

Cástor M.M. Bartolomé Ruiz

# El Movimiento de los Sin Tierra en Brasil

*Propiedad o alteridad,  
dilema de los derechos humanos*

Universidad de  
Deusto

• • • • •

**Instituto de  
Derechos Humanos**

**Derechos  
Humanos**



# **Cuadernos Deusto de Derechos Humanos**



# **Cuadernos Deusto de Derechos Humanos**

**Núm. 37**

El Movimiento de los Sin Tierra en Brasil

Propiedad o alteridad,  
dilema de los derechos humanos

**Cástor M.M. Bartolomé Ruiz**

Bilbao  
Universidad de Deusto  
2006

**Consejo de Dirección:**

Jaime Oraá

Xabier Etxeberria

Felipe Gómez

Eduardo Ruiz Vieitez

Trinidad L. Vicente

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

© Publicaciones de la Universidad de Deusto

Apartado 1 - 48080 Bilbao

e-mail: publicaciones@deusto.es

ISBN: 978-84-9830-587-6

*A Tiaraju,  
símbolo de resistencia y esperanza;  
resiste al olvido,  
despierta horizontes.  
Simbolum que re-funda  
la vida sin tierra  
en una Tierra con Vida.*





## Indice

---

Introducción . . . . .	11
1. La tierra y los derechos humanos, el discurso de John Locke . . . . .	15
2. La constitución paradójica del discurso de los derechos humanos . . . . .	23
3. La construcción del discurso y sus efectos de poder. . . . .	33
4. La esquizofrenia de los derechos humanos y los nuevos espacios de poder . . . . .	37
5. (Con)texto del discurso y génesis del problema de la tierra . . . . .	43
6. La implicación de las CEBs y la CPT en la lucha por la tierra . . . . .	49
7. El movimiento de los Sin Tierra (MST) . . . . .	55
8. La tierra: entre la propiedad o la vida . . . . .	61
9. El lenguaje no sólo denota realidades sino que las construye. . . . .	65
10. El dilema de los derechos: ¿propiedad o alteridad? . . . . .	73
11. Desdoblamientos de los conflictos por la tierra en una sociedad globalizada . . . . .	79
12. La condición histórica de la verdad y su confrontación con la alteridad humana . . . . .	85
13. Los derechos humanos y la violencia en la lucha por la tierra. . . . .	91



# Introducción

«Hoy todavía somos desterrados en nuestra tierra»  
Sergio Buarque de Holanda

Los derechos humanos, la propiedad y la tierra, símbolos clásicos para conflictos modernos. Antiguos deseos y nuevas utopías, las viejas convicciones en el actual desmonte de los meta-relatos. Todo entrelazado en la insoslayable búsqueda de la justicia, que a su vez está regida nada más y nada menos que por el paradigma de la alteridad humana.

Este trabajo tiene como objetivo principal reflexionar sobre la vigencia o violación de los derechos humanos a partir del problema de la tierra vivido en Brasil. Vigencia de la verdad en relación a su condición histórica; violación de derechos correferidos a la dimensión hermenéutica de la interpretación de su sentido. Aunque analizaremos el caso particular de la lucha por la tierra en Brasil, esa particularidad nos envuelve en una problemática cuyo contexto posibilita la ampliación de los sentidos de su conflicto para otras dimensiones históricas y hermenéuticas de la verdad y del Derecho.

El conflicto de la tierra abarca varias problemáticas que se desdoblán en forma de círculos concéntricos sobre las diversas dimensiones de la vida social. La problemática de la tierra, tal y como es vivida en Brasil, abarca principalmente la reforma agraria, pero ella se desdobra en causas y consecuencias que envuelven la cuestión ecológica, las migraciones rurales, el desempleo en las ciudades, la «favelización» masiva, la falta de escolarización mínima, la falta de atención sanitaria básica y consecuentemente un alto índice de mortandad tanto infantil como adulta provocado por la inexistencia de tratamiento médico adecuado, etc. Es decir, desde la perspectiva de los derechos humanos, el

problema de la tierra afecta directamente a los llamados derechos sociales y económicos.

En Brasil, el problema de la tierra se identifica con la reivindicación de la reforma agraria. A su vez, esta reivindicación se articula dentro de un conflicto discursivo sobre la legitimidad o no de la misma. El conflicto discursivo sobre la validez social o no de la reforma agraria, es un conflicto político de primera magnitud. Tanto el discurso que reivindica la reforma agraria como el que la niega, evocan, para fundamentar su legitimidad, las categorías básicas de los derechos humanos. El discurso que reivindica la reforma agraria lo hace a partir de los derechos económicos y sociales. El discurso que va contra la reforma agraria invoca el derecho de propiedad privada como derecho humano básico e inviolable.

La problemática de la tierra en Brasil se transformó en un problema social público y por lo tanto político, cuando el discurso a favor de la reforma agraria se articuló en forma de praxis y la praxis originó un conjunto de movimientos sociales, que emergieron como nuevos sujetos sociales. Entre estos nuevos sujetos sociales podemos mencionar al Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST), principal agente promotor del discurso y de la práctica a favor de la reforma agraria. Junto con el MST se organizaron otros movimientos sociales muy combativos como el Movimiento de Pequeños Agricultores (MPA), el Movimiento de los Afectados por las Represas (en portugués, *barragens*) (MAB), pequeños sindicatos de trabajadores rurales y un grupo expresivo de pequeños propietarios rurales que se articularon creando una Federación de Trabajadores de la Agricultura Familiar (FETRAF). En un sentido contrario a la reforma agraria se organizó la Unión Democrática Ruralista (UDR), cuyo objetivo principal es frenar e impedir la reforma agraria en Brasil. Junto con la UDR existe una red de sindicatos ruralistas (grandes propietarios de tierras) en la mayoría de los municipios y una Federación Nacional de los Sindicatos Rurales, de los grandes propietarios de tierras.

En torno a este conflicto social fueron surgiendo un conjunto de organizaciones a favor y contra la reforma agraria. A favor de la reforma agraria podemos destacar por su importancia a la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) vinculada a la Iglesia católica; es muy significativo el apoyo orgánico de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), pequeñas comunidades católicas, rurales y urbanas, que fueron el origen orgánico del MST, su base principal durante décadas y actualmente su principal apoyo social. En contra de la reforma agraria se fueron creando un conjunto de articulaciones principalmente de carácter político cuya base principal se organiza en el llamado «grupo ruralista» de diputados.

El conflicto por la tierra en Brasil produce, lamentablemente, un rastro de violencia muy grave. Una violencia cuyo saldo final excede todos los años las dos centenas de muertos, de los cuales más del 99,99 % son trabajadores rurales sindicalistas o religiosos. Es una violencia que tiene varias direcciones y que es muy compleja de comprender. La propia violencia tiende a legitimarse o deslegitimarse a partir de un discurso que evoca la defensa de derechos humanos. Para justificar el ejercicio de tal violencia se invoca el derecho particular a defender la propiedad y el derecho del Estado a reprimir a los que amenazan la propiedad e incumplen la ley. En otros casos son grupos armados de carácter paramilitar los que actúan de forma «descontrolada» intimidando a los trabajadores rurales.

Este breve esbozo del tema sirve para indicar la gravedad y la complejidad de un problema que afecta de forma particular a un país, Brasil, pero que se desdobra en cuestiones generales sobre los derechos humanos y sobre la propiedad que afectan al contexto de nuestro momento histórico de globalización neoliberal.



1.

## La tierra y los derechos humanos, el discurso de John Locke

«Así es la condición auténtica de la esclavitud; ésta no es sino el apéndice de un estado de guerra entre un legítimo vencedor y un cautivo»<sup>1</sup>

Tal vez a muchos lectores que viven en el contexto de sociedades post-industriales y en plena sociedad del conocimiento, la temática de la tierra y los derechos humanos les puede parecer un residuo de sociedades tecnológicamente atrasadas que poco o nada tiene que decir para la problemática de la globalización neoliberal que vivimos. Muchas personas ven la problemática de la tierra como un tema restringido a países con bajo desarrollo industrial, no percibiendo ninguna relación entre esta temática, a la que se considera «atrasada», y los nuevos problemas de una sociedad globalizada.

Entre los varios objetivos de esta obra nos proponemos mostrar que muchas de las cuestiones filosóficas y jurídicas del problema de la tierra afectan directamente a los grandes conflictos sociales de nuestras sociedades globalizadas. Queremos comprobar cómo muchos de los principios filosóficos que están en conflicto en el problema de la tierra son, *mutatis mutandis*, los mismos que afectan a la desigualdad estructural del modelo neoliberal de globalización social.

Tomamos como punto de partida de nuestra reflexión filosófico-jurídica sobre la reforma agraria y los derechos humanos, la obra de John Locke (1632-1704), *El Segundo Tratado del Gobierno Civil*.

---

<sup>1</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado do Governo Civil*. Cap IV., parágrafo 24, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 404.

Para comprender la influencia histórica de Locke sobre el discurso de los derechos humanos, es conveniente recordar que Locke fue asesor directo de Lord Ashley, que llegó a ser el III Conde de Shaftesbury cuando Inglaterra era la potencia hegemónica de Europa. Durante el reinado de Carlos II de Inglaterra, Shaftesbury se transformó en el Presidente del *Consejo de Colonización y Comercio* y posteriormente en *Chanceler* del Reino. Shaftesbury tenía derechos de propiedad sobre grandes latifundios en la colonia inglesa de Carolina del Norte. Por petición de Shaftesbury, Locke participó de la elaboración de una constitución para aquel territorio, que después se convertiría en un Estado norteamericano. De esta forma Locke se consagró como un teórico de la primera constitución de un territorio inglés. Posteriormente, con la independencia de las trece colonias, la influencia del pensamiento de Locke, especialmente de su obra *El Tratado del Gobierno Civil*, será decisiva en la Constitución de Virginia de 1776, de tal forma que las principales tesis que Locke defiende en esta obra serán incorporadas a la que fue una de las primeras constituciones modernas.

Es sabido que tanto la Constitución de Virginia como la propia obra de Locke, contribuyeron de forma decisiva para la construcción del discurso moderno de los derechos civiles, entendidos como derechos naturales que preceden a la formación del Estado y que el Estado debe respetar. Ésta es una generación de derechos que fueron creados contra el Estado, es decir, para reducir el poder del Estado sobre el individuo o, dicho de otra forma, para preservar los derechos individuales contra el poder estatal.

También es suficientemente conocido que Locke y la Constitución de Virginia consideran la propiedad privada como base constitutiva de los derechos civiles. La prioridad otorgada a la propiedad sobre la persona hizo que la primera Constitución liberal generase una gravísima contradicción histórica entre los principios enunciados y la práctica de sus autores. Contradicción que acompaña como un estigma al liberalismo económico a lo largo de su historia.

Los derechos del hombre proclamados en la Constitución de Virginia: «*Todos los hombres son por naturaleza libres e independientes*» (*All men are by nature equally free and independent*), contienen una contradicción histórica entre las verdades del discurso y la práctica de los enunciadores del mismo. Los enunciadores del discurso («venerables padres de la patria norteamericana») proclamaron la libertad y la igualdad natural de todos los hombres al mismo tiempo que mantuvieron la realidad de un Estado esclavista — las trece colonias que formaron los EEUU. Ellos emitieron un discurso de igualdad natural formal a la vez que, en su mayoría, mantenían esclavos a su servicio y no toma-



ban medidas políticas para abolir la esclavitud en los nuevos territorios independientes. La esclavitud continuó durante casi dos siglos más y el esclavo pasó a integrar la categoría simbólica de propiedad y no la de persona.

Es importante comprender que esta transferencia simbólica de la persona al concepto de propiedad, continúa siendo una de las lógicas que alimenta los conflictos sociales de la globalización neoliberal, al reducir al ser humano y la vida en general a la condición de mercancía, permitiendo la mercantilización de la vida dentro de la lógica de costo y beneficio.

Para entender el alcance histórico de la Declaración de Virginia y la repercusión sobre la visión liberal de la propiedad privada, es pertinente preguntar, ¿a quién designa el concepto de *hombre* de la Declaración de Virginia? La respuesta es que el concepto hombre de esa Declaración no abarca a todos los humanos, en el sentido que nosotros damos al concepto en el siglo XXI, sino que se refiere esencialmente a los varones propietarios de tierras o de otros bienes. No pertenecían al concepto simbólico de hombre y de igualdad de la Declaración de Virginia ni las mujeres, ni los esclavos ni los hombres sin propiedad.

El concepto de igualdad tal y como es formulado por la Declaración de Virginia es formal y no real. Enuncia una supuesta naturaleza metafísica del ser humano y no una condición histórica exigible. La igualdad no es considerada, por la Declaración de Virginia, como un principio de justicia regulador de las relaciones sociales, sino como el principio que posibilita el reconocimiento de igualdad metafísico-jurídico de carácter formal o procedimental pero que no interfiere en los derechos sociales de los individuos.

El carácter formal y restrictivo de la Declaración de Virginia fue corregido a lo largo del tiempo por medio de diversos conflictos sociales que abolieron la esclavitud, impusieron el reconocimiento (muchas veces parcial) de la igualdad de derechos políticos y sociales de las mujeres y de los trabajadores. A pesar de todo, el carácter formal de la igualdad formulado por el liberalismo económico y político, continúa funcionando como un auténtico freno social para la igualdad económica, legitimando la desigualdad como elemento constitutivo de las relaciones. Una respuesta más detallada a estas cuestiones requiere un estudio más amplio que no podemos desarrollar en este texto.

