

Tradición e hibridismo en las páginas del MST *

Vanderlei J. Zacchi **

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar la imbricación entre tradición e hibridismo en textos sobre cultura en los medios de comunicación del MST. Las expresiones culturales abordadas en estos textos tienen en común la fuerte influencia de las culturas indígenas y/o africanas, entre otras, además del hecho de estar inseridas en un contexto de interacción con el mercado cultural y con sujetos externos a sus comunidades. Se establece, por lo tanto, un juego entre lo tradicional y lo nuevo, lo original y la copia, lo puro y lo híbrido, desafiando cualquier intento de definir esas expresiones culturales como legítimas y portadoras de atributos esenciales.

Palabras clave

Cultura popular; hibridismo; sin tierra; mercado cultural; comunidad.

Abstract

This paper aims at analysing the interweaving of tradition and hybridity in culture-related texts extracted from the media outlets of Brazil's Landless Rural Workers Movement. The cultural expressions reported in these texts have in common a strong influence from indigenous and/or African cultures, among others. The interaction with the cultural market and with persons external to the communities which produce them is also a common characteristic. Thus a play between the traditional and the new, the original and the copy, the pure and the hybrid, is established, challenging any attempt to define these cultural expressions as pure and authentic.

Keywords

Popular culture; hybridity; landless workers; cultural market; community.

* Artículo recibido el 31/07/2011 y aprobado el 18/10/2011.

** Doctor en Estudios lingüísticos y literarios en inglés por la USP (bolsa Capes). Profesor Adjunto del Departamento de Letras extranjeras y del Núcleo de Postgrado en Letras de la Universidad Federal de Sergipe, campus de São Cristóvão. Investigador del Centre for Globalization and Cultural Studies da Universidad de Manitoba, Canadá.

Introducción

EN COMENTARIO SOBRE *The satanic verses* (RUSHDIE, 1988/1997), Salman Rushdie afirma que su novela “teme el absolutismo de lo Puro” y “celebra el hibridismo, la impureza, la mezcla, la transformación que resulta de nuevas e inesperadas combinaciones de seres humanos, culturas, ideas, políticas, películas, canciones. [...] *Melange*, mezcla; un poco de esto, un poco de aquello: *es así que lo nuevo entra en el mundo*” (RUSHDIE, 1991, p. 394 – itálicas en el original).¹ El análisis que se presenta a continuación intenta detectar en la producción mediática del Movimiento de los trabajadores rurales sin tierra (MST) los hibridismos que le son propios, refutando al mismo tiempo la identidad unitaria que el movimiento intenta retratar cuando se refiere a los sin tierra y a la cultura brasileña. Esa pretendida unicidad se basa en la búsqueda por una delimitación fija de las fronteras que podrían separar a las diversas naciones y a los diversos tipos de cultura, incluyendo la separación entre la cultura popular y la de la masa. Se hace así paradójica la búsqueda por una identidad nacional en una época en la que se diluyen las fronteras, fenómeno ocasionado, entre otras cosas, por el proceso de globalización. La idea es que el MST está marcado por el hibridismo desde siempre y, aunque el movimiento no deje de afirmar su filiación nacional y popular, elementos de la cultura extranjera y de masa se infiltran aquí y allí, como cables sueltos de una narrativa de enorme potencial para originar nuevas e inesperadas narrativas, los “nuevos e impensados seres humanos”. Definiéndose por el reconocimiento de una heterogeneidad necesaria, el hibridismo, según Bhabha, presupone la diferencia marcada por un proceso enunciativo que presenta el problema de las divisiones binarias y “mina nuestra percepción de los efectos homogeneizadores de los símbolos e íconos culturales” (1998, p. 65), evitando la autoridad de cualquier síntesis cultural.

No se trata, por lo tanto, de un cambio repentino y radical, sino gradual e imprevisible, que no descarta lo tradicional ni lo antiguo. Es una repetición con diferencia, y de acuerdo con lo que sugiere Deleuze (2000, p. 100) una presupone la otra. Al evocarse lo viejo, algo nuevo se introduce. De esta forma, la afirmación de la tradición no es necesariamente un regreso a la raíz, sino la posibilidad siempre de un nuevo comienzo. Es un retorno “que ya se hizo extraño: se retorna a algo que todavía es suyo (un medio de identificarse), pero ya otro, alterado” (CERTEAU, 1995, p.148).

¹ La traducción de los textos originalmente en inglés es de mi responsabilidad.

Surge de allí la dificultad de en todo momento relacionar cultura de raíz –así como cualquier manifestación cultural- a un discurso comprometido que tienen como objetivo el combate a la opresión. La producción de arte comprometida consigo mismo, por su parte, no le garantiza al productor ni al receptor miradas más críticas, si no les proporciona acceso a lo nuevo y a lo diferente.

Los textos que serán analizados a continuación fueron retirados de ejemplares de las publicaciones impresas del movimiento, en especial la *Revista Sin Tierra* y el *Periódico Sin Tierra*. La revista, de circulación bimestral, fue lanzada en 1997. El periódico, actualmente con circulación mensual, fue fundado en 1982; por lo tanto antes de la oficialización del movimiento en 1984. De acuerdo con lo que se verá, los abordajes de esos textos tanto pueden prescribir un regreso a las tradiciones como subrayar la importancia de lo nuevo y lo diferente en la producción cultural. Se debe resaltar también que, en el análisis que se presenta a continuación, gana destaque no la influencia de culturas dominantes, sino de varias otras que contribuyeron y contribuyen para la formación de la identidad brasileña, como las de origen indígena, africano y/o hispanoamericano. En la sección que aparece a continuación serán analizados, principalmente, textos extraídos del *Periódico de los Niños Sin Tierrita*, que comenzó a circular en 2007 como suplemento infantil del periódico. Enseguida verán algunos textos extraídos de la sección “Cultura” de la revista.

