la sindicalización–, contra la precarización, la tercerización, para que se supere la informalidad a través de la inclusión, sin persecución ni represión. Por una economía popular y social que resguarde la vida de las comunidades y en la que prevalezca la solidaridad por sobre el lucro.

4.-Mejorar nuestros barrios y construir viviendas dignas, denunciando la especulación y mercantilización de los terrenos y los bienes urbanos, y rechazando los desalojos forzosos, el éxodo rural y el crecimiento de los barrios marginados.

5.-Defender la Madre Tierra y la soberanía alimentaria, a través de la reforma agraria integral para distribuir la tierra de manera justa y equitativa, alertando sobre el surgimiento de nuevas formas de acumulación y especulación de la tierra y el territorio como mercancía, vinculadas al agronegocio, que promueve el monocultivo destruyendo la biodiversidad, consumiendo y contaminando el agua y desplazando poblaciones campesinas y utilizando agrotóxicos que contaminan los alimentos.

6.-Construir la paz y la cultura del encuentro, reafirmando la pluralidad de nuestras identidades culturales y tradiciones, contra de la criminalización de nuestras luchas y nuestras costumbres. Rechazo al imperialismo y las nuevas formas de colonialismo, sean militares, financieras o mediáticas.

7.-Combatir la discriminación, el machismo, cualquier forma de violencia contra la mujer, en particular los feminicidios: ¡Ni una menos!

8.-Promover la libertad de expresión, con el desarrollo de medios de comunicación alternativos, populares y comunitarios, frente al avance de los monopolios mediáticos que ocultan la verdad. El acceso a la información y la libertad de expresión son derechos de los pueblos y fundamento de cualquier sociedad que se pretenda democrática, libre y soberana.

9.-Poner la ciencia y tecnología al servicio de los pueblos y no de la ganancia, explotación, manipulación o acumulación de riquezas por parte de algunos grupos. Para que las universidades se llenen de pueblo y no sirvan para generar riquezas para las grandes corporaciones. Llamamos a denunciar y controlar a las multinacionales farmacéuticas que lucran con la expropiación de conocimientos milenarios de los pueblos originarios y especulan y generan ganancias con la salud de millones de personas.

10.-Rechazamos el consumismo y defendemos la solidaridad como proyecto de vida y luchamos contra el individualismo, la ambición, la envidia y la codicia que anidan en nuestras sociedades y muchas veces en nosotros mismos, trabajando incansablemente para erradicar el consumismo y la cultura del descarte.

HOJA DE RUTA PARA LOS MOVIMIENTOS POPULARES

Nuestras tres Banderas: Las 3 "T":

- Ninguna persona sin Techo
- Ningún campesino sin Tierra
- Ningún trabajador sin Derechos.

Nuestras tres Tareas:

- Poner la economía al servicio de los pueblos
- Unir nuestros pueblos en el camino de la Paz y la Justicia
- Defender la Madre Tierra

Nuestros 10 Mandamientos:

1. Impulsar y profundizar el proceso de cambio
2. "Vivir bien" en armonía con la Madre Tierra
3. Defender el trabajo digno
4. Mejorar nuestros barrios y construir viviendas dignas
5. Defender la Tierra y la soberanía alimentaria
6. Construir la Paz y la Cultura del Encuentro
7. Combatir la Discriminación
8. Promover la libertad de expresión
9. Poner la ciencia y la tecnología al servicio de los pueblos
10. Rechazar el consumismo y defender la solidaridad como proyecto de vida

Santa Cruz de la Sierra, 9 de julio de 2015

