

La religiosidad popular y el ecologismo de los pobres. Apuntes sobre el papel de la espiritualidad en los movimientos de resistencia

Popular Religiosity and the Environmentalism of the poor. Notes on the role of spirituality in resistance movements

Luis Martínez Andrade
Universidad Católica de Lovaina-CRIDIS
luisma_andrade@hotmail.com

Resumen

Frente al terrible retrato de la realidad, donde el desastre ambiental, el aumento de la pobreza, la crisis alimentaria, el individualismo hedonista y la alienación son un lugar común, las comunidades religiosas se han movilizado para buscar alternativas ecológicas y económicas. Por otro lado, los movimientos sociales en el Sur Global están construyendo prácticas igualitarias y proyectos ecológicos que precisan ser analizados. Por esta razón, el vínculo entre ecología y espiritualidad no es sólo un tema para las ciencias sociales, sino que es un punto crucial de nuestro tiempo. Por consiguiente, el estudio de los aspectos ecológicos en los movimientos sociales de América Latina contribuye a una comprensión de los desafíos que se presentan en este nuevo siglo. Mi objetivo es analizar los patrones y las dimensiones religiosas dentro de los movimientos sociales para reconocer sus especificidades y continuidades. Este artículo se centra en el papel que la teología de la liberación ha desempeñado desde la segunda mitad del siglo XX. Contrastando las explicaciones fundadas en el capitalismo verde, abordaré la tesis principal del proceso de descolonización en América Latina.

Palabras clave: Ecologismo de los pobres. Cristianismo de liberación. Espiritualidad. Acumulación por desposesión.

Abstract

Facing a bleak portrait of reality, in which environmental disaster, increased poverty, food crisis, hedonistic individualism and alienation are commonplace, religious communities are mobilizing to found ecological and economic alternatives. On the other hand, social movements in the Global South are generating egalitarian practices and ecological projects which need to be analysed. For this reason, the link between ecology and spirituality is not only an interesting topic for the social sciences, but also a vital aspect of

our times. Thus, the study of ecological aspects within social movements of Latin America will contribute to a better understanding of the challenges presented by this new century. My goal is to analyse patterns and religious dimensions within Latin American social movements to better recognize their specificities and continuity. The article will focus on the role liberation theology has played since the second half of the 20th Century. By contrasting explanations based on research of green capitalism, I will expand upon the main thesis of the Latin American decolonisation thought process.

Keywords: Environmentalism of the poor. Liberation Christianity. Spirituality. Accumulation by dispossession.

Introducción

Frente a la profunda crisis de la civilización moderna en la que nos encontramos es necesario estudiar las causas. Ciertamente, la palabra “crisis” proviene del vocablo griego crisis que significa “decisión”, “oportunidad” e, incluso, “circunstancia favorable”, pero la novedad de esta época es la evidente crisis ecológica que amenaza la supervivencia de nuestra especie. Así, empleando una perspectiva interdisciplinaria, analizaremos la triada espiritualidad-ecología-política con la finalidad de observar las consecuencias sociopolíticas y culturales en los movimientos de emancipación. En ese sentido, pensamos con Leonardo Boff y Frei Betto (1999, p. 22) que:

No hay militancia sin pasión y mística, independientemente de que la naturaleza de la causa sea religiosa, humanista o política. El militante vive en el mundo de las cualidades y de los valores por los que merece la pena dedicar tiempo, correr riesgos y jugarse la vida. No estamos tratando de tener ideas sino de vivir convicciones. Son éstas las que cambian las praxis, las que transforman las relaciones sociales.

Por otro lado, la privatización de lo público y el fortalecimiento de las fuerzas represivas van de la mano en el proceso neo-colonial que se está desarrollando en América Latina. Los programas de ajuste estructural, propios del modelo neoliberal, han causado serios desastres en la economía de los países periféricos. Esto ha generado que la lógica neo-colonial, caracterizada por la configuración de nuevas formas de precariedad laboral, provoque serios daños al medio ambiente. El neoliberalismo implica ausencia del Estado en el terreno de la seguridad social y un endurecimiento del

campo punitivo. Dicho abandono por parte del Estado ha empujado a miles de personas a migrar, o peor aún, al suicidio.

Acumulación por desposesión

Por su parte, David Harvey propone comprender la nueva dinámica del capital a través de la “acumulación por desposesión” donde la privatización (*enclosure of the commons*) y la liberalización de los mercados se convierten en los principales rasgos de la formación social hegemónica. Al respecto, escribe que:

También se han creado nuevos mecanismos de acumulación por desposesión. La insistencia en los derechos de propiedad intelectual en las negociaciones de la OMC (el llamado acuerdo TRIPS) indica cómo se pueden emplear ahora las patentes y las licencias de material genético, plasma de semillas y muchos otros productos contra poblaciones enteras cuyas prácticas han desempeñado un papel decisivo en el desarrollo de esos materiales. Crece la biopiratería y el pillaje de la reserva mundial de recursos genéticos en beneficio de media docena de grandes empresas farmacéuticas. La mercantilización de la naturaleza en todas sus formas conlleva una escalada en la merma de los bienes hasta ahora comunes que constituyen nuestro entorno global (tierra, agua, aire) y una creciente degradación del hábitat, bloqueando cualquier forma de producción agrícola que no sea intensiva en capital” (HARVEY, 2004, p. 118).

El carácter violento del capital siempre se actualiza por medio del régimen de acumulación por desposesión ya que, a través de la expropiación de tierras de las comunidades indígenas y campesinas, la expoliación intensiva de la naturaleza y la puesta en marcha de dispositivos tanato-políticos, tanto la reproducción ampliada como la expansión geográfica del capital se concretizan. Huelga decir que, para Harvey, las instituciones financieras por un lado y los poderes públicos por el otro, juegan un papel importante en el proceso de este “capitalismo buitresco” (HARVEY, 2004, p. 108).