1. Tierras próximas y distantes

La cuestión de saber cómo lo diferente entra en el mundo del sin tierra, o hasta qué punto este se deja contaminar, pasa por su relación con las lenguas. Derrida (2006, p. 42), pensando en la dicotomía entre externo e interno, toma el término *contaminación* para hablar de la tendencia de considerar lo que viene de afuera una “pérfida” amenaza a la pureza de un sistema. Se puede notar entonces en los medios de comunicación del MST un rechazo macizo a los extranjerismos, principalmente aquellos que provienen del inglés (AUTOR, 2009, p. 130; 2010, p. 147). Ya el español, así como el portugués, pierde su estigma de lengua imperialista y se transforma en la de los pueblos hispanoamericanos, con quienes los brasileños comparten innumerables aspectos. Esa relación, con énfasis en las lenguas, es abordada en una edición del *Periódico de los Niños Sin Tierrita* (2008b, p. 4). Primero es presentado un planisferio con destaque

para los países de habla portuguesa.² Surge entonces en el interior de la repetición (portugués) la diferencia: otros países, otros pueblos, otras culturas. Se aprende, además, que en la mayoría de esos países existe una mezcla de otras lenguas, característica que tal vez pudiese ser enfatizada también en relación a Brasil. Enseguida viene América Latina: “la otra lengua hablada es el castellano, también llamado español, y lenguas indígenas. ¡Nuestra lucha también es la lucha de ellos! Por tierra, alimentos, escuela, ocio, salud... Y muchas palabras en portugués son idénticas en español como amigo, reforma agraria, radio, sol, cuaderno [NR: esta última es un error pues en portugués se escribe *caderno*.]...” (Una vez más se omite el caso de las lenguas indígenas en Brasil). Aquí también se parte de las semejanzas para hablar del otro: las luchas en común y las palabras de la misma familia. De alguna forma, ellas están relacionadas con el mundo del sin tierra, tanto como agricultor o como luchador por la reforma agraria. Obviamente hay muchas semejanzas que identifican a Brasil con sus países vecinos. Esa identidad es bastante explorada por el MST con base en el presupuesto que todos fuimos colonizados y hemos sido explotados por países imperialistas y por las elites dominantes de manera muy semejante. Pero es también una cierta cultura y una cierta identidad. En el video *¡Luchar siempre!* (LUTAR..., 2007) producido por los sin tierra, el significante “música hispanoamericana” es explorado para denotar lucha y unión a partir de la inserción de canciones de protesta típicas de la década de 1970, en su mayoría provenientes de países vecinos. De la misma forma, el movimiento mantiene relaciones con grupos artísticos, como el Tarancón, que tuvieron un papel de destaque en el combate a las dictaduras en las décadas de 1970 y 1980 en el continente sudamericano. Es con esa vertiente de la cultura latinoamericana que el movimiento se identifica, aunque existan muchos otros puntos de contacto entre los varios países, no apenas en relación a las llamadas culturas locales, sino también a una cierta cultura cosmopolita que está presente en casi todos los países del mundo actualmente, reforzando la idea que el hibridismo es una característica de las sociedades contemporáneas, incluso las latinoamericanas.

En la secuencia del texto del *Periódico de los Niños Sin Tierrita* (2008b, p. 4), se propone un ejercicio de aprendizaje de vocabulario que consiste en relacionar palabras del portugués con sus correspondientes en español. La lista comienza con “luta”

² Los países son: Brasil, Cabo Verde, Portugal, Guinea-Bissau, San Tomé y Príncipe, Angola, Mozambique, Macao y Timor Leste.

[lucha], “sementes” [simientes] y “terra” [tierra]. Todavía se está en el ámbito de lo mismo. Pasa por palabras relacionadas a la escuela, entre las cuales aparecen “brincadeiras” [juegos], y va a terminar con “presente” [regalo], “cidade” [ciudad] y “lua” [luna]. Allí, entonces, se introducen en el universo infantil palabras que no necesariamente tienen relación con lo cotidiano de los sin tierra y su lucha, aunque se pueda decir lo mismo de las familias de palabras “radio” y “sol” que ya habían sido mencionados anteriormente. Ese puede ser un buen ejemplo, aunque tímido, de la posibilidad de introducir lo diferente en el mundo del sin tierra sin que, implícita o explícitamente, él se vea en una posición de abdicar de su lucha. Es importante notar ese aspecto debido al hecho que el discurso del movimiento es casi que totalmente dirigido a la defensa de sus luchas e ideales. Así, incluso cuando el movimiento intenta dar énfasis a grupos sociales minoritarios, es la gran narrativa de su lucha –la del sin tierra como colectividad, contra los grupos dominantes y opresores- que acaba predominando.

Hay un cierto tratamiento doctrinario muchas veces dispensado a los “sin tierrita”, los hijos y las hijas de los sin tierra. Desde pequeños, ellos son educados de acuerdo con los valores del movimiento, a semejanza de ciertas sectas religiosas que cuidan para que sus niños no se desvíen del camino trazado para ellos. Es como si formaran parte de un rebaño. Hay hasta encuentros regionales de los “Sin tierrita”, en que los niños “discuten y participan de talleres, noches culturales y hacen marchas hasta las intendencias y/o hasta las secretarías de educación de los Estados para reivindicar los derechos de los niños sin tierra” (JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA, 2008a, p. 2). De acuerdo con lo que narra un niño, en una carta enviada al periódico, “el año pasado, por primera vez, participé del Encuentro de los sin tierrita en el Estado, y antes de que vayamos, todos los días en la escuela, nosotros cantábamos, gritábamos palabras de orden y cantábamos el himno del MST” (p.2).