Dentro de la obra de Locke, no es tan conocida la relación que establece entre la propiedad de la tierra y el derecho natural a la propiedad. Recordemos que la tierra era el principal medio de producción en

el siglo xvii. El discurso de Locke pretende armonizar los intereses de la nueva burguesía con los principios de una nueva forma de gobierno no absolutista. Locke, siguiendo la senda simbólico-conceptual abierta por Hobbes, parte del concepto de un hipotético estado de naturaleza humano. Ese estado de naturaleza tiene como características principales la igualdad natural y la libertad. Ambas son vistas como derechos naturales que el Estado moderno debe proteger, y ambas funcionan como límites y reguladores del Estado.

Lo interesante es que Locke, así como Hobbes, reconoce que en el estado de naturaleza no existe propiedad privada pues en ese estado de naturaleza nada es de nadie porque todo es de todos.

«Dios que dio a todos los hombres la tierra en común, también les proporcionó la razón para que la utilizaran de la forma más ventajosa para la vida y más apta para todos»<sup>2</sup>.

Resulta como mínimo intrigante ver que uno de los principales teóricos de la defensa de la propiedad privada admite que ella no es un derecho natural inherente al estado de naturaleza. Si en el estado de naturaleza no existe propiedad privada, ella no puede ser invocada como un derecho natural de igual forma que lo pueden ser la libertad y la igualdad, que sí son constitutivas del estado de naturaleza.

Dada la dificultad de otorgar a la propiedad privada el carácter de derecho natural, Locke se propone el objetivo filosófico de crear un discurso que fundamente la legitimidad y la superioridad moral y jurídica de la propiedad privada sobre la propiedad colectiva del estado de naturaleza. Construye ese discurso tomando como principio básico de su análisis la cuestión de la propiedad de la tierra. Por eso, el capítulo V del *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, lo titula *De la propiedad* y toda su reflexión gira en torno al derecho de propiedad particular de la tierra.

Locke es consciente del problema que representa, para el discurso burgués, aceptar la propiedad común como parte constitutiva del estado de naturaleza. Surge una cuestión inevitable, ¿por qué el Estado debe respetar, proteger y defender la libertad y la igualdad jurídica como derechos naturales de los individuos y no debe defender también el derecho a la propiedad comunitaria como un derecho natural? ¿Por qué debe defender el derecho de propiedad privada si ésta no es parte del estado de naturaleza?

Si se acepta que la propiedad privada no es un derecho natural, el Estado tampoco tiene por qué proteger de forma absoluta la propie-

---

<sup>2</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado do Governo Civil*. Cap V., parágrafo 25, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 407.

dad privada. Sin embargo, el liberalismo económico, del cual Locke es un digno representante, tiene como uno de sus dogmas indiscutibles la defensa a ultranza de la propiedad privada y de los derechos de los propietarios, entendidos como un derecho previo y superior a cualquier necesidad social. Así pues, ya en el siglo XVII encontramos definido el marco de la disputa de poder entre las verdades que legitiman el derecho de propiedad y las verdades que construyeron el discurso de los derechos sociales y económicos.

Para resolver la dificultad anteriormente esbozada, Locke se propone elaborar un discurso que legitime la apropiación privada de aquello que en estado de naturaleza es común a todos, «sin tener por qué existir convenio expreso de todos cuantos concurren a esa posesión común». Locke se propone construir un discurso que legitime la apropiación privada de aquello que es naturalmente de todos, sin necesidad de que todos los afectados se pronuncien al respecto.

Resulta obvia la intención de Locke de evitar que para cualquier legitimación discursiva de la apropiación privada de algo que es común sea necesario el consentimiento de todos los afectados. Visto desde nuestra perspectiva, diríamos que Locke evita instituir el consenso como principio de legitimación de la apropiación privada, y evita que los afectados, principalmente los perjudicados, puedan pronunciarse sobre la validez y la legitimidad del discurso y de las prácticas propuestas.

Uno de los primeros argumentos que Locke inserta en su discurso es la afirmación, que él considera natural, de que la propiedad común es una forma muy inferior de propiedad; en realidad presenta la propiedad común como una forma perjudicial de propiedad, un estadio previo a la civilización.

Locke asocia los conceptos-símbolos de propiedad común y propiedad privada a los conceptos-símbolos de barbarie y civilización. La propiedad común es algo inherente al estado de barbarie. Durante todo su discurso asocia la propiedad común a los *salvajes de América*, en cuanto la propiedad privada es un fruto de la civilización de los europeos. Hecha la asociación simbólica de los conceptos, no hay duda, para él, de que la civilización europea es naturalmente superior a la de los salvajes de América y, consecuentemente, la propiedad privada es una evolución cultural superior a la propiedad común. Y afirma de forma conclusiva:

«Dios ha dado a los hombres el mundo en común; pero ya que se lo dio para beneficio suyo y para que aprovecharan del mismo todas las ventajas posibles, es absurdo imaginar que Dios pretendiese que ese mundo se conservase como una propiedad común sin cultivar.

Dios lo dio para que el hombre laborioso y racional lo utilizase (y su esfuerzo devendría en título de propiedad)»<sup>3</sup>.

Locke, ingeniosamente, construye su discurso sobre la propiedad (en especial sobre la propiedad de la tierra) afirmando que si se mantiene la propiedad común del estado de naturaleza, no habrá ninguna productividad. Para él la propiedad común del estado de naturaleza es una deficiencia que debe ser superada, ya que impide el desarrollo individual y social. Él no imagina que se pueda pensar en el cultivo colectivo de la tierra o algún tipo de propiedad común de la misma. Su mentalidad burguesa vincula indisolublemente la producción a la propiedad privada. Locke en ningún momento llega a barajar la hipótesis de que pueda existir una propiedad comunitaria productiva, pues para él lo que es comunitario es constitutivamente improductivo y sólo la propiedad particular es productiva. Establece a lo largo de su discurso una vinculación simbólica evidente entre la productividad y la propiedad privada, y, viceversa, define la propiedad común como sinónimo de tierra improductiva.

Pero todavía tiene que responder a la cuestión de cómo se legitima la apropiación privada de algo que es naturalmente común. Tomando como base la asociación simbólica entre la productividad y la propiedad privada, Locke define que el principio que legitima la apropiación es el trabajo. Las cosas que existen en el estado de naturaleza son de todos. Lo que legitima la apropiación de algo como un bien particular es el trabajo que la persona realiza para conseguirlo o elaborarlo. La intervención directa de la persona sobre la naturaleza, sobre lo que es común, le confiere el derecho de propiedad.

«El trabajo puso una marca personal que lo distinguió de lo común. El trabajo añadió a esos productos algo más de lo que había colocado la Naturaleza, común madre de todos, y de esa forma devinieron particularmente a su propiedad».<sup>4</sup>

Locke desarrolla ampliamente el argumento de que es el *trabajo* lo que legitima la apropiación de aquello que antes era común. Insiste en que la propiedad privada de la tierra se realiza a través del trabajo productivo de cada individuo. De tal forma que una tierra que no está produciendo se la puede considerar como una tierra en estado de naturaleza y consecuentemente susceptible de ser apropiada por cualquier persona que la trabaje.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*. Cap. V, parágrafo 34, p. 414.

<sup>4</sup> *Ibidem*. Cap. V, parágrafo 28, p. 410.

«Por las mismas normas se determinaba que la apropiación de la tierra. La persona tenía un especial derecho a las tierras que él cultivaba y cosechaba, así como a los productos que recolectaba y disfrutaba antes que se corrompiesen; también le correspondían, pues, todo el ganado y las cosechas y la tierra por él vallada y que podía cuidar y explotar. Pero si permitía que la hierba de su tierra se corrompiera allí mismo o que los frutos de su cultivo se agusanasen sin recolectarlos y conservarlos, esa porción de tierra, a pesar de hallarse vallada, debía tomarse como desierta y estaba permitido que otro se apropiase de ella».<sup>5</sup>

Locke parte del principio antropológico de que la propiedad es la característica principal que define al ser humano. Para él, la persona se define social y políticamente como propietario. En su antropología filosófica, la propiedad es un elemento constitutivo de la humanidad: el ser humano sólo existe en cuanto propietario. A la objeción obvia de que existen muchas personas que no son propietarias de nada, Locke responde diciendo que todas las personas son naturalmente propietarias ya que, como mínimo, ejercen la propiedad sobre su cuerpo. La persona es siempre propietaria de sí misma y si quiere puede alquilar su cuerpo o la fuerza de su trabajo para conseguir otros bienes.

Para Locke, el símbolo de la propiedad es la categoría antropológica que propicia el inicio de la sociedad civil. El individuo constituye la sociedad a partir de la propiedad. El acto de apropiación privada de los bienes origina la sociedad. Todo ser humano es esencialmente propietario porque en un estado de naturaleza donde todo es común, el ser humano tiene, al menos, su cuerpo como propiedad particular sobre la que los otros no tienen derecho. Locke entiende que la propiedad es el símbolo que origina la sociedad, que la origina y posibilita su funcionamiento. La persona cuya esencia social es constituida por la propiedad podrá, de forma libre, vender o alquilar su cuerpo por un salario previamente acordado para obtener otros bienes.

«Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan a todos los hombres en común, no es menos cierto que la propiedad de su propia persona la tiene cada hombre. Nadie, a excepción del mismo hombre, tiene derecho alguno sobre ella»<sup>6</sup>.

En el conjunto de estos símbolos y verdades formulados por Locke encontramos ya la estructura básica del discurso que legitimará el capitalismo como modelo social; en él el trabajador vende su mano de obra

---

<sup>5</sup> *Ibidem*. Cap. V, párrafo 27, p. 407-408.

<sup>6</sup> *Ibidem*. Cap. V, párrafo 27, p. 407-408.

y el capital la compra por un precio. Estos principios esbozan, como parte del Derecho natural, el principio de economía política del capitalismo: *el alquiler de la fuerza de trabajo por un salario*.

El discurso de Locke, que instituye el trabajo como verdad simbólica para legitimar la propiedad privada, tuvo y continúa teniendo una amplia repercusión en casi todas las sociedades llamadas modernas.

Uno de los primeros teóricos que asumió y amplió el discurso de Locke sobre la relación que existe entre trabajo y propiedad fue Adam Smith. En su obra, *La riqueza de las naciones*, Adam Smith integró el argumento de Locke sobre la relación entre propiedad y trabajo como base teórico-simbólica que legitima el discurso del lucro del capital. Adam Smith creó también otros dos nuevos símbolos discursivos como el *valor de uso* y el *valor de cambio*, que junto con la teoría del trabajo y la propiedad constituyen el marco teórico del liberalismo económico, influyendo decisivamente en otros muchos pensadores del liberalismo económico como David Ricardo, discípulo de Adam Smith. «*Poseyendo utilidad, las cosas derivan su valor de dos causas: de su escasez y de la cantidad de trabajo necesaria para obtenerlas*<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> RICARDO, David. *Principios de Economía Política*. Madrid: Sarpe, 1985. cap I, párrafo 3.

2.

## La constitución paradójica del discurso de los derechos humanos

«No veo nada de bárbaro o salvaje en lo que dicen de aquellos pueblos, y, en realidad, cada cual considera bárbaro a lo que no se practica en su tierra. (...) A esa gente llamamos salvajes como denominamos salvajes a los frutos que la naturaleza produce sin intervención del hombre. Y sin embargo a aquellos otros, a los que alteramos por procesos de cultura y cuyo desarrollo natural alteramos, a esos deberíamos aplicar ese epíteto»<sup>8</sup>

Todo discurso está atravesado por la dimensión histórica. La historicidad es parte constitutiva del discurso y de los sentidos que de él se derivan. La historicidad abre el discurso para la condición hermenéutica de las interpretaciones posibles. Las verdades del discurso, incluidas las del discurso de los derechos humanos, tienen una condición histórica insoslayable y consecuentemente su sentido es siempre hermenéuticamente construido. Por eso los sentidos de un discurso son correlativos al contexto histórico y al lugar social desde el cual se interpreta.

La condición histórica de la hermenéutica inherente al discurso, posibilita que un mismo discurso sea interpretado de formas diferentes e

---

<sup>8</sup> Es muy sorprendente la capacidad que Michel de Montaigne (1533-1592) tuvo para comprender la alteridad del indígena como alguien diferente e igual al mismo tiempo, en contraste con la mayoría del imaginario occidental que interpretó la persona y la cultura indígena a partir del dualismo de civilización y barbarie. Cf. MONTAIGNE, Michel. «Os canibais». In: Id. *Ensaïos*. Libro I, cap. XXXI, Rio de Janeiro: Nova Cultura, 2000, p. 195.

incluso contradictorias. Por eso las verdades de un discurso contienen en sí mismas una potencialidad paradójica: la de ser interpretadas en sentidos diversos e incluso contradictorios. La paradoja habita el discurso porque es susceptible de interpretaciones variadas en contextos diferentes o incluso en un mismo contexto. No hay posibilidad de definir de forma estricta un sentido único (un sentido cerrado y conclusivo). La condición histórica de la verdad provoca en ella una abertura semántica cuyos sentidos pueden variar según las circunstancias históricas y los sujetos que las interpretan.

Toda verdad, en la medida que es aceptada por las personas y los grupos sociales, produce efectos sobre la vida y las prácticas de aquéllos que la aceptan. Estos efectos son efectos del poder de la verdad. La verdad tiene el poder de modificar las prácticas de los sujetos que la aceptan. No existe verdad sin los correlativos efectos de poder sobre las prácticas de los sujetos. Los efectos de poder son inherentes a la constitución y a la aceptación de la verdad.