Los conflictos y los antagonismos de la formación social hegemónica expresan no sólo la “lucha de clases en el terreno de la acumulación de capital” sino también las resistencias que se oponen a la *Modernidad/colonialidad realmente existente*. Aunque Harvey (2004, p. 130) reconoce el carácter plural de ciertos movimientos populares que se oponen a la acumulación primitiva y sostiene que: “luchaban contra el imperialismo capitalista, pero lo hacían en nombre de una modernidad alternativa, más que en defensa

de la tradición”, nos parece que el teórico social británico omite las rupturas (epistémicas y socio-históricas) de dichos movimientos.

Si los movimientos sociales siempre han sido un fenómeno espinoso en la teoría social, los movimientos anti-coloniales latinoamericanos en particular también han sacudido el marco analítico de las ciencias sociales euro-centradas. Incluso, si algunas corrientes de pensamiento socio-anropológico han comenzado a cuestionar algunas nociones (como la de progreso, o el desarrollo lineal) del discurso de la modernidad, nos parece que una visión evolucionista continúa explicando, a partir de realidades diferentes y de conceptos geo-políticamente situados, los procesos socio-históricos de las sociedades latinoamericanas. Efectivamente, el pensamiento crítico del *Sur Global*, por un lado, debe alejarse de las perspectivas euro-céntricas y, por el otro, evitar caer en la trampa del esencialismo. Apoyándose en las contribuciones del pensamiento decolonial, Raúl Zibechi (2014) sostiene la tesis que para descolonizar el concepto de “movimiento social”, hay que comprender el proceso de interiorización que, por medio de la racialización de la división internacional del trabajo, la modernidad/colonialidad ha hecho de las sociedades no-occidentales. Forjando una “disposición del espíritu” sobre los sujetos coloniales, tanto la “colonialidad del poder” como el “colonialismo interno” han impuesto un conjunto de mecanismos de dominación y de explotación que consolida las relaciones asimétricas entre el centro y la periferia. En ese sentido, escribe Zibechi (2014, p. 34) que:

los Estados modernos, en particular aquellos donde los no europeos son una parte importante de la población, instaura a través de un estado de excepción permanente (no declarado, ejecutado a menudo por grupos parapoliciales-paramilitares), una guerra civil legal, para eliminar a quienes el sistema considera como población sobrante o descartable.

Ahora bien, los grupos dominados o sujetos subalternos, tratan de poner en practica formas de resistencia muy variadas. La importancia de otras temporalidades, de la tradición, del vínculo entre autonomía y territorio son, para Zibechi, centrales en la configuración socio-política de los movimientos populares y de liberación en América Latina.

Según David Harvey, la lógica general expansionista del sistema capitalista tiende a ampararse de nuevos territorios o de espacios con la finalidad de continuar la búsqueda incesante del lucro. Es por ello que las luchas por la defensa del territorio – incluso, de los bienes comunes – representan un momento de ruptura con el sistema. No es fortuito que Harvey identifique la revuelta de los indígenas zapatistas de 1994 en México con la lucha contra la privatización de los bienes comunes. Por otra parte, también podríamos hacer mención en esos mismos años la insurrección indígena dirigida por la Confederación de nacionalidades indígenas de Ecuador, la constitución de la Confederación de pueblos indígenas de Bolivia, creada durante el proceso de organización de la marcha “Por el Territorio y la Dignidad”, o aquel de los “Procesos de las Comunidades Negras” de la costa pacífica de Colombia que muestran una oposición frontal contra el modelo extractivista (ligado a la acumulación por desposesión) y contra la bio-colonialidad del poder. Huelga decir que el componente étnico/clase de dichos movimientos es axial y no debe por tanto tratarse de soslayo.

Ecologismo de los pobres

El siglo XVI fue el marco de una nueva era: la emergencia de la modernidad¹, la constitución del *sistema-mundo* (WALLERSTEIN, 1999) y el advenimiento de la “colonialidad del poder”². Creada sobre la inmolación de poblaciones indígenas y de la vergonzosa trata de negros, del robo de oro y de plata, la modernidad fue sincrónica a la formación del sistema económico internacional asimétrico. El culto a un nuevo ídolo (la plata) apareció. Bajo el signo de la modernidad, el nacimiento de este nuevo ídolo fue – y es todavía en estos días – una carga para las poblaciones indígenas. En el transcurso de esta “Conquista ininterrumpida” – para emplear la expresión de Bolívar Echeverría

¹ En su proyecto de “desprovincializar” las ciencias sociales, filósofos, sociólogos, historiadores y antropólogos reunidos en la “colectividad de argumentación en torno a la Modernidad/Colonialidad”, como Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Fernando Coronil o Eduardo Restrepo, presentan a la modernidad como un proceso extra-europeo. Esta red se ha dedicado a reflexionar en torno al concepto de “colonialidad del poder” para mostrar el vínculo entre la modernidad hegemónica y la Conquista de América y sus implicaciones en la dominación de la naturaleza. Véase Restrepo y Rojas (2010).

² El concepto de “colonialidad del poder” fue propuesto por Aníbal Quijano (1998) para referir a la estructura de dominación y explotación impuesta desde la Conquista en el siglo XVI. Dicha estructura se funda sobre las nociones de raza, de trabajo y de género. Por supuesto, en dicha estructura los indígenas y los negros ocupan el lugar más bajo de la sociedad.

(2010) –, las poblaciones y comunidades indígenas se vieron privadas de sus tierras. Además, los “falsos dioses” de las comunidades indígenas fueron reemplazados por los “verdaderos dioses” de los colonizadores. A cambio de sus tierras, los indígenas recibieron una biblia y, por supuesto, la salvación *post mortem*.

En lo que respecta al vínculo entre la ecología política y el pensamiento decolonial, la obra publicada bajo la dirección del recién finado Héctor Alimonda presenta una amplia gama de movimientos latinoamericanos donde la lucha ecológica, política y cultural se encuentra articulada. Desde la perspectiva decolonial esbozada por el programa de investigación Modernidad/Colonialidad, Héctor Alimonda (2011, p. 21) considera:

el trauma catastrófico de la conquista y la integración en posición subordinada, colonial, en el sistema internacional, como reverso necesario y oculto de la modernidad, es la marca de origen de lo latinoamericano. No estoy diciendo, atención, que esa marca de origen determine absolutamente toda nuestra historia de forma fatal.