A pesar de esto, es en el diario dirigido a ellas que muchas veces lo nuevo es introducido. Generalmente en la última página, dedicada a curiosidades y juegos. Así, ese suplemento del *Periódico Sin Tierra* tiene mucha semejanza con las secciones dedicadas a los niños en grandes diarios de circulación nacional, al menos en la estructura. La diferencia está más en el contenido, pues en el *Periódico de los Niños Sin Tierra* el énfasis recae sobre el mundo rural y las luchas del MST. En una de las ediciones (JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA, 2009, p. 4), los niños

aprenden sobre la mandala, su origen sánscrita (que significa “círculo”) y su aplicación en los asentamientos para designar la huerta circular, denominada “mandala productiva”. En cada uno de los círculos es plantada una especie diferente de vegetal y el objetivo es aprovechar mejor la tierra y el agua. El texto le enseña también a los niños a elaborar colectivamente ese tipo de huerta y las incentiva a consultar a la comunidad sobre la elección de las plantas. Por fin sugiere, además, transformar botellas PET en regaderas. En este caso, del trabajo familiar con la tierra, surgen nuevas nociones como la lingüística, la geografía (al mencionar a India como país de origen del sánscrito) y la ecología. En otra edición, los niños quedan sabiendo que en algunos lugares de África se cree que los árboles tienen espíritus: “Los árboles son altares vivos que honran la Tierra y las religiones tradicionales de África, garantizando que el respeto nunca sea perdido. En Malí, los pueblos Bambara y Dogon creen que Fonio, la menor semilla, cayó en la tierra y desparramó la conciencia del creador de todo” (JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA, 2007, p. 4).

Las culturas distantes, con manifestaciones variadas de lo nuevo y de lo diferente, aparecen en otros medios de comunicación del MST y con diferentes abordajes. Gomes (2008), por ejemplo, nos presenta *Persépolis*, autobiografía en historieta de Marjane Satrapi, posteriormente transformada en película de animación. En una especie de reseña, Gomes, asumidamente involucrada con el asunto, comenta la trayectoria de la protagonista iraní desde su infancia en Teherán hasta su mudanza a Francia, lo que cubre periodos de dictadura, revolución y guerra. La autora afirma que el libro es una mezcla de rudeza y sutileza:

Persépolis puede parecer algo pesado, triste ya que trata de temas áridos y densos: muertes, represión, guerra. Claro que eso acontece en algunos momentos. Sin embargo, el resultado final es de una sutileza, sensibilidad e inteligencia que saltan a los ojos. [...] Risa y emoción son sentimientos que se alternan en todas las historia tanto en el libro como en la película. (GOMES, 2008, p. 43)

A pesar de las menciones a la dictadura, revolución y opresión, el texto de Gomes es extremadamente lírico en su intento por mostrar que hay mucho en común entre muchachas iraníes y brasileñas, pues, a pesar de tratar de “asuntos que pueden parecer distantes” el libro proporciona “sentimientos comunes, universales” (2008, p. 44). La propia elección de ese libro para ser comentado ya denota un cambio de bias en relación a la gran mayoría de los textos de los sin tierra. Esa elección puede ser fruto incluso de

una propensión individual. En otro texto sobre manifestaciones culturales, Gomes (2007, p. 46) afirma que “la caída de las fronteras traída por la globalización también tienen sus aspectos positivos”. El texto es sobre la cultura de la República de Guinea y Gomes comenta que mucho de ella fue divulgado en Estados Unidos y Europa, pero no suficientemente en Brasil, a pesar de nuestros puntos en común con las culturas africanas. Aunque esa sea una tendencia personal, ella también forma parte de la heterogeneidad del MST, principalmente por el hecho que el movimiento normalmente representa la globalización de forma negativa.

Ya en el texto sobre *Persépolis*, Gomes, en vez de privilegiar las grandes narrativas de la izquierda occidental, optó por concentrarse en pequeñas narrativas de lo cotidiano de Marjane que son, en gran parte, comunes a un gran número de personas en diversas culturas. Escenas “dramáticas” como la muerte del tío y la pérdida de amigas durante la guerra conviven con otras más comunes: la primera borrachera, los primeros celos, los cambios físicos “y las crisis que todo adolescente enfrenta, sea en el Oriente o en el Occidente” (2008, p. 44). La infiltración del Occidente (el Otro) en el Oriente surge en escenas que Gomes clasifica como “hilarante”: la protagonista comprando grabaciones de la banda norteamericana Iron Maiden en el mercado prohibido y teniendo una clase sobre la Venus de Milo en la Universidad de Bellas artes en la que la pintura de Botticelli está toda cubierta. Escenas hilarantes son, dicho sea de paso, el único juicio de valor que ella realiza sobre esos pasajes. No hay cualquier mención a la invasión cultural o a una cultura de masa alienante. Gomes tampoco se refiere a algún tipo de resistencia del Irán actual a las grandes potencias occidentales. Aunque está en la sección “Cultura” de la *Revista Sin Tierra*, ese texto no deja de ser él mismo una novedad cuando es comparado con la gran cantidad de textos del movimiento que se ocupan sea de la denuncia social, sea de la defensa de una cultura supuestamente brasileña y/o popular.

Un último ejemplo de la presencia de otras culturas, ahora no en los medios de comunicación, sino en el día a día de los sin tierra, puede ser extraído de la Escuela Nacional Florestan Fernandes.