Los efectos de poder no son por sí mismos buenos o malos, ellos son simplemente inevitables. La valoración ética de los efectos de poder de la verdad es un paso posterior a los propios efectos de poder. Los efectos de poder producidos por una verdad pueden ser buenos o malos, dependiendo de las consecuencias y los principios que los originen. Es posible cambiar el sentido ético de los efectos de poder, pero no es posible evitar que una verdad aceptada socialmente los produzca. El único modo de evitar los efectos de poder de una verdad es vaciar de sentido la validez de la verdad, es decir, negar la propia verdad por la pérdida de sentido de aquello que afirma. Eso quiere decir que la única forma de evitar los efectos de poder de una verdad es anulando la propia verdad.

Los sentidos construidos para las verdades están íntimamente correferidos a los efectos de poder que ellas provocan. La abertura hermenéutica de la verdad y del discurso es inherente a su condición histórica, pero los sentidos potenciales de las verdades están íntimamente ligados a sus efectos de poder. Una verdad se interpreta, en gran parte, a partir de los efectos de poder que los sujetos perciben en ella o procuran adquirir por ella.

Como todo discurso, el discurso de los derechos humanos tampoco puede establecer sentidos unívocos ni sustentarse en verdades a-históricas. Los sentidos y las verdades del discurso de los derechos humanos son también correlativas al contexto histórico, al lugar social y a los intereses desde donde se construyen e interpretan. El discurso de los derechos humanos, como todo discurso, está atravesado por las disputas de poder. Las verdades de cualquier discurso, y en especial el de los dere-



chos humanos, son eminentemente históricas. La historicidad no resta validez a los principios, sino que los contextualiza. Eso quiere decir que las verdades no tienen un valor abstracto, pues toda verdad tiene una significación atribuida y un sentido socialmente dado. La verdad de un discurso, así como el discurso de la verdad, es siempre interpretado, y la interpretación del discurso depende de la situación o perspectiva social desde la que se realiza. No se puede enunciar una validez unívoca y abstracta de un discurso, ni siquiera del discurso de los derechos humanos, pues cualquier discurso y sus verdades son interpretados de formas diferentes según la perspectiva de los sujetos que los comprenden o crean.

Dada la condición paradójica del discurso, no debe sorprendernos que el discurso de Locke sobre la propiedad y la tierra haya sido interpretado con diversos sentidos, en muchos casos contradictorios.

El caso que nos ocupa de la propiedad y la tierra constituye un ejemplo paradigmático de la dimensión hermenéutica inherente a los derechos humanos. La teoría formulada por Locke sobre el origen de la propiedad privada a través del trabajo, que sirvió de fundamento para la legitimación del lucro capitalista, fue asumida y reinterpretada por Marx en un sentido totalmente contrario. Marx se apropió de la tesis liberal de que el trabajo crea la propiedad para reinterpretarla a favor de los trabajadores y contra los intereses de los capitalistas. Dice Marx en el tercer *Manuscrito Filosófico*:

«La esencia subjetiva de la propiedad privada, la propiedad privada como actividad pura para sí misma, como sujeto, como persona, es el trabajo. Es evidente, por lo tanto, que sólo la economía política que reconocía el trabajo como su principio (Adam Smith) y ya no juzgaba la propiedad como simple condición externa al hombre, se puede considerar al mismo tiempo como un punto de energía real y de movimiento de la propiedad privada»<sup>9</sup>.

A partir de este principio, Marx dedujo que el capital, y consecuentemente el capitalista, es intrínsecamente improductivo, ya que no trabaja. El capital por sí mismo (y el capitalista, en cuanto mero propietario del capital), es improductivo. El propietario del capital, por el simple hecho de ser propietario, no agrega ningún tipo de valor al proceso productivo. El único que agrega valor a la mercancía es el trabajador. El propietario del capital es simplemente un parásito que se apropia del valor producido por el trabajador. Éste alquila su fuerza de trabajo por un salario, generalmente de supervivencia, en cuanto ese mismo traba-

---

<sup>9</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Sao Paulo: Martín Fontes, 2002, p. 131.

jo produce una *plusvalía* de la que se apropian los dueños del capital. Esa apropiación constituye el principio de la explotación capitalista y el mecanismo por el cual se produce la diferencia estructural de clases dentro del capitalismo.

«Si dejamos de lado los valores de uso, las mercancías sólo tienen una propiedad en común: la de ser producto del trabajo humano abstracto. Un artículo sólo tiene valor porque encarna secretamente trabajo humano abstracto. Sin embargo, hay objetos que sin ser mercancías tienen un precio, pero no tienen valor porque no contienen trabajo humano»<sup>10</sup>.

Para Marx, que sigue el principio de Locke, el único que crea riqueza es el trabajo y no el capital. Por eso propone que sean los trabajadores los que controlen el capital y no a la inversa, como de hecho ocurre en la sociedad capitalista en la que los trabajadores son controlados por el capital. En resumen, la misma teoría de Locke es reinterpretada por Marx en un sentido contrario a aquél que Locke y sus seguidores pretendían. Marx, basándose en la teoría de que el trabajo es el que produce la riqueza y legitima la propiedad, realiza la crítica del capitalismo y de sus mecanismos de explotación humana, e incluso propone como alternativa la propiedad colectiva de los medios de producción.

La paradoja habita el discurso y las verdades. Por eso, paradójicamente, el Movimiento de los Sin Tierra (MST), Brasil, usa el argumento de Locke para legitimar su práctica reivindicativa de reforma agraria. El MST usa el principio formulado por Locke de que la propiedad de la tierra se legitima por su productividad, para concluir que una tierra ociosa es susceptible de reforma agraria. El MST no usa de forma consciente el discurso de Locke, pero utiliza conscientemente las verdades de ese discurso como legitimación de la lucha en favor de la reforma agraria. Como consta en los objetivos generales del I Encuentro Nacional, en 1984:

«1. Que la tierra sólo esté en manos de quien la trabaja; 2. Luchar por una sociedad sin explotadores y sin explotados; 3. Ser un movimiento de masas autónomo dentro del movimiento sindical para conquistar la reforma agraria; 4. Organizar los trabajadores rurales en la base; 5. Estimular la participación de los trabajadores rurales en los sindicatos y en el partido político; 6. Dedicarse a la formación de líderes y a construir una dirección política de los trabajadores; 7. Articularse con los trabajadores rurales de la ciudad y de América Latina»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> MARX, Karl. *Teoría Económica*. Barcelona: Altaya, 1998, p. 55.

<sup>11</sup> STEDILE, Joao Pedro y GORJEN, Sergio. *A luta pela terra no Brasil*. Sao Paulo: Scitta, 1993.

Este es un ejemplo histórico de cómo un mismo discurso es interpretado de formas diferentes con el objetivo de producir también prácticas diferentes. Una misma verdad, la constitución de la propiedad por el trabajo, es susceptible de interpretaciones contrarias (una para legitimar la propiedad privada, la otra para legitimar la reforma agraria) y consecuentemente produce efectos de poder contradictorios.

Si nos retrotraemos en el tiempo a la España de inicios del siglo xx encontraremos que las luchas por la reforma agraria impulsadas por los movimientos anarquistas, comunistas y socialistas, también usaban la misma verdad para legitimar su reivindicación de que *la tierra es para quien la trabaja*. En su formulación estricta, el movimiento anarquista español y los partidos comunista y socialista que reivindicaban la reforma agraria con el principio de que *la tierra es para quien la trabaja*, estaban usando, sin saberlo, el mismo discurso que Locke construyó para legitimar la propiedad privada de la tierra.

El discurso y la práctica del MST a favor de la reforma agraria y de los grupos anarquistas y comunistas españoles de inicio del siglo xx sintonizan en el principio de que *la tierra es para quien la trabaja*, pero entre ambos discursos y prácticas hay diferencias importantes. Entre ellas, como veremos más adelante, el MST acepta el derecho a la propiedad privada productiva, en especial da gran valor a la pequeña propiedad rural. El apoyo del MST a la pequeña propiedad y a la agricultura familiar propició la creación de una organización alternativa, FETRAF (Federación de la Agricultura Familiar), con una propuesta de política agrícola basada en la agricultura familiar que se opone a una política agrícola que privilegia, casi de forma exclusiva, los agro-negocios de exportación, propios de las grandes propiedades, en detrimento de la agricultura para consumo interno, que es propia de la agricultura familiar<sup>12</sup>.

Estos son ejemplos que muestran que las verdades de un discurso nunca están construidas de forma cerrada ni con un sentido exclusivamente denotativo, sino que su condición hermenéutica le injerta una potencialidad que le posibilita interpretarlo en varios sentidos. Todo discurso y sus verdades tienen una dimensión hermenéutica. Por eso cualquier interpretación debe hacerse de forma histórica, dentro de un contexto social determinado y atravesando los campos de poder y los conflictos de intereses inherentes a cada discurso. El discurso de los derechos humanos, en cuanto discurso, no permanece impune a la dimensión hermenéutico-simbólica de sus verdades ni a la historicidad de sus enunciados.

---

<sup>12</sup> ABRAMOVAY, R. (org.) *Juventude e agricultura familiar - Desafios dos novos padroes sucessórios*. Brasília: Ed. UNESCO, 1998.

Después de esta reflexión todavía queda una cuestión en el aire. Si los discursos y las verdades deben interpretarse históricamente, debemos preguntarnos cuál fue la intencionalidad de Locke al construir su discurso sobre la propiedad y la tierra. ¿Por qué construyó la teoría del trabajo como principio de apropiación de la tierra? ¿Es ésta una verdad abstracta o está tejida por otros intereses no explícitos?

Como enunciamos anteriormente, el principio simbólico creado por Locke para legitimar la apropiación privada de la tierra, es utilizado hoy por el MST para legitimar su discurso y su práctica a favor de la reforma agraria. Ese mismo discurso continúa siendo utilizado por diversos movimientos de trabajadores para reivindicar su participación en el proceso productivo y en los lucros del capital. Pero volviendo a la pregunta anterior, ¿cuál era la intención de Locke al formularlo?

Todo discurso genera una práctica, o sea, produce efectos de poder. Para comprender mejor los efectos de poder que el discurso de Locke sobre la apropiación privada de la tierra produjo o quiso producir, tenemos que volver nuestra mirada a lo que estaba ocurriendo en las nuevas tierras del continente americano en el siglo xvii. Locke hace referencias permanentes en su discurso a los salvajes americanos. Esas referencias no son casuales ni anecdóticas; son el indicio de una de las intenciones ocultas, es decir, uno de los efectos de poder deseados, inherentes al discurso que Locke está construyendo.

Al retornar nuestra mirada sobre lo que está ocurriendo en las tierras del nuevo continente, es importante recordar que Locke trabajó durante una gran parte de su vida como consultor financiero de las compañías de Indias Occidentales, y muchas de esas compañías comerciales tenían como foco principal de sus negocios el tráfico de esclavos y la adquisición y explotación de tierras en el nuevo continente. Locke, además de consultor de las compañías de Indias, era accionista de una de la mayores compañías navales que se dedicaban al comercio con las nuevas tierras y al tráfico de esclavos. Recordemos también que el tráfico de esclavos fue el negocio más lucrativo de los siglos xvii y xviii, que posibilitó amasar inmensas fortunas personales principalmente en Inglaterra y Holanda, de la cuales Locke es un ejemplo. Como ya señalamos anteriormente, su propio mecenas, Lord Ashley (III Conde de Shaftesbury), de quien era secretario, era también un gran propietario de tierras del nuevo continente, en Carolina del Norte.

En el siglo xvii, Inglaterra estaba implementando el proceso de invasión y ocupación de las nuevas tierras. Esa invasión y ocupación no era nada pacífica, ya que aquellas tierras estaban ocupadas por otros pueblos indígenas. Los pueblos aborígenes no aceptaron pacíficamente ser expulsados de sus tierras, diezmados y exterminados en guerras de invasión y ocupación.

Una gran parte de los colonos ingleses que iban para las nuevas tierras eran personas con profundas convicciones religiosas, muchos de ellos pertenecían a los nuevos grupos religiosos perseguidos por los anglicanos. Cuáqueros, metodistas, menonitas, los propios anglicanos y otros muchos participaban activamente en el proceso de ocupación de las tierras indígenas de América del Norte. Era inevitable que en ese conflicto surgiese la cuestión de la legitimidad o no de la ocupación o invasión de aquellas tierras, de la moralidad o inmoralidad que los europeos tenían para expulsar a los que eran primeros habitantes de aquellas nuevas tierras. Es en este contexto en el que deben ser interpretados los efectos de poder del discurso de Locke.

Casi la totalidad de los grupos indígenas norteamericanos eran nómadas. Vivían de la caza, de la pesca y recogían frutos silvestres. Eso significa que no cultivaban la tierra y como consecuencia —según la teoría de Locke— no ejercían una apropiación privada sobre ella. Eran grupos que vivían una cultura del paleolítico y consecuentemente tenían un relación con la naturaleza, específicamente con la tierra, acorde con las interacciones culturales de su modo de vida.

A su vez, la conquista de América se legitimó a partir del dualismo simbólico de civilización y barbarie. Este dualismo se construyó, entre otros factores, por la existencia o no de la propiedad privada. Para los europeos, siguiendo la teoría de Locke, la propiedad privada de la tierra es una señal inequívoca de civilización y, viceversa, la falta de apropiación privada de la tierra es una señal de barbarie que retrotrae a los pueblos indígenas y la tierra por ellos habitada a un estado de naturaleza original en que todo es de todos y consecuentemente nada es de nadie.

La civilización europea se consideraba superior a las que denominaba como bárbaros salvajes. Partiendo de este dualismo de civilización y barbarie, los que se autodenominan civilizados se otorgan a sí mismos el derecho de conquista y tutela sobre los bárbaros.