Según Alimonda, desde el siglo XVI, América Latina se constituyó como un espacio subalterno que es explotado, expoliado y reconfigurado por los regímenes de acumulación actuales. En nuestros días, es el caso de la explotación minera, del agrobusiness, de los biocombustibles, de la mono-cultura de soya, de los grandes proyectos hidroeléctricos, etc. De allí que los “conflictos distributivos” sirvan como telón de fondo de la matriz colonial que determina los mecanismos de expropiación de los recursos naturales y de exclusión de los pueblos.

Joan Martínez Alier (2011), profesor de economía y de historia económica en la Universidad Autónoma de Barcelona, publicó *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración* y que es un interesante estudio sobre la relación entre los diversos sistemas de evaluación y los proyectos económicos que trastocan profundamente la naturaleza y el medioambiente. El concepto de “ecologismo de los pobres” coloca nuevamente sobre la mesa el valor de uso y la racionalidad ecológica y, al mismo tiempo, los confronta a la lógica económica hegemónica, la del mercado. A través de la resistencia de las poblaciones locales frente a la lógica predatoria del extractivismo, el “ecologismo de los pobres” expresa la existencia de un *ethos* social

alternativo al modelo de acumulación fundado sobre la sobre-explotación de los recursos, la mayoría no renovables.

Una de las preguntas formuladas por Martínez Alier es la siguiente: ¿Qué tienen en común los movimientos tan diferentes, protagonizados por indígenas de América Latina, los campesinos de la India o los militantes ecologistas del Primer Mundo? En otros términos, ¿cómo entender la diversidad de luchas ecológicas que se han gestado en los cuatro rincones del planeta, sus lenguajes (religiosos o seculares) y sus imaginarios (mitos, creencias o leyendas)? Para responder a esto, el economista catalán utiliza la imagen o “tipo-ideal” (para emplear el término de Weber que hace referencia a la configuración de un modelo o de un fenómeno social que busca ser estudiado por sus cualidades intrínsecas) de la “inconmensurabilidad de valores”, es decir, la pluralidad de valores ligados a los conflictos perennes de las últimas convicciones (los “dioses”) en la sociedad moderna. De manera general, la imagen de inconmensurabilidad de valores tiende a colocar sobre la mesa imposibilidad de reconciliar los elementos antagónicos. Por ejemplo, en *El Capital*, Marx demostró el conflicto intrínseco entre el valor de uso y el valor de cambio: elemento clave en el proceso de valorización es concebido como “trabajo abstracto”. No es fortuito que el capital sea descrito como un vampiro. Debemos admitir la importancia de la contribución de Marx en *El Capital* puesto que allí se analiza la dinámica fetichizada de la mercancía y de la lógica destructiva del capitalismo (ecocidio) que acompaña la ruptura del metabolismo social entre las sociedades humanas y la naturaleza, todo ello resultado del productivismo capitalista. La creación de plus-valor, la acumulación como la única finalidad, el deseo de ganancia, la sed de riqueza, la obnubilación por el progreso representan los valores defendidos encarecidamente por el capitalismo. Por su parte, las comunidades y las poblaciones proponen alternativas contra-hegemónicas como la solidaridad y la ayuda mutua con la finalidad de defender la vida. La lucha entre los valores del capital y aquellos de las comunidades que se rebelan contra toda forma de explotación será, sin duda, muy tensa.

Joan Martínez Alier propone una interpretación sobre el sentido de la “sacralidad de la naturaleza” en las movilizaciones políticas y ecológicas de las comunidades y de los pueblos que desafían al capitalismo. Mientras que las nociones de “crecimiento

económico” o “eco-eficiencia” son elementos del discurso de la modernización ecológica puesto que configuran el vínculo entre el sector empresarial y el desarrollo, diametralmente opuestos se encuentran los términos de “justicia ambiental”, “epidemiología popular”, “deuda ecológica”, que componen el discurso del ecologismo popular, del movimiento por la justicia ambiental y de la ecología de la liberación. La preocupación del medio ambiente – como fuente y condición para la reproducción del metabolismo social – está siempre presente en la referencia a la sacralidad de la naturaleza. Allí donde las referencias del lenguaje de valorización del capital (valor de cambio, aumentación de la tasa de plus-valor) se convierten en los fines esenciales del sistema capitalista en detrimento del medio ambiente, el lenguaje de valorización del ecologismo de los pobres rehabilita el valor de uso, una relación armónica con la naturaleza y el respeto de los ciclos naturales de la tierra con la finalidad de poner en practica alternativas a la racionalidad instrumental burguesa.

Este esclarecimiento sobre los diversos lenguajes de valorización coloca la cuestión de saber cuál es la contribución de las religiones de emancipación para vislumbrar soluciones políticas, sociales, económicas que desafíen a la globalización neoliberal. Martínez Alier observa que es difícil descubrir el grado de consciencia que tienen los pobres de su condición de reproducción puesto que ellos utilizan su propio lenguaje religioso para invocar valores intrínsecos a su cultura.

Espiritualidad y mística en las luchas de liberación

Para Marcelo Barros (2011, p. 20), la dimensión religiosa popular puede ser ambigua (por ejemplo, milenarista y no histórica), pero si los movimientos revolucionarios canalizan dicha fuerza de forma histórica podría contribuir a las transformaciones sociales. En ese mismo orden de ideas, Leonardo Boff y Frei Betto (1999, p. 13) señalan que:

hablar entonces de mística no significa esquivar la respuesta a las cuestiones planteadas, ni mistificar la realidad, sino asumir su lado más luminoso, aquella dimensión que alimenta las energías vitales, más allá del principio de interés, de los fracasos y de los éxitos. Espiritualidad y mística forman parte

de la vida en su integridad y en su sacralidad. De ahí nacen el dinamismo de la resistencia y la permanente voluntad de liberación.