Inaugurada en 2005, en San Pablo, la escuela está dirigida a la enseñanza superior de los sin tierra y de otros grupos sociales menos privilegiados. En las paredes de sus predios se encuentran muchos vestigios del contacto entre sin tierra y extranjeros. En uno de los auditorios hay varias flámulas de organizaciones extranjeras,

probablemente traídas por personas de otros países que visitaron la escuela. En la biblioteca, se pueden leer anuncios bilingües, en portugués y en español, lo que hace suponer que hay una fuerte interacción con personas de países hispanoamericanos, reforzando la idea de una identidad común, de acuerdo con lo que fue discutido anteriormente. Por fin, en las paredes del comedor se encuentran reproducciones de pinturas del pintor flamenco Vermeer y de un poema del escritor uruguayo Mario Benedetti.

2. Las influencias africana e indígena

Como se puede percibir, hay una fuerte interacción con otras culturas actualmente. En esta sección, el énfasis recae sobre influencias que se habrían originado en épocas más distantes, pero que continúan en proceso de re-significación. Incluso reconociendo la importancia de la contribución indígena y africana en la formación de la cultura popular brasileña, algunos textos publicados en la *Revista Sin Tierra* (DÍAS, 2007; PAULA, 2007; GUIDI, 2008; MAGALHAES FILHO, 2008) divergen en relación al abordaje del tema, pues tanto pueden prescribir el mantenimiento de las tradiciones “puras”, como resaltar la contribución de nuevos elementos para la revitalización de las expresiones culturales.

El texto de Magalhães Filho se insiere en el primer caso. El tema en cuestión es la *capoeira angoleña*, de origen afro brasileña. Según el autor (2008, p. 32), más que una técnica de dominio corporal, la capoeira angoleña contiene un alto tenor filosófico y hace posible el acceso a una cosmovisión primitiva. Su mayor representante sería el Maestro Pastinha, que en 1941 fundó el Centro deportivo de capoeira angoleña (CECA – por su sigla en portugués), en la ciudad de Salvador (estado de Bahía). Para Magalhães Filho, la capoeira angoleña es típica de la cultura popular de matriz africana, cuya incorporación de valores ancestrales representa una resistencia afro brasileña “al proceso de homogenización occidentalizante promovido por la industria cultural”. Ese proceso estaría representado, no por elementos importados más recientemente, sino por la “lucha regional bahiaza”, vista como “violenta, occidentalizante y que quita la verdadera caracterización del evento”. Contra esa capoeira “moderna, de la moda”, el Maestro Pastinha optaría por rescatar la capoeira tradicional de Bahía, cuyas raíces se encontrarían en África. El discurso del autor, por lo tanto, no es el de la mezcla de los elementos culturales venidos de afuera con los locales. Él hace una opción clara por

una vertiente que estaba en disputa con otras. Por eso, él se basa en la idea de que opción elegida tiene un origen que necesita ser preservado, y no una copia deformada que se aparta de la tradición: “Había en la ciudad de Salvador (Bahía) diferentes formaciones de batería, y diferentes pensamientos sobre la capoeira tradicional bahiana” (2008, p. 33). El objetivo de la fundación del CECA sería, entonces, la “perpetuación de *una de esas líneas*, apoyada en el saber de los más viejos” (itálica nuestra). Magalhães Filho concibe, por lo tanto, la copia como una deformación del original, evocando así la noción platónica del modelo original, muy contestada por Deleuze y Derrida. Deleuze (2000, p. 136), por ejemplo, se contrapone a la propia existencia de un verdadero comienzo, un origen: lo que hay son solamente copias.

Otro aspecto resaltado en la capoeira angoleña del Maestro Pastinha por Magalhães Filho es su sistematización como instrumento pedagógico, al ser adoptado en el CECA. En eso ella también se opone a la enseñanza de capoeira espontánea en las calles, “hecho «de oídas», por observación, en lugares públicos y muchas veces bajo la influencia del alcohol” (2008, p. 33). Uno de los objetivos sería apartar la capoeira de las calles y de los bares, evitando así el ambiente de “valentía” y violencia generalmente asociado a esos lugares. En otro extremo, sin embargo, el autor critica la interferencia del poder público en las tradiciones populares, refiriéndose a la aprobación de la Ley N° 9.696/98, que exige formación superior en Educación física para todos aquellos que actúan en la enseñanza de actividades físicas como danza, capoeira y yoga. La transformación de la capoeira en deporte, según él, es la revitalización de la capoeira regional, adoptada en academias de gimnasia, pasible de ser adoptada en las escuelas e incluso de ser disputada en las Olimpiadas. De esa forma, los maestros formados en esa línea, “eximios atletas acróbatas” (2008, p. 35), estarían privilegiando el trabajo corporal en detrimento del educativo, actuando como “líderes inmaduros”. Por extensión, Magalhães Filho critica, también, la apropiación de las expresiones populares transmitidas oralmente, como la capoeira angoleña, por investigadores académicos. Una vez más, el autor concibe la copia como una deformación del original. Para él, el registro impreso puede llegar a constituirse en una “deturpación”, un “falseamiento” de esas enseñanzas. Es un temor que remite a la noción de escritura de Derrida (2006). El filósofo francés detecta en el pensamiento occidental la tendencia en considerar la escritura como una mera sustituta o representante del habla, lo que se refleja en oposiciones más profundas: presencia (constitutiva del habla) *versus* ausencia (implícita

en la escritura), original *versus* copia, externo *versus* interno, entre otras. Para Derrida, la escritura opera en torno de ausencias: “lo que abre el sentido y el lenguaje es esta escritura como desaparición de la presencia natural” (2006, p. 195).