Es dentro de este contexto de civilización y barbarie donde fue construido el discurso de Locke y fueron pensados sus efectos de poder. Según las verdades que invocan el trabajo como principio de apropiación privada de la tierra, Locke entiende que los indígenas no son propietarios efectivos de la tierra en que se encuentran porque ellos no la cultivan. Según el discurso de Locke, las tierras del nuevo continente se encuentran en un estado de naturaleza donde todo es común. Si todo es común, según Locke, nada es de nadie porque todo es de todos. En este estado de naturaleza, la tierra no tiene dueño y cualquier persona puede apropiarse de ella siempre y cuando cumpla con el requisito principal, o sea, que la haga producir. Dado que los indígenas no labran la tierra, ellos no pueden considerarse dueños de la misma.

En contrapartida, los colonos europeos que hacen producir a la tierra pueden considerarse sus legítimos propietarios.

Tomando como base el discurso de Locke, los colonos ingleses en particular, y los europeos en general, se auto-legitiman como auténticos propietarios de las nuevas tierras. Partiendo del principio filosófico de que es el trabajo el que otorga la propiedad sobre algo, ellos se autoinstituyeron como legítimos propietarios de unas tierras que, al no estar cultivadas, consideraron como tierras sin dueño.

Los colonos europeos se consideraron moral y legalmente dueños de aquellas tierras porque fueron ellos los primeros que incorporaron el trabajo como un valor añadido. Desde su perspectiva, el trabajo de la tierra les otorgaba el derecho de propiedad sobre las mismas, ya que los indígenas ni siquiera sabían cultivarlas.

El discurso de los derechos naturales de Locke es paradójico. El mismo discurso sirvió, ya en su época, para construir la base teórica de las primeras constituciones modernas y defender los derechos naturales del individuo frente al Estado, y también fue utilizado como marco de legitimación para la conquista inglesa de las nuevas tierras. El discurso de Locke reforzaba el valor de la propiedad privada de los burgueses en Inglaterra y permitía «moralmente» expropiar a los indios de sus tierras.

El discurso de los derechos naturales de Locke que con tanto escrúpulo defiende la propiedad privada positivamente reconocida, legitimó la expulsión de los pueblos indígenas de sus tierras por considerar que no les pertenecían. Ese discurso no sólo otorgó el derecho de propiedad a los colonos europeos sino que posibilitó que definiesen su invasión como un acto de civilización.

Las verdades que constituyen el discurso de Locke sobre el derecho de apropiación de las tierras indígenas fueron ampliamente hegemónicas en el contexto de la colonización inglesa. Un ejemplo de su repercusión e influencia lo encontramos en las afirmaciones de un contemporáneo, John Winthrop (1588-1649):

«Los nativos de Nueva Inglaterra no cercan sus tierras, ni tienen habitaciones fijas, ni ganado domesticado para mejorar sus tierras, luego no poseen nada más que el Derecho Natural sobre esas tierras. Sin embargo, si les dejamos lo suficiente para su uso propio, podremos legalmente coger el resto».<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> WINTROP, John. «Life and letters». Apud: KADIR, Dejelal. *Columbus and the End of the Earth*. Berkeley University of California Press, 1992, p. 171.

Los efectos de poder del discurso producido por Locke fueron diversos y divergentes. De un lado, contribuyó a gestar la reivindicación de los derechos naturales de los individuos frente al Estado, que son el origen de los llamados derechos civiles. Por otro lado, ese discurso contribuyó fuertemente para reducir la tierra a mercancía y la persona a propiedad.

Propiedad y mercancía son los símbolos clave del mercantilismo y del capitalismo que, siguiendo las huellas del discurso inaugurado por Locke, evolucionaron en un paulatino proceso de mercantilización de las diversas esferas de la vida. Ellos redujeron la persona a propiedad y después a mercancía, en cuanto, paradójicamente, la mercancía fue enaltecida como algo que tiene un valor en sí misma. En el discurso capitalista (tributario del discurso de Locke sobre la propiedad), la mercancía se transformó en finalidad del proceso productivo y el ser humano en un medio. La mercancía se humanizó en cuanto el ser humano se mercantilizó. Fue construido un discurso en que la mercancía incorporó un valor en sí y el ser humano se redujo a un recurso, *un recurso humano*.

«De lo anteriormente expuesto podemos deducir con claridad que, aunque nos han dado en común todas las cosas de la Naturaleza, el hombre (dueño y propietario de sí mismo y su persona, de sus actos o del trabajo de la misma) portaba dentro de sí el gran fundamento de la propiedad; efectivamente, su trabajo, que formaba parte importante en todo aquello que utilizaba para su sustento y comodidad, básicamente cuando la invención y las artes lo proporcionaron, le pertenecía en propiedad justamente y no correspondía a los demás en común».<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado do Governo Civil*. Cap V., parágrafo 44, São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 423-424.





3.

## La construcción del discurso y sus efectos de poder

«En nuestras sociedades, la “economía política” de la verdad tiene cinco características históricamente importantes: la “verdad” está centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de la verdad tanto para la producción económica, como para el poder político); es objeto, de varias formas, de una inmensa difusión y de un inmenso consumo (circula en los aparatos de educación o de información, cuya extensión en el cuerpo social es relativamente grande, aunque con algunas limitaciones rígidas); es producida y transmitida bajo el control, no exclusivo, pero dominante, de algunos aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, es objeto de debate político y de lucha social (las luchas “ideológicas”)<sup>15</sup>.

Como indicamos anteriormente, todo discurso produce efectos de poder. Es decir, todo discurso genera una práctica, a la vez que el mismo discurso ya es un tipo de práctica. El discurso sintetiza la interacción entre saber y poder. Las verdades producen efectos de poder y el poder requiere la producción de verdades. La verdad del poder es también el poder de la verdad.

---

<sup>15</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993, p.13.

Esta ambivalencia del poder y de la verdad es inherente a todos los discursos, incluido el discurso de los derechos humanos. Sin embargo, para comprender la complejidad inherente al discurso de los derechos humanos, es necesario hacer algunos esclarecimientos sobre la verdad y el poder del discurso. Afirmar que existen efectos de poder inherentes al discurso no quiere decir que todos los efectos de poder sean formas de dominación u opresión. Los efectos de poder son, principalmente, potencialidades del discurso, es decir, efectos prácticos de la verdad. Las potencialidades del discurso pueden servir también, por ejemplo, para implementar una práctica libertadora; los efectos de poder pueden ser un contra poder; el poder de un discurso puede construir una alternativa a los poderes instituidos; el efecto de poder de una verdad puede crear formas de resistencia a la dominación establecida. No es posible predecir todos los efectos de poder de un discurso, sólo es posible decir que un discurso siempre produce efectos de poder y que esos efectos de poder dependen del contexto histórico del discurso.

En cualquier caso los efectos de la verdad de un discurso se miden por la incidencia que esas verdades tienen sobre las prácticas de los sujetos. La repercusión del discurso sobre la vida y las prácticas de los sujetos es lo que denominamos efectos de poder. No existe un discurso ajeno a los efectos de poder, ni hay una verdad neutra que no tenga incidencia en las prácticas de los sujetos.

La disyuntiva de un discurso ético no es negar los efectos de poder del discurso, sino construirlo para que produzca efectos de poder como formas de justicia y como prácticas de libertad. No existe la neutralidad práctica del discurso. Mejor dicho, sólo existe la neutralidad práctica del discurso cuando el discurso no tiene ninguna incidencia real sobre los sujetos, es decir, cuando pasa desapercibido y sus verdades no provocan ningún tipo de resonancia en la existencia de los sujetos. En este caso el discurso es un discurso muerto porque no tiene credibilidad histórica.

La relación entre discurso y poder no es intrínsecamente maligna, es, simplemente, constitutiva del discurso y del poder. El discurso, cuando sus verdades son aceptadas, afecta a la vida de los sujetos, a la conducta, a los valores de las personas y a la identidad de los grupos sociales. Esa afección del discurso sobre la práctica de los sujetos corresponde a sus efectos de poder. Un discurso sin efectos de poder, es un discurso muerto. El discurso y las verdades son construidos para que tengan incidencia sobre la vida y las prácticas de las personas y sociedades. Si toda verdad produce efectos de poder, todo poder se legitima en alguna forma de verdad. Lo que equivale a afirmar que cualquier práctica existe y se perpetúa porque los sujetos las producen a partir de verdades en que creen. Las formas de poder se legitiman por discursos que se presentan como verdaderos.

En un sentido vulgar, el poder es relacionado con las formas de dominación. Esta es una comprensión muy restrictiva del sentido del poder. Limitar este sentido al poder como dominación es una reducción injustificada, desde el punto de vista filosófico, de una dimensión humana muy compleja y rica. El poder es una característica exclusivamente humana y ella está referida principalmente al poder de crear. El poder humano es, antes de nada, un poder de crear novedad histórica. Comparado con el resto de las especies animales, sólo el ser humano tiene ese poder, y por eso sólo él tiene poder. Podemos afirmar que el poder (poder de crear) es una dimensión característica de la naturaleza humana.

En este sentido los efectos de poder de un discurso pueden ser de dominación o de humanización, de opresión o de liberación, de dignificación o de alienación. La disyuntiva sobre los efectos perniciosos de un discurso no se solventa intentando crear un discurso sin poder, algo imposible, sino creando un discurso cuyos efectos de poder sean prácticas de justicia, prácticas de libertad.

El poder humano puede, efectivamente, producir efectos de dominación y subyugación sobre los otros, pero ese mismo poder, en cuanto potencialidad, puede crear formas de humanización y liberación. Tanto en un caso como en el otro, los efectos provocados son efectos del poder creador del ser humano. Esta es la única especie viva conocida que tiene el poder de crear, y que reconoce que su creación es un poder. Es también el único que tiene el poder de crear el bien y el mal. Por eso es el único que tiene responsabilidad ética, porque tiene poder. Su dimensión ética deriva del hecho de que sus prácticas tienen siempre efectos de poder (creador) y no son meros efectos inducidos o programados por el comportamiento de la especie.

Para el ser humano, toda forma de poder, toda práctica se legitima, tiene sentido, es valorada, etc., a partir de verdades. Esas verdades son las que articulan las formas de poder como formas válidas o inválidas socialmente. Toda práctica de poder se construye a partir de un tipo de verdad, y toda verdad genera efectos de poder. Este es el (con)texto en que se fragua el discurso de los derechos humanos, y desde el cual deberemos comprender la complejidad de sus verdades y sus efectos de poder.

El discurso de los derechos humanos provoca efectos de poder, pero éstos dependen del contexto histórico en el que se produce y aplica el discurso. El discurso de los derechos humanos, como todo discurso, no es intrínsecamente bueno o malo. La bondad o la maldad del mismo está relacionada con los efectos de poder que provoca, o sea, con contexto histórico en que se produce y consecuentemente con las prácticas que produce.

En el caso que nos ocupa, la relación entre la tierra y el discurso de los derechos humanos, no es diferente. Los efectos de poder entre uno y otro son inherentes al contexto en que se producen. En cada contexto histórico se articulan las verdades, el discurso y las prácticas en función de intereses y luchas de poder entre los diversos sujetos sociales. Al contextualizar históricamente la producción del discurso podemos comprender mejor el tipo de práctica que origina, es decir, los efectos de poder que provoca. El discurso y las verdades no son válidos por sí mismos, sino que la validez ética o social viene dada por los efectos de poder que provocan. La afirmación contraria también es válida, un discurso y sus verdades no pueden ser rechazados a no ser por los efectos de poder que originan.

En el caso particular del discurso de Locke sobre la tierra, no podemos culpar al discurso y a las verdades en él contenidas de ser intrínsecamente éticos o injustos por haber contribuido a legitimar la expulsión de los pueblos indígenas de América del Norte. La validez ética del discurso viene dada por las prácticas. Consecuentemente ese mismo discurso puede ser éticamente válido cuando sea capaz de producir prácticas de justicia. Eso es lo que ocurre con el discurso sobre la propiedad y la tierra creado por el MST. Ese discurso asume las tesis de Locke sobre la apropiación de la tierra por el trabajo, pero los efectos de poder que genera son contrarios a los que éstas produjeron en los siglos XVII y XVIII.

En el centro de esta discusión surge otra cuestión mucho más compleja: ¿cómo podemos definir lo que es bueno o justo? ¿Qué prácticas o efectos de poder son buenos? ¿Por qué son buenos y para quién? Estas cuestiones nos llevan directamente al corazón de los fundamentos de la ética. Evidentemente es algo que está fuera del alcance de este trabajo. Sin embargo, diremos que la bondad o maldad siempre cargan consigo una perspectiva, como ya decían Espinoza o Nietzsche. Pero la perspectiva no anula la posibilidad de establecer criterios para el bien o el mal. Y, de forma rápida, digamos que el criterio básico del bien y el mal está correlacionado al bien o al mal que produce en las personas, a su *alteridad*. Por eso, en el enmarañado de perspectivas posibles para la valoración ética, la persona, más específicamente, la alteridad de la vida, es un criterio de discernimiento importante para decidir sobre la validez ética o la injusticia de una determinada práctica. La alteridad es la referencia que interpela de forma definitiva la eticidad de cualquier práctica. Esta cuestión la desarrollamos más ampliamente en el último capítulo de este trabajo.

## 4.

# La esquizofrenia de los derechos humanos y los nuevos espacios de poder

«Si se permite que la globalización neoliberal perdure, la política se ocupará en primer lugar de la cuestión terriblemente seria de la supervivencia. Se trata del tema esencial de los derechos humanos: ¿quién tiene derecho a vivir y quién no lo tiene?»<sup>16</sup>

Retornando a la cuestión específica de los derechos humanos recordamos, una vez más, que éstos son un discurso y como tal está insertado en las disputas de poder que lo atraviesan en varias direcciones. Las verdades afirmativas de los derechos humanos producen efectos de poder cuyo resultado más inmediato es la legitimación de las prácticas a favor de la dignidad humana. Pero ellas también sufren el desgaste de los contra discursos que tienden a erosionarlas, deslegitimarlas o cooptarlas, dependiendo de las estrategias en curso.