En suma, podemos entender a la “espiritualidad” como un proceso en el que se reconoce “lo divino en el otro” y, por consiguiente, la inclinación humana hacia la solidaridad, la ética y el reconocimiento de la “singularidad del otro”.

En el marco de mi investigación sobre la relación entre la teología de la liberación y la ecología tuve la posibilidad de entrevistar en 2009 a Leonardo Boff y, al preguntarle, cómo concibe la mística ecológica, el teólogo brasileño nos contestó lo siguiente:

Pienso hay que superar la visión meramente ambientalista que se enfoca sólo en el medio ambiente, puesto que la Ecología también incluye la sociedad, las relaciones sociales, los modos de producción. La devastación de la naturaleza proviene de una forma social. Hay también una ecología mental, esto es: lo que pasa en la mente de las personas – con prejuicios, ideales, sueños, etcétera – ... esa la ecología más difícil pues ahí radican los mecanismos sean de devastación u opresión, o sean de colaboración, de cuidado. Hay también una ecología integral que observa el proceso global de la evolución donde se encuentra la Tierra y la vida humana y, por ello, nosotros estamos en continua conexión con esas realidades. Los pueblos originarios – los indígenas – lo tienen presente pues para ellos era evidente que somos hijos del Universo.

El Universo más que un conjunto de seres es un conjunto de redes y de energías que se entrelazan entre ellas y nosotros estamos continuamente afectados por ellas, especialmente por la interacción entre cuatro grandes fuerzas que mantienen al universo en evolución y en existencia: la energía gravitacional, la magnética, la energía nuclear débil y la fuerte. Pero no sabemos realmente qué son esas energías. Algunos dicen que son constantes cosmológicas, que son constatables pero que no hemos podido formular científicamente. Albert Einstein intentó, con la teoría gravitacional, crear una teoría del todo para unificar la comprensión, pero eso siempre escapa a la comprensión humana porque es presupuesta para la comprensión. Los antiguos yogis decían que “la fuerza que nos hace pensar no puede ser pensada”. La fuerza que nos hace vivir no puede ser analizada porque ella posibilita la vida y la reflexión. Para mí, la Ecología y la mística nacen de esa contemplación del Universo. Muchos neurobiólogos hablan de la *mystical mind* (mente mística o punto Dios en el cerebro) para referirse a la capacidad del ser humano de contemplar, de admirar, de no preguntarse cómo son las cosas sino de llenarse de admiración ante la existencia de las cosas. Algo muy diferente a la actitud utilitaria del ser humano. Por tanto, ese *mystical mind* evoca el respeto, la contemplación, es decir: la dimensión humana.

Pero la cultura moderna, centrada en la producción de bienes materiales o en el capital material, ha olvidado esa dimensión, la ha relegado al margen, o la ha privatizado. Se puede entender como quiera. Nos damos cuenta cada vez más que el ser humano no tiene sólo su exterioridad – su corporalidad –, no sólo tiene su interioridad – su mundo psíquico – sino que también cuenta con

una capacidad para proponer cuestiones últimas: ¿Quién soy yo? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Cuál es el sentido de la vida? Por tanto, cuando el ser humano lanza esas cuestiones, son preguntas que exigen respuestas no materiales, intangibles, y que están orientadas a algo que está ligado al sentido y no a la utilidad. Ahí nace esa visión mística del mundo, que no significa tener elucubraciones o producciones milagrosas, sino que implica la capacidad de sentir nuestra adhesión al mundo y acoger dicha realidad. Por tanto, se trata de sentir por detrás de todo hay una energía que puede ser percibida y puede ser evocada porque está dentro de nosotros en la forma de entusiasmo. En griego entusiasmo significa “tener un Dios dentro”. Es la energía que nos hace vivir, que nos hace luchar. Le podemos dar mil nombres a eso que nosotros llamamos Dios. Cultivar ese espacio es cultivar la dimensión espiritual del ser humano y que tiene el mismo derecho de ciudadanía que la sexualidad, que el poder o que la inteligencia y que cada vez se reconoce más como algo dado. No es que pertenezca a las religiones, al contrario: las religiones viven de esa dimensión; de ahí que, desde esa dimensión realizamos una crítica a las religiones. No cabe duda de que algunas veces las religiones se han unido a los poderes y por tanto han pervertido esa dimensión espiritual, pero también hay que decir que las religiones son espacios donde los seres humanos pueden encontrar mediaciones más fáciles para vivir esa experiencia, esa espiritualidad” (MARTÍNEZ ANDRADE, 2015, pp. 23-24).

En Latinoamérica, la espiritualidad del cristianismo de liberación y de las comunidades indígenas han contribuido de manera profunda en el movimiento ecológico. La figura de Chico Mendes expresa tres rasgos característicos del imaginario sociopolítico de los movimientos sociales latinoamericanos: 1) la lucha ecológica de los pobres en donde lo que está en juego es una cuestión de vida o muerte, 2) un cristianismo de liberación y su manifestación intelectual: la teología de la liberación y 3) un marxismo latinoamericano “heterodoxo” puesto que no se puede soslayar la influencia que tuvo Euclides Fernandes Távora, antiguo lugar teniente de Luís Carlos Prestes, sobre este *seringueiro*. Originario del Ceará, de una familia acomodada de Fortaleza, Távora se unió al movimiento de Prestes para transformar el Brasil. Dicho movimiento recorrió casi veinticinco mil kilómetros en dos años, creando Estados dentro del Estado y librando cerca de cincuenta y seis batallas contra las fuerzas del Gobierno.