Magalhães Filho critica, además a las investigaciones académicas sobre capoeira por causa del potencial de los investigadores en transformarse en autoridades constituidas, ya que tienen más acceso al mercado que “los verdaderos guardianes de nuestro patrimonio cultural” (2008, p. 35). En toda la discusión anterior, se nota el intento del autor de establecer la capoeira como algo especializado y esotérico, intocado en su pureza. Desde su punto de vista, existe apenas una manera correcta de hacer y de enseñar capoeira, y ella corre el riesgo de ser contaminada sea por manifestaciones desordenadas y espontáneas que se desarrollaron en las calles, sea por su institucionalización en las academias y universidades. El texto de Magalhães Filho se opone, por lo tanto, a una diversidad, un hibridismo, que en una relación conflictiva, es el propio motor de la preservación. Si la inserción de lo nuevo, la tradición se cristaliza, pierde el impulso y se transforma en pieza de museo. Evocando a Hobsbawm, Magalhães Filho (2008, p. 32) se refiere a la capoeira regional como “invención de la tradición”, mientras que el Maestro Pastinha es reverenciado como el “guardián del patrimonio cultural afro brasileño”, representado por la capoeira angoleña. De aquí se puede concluir que el autor considera invención de la tradición apenas a las manifestaciones que se apartarían del “origen”. Solamente la copia, por lo tanto, podría ser inventada; el modelo “original” debería mantenerse intacto. Pero el mismo MST no está libre de este proceso.

Hobsbawm (1992, p.1) afirma que una tradición es inventada cuando es constituida y formalmente instituida o cuando surge en un cierto periodo y se establece con gran rapidez: “Tradición inventada significa un conjunto de prácticas [...] que intentan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por la repetición, lo que automáticamente implica continuidad con el pasado”. Es una continuidad forjada, por lo tanto, con base en convenciones. En muchas situaciones hay, de hecho, alguna innovación, que precisa ser travestida de antigüedad para que se críe un sentimiento de pertenencia. Para Hobsbawm, toda sociedad tiene en su pasado un gran depósito de material antiguo que puede ser usado para el establecimiento de nuevas tradiciones. Es un proceso más dinámico que el que la idea de tradición normalmente presupone, con nuevos y viejos elementos interactuando. Sin embargo, la ruptura con la continuidad a

veces es bastante nítida y el propio surgimiento de movimientos por el rescate de tradiciones sería un indicativo de esa ruptura, pero lo que estos no hacen es “desarrollar o incluso preservar un pasado vivo” (1992, p. 8). Así, incluso movimientos revolucionarios pueden defender sus innovaciones con alusiones al “pasado de un pueblo”, a tradiciones de revolución y a sus propios héroes y mártires (1992, p. 13).

La “Masacre de El dorado de los Carajás” parece ser un ejemplo de esto último. Los mártires en este caso no fueron retirados de un pasado distante, sino de un episodio bastante reciente en la historia del MST y de su lucha. El 17 de abril de 1996, diecinueve (19) trabajadores rurales fueron muertos por policías en una manifestación en El dorado de los Carajás, en el estado de Pará (APRIL..., 2006). En homenaje a las víctimas, un monumento fue erigido en el local donde el enfrentamiento se dio y un asentamiento en las proximidades fue nominado como 17 de abril: Mártires de Carajás. Oficialmente reconocida, esa fecha es celebrada como el Día nacional de la lucha por la Reforma agraria, en Brasil, y el Día internacional de la lucha campesina en otros países. Cada año acontecen eventos y manifestaciones, en Brasil y en otras partes del mundo, con el apoyo de movimientos internacionales, como la Vía Campesina.³ Esa red de apoyo internacional contraría las propias intenciones del MST de establecerse como un movimiento genuinamente brasileño.

En la estera de esta tradición, otra se formó: el propio proceso de transformar en mártires a aquellos que sucumben en la lucha. El asesinato del sin tierra Valmir Mota de Oliveira en un enfrentamiento con agentes de seguridad privada de la transnacional Syngenta, en el estado de Paraná, suscitó una serie de acciones que guardan muchas semejanzas con las del “Masacre de El dorado de Carajás”. Según el movimiento (CARRANO; ENGELMANN, 2010, p. 6), las protestas contra la transnacional, iniciados por la Vía Campesina, se dieron porque ella estaría desarrollando investigaciones ilegales de transgénicos en un área de protección ambiental. Los manifestantes organizaron entonces una ocupación del área de la empresa, que respondió enviando lo que el movimiento llama de “una milicia fuertemente armada”, teniendo como resultado la muerte de Keno, como era conocido el sin tierra. Posteriormente, el área de la empresa fue desapropiada y en el local fue construido por el gobierno del estado de Paraná el Centro de enseñanza e investigación en agro

³ Vía Campesina es un movimiento global que congrega organizaciones representantes de pequeños propietarios, campesinos, trabajadores rurales y comunidades indígenas.

ecología Valmir Mota de Oliveira. En el mismo lugar fue erigido el monumento Keno vive, y el día de su asesinato, 21 de octubre, fue simbólicamente instituido como una fecha de lucha contra las transnacionales en varias partes del mundo.

En el proceso de invención de la tradición, según Hobsbawm, el elemento de la invención no es lo que fue “preservado en la memoria popular” (1992, p. 13), sino lo que fue “seleccionado, escrito, retratado, popularizado e institucionalizado” por grupos o personas específicas. Como el MST es un movimiento minoritario, no perteneciendo, por lo tanto, a las esferas de decisión del país, se puede decir que los elementos de invención seleccionados no son popularizados o institucionalizados de modo que sea impuestos para toda la sociedad, sino que desempeñan un papel importante en su lucha y para la cohesión del grupo. De acuerdo con Hobsbawm, los tipos predominantes de tradición inventada a partir de la revolución industrial son “aquellos que establecen o simbolizan cohesión social o la asociación a grupos o comunidades reales o artificiales” (1992, p. 9), como la nación. Incluso naciones modernas pueden definirse como lo opuesto de lo nuevo y lo construido. Esa parece ser la noción de nación subyacente al discurso del MST cuando intenta defender los intereses nacionales con base en características supuestamente puras, tradicionales y esenciales de la cultura brasileña.