Hoy en día el discurso de los derechos humanos es hegemónico en la mayoría de las sociedades. Ha conseguido conferir a sus verdades un carácter de universalidad por el que, en general, son aceptadas como principios básicos de las sociedades democráticas. Hay discusiones en torno al conflicto entre universalidad y multiculturalismo, pero no para negar los derechos humanos sino para mostrar su carácter histórico. Sin embargo, esa hegemonía formal de los derechos humanos no está acorde con las prácticas institucionales y estructurales. Se afirma de

---

<sup>16</sup> GEORGE, Susan. «¿Globalización de los derechos?». In. GIBNEY, Matthew J. (org.) *La globalización de los derechos*. Barcelona: Crítica, 2003, p. 30.

forma reiterada la defensa de los derechos humanos y al mismo tiempo se construye un modelo de injusticia estructural global. Este es un paradigma esquizofrénico (o cínico) que insiste de forma exhaustiva en la defensa formal de los derechos humanos y produce estructuras e instituciones de negación real de los mismos.

Es el caso de las estructuras sociales del modelo neoliberal que tienden a profundizar las desigualdades sociales como elemento constitutivo de sus principios fundacionales y funcionales. En este contexto se produce la paradoja de una afirmación formal exhaustiva de los derechos humanos y una negación real contumaz de los mismos.

Esta situación paradójica (o cínica, insistimos en esta posibilidad) de garantizar formalmente muchos de los derechos humanos e implementar una negación real de los mismos, produce un dualismo esquizofrénico que afecta a la cultura y a las instituciones que lo promueven. La esquizofrenia se regula a través de la «lógica» de convivir con armonía en dos realidades contradictorias, confundiendo la realidad y la ficción: *trastocando lo que se dice por lo que se quiere y no queriendo lo que se dice sino diciendo que se quiere aquello que en realidad no se quiere*. La esquizofrenia, cuando es consciente, se convierte en cinismo táctico; cuando es inconsciente arrastra a los sujetos a su desintegración en cuanto sujetos sociales, pues ellos no consiguen percibir sus contradicciones y las alimentan como si fuesen algo natural.

La actual afirmación hegemónica y formal de muchos de los derechos humanos y su negación real, es un cuadro característico de una esquizofrenia social y estructural. Esta esquizofrenia se manifiesta de forma aguda en muchas de las grandes instituciones de carácter multinacional (FMI, Banco Mundial, OMC, etc.) donde se estimula un discurso pulcro y escrupuloso de democracia y respeto a los derechos humanos y se programan políticas de negación masiva y sistemática de los mismos.

Las consecuencias más graves de esa esquizofrenia aguda se perciben en muchas sociedades de la periferia del capitalismo, donde hay un reconocimiento formal de los derechos humanos en todas las instancias sociales —desde la Constitución del país hasta las leyes menores de los municipios— y sin embargo hay una negación real de los mismos para grandes masas de la población pobre y excluida.

La impresión que se tiene es que el objetivo de las estructuras neoliberales se limita a la afirmación formal de los derechos humanos, especialmente de los derechos sociales y económicos. Se acepta que esos derechos se realicen cuando no perjudican los intereses económicos o políticos de grandes multinacionales u otros sectores de las clases dominantes, o cuando la presión social hace inevitable que se concedan.

La estrategia del actual modelo económico y político es bien definida: maximización salvaje del lucro a escala planetaria, aunque para eso haya que negar en la práctica los derechos sociales y económicos de una gran parte de la población mundial. Este es el rostro de lo que denominamos *una esquizofrenia aguda de los derechos humanos*.

La esquizofrenia social creó nuevos espacios vacíos. La esquizofrenia que existe entre el discurso y la práctica, entre las verdades enunciadas y sus efectos de poder, fue resignificada por nuevos sujetos sociales como nuevo campo de poder desde donde se puede y se debe establecer una pugna por la transformación estructural. El vacío esquizofrénico que niega en la práctica los derechos humanos, es un espacio social privilegiado para reconstituir nuevas luchas sociales, posibilitando la emergencia de nuevos movimientos y sujetos alternativos al sistema. En tiempos de «pensamiento único» neoliberal, la esquizofrenia del sistema deja al descubierto las contradicciones que alimentan su modelo estructural. Esa esquizofrenia estructural es un nuevo espacio de poder en el que se construyen nuevos discursos, nuevas identidades sociales y nuevas prácticas de transformación del sistema.

Ese espacio vacío entre el discurso oficial y la negación real de los derechos sociales y económicos posibilitó la creación y la resignificación de verdades que reivindican la implementación de los derechos humanos como un principio de legitimidad institucional del actual sistema. A partir de estas verdades se gestó un discurso nuevo sobre los *sin tierra*, se construyó una nueva identidad colectiva, se organizó un movimiento antes inexistente y se articuló una práctica de lucha social de transformación estructural profunda.

La lucha contemporánea por la reforma agraria en Brasil se articula, en gran parte, dentro del espacio vacío generado por la esquizofrenia sobre los derechos sociales. La lucha contemporánea por la tierra en Brasil tiene como verdad discursiva básica el derecho social de los trabajadores *sin tierra* al instrumento básico de su dignidad social, la tierra. La construcción contemporánea del discurso sobre la reforma agraria en Brasil tiene como referencia la exigencia de la implementación de los derechos sociales y económicos como derechos humanos básicos para la subsistencia de las personas. Ese discurso se generó en el espacio yermo que la esquizofrenia institucional creó entre el reconocimiento constitucional de los derechos sociales básicos de todos los brasileños (derecho a un trabajo con remuneración digna, derecho a educación, salud, vivienda, etc.), y la negación real de los mismos que lleva a millones de brasileños a subsistir en el umbral de la miseria humana, en cuanto una minoría se enriquece y despilfarra de forma ostensiva.

Esa esquizofrenia de los derechos humanos no es algo exclusivo de Brasil. Amplias áreas geográficas del planeta y vastos espacios institucionales están afectados también por esta contradicción. La esquizofrenia deja un espacio de irrealidad entre las verdades del discurso y sus efectos de poder. El vacío social, es decir, la falta de políticas institucionales para implementar los derechos sociales y económicos, es un efecto de poder de la propia esquizofrenia. Ese espacio irreal es un espacio vacío que las instituciones dominantes llenan con nuevos discursos legitimadores de la esquizofrenia.

El espacio vacío entre el discurso y la práctica es rellenado por nuevos discursos que explican o justifican el carácter utópico o ideal de los derechos humanos. Esos nuevos discursos legitimadores afirman que los derechos sociales y económicos son utópicos y que es imposible implementarlos a escala global sin que las estructuras sociales entren en crisis. Se podría responder diciendo que la dimensión utópica actual de los derechos sociales y económicos es de la misma dimensión que la utopía de los derechos civiles y políticos de los siglos XVII y XVIII. Los derechos civiles y políticos sólo consiguieron implementarse con amplios cambios estructurales, institucionales y culturales. De igual forma los derechos sociales y económicos sólo podrán realizarse si se producen profundas transformaciones estructurales, institucionales y culturales.

El vacío dejado por la esquizofrenia de los derechos humanos es también un espacio de disputa de poder.

—De un lado, para compensar la falta de implementación de los derechos sociales y económicos, se construyen discursos legitimadores de la esquizofrenia. La discontinuidad que existe entre el discurso y la práctica deja al descubierto una de las principales «enfermedades» de nuestras democracias formales, es decir, su dualismo esquizofrénico entre lo que se afirma jurídicamente y lo que se realiza institucionalmente. Para evitar que esa esquizofrenia se transforme en una evidencia de la contradicción estructural, deben construirse nuevos discursos legitimadores de la misma que rellenen el vacío de sentido. Esos discursos legitimadores resignifican la esquizofrenia calificándola como algo inherente a una racionalidad económica, una necesidad inevitable dentro de una lógica natural de la sociedad. Se construyen nuevas verdades y nuevos discursos para legitimar que la esquizofrenia que niega la práctica de los derechos humanos es inevitable.



—De otro lado, para impulsar la realización efectiva de esos derechos, se crearon nuevas verdades, identidades y sujetos sociales. En el espacio vacío de esa esquizofrenia, ocupado por discursos legitimadores de la inoperancia efectiva e inevitable de los derechos humanos (especialmente de los derechos sociales y económicos), también fueron construidos nuevos discursos y nuevas prácticas alternativas con el objetivo de reforzar la validez de los derechos humanos e impulsar nuevas prácticas que los hagan efectivos. El espacio yermo de la esquizofrenia estructural fue ocupado por nuevos sujetos sociales (entre ellos el MST, CPT, MAB, FETRAF, etc.), como un nuevo espacio de poder donde es posible reformular la práctica por la implementación de los derechos humanos. En ese espacio yermo de la esquizofrenia formal, nuevos sujetos sociales crearon discursos que reafirman la validez de las verdades de los derechos humanos. Las verdades de esos discursos generaron nuevas prácticas cuyo objetivo no consiste ya en conseguir el reconocimiento formal de los derechos humanos, sino su implementación real con políticas afirmativas y cambios estructurales en la sociedad.

La validez social de los derechos humanos exige que las verdades que los legitiman sean constantemente rehechas. Estas verdades deben re-significarse permanentemente a fin de que las mismas tengan poder para legitimar las prácticas sociales que defienden los derechos humanos. Los derechos humanos no son una esencia dada, no son evidentes, nunca lo fueron, por eso es necesario re-significar permanentemente todas las verdades que articulan su discurso.

El discurso de los derechos humanos no permanece ajeno a los conflictos de poder, ni sus verdades quedan inmunes a los intereses en juego. La ambivalencia discursiva no invalida el discurso, sino que le concede una validez históricamente condicionada. El discurso y la práctica de los *sin tierra*, en Brasil, surge en ese espacio yermo que la esquizofrenia formal de los derechos humanos ha producido. La ambivalencia del discurso posibilita la afirmación institucional del mismo, pero también la reivindicación de los efectos de poder de sus verdades: el discurso sobre la tierra como un derecho fundamental y de la reforma agraria como implementación práctica de los derechos sociales en Brasil.



5.

## (Con)texto del discurso y génesis del problema de la tierra

«Está oscuro, pero no tanto,  
vale la pena trabajar;  
está oscuro pero yo canto,  
porque la mañana va a llegar,  
porque el mañana va a llegar»

(Ferreira Gular, poeta *sem terra*)

En el mundo occidental en general, y en Brasil en particular, el discurso de la reforma agraria es anterior al discurso de los derechos sociales. La reivindicación de la reforma agraria en Brasil remite a las luchas de los movimientos socialistas y anarquistas de inicios del siglo xx. Las verdades de aquel discurso se legitimaban dentro del marco de los discursos socialistas, comunistas y anarquistas que proponían la propiedad colectiva de los medios de producción como requisito fundamental para la construcción de una sociedad sin clases. En Brasil estos discursos tuvieron muy poco eco social debido a la estructura esclavista de la propiedad y al carácter muy minoritario de los grupos que lo defendían<sup>17</sup>.

Eran tiempos en que el liberalismo económico invocaba un contradiscurso que legitimaba la propiedad privada como un derecho natural

---

<sup>17</sup> IANNI, Octavio. *Orígenes agrarias do Estado brasileiro*. Sao Paulo: Brasiliense, 1984. Para reivindicar la reforma agraria en Brasil, el Partido Comunista, en la década de 1920, ayudó a organizar en los Estados del nordeste las llamadas *Ligas Camponesas*, cuyo máximo representante fue Francisco Juliao. Cf. JULIAO, Francisco. *Que são ligas camponesas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962; AZEVEDO, Antonio. *Ligas camponesas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

inalienable. Todas las declaraciones liberales de los derechos humanos se preocuparon en registrar con precisión y relevancia el derecho a la propiedad privada como un derecho natural inherente a los derechos políticos. Esas primeras declaraciones no se preocuparon, incluso evitaron deliberadamente, incluir cualquier derecho social como parte de los derechos humanos o del Derecho natural.

Aunque el enfoque de nuestro estudio sobre los derechos humanos es eminentemente filosófico, no podemos sustraernos a ofrecer algunos datos históricos que sitúen con precisión las cuestiones teóricas que estamos desarrollando.

En Brasil el problema de la tierra tiene un carácter muy peculiar por varios motivos. En primer lugar se destacan las condiciones continentales del país: 8.500.000 km<sup>2</sup> frente a una población de 180.000.000 de personas, de las cuales más de 2/3 se acumulan en las grandes ciudades de la costa. Esa condición natural ofrece la posibilidad de que la tierra, en pequeñas propiedades rurales, sea un medio de supervivencia digna para millones de excluidos.

El problema de la tierra en Brasil remite al proceso de colonización, en el que Portugal, cuyo Estado no tenía potencial humano ni económico para colonizar tan vasto territorio, creó un sistema de colonización llamado capitánías hereditarias por el cual se entregaron enormes extensiones de tierra (muchas de ellas equivalentes a países como España) a familias nobles de Portugal, con el compromiso de que esas familias las protegiesen en nombre de la Corona portuguesa y le pagasen una cierta cantidad de impuestos. El sistema de capitánías hereditarias, como su nombre indica, privatizó la propiedad de la tierra haciéndola hereditaria, anuló el concepto de espacio público y redujo el territorio a un concepto de propiedad privada. Este modelo colonial otorgó derechos de propiedad sobre enormes territorios a las familias descendientes de la nobleza portuguesa. Aunque la mayoría de esos territorios eran todavía desconocidos, ya se reclamaban como propiedad privada de esas familias. Se trazaron líneas imaginarias sobre el mapa desde la costa para el interior sin limitar la profundidad, y sobre ellas se aplicó el derecho natural de apropiación privada de la tierra, derecho que fue reconocido por las cartas reales de la Corona portuguesa.