Távora fue enviado a la cárcel de la isla Fernando de Noronha en el Atlántico. Al cabo de unos meses escapó, utilizando la influencia de un tío suyo que era juez, y llegó a Belem. Allí participó en otro intento de revolución, y casi cae prisionero por segunda vez. Huyó a Bolivia, ingresó en el Partido Comunista y durante los años cincuenta organizó las huelgas en las minas de estaño. Su reputación le hizo de nuevo el blanco de la represión, y siguió huyendo, esta vez a Acre, donde no existían carreteras y donde el

espesor de la selva ofrecía un escondite seguro. Allí, este infatigable idealista se hizo *seringueiro* (...) Se tomó muy en serio la educación de Chico. Con el fervor que le daba la convicción de sus ideales, inició al muchacho en los fundamentos del marxismo. Hablaba de la necesidad de luchar para liberar a los pobres de Brasil. También explicaba conceptos difíciles de entender para alguien que nunca había salido de la selva, como la industria, las grandes ciudades y la guerra fría. Con el joven Chico Mendes escuchándole, Távora había encontrado la manera de pasar la antorcha de la revolución. No sólo le alfabetizó, sino que le dio una identidad, le enseñó a razonar y a tener una visión del mundo” (MORO, 1994, p. 88).

La lucha de Chico Mendes marca un momento importante en el proyecto eco-socialista en América Latina, ya que la preocupación ecológica no estuvo separada de la justicia social. La “sensibilidad ecológica” no es un patrimonio de las sociedades del Norte, sino una cuestión vital para las sociedades de la periferia, expoliadas desde hace cinco siglos por la dinámica destructiva de la *modernidad realmente existente*. La lucha iniciada en los años setenta y ochenta por el sindicalista Francisco Mendès Alves Filho, mejor conocido como Chico Mendes, muestra claramente el vínculo entre la defensa de la selva amazónica y el rechazo del capitalismo agrícola predatorio. Fundador de los sindicatos rurales de Brasilia y de Xapurí, en el estado de Acre en Brasil, Chico Mendes es el protagonista de una lucha no-violenta de los *seringueiros* contra la deforestación de la selva amazónica. Al lado de sus familias, ellos formaban cadenas humanas para bloquear los bulldóceres de los latifundistas. Muy rápido, los *seringueiros* encontraron un aliado en las comunidades indígenas de la Amazonia. Juntos fundaron la Alianza de los pueblos de la selva en marzo de 1989. Chico Mendes, quien fue asesinado en diciembre de 1988 por asesinos a sueldo de los latifundistas, explicó el sentido de esta alianza contra el enemigo común: el capitalismo destructor que invadía sus tierras.

Queríamos también encontrar a los jefes de las comunidades indígenas de Acre y discutir sobre la mejor manera de unir nuestros movimientos de resistencia, sobre todo, porque sabíamos que los indígenas y los *seringueiros*, desde siglos, no se llevaban bien. En el estado de Acre, los líderes de los *seringueiros* y los indígenas se encontraron y llegaron a la conclusión de que dicha situación no era culpa ni de unos, ni de otros. Los verdaderos culpables eran los propietarios de las plantaciones de caucho, los banqueros y todos los demás grupos poderosos que nos habían explotado (MENDES, 1990, p. 61).

Fundada en 1975, la Comisión pastoral de la Tierra (CPT) brasileña desempeñó un papel importante en el apoyo y desarrollo de los movimientos campesinos como el

Movimiento de las víctimas de las represas (*Movimento dos Atingidos por Barragens*), el movimiento de los recolectores de caucho (*Movimento dos Seringueiros*) y el movimiento de trabajadores rurales sin Tierra (*Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*, MST). Por la mediación de las comunidades eclesiales de base, la CPT desplegó en las zonas rurales un gran trabajo de toma de consciencia que dio origen a un nuevo sindicalismo.

Según Leonilde Servolo de Medeiros (2007), la CPT reforzó el vínculo entre las concepciones de la izquierda tradicional y la teología de la liberación, ya que, gracias a los encuentros, a los momentos de reflexión y a la toma de responsabilidades de las demandas de los campesinos, las poblaciones rurales experimentaron un proceso de constitución de nuevas formas de auto-identificación: a partir de una lectura de la Biblia en clave de liberación, la temática de la tierra adquirió un nuevo significado y la lucha por el acceso de la tierra encontró una justificación religiosa. No es fortuito que el trabajo de la CPT haya influenciado la formación en 1984 del MST, si se tiene en cuenta algunos rasgos particulares de este movimiento: la “mística”, es decir, la puesta en escenas de performances basados en el uso de prácticas artísticas diversas y plurales.

Por su parte, Alexis Martig (2014, p. 51) subraya que: “si la cuestión central y en el origen del MST es aquella del combate contra la pobreza específicamente el de la población de los trabajadores rurales de Brasil, la noción de dignidad aparece también en el centro de su proyecto de movimiento social”. La reforma agraria y la dimensión económica de este movimiento no soslayadas por Martig, aunque se concentra más, inspirado en Axel Honneth, en las lógicas sociales del proceso de reconocimiento. Esbozando un marco socio-histórico del mundo rural, Martig muestra la manera cómo las poblaciones rurales se encuentran en posición de subalternidad en la estructura socio-económica brasileña. La especificidad de la colonización lusitana en Brasil, la mono-cultura de latifundios, la dominación personal e impersonal (la relación establecida por medio del padrinazgo y de las formas clientelares), la concentración de la tierra y la consolidación de una estructural bi-modal forman la tela de fondo de los conflictos y los antagonismos en el mundo rural de Brasil. En lo que respecta a la formación del MST, Martig subraya el hecho de que la exclusión de los campesinos del pacto político tuvo efectos nefastos en la población rural. Al respecto, el autor sostiene

que la Constitución de 1824 reafirmó la exclusión política de los pobres al restringir su acceso al status de votante o a la no-elegibilidad de acuerdo a los criterios económicos, esto hasta la proclamación de la República en 1889. Lejos de terminar con las desigualdades sociales, la abolición de la esclavitud en 1888 reconfiguró las relaciones de dominación, de tal manera que, los propietarios de esclavos se convirtieron en los nuevos “señores de la tierra”. En la medida que las organizaciones campesinas se organizaron para enfrentar a los grandes latifundistas, los conflictos por el acceso a la tierra se exacerbaban. En la década de los cincuenta, gracias al trabajo de las Ligas Campesinas, las organizaciones campesinas ganaron visibilidad en el espacio político. Sin embargo, a partir del golpe de Estado de 1964, las organizaciones campesinas, populares y de izquierda sufrieron una dura represión.