En la secuencia al texto de Magalhães Filho en la *Revista Sin tierra*, viene otro que sugiere un abordaje más dinámico de cultura, en el que la tradición es enfatizada, pero sin excluir las transformaciones y los hibridismos. Escribiendo sobre el *jongo*, expresión cultural basada en el canto y en la danza que habría sido creada por esclavos en la región sudeste del país, Guidi (2008, p. 36) afirma ya en el primer párrafo: “Su práctica está marcada por la diversidad de formas que puede asumir según el grupo y región en cuestión”. La escritora explica que el *jongo*, también llamado *batuque*, *caxambu* o *tambu*, se originó como una forma de expresión cifrada y metafórica usada por los esclavos para escapar al control señorial. Representaba, por lo tanto, una libertad de comunicación fundamental para la articulación comunitaria de los cautivos. Ella agrega, sin embargo, que el *jongo* hoy es una práctica que no se restringe apenas a los descendientes de esclavos, habiéndose adaptado a nuevas circunstancias:

Muchos puntos de *jongo* rememoran la esclavitud y la abolición, pero aún así hay espacio para nuevas creaciones y cambios que reflejan al presente. Como toda tradición, el *jongo* está en constante transformación, negociación necesaria debido a los nuevos valores y modos de vida traídos por las crecientes urbanización y masificación de expresiones culturales tradicionales (GUIDI, 2008, p. 37).

Esta característica del *jongo* presentada por la autora remite a lo que Benjamín (1994, p. 230) llama explosión de *continuum* de la historia, que, al romper el ciclo temporal del progreso y hacer emerger las lagunas, deshace cualquier nexo causal entre los eventos y promueve la relectura de hechos pasados a la luz de nuevos acontecimientos, permitiendo, sobre todo, la transformación del presente. En la narrativización de su práctica histórica, los *jongueros* recrean su pasado y transforman su presente. Para Guidi, la conquista de nuevos espacios y adeptos se debe a la persistencia de los descendientes de *jongueros*, que ven en el *jongo* más que un pasatiempo o la preservación de la memoria de sus antepasados, pues él puede actuar como elemento de integración comunitaria y afirmación de la identidad negra. La autora no descarta, sin embargo, la amenaza de des-caracterización que representa esa abertura para un nuevo público en nuevas circunstancias, ya que implica la posibilidad de masificación del *jongo* en los términos de un mercado cultural. Y la demanda de ese mercado, cada vez más presente en lo cotidiano de esas comunidades, podría provocar una homogenización. Paula (2007, p. 43), escribiendo sobre la viola de cocho de Mato Grosso, en otro artículo, también en la sección “Cultura”, afirma, por su parte, que la industria cultural transfiere la motivación del lucro para las “creaciones espirituales”, dando preferencia a la comercialización en detrimento del contenido de las obras. “A partir del momento en que esas mercancías aseguran la vida de sus productores en el mercado, ellas ya están contaminadas por esta motivación”.

Yúdice minimiza la posibilidad de una homogenización y una contaminación así caracterizadas cuando propone que la cultura como recurso extrapola el ámbito de la mercancía para asumir otros papeles, como estimular el crecimiento económico y mejorar las condiciones de vida de las comunidades:

Compatible con las reconversiones neoliberales de la sociedad civil, la cultura como recurso es considerada una forma de proveer asistencia social y calidad de vida dentro del contexto de una reducción progresiva de los recursos públicos y de la retirada del Estado como garantía de una vida digna. Además, los nuevos movimientos sociales que se supongan controvertidos tienen causa común con las fundaciones internacionales y con muchos órganos gubernamentales creando una sociedad civil “colaboradora”. Esa tendencia es global y local y realmente demarca un nuevo desarrollo en la conceptualización del apoyo de la cultura, de la política y de la agencia (YÚDICE, 2004, p. 373).

Si la proposición de Yúdice aparenta incurrir en un optimismo desmesurado, Guidi (2008, p. 38) por su parte, demuestra más cautela. Para ella, el mercado cultural contiene

elementos contrarios al conjunto de valores contenidos en expresiones culturales como el *jongo* y que son responsables por mantener una comunidad solidaria. El mercado, en este caso, puede representar una amenaza de desagregación. Al mismo tiempo, sin embargo, él puede significar una oportunidad de divulgación más amplia de las tradiciones de esta comunidad, trayendo nuevos adeptos. La solución para ella, por lo tanto, es buscar un equilibrio, pues descartar incondicionalmente el papel del mercado es dejar de lado el acceso a nuevos valores y modos de vida que permiten al *jongo* su constante renovación.

Días (2007) desarrolla un abordaje semejante al hablar de las “olleras” del barrio Goiabeiras, en la capital de Espírito Santo: mujeres que producen artesanalmente ollas de barro de acuerdo con la tradición pasada de generación a generación. La autora trabaja con la idea que la identidad y la tradición están correlacionadas y son ambas construidas socialmente.

Para esa construcción, tuvo un papel determinante el proceso de comercialización de las ollas de barro. Si antes ellas eran fabricadas para uso propio y doméstico, hoy son utilizadas en restaurantes y están disponibles para su consumo en tiendas de artesanías, cuyo principal público son los turistas. El pasaje de objeto privado a público transformó todo el proceso productivo de las ollas, que se transformaron en un medio de vida para muchas familias y se integraron a la industria turística de la región. Paula (2007, p. 43), en su análisis de la *viola de cocho de Mato Grosso*, comenta, por su parte, que la función tradicional del artesano es propiciar objetos para auto consumo en las comunidades de baja renta. Eso estaría siendo modificado por “varios factores inherentes al desarrollo capitalista”, que estarían promoviendo una disminución de la producción artesanal para uso interno a favor de la comercialización externa. Una vez más, el autor concibe el mercado como agente contaminador.