Este modelo de colonización creó desde entonces y hasta el presente momento graves conflictos entre las familias que cultivan la tierra desde hace generaciones sin tener un registro formal de la propiedad, y las personas que consiguen registrar el derecho a la propiedad de esa tierra con documentos ficticios o requeridos. En Brasil existe un término para este tipo de conflicto de tierra que es el de *grilagem* (robo) de

tierra de los pequeños agricultores por parte de personas poderosas, terratenientes o grandes empresas transnacionales.

Un tercer factor importante para entender el problema de la tierra en Brasil es el hecho de que la tierra se cultivó fundamentalmente con mano de obra esclava hasta 1889. Brasil fue el último país del mundo en abolir la esclavitud. Como se puede imaginar, durante mucho tiempo fue una abolición formal, pues en la realidad la población negra continuó vendiéndose como mano de obra semi-esclava y sobreviviendo en condiciones de vida infrahumanas. Otros muchos conflictos sociales de Brasil remiten a este grave problema social que nunca fue satisfactoriamente resuelto.

Un cuarto factor que ayuda a entender el problema de la tierra en Brasil es la emigración sistemática, durante la segunda mitad del siglo XIX, de familias europeas hacia el sur de Brasil. Esa emigración fue fruto de acuerdos entre el Gobierno brasileño y los gobiernos europeos, principalmente italianos y alemanes, aunque también vinieron polacos, lituanos, españoles, etc. Europa tenía un excedente de mano de obra rural y Brasil necesitaba mano de obra para ocupar la frontera sur, que era una frontera siempre en disputa y escenario de muchas y cruentas guerras, primero con España y después con Argentina. La política de estimular la emigración de familias europeas para Brasil también formaba parte de otra estrategia del Gobierno brasileño que incluía tres puntos: blanquear la raza, ocupar el territorio e importar cultura.

Esas familias europeas vinieron con la promesa de que el Gobierno brasileño les daría tierra, herramientas, simientes y alimentos para sobrevivir durante el primer año. En muchos casos esas promesas no fueron cumplidas y las familias fueron abandonadas a su suerte. Pero la mayoría de las familias de emigrantes sí obtuvo lotes de tierra para cultivar. De este modo, una gran parte del sur de Brasil se pobló teniendo como base la pequeña y mediana propiedad de carácter familiar.

Entre las décadas de 1950 a 1980, Brasil, como la mayor parte de los países occidentales, incluida España, vivió un proceso intensivo de industrialización y de evolución del modelo capitalista de producción. Ese fenómeno provocó, entre otras muchas consecuencias sociales, una emigración masiva del campo a la ciudad. Paulatinamente, los productos agrarios fueron perdiendo valor real frente a los nuevos productos industrializados; la pequeña propiedad rural ya no conseguía sustentar más a la familia; la mecanización expulsó del campo a los asalariados. En resumen, el éxodo rural parecía la única alternativa de supervivencia. Ese fenómeno, mundialmente conocido, fue acompañado en los países con gran capital y abundante in-

dustria por la abundante oferta de trabajo en la ciudad y consiguió asentar en las ciudades al contingente humano que se desplazó a ellas.

En el caso de Brasil, como en de la mayoría de países que están en la periferia del capitalismo industrial y financiero, el éxodo rural no pudo ser absorbido de forma armónica y provocó efectos perversos sobre las personas que lo sufrieron. Muchos de los que se arriesgaron a ir a las ciudades terminaron amontonándose en grandes barrios de chabolas (*fabelas*) en condiciones sub-humanas de existencia. Para los que permanecieron en el campo, las condiciones de vida se deterioraron con el paso de los años, muchos se endeudaron con préstamos, perdieron tierras, etc. Y otros, como única alternativa, se sub-emplearon como peones de las grandes haciendas.

Brasil, como casi todos los países de América Latina, vivió un período cruel de dictadura militar entre los años de 1964 a 1984. Al final de la década de los 70 existían grandes contingentes de trabajadores rurales que no encontraban más trabajo en la tierra. Eran pequeños propietarios que habían perdido sus tierras por deudas. Había también una generación joven que no podía sobrevivir más de la agricultura, como lo hicieron sus padres y abuelos.

En contraste con esta masa de trabajadores sin tierra, existían (y existen) enormes latifundios improductivos, tierras ociosas para la especulación o porque sus dueños no se interesaban en explotarlas comercialmente. Son latifundios que pueden ir de 5.000 hasta 30.000 hectáreas de tierras improductivas o con muy baja productividad, pero todos ellos tienen la peculiaridad de ser propiedad privada.

Este contexto de contraste social en el campo no es nuevo en Brasil. En realidad su historia está tejida y marcada por los contrastes sociales. La novedad surgió cuando ese contingente anónimo de trabajadores rurales dejó de ser una masa sin nombre y se organizó en grupos con una nueva identidad: *los sin tierra*. El paso del anonimato a la identidad significa integrarse en la sociedad como un sujeto histórico reconocido. Los *anónimos* no existen socialmente porque no se reconocen con identidad. Esa falta de auto-reconocimiento identitario impide la creación de discursos y prácticas propios. Las masas anónimas, sin identidad definida, sin discurso propio y sin prácticas producidas colectivamente difícilmente podrán ser sujetos sociales<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> En este punto divergimos de las tesis de Antonio Negri y Michel Hart que proponen a las *masas sociales* como nuevos sujetos históricos alternativos porque no están disciplinadas por la modernidad, ni por la categoría de pueblo. Cf. NEGRI, Antonio y HART, Michel. *O imperio*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

En este contexto de contradicciones sociales, la masa anónima de trabajadores rurales desempleados creó una identidad nueva, *los sin tierra*, que a su vez les permitió organizarse en un movimiento social, el MST. Con una identidad propia se creó un discurso crítico sobre la propiedad improductiva y el latifundio y a favor de los derechos sociales de los *sin tierra*. Ese discurso sustentó una nueva práctica reivindicativa a favor de la reforma agraria como exigencia política necesaria para la realización efectiva de los derechos sociales en el campo.





6.

## La implicación de las CEBs y la CPT en la lucha por la tierra

«A todos y a cada uno le cabe un derecho primario y fundamental, absolutamente inviolable, de usar solidariamente los bienes, en la medida de lo necesario, para la realización de la dignidad de la persona humana. Todos los otros derechos, también los de la propiedad y el libre comercio, le están subordinados». (Documento Conferencia Episcopal Latino-Americana, Puebla)

Como venimos reflexionando, el discurso y la práctica tienen una relación simbiótica. Ambos se co-implican, uno no puede existir sin el otro. El discurso, al construir verdades, se instituye él mismo como una práctica. La práctica, al ejecutar acciones, implementa un tipo de discurso. La relación entre discurso y práctica, entre hermenéutica y praxis, no es disyuntiva sino copulativa. La cópula entre la praxis y la hermenéutica fecunda la creación social. La gestación del imaginario social de cualquier grupo envuelve, necesariamente, la creación de sentido (discursos y verdades) y la realización de una praxis (acciones concretas). Estas dos categorías tejen el ser y el hacer de la sociedad. Ellas son, también, los vectores de creación del discurso y de la práctica de los derechos humanos.

El caso específico de la relación entre los derechos humanos y la tierra en Brasil es un ejemplo histórico que nos permite rescatar algunos elementos concretos de cómo se articulan el discurso y la práctica. Aunque ambos están co-referidos, siempre tendremos que hacer una cierta distinción analítica que los diferencie. El discurso y la práctica so-

bre los derechos humanos y la tierra en Brasil tiene sujetos muy concretos, entre ellos queremos destacar a dos, el MST y la CPT (Comisión Pastoral de la Tierra).

El origen histórico de cualquier grupo social no es un producto lineal de la historia ni es fruto de un voluntarismo arbitrario. Los factores que contribuyen a la consolidación de un colectivo social son muchos y se articulan de forma compleja. Para comprender la formación social del MST, además de tener en cuenta los factores anteriormente señalados, debemos mencionar el surgimiento de la CPT (Comisión Pastoral de la Tierra) y de las CEBs (Comunidades Eclesiales de Base)<sup>19</sup>.

Las CEBs tampoco tienen una fecha específica de creación. Fueron surgiendo a partir del imaginario social de pequeños movimientos de base de carácter religioso (católicos) y preocupaciones sociales, principalmente en las comunidades rurales más apartadas y en las periferias de las ciudades. El imaginario social de las CEBs se desarrolla a partir de una hermenéutica crítica de la fe cristiana, especialmente de la Biblia, la cual es interpretada a partir de las condiciones de exclusión social y de marginación política de las personas participantes, desde una perspectiva de liberación social. La fe cristiana, que tradicionalmente se había usado como simbolismo legitimador del orden instituido, en las CEBs pasa a constituirse en un simbolismo que deslegitima el sentido de las estructuras vigentes.

Las CEBs fueron surgiendo en todo Brasil al inicio de la década de los 70. Agentes de pastoral, principalmente religiosos/as, fueron creando en las diversas áreas rurales y urbanas grupos de comunidades donde el imaginario de la lectura crítica de la fe cristiana a partir del sufrimiento social estimuló el compromiso social de muchas personas. Esta hermenéutica crítica de la fe cristiana provocó un proceso de concienciación de muchas personas, que después impulsarán la formación de los nuevos movimientos sociales, entre ellos el MST<sup>20</sup>.

En el imaginario de las CEBs, el problema de la tierra ocupa un lugar central. El problema humano vivido por los agricultores sin tierra será leído a partir del imaginario de la tierra prometida. Un pueblo sin tierra y una tierra sin gente para trabajar. Los latifundios ociosos de todo Brasil serán interpretados a la luz del simbolismo del paradigma bíblico de un pueblo que busca la tierra prometida. Entre los sin tierra y el latifundio existe la propiedad privada de la tierra. Una lectura crítica

---

<sup>19</sup> I Congresso da Comissao Pastoral da Terra (CPT). *Terra, agua, direitos. Luzes e perspectivas*. Goiania, 1 de julio de 2001; GOHN, M. Da Gloria. *Os Sem Terra, ONGs e Cidadania*. Sao Paulo: Cortez, 1997.

<sup>20</sup> ROSSIAUD, J. y WARREN, Ilse Scherer. *A democracia inacavável*. Petrópolis: Vozes, 2000.

del simbolismo bíblico de la tierra prometida cuestiona el principio de la propiedad privada. Se propone el derecho a la vida como un valor prioritario a la propiedad privada.

Frente al principio liberal de la propiedad privada como derecho absoluto, las CEBs reforzaron la «verdad» de que Dios creó la tierra para todos y que la propiedad privada no es un derecho ni divino ni humano superior al derecho a la vida. Las CEBs, a partir del discurso cristiano, construyeron un nuevo discurso a favor de la reforma agraria. Un discurso que afirma el derecho a la vida como primer derecho divino y humano, y que Dios creó el mundo y la tierra para que todos vivan con dignidad. Dios no creó la propiedad privada de la tierra sino que creó la Tierra para que todos los seres humanos la habiten con dignidad<sup>21</sup>.

El discurso de las CEBs tuvo y tiene un hondo calado social, porque es comprendido con facilidad por las personas del mundo rural. Sus verdades son simples y contundentes; ellas evidencian las contradicciones sociales que contraponen, en el caso específico de la tierra, la miseria humana de la exclusión de la tierra frente a la abundancia de tierras improductivas. Verdades que proponen la praxis social de la reforma agraria como una solución justa y humana para la injusticia estructural presente. Otros discursos de carácter político o jurídico fracasaron al intentar concienciar a los trabajadores rurales brasileños. Eran discursos eruditos, intelectualizados, de partidos políticos y sindicatos tradicionales que estaban muy lejanos del imaginario social rural cargado con profunda simbología cultural, tradicional y religiosa. Las CEBs construyeron un discurso crítico con «verdades» de fácil comprensión por las capas populares del mundo rural. Un discurso que recoge la esencia del discurso de los derechos humanos, aunque con una matriz de simbolismo teológico cristiano<sup>22</sup>.

En procesos posteriores de reflexión y profundización muchos participantes de las CEBs fueron adquiriendo mayor formación y compromiso social. Por este motivo las CEBs se convirtieron en un vivero de militantes sociales a lo largo y ancho de todo Brasil.

Para entender un poco el origen del discurso y la praxis sobre la tierra y los derechos humanos en Brasil, es importante analizar, junto con el surgimiento y expansión de las CEBs, la creación y la actuación

---

<sup>21</sup> Sobre la importancia de las CEBs en la lucha por la tierra cf. HÉBETTE, Jean. «A resistência dos posseiros no Grande Carajás». In: *Cadernos do CEAS*, Salvador (102), pp. 62-65, marzo/abril, 1986.

<sup>22</sup> STRAPAZOON, J. Paulo. *E o verbo se fez Terra*. Chapecó: Grifos, 1997.

de la CPT (Comisión Pastoral de la Tierra). En 1975 hubo una propuesta para que diversas diócesis de la región del Amazonas creasen un organismo que ayudase a articular los diversos trabajos sociales de la región, en especial los conflictos con la tierra.