Durante la década de los setenta y ochenta, la acción combinada de las comunidades eclesiales de base -en la línea de la teología de la liberación-, de los militantes del Partido comunista y de la Pastoral de la Tierra (fundada en 1975) contribuyó en una toma de conciencia política en el mundo rural. Al respecto, Martig hace hincapié en el hecho de que la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) fue una fuente autónoma de movilizaciones campesinas, de luchas contra la expulsión de militantes rurales y una herramienta de apoyo para el sindicalismo en ciernes. De hecho, es en la CPT que fueron formados algunos de los líderes, fundadores y dirigentes del Movimiento de trabajadores rurales sin Tierra-MST. Así, el MST es resultado y expresión de un “cristianismo de la liberación” que cuestiona de manera profunda y radical a la lógica destructiva del capitalismo.

Abordando la influencia de la teología de la liberación en la formación del Movimiento de trabajadores sin-Tierra, uno de sus dirigentes, Gilmar Geraldo Mauro reconoce que:

Leonardo Boff tiene una influencia sobre el MST, pero no sólo él sino todos los protagonistas de la Teología de la Liberación, pues nuestro movimiento surgió por varios factores. El primero de ellos fue el re-ascenso de los movimientos urbanos, como las huelgas obreras de los años setenta, puesto que crearon un ambiente propicio para la lucha social. El segundo factor fue el movimiento sindical campesino que se constituyó como un movimiento en oposición a los sindicatos que habían sido creados en la época de Getulio Vargas, ya que eran sindicatos que no defendían de manera efectiva a los

trabajadores y, por ende, se comenzaron a crear muchas organizaciones opositoras. El tercer factor fue el papel de la Iglesia a través de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) pues ellas contribuyeron en gran medida a la formación y a la organización del MST. Por su puesto, que el MST recuperó las luchas campesinas y las asimiló como parte de la memoria histórica de nuestro país. Por ello, la influencia de la Iglesia es muy fuerte en un primer momento – en el sentido positivo del término –; sin embargo, aún con la influencia de la Iglesia, el MST buscó su propia autonomía, es decir, se constituyó como un movimiento autónomo tanto en relación a la Iglesia como de los movimientos sindicales o de los partidos políticos que emergieron al final de la década de los setenta. En suma, el MST construyó un camino propio. Es evidente, que en su ADN encontramos elementos de todos los movimientos que he mencionado, pero su desarrollo ha sido propio y muy particular. Cabe advertir que en muchas ocasiones se mantienen vínculos y contactos con todos estos movimientos (MARTÍNEZ ANDRADE, 2015, p. 113).

Según João Pedro Stedile (2005), uno de los fundadores del MST, la “mística” no es concebida como una distracción metafísica o idealista, sino como factor de unidad de ideales, no hay pues contradicción entre la fe y la lucha. Es una lucha que se concibe anti-estática, anti-imperialista y anti-capitalista. La “mística” se expresa por medio de los símbolos (banderas, slogans, himnos, canciones, etc.), alimenta, forja y afirma la identidad del movimiento. La dimensión simbólica-religiosa se convierte en fuente de inspiración para la revuelta e insubordinación y la “mística” dota de un sentido radical el horizonte socio-político del MST.

El movimiento de los Sin-Tierra se convierte en sujeto de su propia emancipación practicando una política ofensiva de reforma agraria que consiste en crear *assentamentos*, parcelas de tierras en las que se establecen los campesinos sin tierra. En el 2009, se contaban más o menos ocho mil *assentamentos* en Brasil. Sin embargo, el combate del MST no se limita a la posesión de la tierra, sino que también vislumbra la construcción de una nueva sociedad donde la agricultura campesina – modelo opuesto al agro-negocio – esté en armonía con la naturaleza. De manera general, este movimiento campesino intenta destruir la triada latifundio-ignorancia-capital sobre la que se funda el sistema de exclusión y de despojo.

Para llevar a cabo una verdadera reforma agraria, se precisa cambiar las estructuras de poder vigentes. En ese sentido, el MST es consciente del papel del debate político, pero, sobre todo, de la lucha social. Contrariamente a la lógica capitalista que

sólo mina y destruye los recursos naturales, una reforma agraria debe cambiar los paradigmas de producción y de energía y su relación con la tecnología. Por ello, el MST retoma las exigencias de las ligas campesinas brasileñas de los años cincuenta y sesenta y, lucha en favor de la democratización de la sociedad. Además, el MST toma en serio las relaciones de poder y los conflictos de clases. Dentro de los objetivos de las ligas campesinas se puede mencionar: la reforma agraria, la defensa de los derechos de los campesinos, el mejoramiento de sus condiciones de vida y la instauración de una sociedad democrática. Después del golpe de Estado de 1964, las ligas fueron ferozmente reprimidas, desarticuladas y sus líderes asesinados.