En el caso de las “olleras”, continúa Días (2007, 45), para conquistar su espacio en el mercado ellas necesitaron afirmarse como legítimas herederas de la tradición de sus madres y abuelas, de modo que, no apenas el producto final, sino también el propio proceso de trabajo fuese determinante de su identidad social. “Es por medio de los objetos que producen, de su acción sobre la materia, que las mujeres producen su identidad de «olleras», producción que se legitima en la tradición por ellas conquistada”. Ese nuevo enfoque en la tradición la configura no como una manifestación independiente y autorregulada, pero como construida (o inventada). Según Días, las ollas, que antes eran apenas objetos de uso colectivo, ahora están inseridas en el proceso de construcción de la identidad de sus productoras y también, se puede decir, de transformación de su realidad. Ese cambio, sin embargo, es antes de grado que de género, pues la construcción de la identidad está presente en ambos momentos, llevándose en consideración, como afirma Geertz (2000, p. 49), que los símbolos significantes que se suman a los padrones culturales son prerequisites para nuestra existencia biológica, psicológica y social, más que meramente su expresión.

Otro aspecto levantado por Días es que el comercio de las ollas les dio a sus productoras acceso a bienes de consumo que antes no formaban parte de su cotidiano. Además de eso, involucra hoy a grupos mayores en su confección, que incluyen nueras, cuñadas y hasta maridos, hermanos e hijos. Como resultado, hubo una elaboración en la autoestima de esas familias y la estabilidad financiera conquistada permite la permanencia en el territorio, evitando la emigración. Ocurre, por lo tanto, una redefinición de la comunidad, que, según Brydon (2008, p. 249), no es algo acabado, sino un proceso en constante renegociación. Lo mismo se puede decir de la comunidad de los *jongueros* antes mencionada. En su relación con el mercado y con el otro –turistas, consumidores y productores de otros tipos de ollas-, las “olleras” de Goiabeiras desarrollan un nuevo sentido de identidad, de inserción en la comunidad y de participación política.

La reconfiguración del concepto de comunidad, de acuerdo con la efectuada por Brydon y Coleman (2008), es de gran relevancia para pensarse la cuestión de las filiaciones de identidad en tiempos de globalización y para situar la lucha del MST como algo al mismo tiempo local y global. Primero fue utilizada para designar a pequeños agrupamientos sociales en escala local cuyos miembros mantenían contactos próximos, la comunidad pasó a indicar grupos mayores en relaciones imaginadas. Actualmente el término estaría siendo aplicado para describir filiaciones tras-planetarias de grupos que comparten un sentimiento de pertenencia en escala global. Para los autores (2008, p. 17), la afirmación de la comunidad actualmente no está vinculada a la imposición de formas jerarquizadas de homogenización ni a la evocación de una pauta nacionalista o moral específica. Tampoco, agregan ellos, se debe pensar en la homogeneidad del pueblo como necesariamente vinculada a un territorio autóctono que definiría la pertenencia en función del lugar de nacimiento o de origen. En vez de colocar a las comunidades en oposición a la globalización y sus fragmentaciones, los autores proponen verlas como organismos que negocian sus identidades y funciones de acuerdo con las circunstancias globales en transformación. Como resultado, ellas tanto pueden encontrar nuevos modos de cooperación que vayan más allá de las diferencias, sellando nuevas alianzas, como solidificar viejos padrones de exclusión. Comunidad, por lo tanto, no es algo definido, sino un proceso en constante renegociación (BRYDON, 2008, p. 249), cuya relación con lo global es considerablemente compleja. Por eso, no cabe simplemente pensar en la globalización como destructora por excelencia de valores comunales, ni asociar a la comunidad con tradiciones extintas o en vías de extinción.

De la misma forma, relaciones temporales de articulación, según los autores (BRYDON, COLEMAN, 2008, p. 27), no serían suficientes para definir una comunidad, sino pueden configurarse como una red, constituidas por “nosotros” que se comunican por razones estratégicas, económicas o políticas.

En este caso, casa nudo retiene cierta independencia y la regularidad de la comunicación puede variar de acuerdo con las circunstancias. Comunidades, por otro lado, son capaces de renovación y adaptación y se constituyen tanto por la diversidad interna como por aquello que se sitúa fuera de las fronteras comunales. “Las comunidades son reproducidas por el entrelazamiento de pasado, presente y futuros imaginados. Su renovación o creación involucra una mezcla de valores, estructuras institucionales y prácticas comunicativas.” (BRYDON, COLEMAN, 2008, p. 27) Obviamente, una red siempre podrá transformarse en una comunidad y viceversa. Además de esto, una comunidad podrá constituirse como un nudo en una red más amplia. En relación al MST, buena parte de su articulación con los otros actores puede ser clasificada como red, pues se refiere a acciones en general temporales y específicas. Se puede decir, sin embargo, que la Vía Campesina es una comunidad de la que el MST forma parte, tanto por los puntos de contacto en los intereses e identidades entre ambos organismos como por su relación próxima y de largo plazo. Se hace evidente, en este caso, la imbricación entre comunidad y globalización. Si esta, por un lado, puede ser una amenaza a la soberanía nacional y a ciertas comunidades, por otro es solamente debido a los recientes desdoblamientos supra-territoriales en las más variadas esferas que los trabajadores rurales de todo el mundo pudieran unir sus luchas e integrar una comunidad transnacional identificada entorno a causas en común, compartiendo así un sentimiento de pertenencia en escala global.