«Recuerdo bien el motivo por el cual se añadió “Pastoral” al nombre. El trabajo tenía dimensión y objetivos políticos claros: apoyar a los campesinos en sus luchas, estimulando su organización, para que pudiesen ser los sujetos de la conquista de sus derechos, alcanzando lo que sería su condición básica: la tierra, por medio de la reforma agraria»<sup>23</sup>.

En la región del Amazonas, así como en el norte y nordeste brasileño, existen conflictos constantes de *grilagem* o robo de tierras. El modo como se da ese robo o *grilagem* es parecido en la mayoría de los casos. Empresas extranjeras o nacionales y grandes propietarios particulares consiguen registrar en la notaría el derecho de propiedad sobre determinadas áreas que de hecho están ocupadas y cultivadas desde hace muchas generaciones por personas y familias que, a su vez, no se preocuparon de legalizar la posesión de esas tierras. Es muy común que esas empresas o grandes propietarios presionen a los agricultores que viven en esas áreas para que las abandonen. En la mayoría de los casos hay una resistencia lógica de las personas a abandonar, sin ninguna justificación, la tierra donde nacieron y de la cual extraen su sustento, para entregarla a personas o empresas ajenas. Frecuentemente, para quebrar la resistencia de los pequeños agricultores, se contratan pistoleros (llamados *yagunzos*) para que los amenacen y les obliguen a salir por la fuerza. En muchos casos, el miedo hace que las personas abandonen sus tierras y vayan hacia las ciudades, en otros intentan resistir por la fuerza. En estos casos es habitual que ocurran asesinatos de pequeños agricultores, que quemen sus casas, etc. También es común que cuando los pequeños agricultores se organizan en sindicatos para defenderse de estas arbitrariedades, los presidentes de los sindicatos sean amenazados y asesinados. El caso paradigmático que tuvo repercusión internacional fue la muerte de Chico Mendez, asesinado en la región de Pará, Amazonas, por un gran terrateniente. La media anual de muertes por conflictos de tierra en Brasil supera todos los años los doscientos asesinatos.

En Brasil la tierra se ha transformado en un espacio conflictivo. En muchos casos la tierra es el medio material y simbólico donde estallan

---

<sup>23</sup> POLETO, Ivo. «A Igreja e os camponeses». In: Id. *Conquistar a terra, reconstruir a vida*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 39.

las contradicciones estructurales en forma de agudos conflictos sociales. La tierra sustenta de forma latente o explosiva graves conflictos sociales que afectan directamente a los derechos humanos, entre ellos la exclusión masiva de millones de trabajadores rurales o pequeños propietarios que no consiguen subsistir dignamente porque no encuentran trabajo, porque las deudas son mayores que su producción o porque les robaron las tierras<sup>24</sup>.

Los graves problemas de la tierra, la violencia contra los pequeños agricultores y la omisión de los poderes públicos llevó a la CNBB (Comisión de los Obispos de Brasil) a crear un organismo para defender a los trabajadores rurales y a los pequeños labradores. La CPT fue creada oficialmente el 24 de junio de 1975, en Goiania, y tenía por misión: «*empeñarse en el proceso global de reforma agraria en todo el país*»<sup>25</sup>.

Tal vez sea conveniente esclarecer que esa «intromisión» tan influyente de las CEBs y la CPT en la problemática de la tierra no obedece a ningún tipo de proyecto mayor de lo que podríamos llamar de «cristiandad de izquierdas». La praxis de los militantes oriundos de las CEBs o de la CPT se articula a partir de un discurso teológico y de una motivación de fe cristiana, pero se integra dentro de la pluralidad que conforma la sociedad brasileña. A pesar de todo, no se puede desconocer la influencia hegemónica del imaginario social del cristianismo popular en los grupos rurales brasileños. Esa preponderancia posibilitó una influencia eficiente del discurso crítico construido por las CEBs y la CPT. La influencia hegemónica del cristianismo popular y su simbología convive respetuosamente con la pluralidad ideológica de todas las personas que se han implicado en la lucha por la tierra.

La CPT tuvo una gran importancia en la creación de verdades que articularan la validez social del discurso sobre la reforma agraria. Ésta es vista en Brasil como un discurso subversivo. Durante décadas se consideró que los grupos que se implicaban en la lucha por la reforma agraria lo hacían bajo el auspicio de un proyecto comunista. A su vez, tachar de comunistas a los militantes de la reforma agraria era un contra-discurso, podemos decir que clásico, que pretendía deslegitimar la validez de las verdades y del discurso a favor de la reforma agraria. Como indicamos al inicio de nuestra exposición, las luchas políticas más intensas pasan por el conflicto discursivo donde las verdades que prevalecen se imponen como tales verdades para el conjunto de la sociedad.

---

<sup>24</sup> SILVA, José Graciano. *Para entender o Plano Nacional de Reforma Agraria*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

<sup>25</sup> CPT-RS. Documentación. *Relatorio del 1º Encuentro de la CPT-RS*, n. 954, 1990, p. 12.

En el terreno de la construcción del discurso a favor de la reforma agraria, la CPT tuvo una gran responsabilidad. Su discurso, por el hecho de estar fundamentado en verdades religiosas hegemónicas junto con análisis sociales críticos, posibilitó conjugar el discurso teológico y el sociológico obteniendo como resultado un discurso humanista y crítico a favor de los derechos sociales de los sin tierra y de los pequeños agricultores.

«Hacemos nuestras las reivindicaciones de los trabajadores. Entendemos que la tierra no debe permanecer concentrada en las manos de una clase de parásitos que no la utiliza productivamente, sino con fines especulativos. El país, asolado por el hambre, debe garantizar a sus trabajadores la tierra necesaria para vivir y producir los alimentos necesarios a la población»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> CPT Nacional. *Secretariado nacional*. 1,6,1985. In: CPT-RS. *Documentação*, n. 1243, 1990.

7.

## El movimiento de los Sin Tierra (MST)

«Esta es una gran lucha,  
que está ahí en nuestra frente.  
Hay mucha gente sin tierra,  
hay mucha tierra sin gente»

(Canto de los labradores de Goiás,  
*Espelho da realidade*)

Con los antecedentes esbozados anteriormente, tal vez podamos entender un poco mejor la emergencia, el discurso y la praxis del MST, en relación a los derechos humanos y la lucha por la tierra.

En primer lugar es conveniente hacer notar que en Brasil hay un sistema sindical creado en la época de Getulio Vargas, 1939, influenciado por las leyes sindicales de Mussolini, que también inspiró el sistema sindical de la época de Franco, en España. Según ese modelo, existen sindicatos rurales por municipios cuya función principal es de carácter burocrático, generalmente para auxiliar en la burocracia para la jubilación de los trabajadores rurales, la tarjeta de trabajador, etc. Son sindicatos que generalmente practican un sindicalismo «amarillo», con muy poco o ningún carácter reivindicativo y tutelados por la burocracia estatal. Ese sistema sindical impide, de hecho, el pluralismo sindical, pues sólo puede haber un sindicato por categoría y por municipio. Esa legislación todavía está en vigor en Brasil, aunque se está tramitando en el Congreso un nuevo proyecto de ley sindical.

Como indicamos anteriormente, el discurso y la práctica de la lucha por la tierra en referencia a los derechos humanos surge en el espacio de esquizofrenia estructural de una sociedad que afirma vehementemente la defensa discursiva de los derechos humanos y los niega en la práctica. La esquizofrenia entre el discurso oficial y la práctica real tiene

varios desdoblamientos. Como resaltamos ya, la insistencia formal en el discurso de los derechos humanos sirve, en la práctica, para legitimar el *status quo* y sus instituciones. En este caso, el vacío producido entre la afirmación formal de los derechos sociales y su negación real se suple enfatizando todavía más el carácter retórico del discurso.

La esquizofrenia entre el discurso y la realidad de los derechos humanos se intenta justificar con el argumento de que el Estado es responsable de los derechos civiles y políticos, pero no de los derechos sociales, que serían responsabilidad de toda la sociedad.

El vacío cavado entre el discurso de los derechos sociales y la realidad de su negación fue percibido por algunos grupos sociales como un nuevo espacio de poder. Y en ese espacio vacío de un discurso formal no realizado surgieron nuevos movimientos sociales. Construyeron su identidad de sujetos sociales a partir de la interacción dialéctica del discurso de los derechos humanos y la necesidad de viabilizarlos. Es precisamente en ese espacio de disputa de poder donde podemos localizar el surgimiento de un amplio conjunto de movimientos sociales de la sociedad brasileña, de los cuales, en el área rural se destacan el MST, las CEBs, CPT, el Movimiento de los Pequeños Agricultores (MPA), Movimiento de los Asentados, Movimiento de los Afectados por las Represas, Vía Campesina, el Movimiento Indígena; en el área urbana se destacan el Movimiento de los Sin Techo, el movimiento de los Niños de la Calle, las Redes de Economía Solidaria, el Movimiento de los Desempleados, etc.

Aunque la historia del surgimiento del MST no es lineal y muchos factores se aglutinaron en su nacimiento y consolidación, podemos remontarnos al año 1978 y a los acontecimientos que se desarrollaron en varios lugares de Brasil, especialmente en Río Grande do Sul, para entender mejor su origen. Ese año, un conjunto de 1.400 familias fueron expulsadas de una reserva indígena en Nonoai, donde vivían como *posseiros*<sup>27</sup>. Una parte de aquellas familias emigraron a las ciudades, otras fueron a otros Estados, y un grupo de 340 familias se quedaron junto a la carretera sin tener a dónde ir. Ese grupo, apoyado por las CEBs de Ronda Alta y asesorados por la CPT, comenzaron a organizarse como colectivo para reivindicar del Estado la reforma agraria en tierras improductivas.

Después de un proceso de reflexión y organización interna del grupo, unas 100 familias decidieron realizar la ocupación de un latifundio

---

<sup>27</sup> *Posseiro* es un término que designa a los campesinos que ocupan una tierra sin la titularidad de la misma. En el caso que mencionamos los *posseiros* ocuparon un área indígena, por lo que el conflicto social se realiza entre indígenas y agricultores sin tierra.



llamado *Macali*. Poco tiempo después otras 240 familias ocuparon otro latifundio llamado *Brillante*. Ambos formaban parte de otro latifundio mayor de 22.000 hectáreas, llamado *Anoni*.

La ocupación de esa área de tierra se transformó en un símbolo de lucha por la reforma agraria para todo Brasil. Durante meses, las familias acampadas resistieron la expulsión. Tenían apoyos de varios grupos sociales como la CPT, las CEBs, sindicatos de trabajadores rurales, sectores urbanos, una parte de la prensa. A pesar de todo, esa ocupación fue marcada por el dramatismo de la represión policial que llevó a cabo la detención de los líderes y cercó el campamento con un ejército de 500 policías, impidiendo la llegada de alimentos o cualquier otra ayuda. Fueron meses muy duros de lucha y resistencia social. Durante ese tiempo, el ejemplo de lo que ocurría en la Anoni sirvió de estímulo para que otros grupos de *sin tierra* se organizaran y ocupasen otras áreas de tierra.

El año 1979 esas familias consiguieron que las tierras fuesen expropiadas para efectos de reforma agraria. El año de 1980, después de un largo proceso de organización, un grupo de aproximadamente 10.000 personas, con una planificación perfecta, ocuparon el resto del latifundio de la *Anoni*. Fue una ocupación épica, porque durante una noche fue montada una ciudad con más de 10.000 personas, perfectamente organizadas por grupos, con infraestructura de alimentación, sanidad, viviendas, vigilancia; incluso inmediatamente se instalaron escuelas dentro del campamento para los niños. La ocupación de la *Anoni* fue un paradigma de organización para el resto de Brasil. Los acampados tuvieron que resistir durante más de cinco años a las presiones políticas y jurídicas, y a la violencia policial y para-militar. Durante esos años, la *Anoni* se convirtió en una escuela de líderes y en un modelo de lucha social por la reforma agraria.

En muchos otros puntos de todo Brasil, por esa misma época, había un sarpullido de conflictos por la tierra. En el Estado de Paraná, la construcción de la hidroeléctrica de Itaipú, una de las mayores del mundo, inundó las tierras de más de 10.000 familias en la región fronteriza con Paraguay. La compañía ofreció una pequeña compensación en dinero para las familias afectadas. Éstas no aceptaron y se organizaron como grupo en un movimiento que llamaron de *Tierra justa*. En Santa Catarina la primera ocupación se realizó en el latifundio llamado *Burro Blanco*. En el Estado de Sao Paulo, trescientas familias sin tierra se organizaron y ocuparon el Latifundio *Primavera*. En Mato Grosso proliferaron varios conflictos entre *fazendeiros*, que presionaron para expulsar a pequeños agricultores de sus tierras; esos conflictos motivaron la organización de los pequeños agricultores para resistir. En Mato

Grosso, se debe registrar el trabajo de concienciación y organización social llevados a cabo por la Prelacia del Araguaya, presidida por el obispo español D. Pedro Casaldáliga, que ha obtenido reconocimiento internacional. En otros Estados brasileños como Bahía, Goiás, Rio de Janeiro, etc, se dieron también ocupaciones de tierras por centenas de familias. Conviene resaltar que este proceso de organización y lucha por la tierra se originó en la fase final de la dictadura militar. Lo cual, en muchos casos, provocó una represión brutal y la impunidad en los casos de muertes o torturas de los líderes de los campamentos.

Estas acciones anteriormente descritas se desarrollaron de forma desarticulada. No había un discurso construido que legitimase los objetivos de la reforma agraria y los métodos de lucha social utilizados. Todavía no se había construido el cuerpo de verdades que sustentarían la legitimidad de una práctica de desobediencia civil, la ocupación de la propiedad privada de tierras improductivas.