El MST ha expresado su solidaridad con los grupos indígenas no solamente en su lucha por el acceso a la tierra sino también su lucha contra el agro-negocio y la mono-cultura. Apoyando sus reivindicaciones, el MST mantiene una distancia en relación a los “proyectos faraónicos” de construcción de represas hidroeléctricas en la Amazonia. Dichos proyectos, que benefician por lo general a las elites del país y a las grandes empresas transnacionales, implican consecuencias terribles contra el medioambiente. Los criterios ecológicos son fundamentales en la toma de decisión del MST. La noción de progreso, característica del capitalismo y de su lógica destructiva, no orienta las decisiones del movimiento, ni aquellas de la mayoría de los movimientos populares o anti-sistémicos. El MST no rechaza la tecnología en sí, sino que cuestiona el hecho de convertirla, como lo hace la ideología del crecimiento, en un fin en sí. En resumen, la convergencia entre las preocupaciones ecológicas y las demandas sociales se expresa tanto en el discurso como en la práctica de este movimiento. En lo que respecta a la diferencia entre espiritualidad y una mística ecológica, Frei Betto considera que:

la mística es consecuencia o efecto de la espiritualidad, es decir, todos nosotros – los cristianos – tenemos nuestra espiritualidad, pero no necesariamente la vivimos como una experiencia mística, de comunión profunda con la naturaleza, con el prójimo, con Dios o, incluso, con nosotros mismos. Entonces, la mística ecológica es una mística que inaugura una nueva mirada hacia la naturaleza y, por tanto, trata de contemplarla como un hogar sagrado y no como un objeto. No es una perspectiva utilitarista que nos lleve a producir ganancia o provecho inmediato. Una mística ecológica es una mística de interacción entre el ser humano y la naturaleza. Por ello, nosotros debemos volver a esa visión. Nosotros somos parte de ella. No estamos por encima de ella, somos el resultado de su evolución. Pero el

pensamiento cartesiano y moderno nos hizo sentirnos separados de la naturaleza (MARTÍNEZ ANDRADE, 2015, p. 66).

La espiritualidad de los pueblos indígenas de América Latina es otra portentosa fuente de resistencia que se opone a la dinámica ecocida del capitalismo. La intransigencia contra los proyectos extractivistas (como el de la minería a cielo abierto) expresa una lucha contra “la modernidad capitalista *realmente existente*” que no escatima en sacrificar tanto a los pueblos como a la naturaleza en su búsqueda insaciable de riqueza. La lucha contra la explotación minera, desde hace ya bastantes décadas, ha sido conjugado preocupaciones religiosas y ecológicas. Por ejemplo, en Wirikuta, lugar sagrado del pueblo wixárika el gobierno mexicano había otorgado concesiones, a través de Minera Real Bonanza y Minera Real de Catorce, a la compañía canadiense *First Majestic Silver corp.* para la explotación de plata en un área que comprende 6 mil 678 hectáreas. Dicha concesión agrade a la cosmovisión del pueblo wixárika pues precisamente en ese lugar crece la planta del Peyote (*El Jikuri*, consumida durante sus celebraciones religiosas). Además, se encuentra en El Cerro Quemado, donde *maxa* (el venado) elevó con sus enormes cuernos al Sol para rescatar al mundo de la noche. Wirikuta, lugar de memoria, se encuentra amenazado por los ídolos de la muerte, esto es, por la dinámica despiadada del capital. Según el etnólogo Marino Benzi (1972), aunque el significado de la palabra Huichol (que es como se conoce también al pueblo wixárika) no es clara, ya que se podría traducir como doctores, curanderos o profetas. El término profeta no debe ser entendido como aquel que anticipa lo que sucederá sino como aquel que llama la atención sobre las amenazas futuras. En ese tenor, el acto profético de los pueblos que se oponen a la minería no debe ser concebido como un misonéismo reaccionario sino, precisamente, como un acto heroico.

La resistencia en Wirikuta, en el Estado de San Luis Potosí en México o en el río Mondomo en el Cauca colombiano, entre muchas otras, muestra la posibilidad de una ruptura con el *continuum* de la historia, puesto que, dan cuenta de una otra historia que se está escribiendo desde abajo, desde los márgenes de un proyecto que es auto-destructivo. La potencialidad de la espiritualidad de los indígenas (mitos de origen, leyendas, líneas de creencia) nos pone sobre la pista de la posibilidad de construir otras

rutas alternativas a las del actual tren (progreso) que, obnubilado y ensoberbecido de su tecnología, nos dirige hacia el abismo.

Consideraciones finales

Abordar el papel de la espiritualidad en las luchas comunitarias que se oponen a la dinámica destructiva del capitalismo es fundamental no sólo para ampliar el foco de reflexión de las ciencias sociales, sino también para romper con el eurocentrismo que ha reducido la cuestión religiosa a simple “opio”. De hecho, ya en la primera mitad del siglo XX, José Carlos Mariátegui percibió la importancia de la “mística” en los procesos de liberación, en ese sentido, y comentando la *Tempestad de los Andes* de Luis E. Valcárcel, el pensador peruano escribe que:

La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de “occidentalización” material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria (...) ¿Por qué ha de ser el pueblo incaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. (MARIÁTEGUI, 2007, p. 322).

Aunque Mariátegui abordó el papel del campesinado indígena peruano, pensamos que su reflexión en torno a la interconexión entre el problema de la tenencia de la tierra y los movimientos de emancipación puede ser de gran valía para comprender los movimientos sociales de América Latina.

Por otra parte, en el libro *Ciudadanía Indígena: Del multiculturalismo a la colonialidad del poder*, Pedro Garzón López (2016) establece un vínculo entre el “derecho indígena”³ y la noción de comunalidad. La comunalidad, nos dice el autor, “es una lógica de vida que rige en las comunidades indígenas, tal como ha sido expuesto por algunos pensadores indígenas mixes y zapotecos de la sierra de Oaxaca” (GARZÓN

³ “Entenderemos por derecho indígena en adelante, al conjunto de normas, valores, espiritualidades y cosmovisiones que tiene vigencia, eficacia y legitimidad en un determinado espacio-temporal comunitario, cuyo ejercicio se apoya en instituciones, autoridades y procedimientos que sirven para regular la vida social, resolver conflictos y armonizar el orden interno” (GARZÓN LÓPEZ, 2016, p. 248).

LÓPEZ, 2016, p. 249). Al respecto, retoma una definición propuesta por uno de sus exponentes, Floriberto Díaz Gómez para quien:

la comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá de entenderse de entrada no como algo opuesto sino diferente a la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado (citado en GARZÓN LÓPEZ, 2016, p. 249).