Conclusión

Así como Guidi (2008) –y contrariamente a lo que propone Magalhães Filho (2008) –Días (2007), en su análisis sobre las “olleras”, percibe tanto las comunidades como la tradición como algo que se transforma continuamente. La tradición así no es vista como una manifestación acabada que pasa de una generación a otra inmutablemente, aunque para eso sea necesario involucrarse con el mercado. Envolvimiento actualmente casi que inevitable, pues en una economía capitalista moderna las instituciones de la industria cultural

No son más marginales o sin importancia, como en las fases iniciales de mercado, pero, tanto en sí mismas, como por su frecuente entrelazamiento e integración con otras instituciones productivas, son partes de la organización social y económica global de manera bastante generalizada y difundida. (WILLIAMS, 1992, p. 53 – 54)

No se debe olvidar tampoco que el propio MST depende del mercado para la comercialización de sus productos agrícolas. Según Goñi (2007, p. 305), en los años 1990 el movimiento, sin abandonar sus ideales socialistas, redefinió sus estrategias para inserirse en una economía de mercado, incluso el externo, y no más exclusivamente para la subsistencia. El grado adecuado

de ese involucramiento tal vez no se pueda definir de antemano, pero su fórmula puede estar en las palabras del DJ carioca que –desde la perspectiva de una absorción de las formas culturales de la periferia por la industria del entretenimiento- afirma que “la apuesta es danzar con el demonio sin salir quemado” (YÚDICE, 2004, p. 214). La presente discusión pone en evidencia también el hecho que la supervivencia de las tradiciones y de las formas culturales depende de su relación con lo nuevo, o, se puede decir, de la manera como la tradición y la identidad se inventan y se reinventan. De acuerdo con lo expuesto en el inicio de este trabajo, aunque el movimiento no deje de afirmar su filiación nacional y popular, él está marcado por el hibridismo desde siempre, ya que elementos de la cultura extranjera y de masa se infiltran aquí y allí. Al evocarse lo viejo, algo de lo nuevo se introduce. De esta forma, la afirmación de la tradición no es necesariamente un regreso a la raíz, pero la posibilidad de un nuevo comienzo. Es lo que los textos de Días (2007), sobre las “olleras”, y de Gaudi (2008), sobre el *jongo*, parecen sugerir. De la misma manera, los textos del *Diario de los Niños Sin Tierrita* demuestran que el universo de los sin tierra abarca mucho más que su trabajo y su lucha, además de evidenciar su interacción con otras y diferentes culturas.

Referencias

APRIL 17th – International Day of Peasant Struggle. *Global Exchange*, 17 abril de 2006. Disponible en: <<http://www.globalexchange.org/countries/brazil/3880.html>>. Acceso el: 11 diciembre de 2008.

AUTOR, 2009.

AUTOR, 2010.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. En: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. San Pablo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana L.L. Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRYDON, Diana. Why community matters. En: BRYDON, Diana; COLEMAN, William D. (Ed.). *Renegotiating community: interdisciplinary perspectives, global contexts*. Vancouver: UBC Press, 2008. p. 246-259.

___; COLEMAN, William D. Globalization, autonomy, and community. En: BRYDON, Diana; COLEMAN, William D. (Ed.). *Renegotiating community: interdisciplinary perspectives, global contexts*. Vancouver: UBC Press, 2008. p. 1-28.

CARRANO, Pedro; ENGELMANN, Solange. Syngenta sofre importante derrota no Paraná. *Jornal Sem Terra*, San Pablo, N° 300, p. 6, enero – febrero 2010.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi y Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman y Renato Janine Ribeiro. 2ª ed. San Pablo: Perspectiva, 2006.

DIAS, Carla. Tradição e identidade na arte de fazer panelas de barro. *Revista Sem Terra*, San Pablo, N° 41, p. 43-45, septiembre – octubre 2007.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 2000.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais*. 6ª ed. San Pablo: Loyola, 2007.

GOMES, Cristiane. Distantes, mas com sentimentos universais. *Revista Sem Terra*, San Pablo, N° 44, p. 43-44, abril – mayo 2008.

___. Música e a dança que alimentam a alma de um povo. *Revista Sem Terra*, San Pablo, N° 42, p. 44-46, noviembre – diciembre 2007.

GUIDI, Rebecca de Luna. Jongo: mais que uma dança. *Revista Sem Terra*, San Pablo, N° 43, p. 36-38, enero – febrero 2008.

HOBBSAWM, Eric J. Introduction: inventing traditions. En: HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence (Ed.). *The invention of tradition*. Canto Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 1-14.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. San Pablo: [s.n.], N° 1, octubre 2007. 4p.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. San Pablo: [s.n.], N° 11, abril 2009. 4 p.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. San Pablo: [s.n.], N° 6, septiembre 2008a. 4 p.

JORNAL DAS CRIANÇAS SEM TERRINHA. San Pablo: [s.n.], N° 7, octubre 2008b. 4 p.

LUTAR sempre! 5º. Congreso Nacional do MST. Producción de la Brigada de Audiovisual de la Vía Campesina. Guararema, San Pablo, septiembre 2007. Disponible en: <<http://www.youtube.com/watch?v=hmk37OvhY4E>>. Acceso el: 10 de julio de 2008. Archivo de audiovisual. Parte 3 (9 min 55s).

MAGALHÃES FILHO, Paulo A. O legado de Mestre Pastinha na capoeira angola e na educação. *Revista Sem Terra*, San Pablo, N° 43, p. 32-35, enero – febrero 2008.

PAULA, Daniel de. Viola-de-cocho: identidade e patrimônio do povo. *Revista Sem Terra*, San Pablo, N° 42, p. 41-43, noviembre – diciembre 2007.

RUSHDIE, Salman. In good faith. En: RUSHDIE, Salman. *Imaginary homelands*. London: Granta/Penguin, 1991. p. 393-414.

_____. *The satanic verses*. New York: Picador, 1997.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Trad. Lólio L. de Oliveira. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Trad. Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: UFMG, 2004.