Me gustaría detenerme en la idea de que la comunalidad expresa principios y verdades universales no como algo opuesto sino diferente a la sociedad occidental para, evitar dos de los frecuentes errores, ya señalados por Abdelkebir Khatibi (1983) y Michael Löwy (1999), cuando se aborda la realidad y el pensamiento del “Sur Global”. Por un lado, el execrable eurocentrismo de algunas perspectivas teóricas y, por otra parte, su contraparte, el esencialismo de algunas corrientes que presentan a las comunidades indígenas como impolutas de los efectos de la modernidad/colonialidad capitalista. Nótese que no estoy cuestionando el hecho de que las cosmogonías o las visiones de mundo de las comunidades o poblaciones indígenas doten de sentido a la lucha anti-capitalistas, anti-imperialistas y anti-coloniales, sino que, me gustaría subrayar el hecho de cuando conceptos como “buen vivir” son empleados por ciertos sectores (por lo general, las élites gobernantes) para continuar la lógica extractivista del modelo hegemónico. Por tanto, pienso que nociones como comunalidad o “buen vivir” no están dadas de suyo, sino que se encuentran inscritas en lógicas de dominación/explotación/conflicto y, por tanto, su dimensión liberadora no escapa a la naturaleza antagónica y contradictoria de la realidad. Al respecto, Alberto Acosta, quien fue presidente de la Asamblea Constituyente que estableció el Buen Vivir como principio en la Constitución ecuatoriana, sostiene que:

en Ecuador y en Bolivia existen cada vez más dificultades para cumplir con el mandato constituyente del Buen Vivir. Sus gobiernos transitan por una senda neodesarrollista, en esencia neoextractivista, apegada a la misma lógica de acumulación capitalista. El extractivismo no puede ser el camino hacia el Buen Vivir. Las violencias de todo tipo se configuran como un elemento consustancial del extractivismo, un modelo depredador por excelencia. La lista de sus violencias es muy larga. Pero, sobre todo, esta modalidad de

acumulación extractivista es en extremo violenta en contra de la naturaleza y de la misma sociedad” (ACOSTA, 2013, p. 177).

Entendemos pues que la propuesta de comunalidad como la del “Buen vivir” implica una ruptura con la lógica autodestructiva de la formación social hegemónica y, dicha ruptura (epistémica y política) no puede darse sino en la lucha, abajo y a la izquierda.

Bibliografía

- ACOSTA, Alberto. **El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos**: Barcelona: Icaria, 2013
- ALIMONDA, Héctor. **La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina**: Ciccus: Buenos Aires, 2011.
- BARROS, Marcelo. **Para onde vai Nossa América. Espiritualidade socialista para o século XXI**: São Paulo: Nhanduti Editora, 2011.
- BENZI, Marino. **Les derniers adorateurs du peyotl**: Paris: Gallimard, 1972.
- BENJAMIN, Walter. Le capitalisme comme religion. In **Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires**, editados por R. Tiedemann y H. Schwepenhäuser, traducido del alemán por Christophe Jouanlanne y Jean-Fraçois Poirier: Paris: PUF, 2000.
- BOFF Leonardo y FREI BETTO. **Mística y espiritualidad**: Trotta: Madrid, 1999.
- BLOCH, Ernst. **Thomas Müntzer, teólogo de la revolución**: Madrid: Machado Libros, 2002.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. **Vuelta de Siglo**: Era: México, 2010.
- GARZÓN LÓPEZ, Pedro. **Ciudadanía Indígena: Del multiculturalismo a la colonialidad del poder**: Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016
- HARVEY, David. **El nuevo imperialismo**: Madrid: Akal, 2004.
- LÖWY, Michael. **Guerra de dioses. Religión y política en América Latina**: México: Siglo XXI, 1999.
- LÖWY, Michael. **O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais**: São Paulo: Perseu Abramo, 1999.

- KHATIBI, Abdelkebir. **Maghreb pluriel**: Paris/Rabat: Denoël, 1983.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**: México: Era: 2007.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan. **El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración**: Icaria: Barcelona, 2011.
- MARTÍNEZ ANDRADE, Luis. **Religión sin redención. Contradicciones sociales y sueños despiertos en América Latina**: México: Taberna Libraria, 2012.
- MARTÍNEZ ANDRADE, Luis. **Las dudas de dios. Teología de la liberación, ecología y movimientos sociales**: Santander: Otramérica, 2015.
- MARTIG, Alexis. **La reconnaissance sociale et le Mouvement des sans-terre du Brésil. En quête de dignité**: Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan, 2014.
- MENDES, Chico. **Mon combat pour la forêt**: Paris: Seuil, 1990.
- MEDEIROS, Leonilde Servolo de. O movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra – notas sobre a produção de um movimento social”. In FERREIRA, J. **Revolução e democracia 1964...**:Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.
- MORO, Javier. **Senderos de Libertad. La lucha por la defensa de la selva**: Barcelona: Planeta: 1994.
- RESTREPRO, Eduardo y ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**: Popayán: Universidad del Cauca, 2010.
- STEDILE, João Pedro y MANÇANO, Bernardo. **Brava gente: A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil**: São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.
- QUIJANO, Aníbal. La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana. In BRICEÑO (dir.), **Pueblo, época y desarrollo. La sociología de América Latina**: Caracas: Nueva sociedad, 1998, pp. 139-155.
- TELLES MELO, João Alfredo. **Direito Ambiental, Luta Social e Ecosocialismo**: Fortaleza-CE: Demócrito Rocha, 2010.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **Impensar las ciencias sociales**: México: Siglo XXI, 1999.
- ZIBECHI, Raúl. **Descolonizar la rebeldía. (Des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias**: Málaga: Beladre, 2014.

Sobre o autor

Luis Martínez Andrade
Universidad Católica de Lovaina-CRIDIS

Artigo Recebido em Agosto de 2017.
Artigo aceito para publicação em Novembro de 2017.