A partir de 1981 hubo una serie de encuentros promovidos por la CPT entre los dirigentes locales de los grupos y movimientos de los diferentes Estados. En julio de 1982, la CPT realizó en el municipio de Medianera, Estado de Paraná, el *I Encuentro de los trabajadores sin tierra* de la región sur del país. Dos meses después se realizó otro encuentro con la presencia de representaciones de agricultores sin tierra de 16 Estados brasileños. Éste fue lo que se puede denominar un encuentro histórico, porque era la primera vez en la historia de Brasil que campesinos de tantos Estados y de organizaciones y experiencias diferentes se reunían bajo una bandera común, *la reforma agraria*.

El fruto final de esas articulaciones fue que en 1984 se organizó el *I Encuentro Nacional de los Sin Tierra*. En él se pusieron los cimientos organizativos y se construyeron las bases de la identidad y del discurso de un nuevo sujeto social. Una masa anónima de personas, socialmente irrelevante, pasó a tener una identidad y un protagonismo: la identidad de los trabajadores sin tierra. La culminación inicial de este proceso de identidad colectiva tuvo lugar con la convocatoria del *I Congreso Nacional de los Trabajadores Sin Tierra de Brasil*, en 1985<sup>28</sup>, donde se constituyó oficialmente el de Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST).

La constitución del MST representa mucho más que la organización formal o jurídica de un movimiento social. El MST surge como sujeto social a partir de la creación de una nueva identidad colectiva. Personas que antes vivían de forma anónima y sin conciencia su condición de ex-

---

<sup>28</sup> LEWIN, Helena. *The new social actor of the Brazilian agrarian reform*. In: *X World Congress of Rural Sociology*. Rio de Janeiro, 2000.

cluidos de la tierra, pasaron a reconstituir una nueva identidad de personas y de sujetos integrados en esta nueva categoría simbólica, *los sin tierra*<sup>29</sup>.

A partir de esta época el MST se fue consolidando como movimiento social. Adquirió total autonomía con respecto a la CPT y a las CEBs, aunque mantiene profundas relaciones de empatía con ellos y con otras entidades de apoyo. La práctica del MST consiguió asentar en estos 20 años a más de 580.000 familias de sin tierra<sup>30</sup>. Los asentados se organizaron en un nuevo movimiento, el *Movimiento de los Asentados*, que a su vez se organizaron en decenas de pequeñas cooperativas de producción y distribución de alimentos.

Hubo muchos casos de experiencias truncadas y negativas de asentamientos y de reforma agraria, pero en su conjunto la práctica de los agricultores sin tierra consiguió legitimar socialmente su discurso sobre la reforma agraria así como las verdades del mismo. Su práctica de ocupación de tierras y de presión al Gobierno, se mostró eficiente en muchos casos, aunque para eso haya sido necesario soportar muchos meses y a veces años acampados, con todo tipo de amenazas y privaciones. Es muy común que durante el tiempo de ocupación y reivindicación de la tierra, muchas personas se retiren por cansancio o miedo.

Se debe registrar que el principio físico de que toda acción provoca una reacción equivalente, suele tener su paralelo en la realidad social. En este caso, la organización y consolidación del MST provocó la organización de los grandes propietarios de tierras en una nueva organización llamada Unión Democrática Ruralista (UDR), cuyo objetivo principal es impedir la reforma agraria y para ello usa todos los medios económicos, políticos e incluso militares a su alcance.

---

<sup>29</sup> FANANDES, Bernardo Mançano. *A formação do MST no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000.

<sup>30</sup> LETRA VIVA. *Boletín del MST*, año V, n. 99, septiembre de 2005.



## 8.

# La tierra: entre la propiedad o la vida

«Es difícil defender,  
sólo con palabras la vida...»  
(João Cabral de Melo Neto, *Vida e Morte Severina*)  
«La tierra no se recibe como regalada, tierra se  
conquista»<sup>31</sup>

El breve relato que hemos hecho sobre algunos aspectos históricos y sociales que encuadran el problema de la tierra en Brasil muestra con suficiente evidencia algunas de las cuestiones centrales que vinculan este problema con los derechos humanos. Una relación que es conflictiva y atravesada por innumerables campos de poder.

Una de las principales disputas de poder se desarrolla en el campo discursivo. El conflicto entre verdades discursivas afecta directamente a la legitimación de las prácticas sociales. Dado que el discurso es el marco legitimador de la práctica, la aceptación social de una práctica, o de una institución, se efectúa a través de la validez de las verdades de un discurso. En el caso que nos ocupa, la disputa de poder se da por la validación social de dos verdades divergentes: a) la que propone el valor absoluto de la propiedad privada; b) la que entiende que la propiedad privada está supeitada a las necesidades sociales, es decir a la vida de las personas. Este conflicto discursivo entre la propiedad o la vida es el eje sobre el que gira la legitimidad o ilegitimidad de la lucha de los sin tierra y de sus métodos.

El argumento principal de los *fazendeiros* es que la propiedad privada es un derecho humano reconocido legalmente y que el Estado

---

<sup>31</sup> Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. *Cadernos de formação*. n. 9, São Paulo, 1986.

debe protegerla de forma absoluta. El derecho de propiedad, en este caso la tierra, daría derecho al propietario a utilizar su propiedad como le parezca sin tener que dar cuentas a la sociedad sobre el uso de la misma. Cualquier intromisión en la propiedad privada significaría no sólo un delito sino la violación de un derecho humano y como tal debe ser castigado por la justicia y perseguido por la policía.

El discurso que defiende la propiedad privada como derecho humano tiene sólidos fundamentos filosóficos, éticos y jurídicos. Filosóficamente se argumenta que la propiedad privada es un derecho natural de la persona. Y en cuanto derecho natural es prioritario a cualquier cuestión social o ideológica. La teoría clásica y moderna del derecho sentencia que el derecho natural, por su definición, se impone a cualquier otro tipo de derecho social. Al incluir la propiedad privada entre los derechos naturales de las personas, adquiere un *estatus* de inviolabilidad y preeminencia sobre todas las cuestiones sociales. La propiedad privada, al ser investida con el simbolismo del Derecho natural, incorpora una dimensión de verdad (natural) superior a cualquier otra verdad discursiva o, en el peor de los casos, equiparable a todas ellas.

La argumentación a favor del carácter absoluto de la propiedad se refuerza teniendo en cuenta que ese derecho es uno de los más unánimes en las diversas declaraciones de los derechos humanos. La garantía al derecho de propiedad privada puede ser encontrada, por ejemplo, en la Declaración de los derechos del hombre de 1789 en Francia, en los artículos II y XVII, en la Declaración francesa de 1793, en los artículos II y XVI, en la Declaración de los derechos de la ONU de 1948, artículo XVII.

Como indicamos anteriormente, Locke, en su Segundo Tratado del Gobierno Civil reconoce que la propiedad privada de las cosas no es de derecho natural o no pertenece al estado de naturaleza, pero sí es constitutivo del estado de naturaleza del hombre su dimensión de propietario. Locke sobredimensiona de tal manera la importancia de la propiedad para el ser humano que, según él, gracias a su carácter de propietario, todo hombre sale de un estado de naturaleza puro y se integra en la sociedad civil. Es decir, que la propiedad es una dimensión antropológica que constituye al ser humano y le posibilita superar el estado de naturaleza y acceder a la construcción de la sociedad. Por eso, para Locke, la esencia de la sociedad es la propiedad y sin ella no habría sociedad civil.

«Aunque la tierra y todas la criaturas inferiores sirvan a todos los hombres en común, no es menos cierto que la propiedad de su propia persona la tiene cada hombre»<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado do Governo Civil*. Cap IV., parágrafo 27, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 406.

Insistimos en el discurso de Locke porque su caso específico constituye un paradigma de la tesis que nos proponemos mostrar en este trabajo, la de que el discurso de los derechos humanos y las verdades que lo constituyen no tienen un valor universal abstracto, sino una dimensión hermenéutica que exige interpretarlos en cada contexto histórico. No hay verdades universales asépticas, toda verdad está atravesada por la condición hermenéutica de su historicidad. No es posible posicionarse de forma abstracta ante las verdades de un discurso, la validez del discurso es correlativa al contexto social y a los efectos de poder que esas verdades representan.

El discurso en defensa de la propiedad privada de la tierra en Brasil es un ejemplo histórico de cómo se puede invocar la universalidad de los derechos humanos para proteger los intereses particulares y de clase en vez de proteger los intereses de las mayorías. Cuando el discurso de los derechos humanos está atravesado por un conflicto de clases tan evidente como el que se da en la lucha por la tierra en Brasil, cualquier interpretación discursiva implica, de hecho, una opción de intereses. Eso quiere decir que, en un conflicto social de clases, cualquier interpretación discursiva es siempre, y necesariamente, parcial. Parcial no significa necesariamente injusta, parcial significa que cualquier interpretación beneficia a una de las partes y perjudica a otra. La cuestión grave es saber o definir cuándo una parcialidad es justa o injusta y a partir de qué criterios.

La condición hermenéutica del derecho y la propia parcialidad de su interpretación, pone a los teóricos y a la propia justicia en una situación muy incómoda ya que la justicia se auto-legitima, por principio, en la imparcialidad de la interpretación y aplicación de la ley. Cuando la justicia y el Derecho positivo se ven confrontados con la evidencia de que su comprensión de la ley es siempre una lectura hermenéutica del derecho, o sea, del derecho de unos frente al derecho de otros, la metodología de refugiarse en una lectura literal del Derecho positivo puede ser, más que un método objetivo de aplicación de la ley, un subterfugio para no encarar el conflicto real que atraviesa el discurso de la legalidad y del Derecho. La comprensión hermenéutica del Derecho obliga a la justicia a interpretar la ley a partir del contexto histórico de su sentido. La condición hermenéutica del Derecho no otorga a la justicia una imparcialidad absoluta, pero posibilita que la imparcialidad deje de ser un recurso para ocultar una opción parcial a favor del estatus dominante. La condición hermenéutica del Derecho demanda repensar criterios de justicia de carácter universal para la interpretación histórica de la ley. Este es un desafío filosófico muy importante para el cual nos atrevemos a apuntar como criterio la *alteridad humana*.

El otro argumento que se usa frecuentemente para legitimar el valor absoluto de la propiedad privada apela al valor ético y moral de la misma. Una vez que la propiedad es significada simbólicamente como un derecho natural, cualquier acto que no respete ese derecho es considerado un acto inmoral. La moralidad o inmoralidad de un valor o de una práctica está insertada en el campo de las disputas de poder sobre la validez de sus verdades. Respetar la propiedad privada es una condición básica de la moralidad social, y cualquier delito contra la propiedad, en el caso concreto contra la propiedad de la tierra, pone a sus ejecutores en la categoría de delincuentes.

El conflicto de poder real entre los grupos sociales, *fazendeiros versus* sin tierra, desemboca en un conflicto simbólico. Es un conflicto simbólico que se desarrolla en la pugna por construir la hegemonía de los sentidos y la validez social de las verdades que legitiman los intereses de cada grupo. Éste no es sólo un conflicto discursivo de verdades abstractas, en esta disputa de poder entra en juego también un conflicto de imágenes y símbolos. Para el grupo de los *fazendeiros* o terratenientes es muy importante que la sociedad vea a los sin tierra como un grupo de delincuentes comunes cuyo objetivo es robar la propiedad privada legítimamente adquirida. La ocupación de las tierras es denominada con el concepto de *invasión* y ésta es caracterizada como un robo común. A su vez, los sin tierra tienen como estrategia simbólica transmitir para la sociedad que no son delincuentes comunes sino trabajadores que quieren sobrevivir con dignidad y que ellos no *invaden* tierras sino que *ocupan* la tierras ociosas. Los sin tierra reivindican el símbolo de la *ocupación* y no de la *invasión*, ellos ocupan una tierra improductiva con el objetivo de hacerla producir y poder alimentar a familias enteras.

Para los *fazendeiros* el argumento más sólido y convincente para defender el valor absoluto de la propiedad es el del Derecho positivo. La tierra les pertenece por Derecho positivo y el Estado, por definición interna, tiene obligación de defender las leyes que el propio Estado instituyó. Basándose en el Derecho positivo, cada vez que ocurre una ocupación de tierra, inmediatamente es solicitada al juez la *reintegración de pose*, esgrimiendo el argumento incontestable jurídicamente de que la tierra en cuestión tiene dueño legítimo y es propiedad privada. Con la reintegración de pose, el paso siguiente de los *fazendeiros* es solicitar al juez que la policía expulse por la fuerza a los invasores. Y de esta forma se cierra el ciclo de retorno a la normalidad de la propiedad y el restablecimiento del orden vigente en que el propietario continúa con lo que tiene y los sin tierra siguen buscando con qué sobrevivir.



9.

## El lenguaje no sólo denota realidades sino que las construye

«Los filósofos se limitaron a interpretar el mundo de diversas formas, lo que importa ahora es transformarlo» (Karl Marx, *XI tesis sobre Feuerbach*)

La XI tesis de Marx a Feuerbach es un cuestionamiento válido al discurso filosófico, pero ella mantiene una concepción dualista del lenguaje. No percibe que todo discurso ya es por sí mismo una práctica y que las verdades discursivas generan efectos de poder. Es verdad que la práctica se diferencia del lenguaje y no puede ser reducida a éste. Pero la práctica y el lenguaje no se pueden contraponer como si fuesen dimensiones contrarias e irreconciliables. Ellas se correlacionan de forma tensa, con una tensión que co-implica la una en la otra, pues todo discurso es una práctica y cualquier práctica se genera también como discurso.

Los derechos humanos son discurso y práctica: una práctica discursiva. La reflexión sobre los mismos nos remite constantemente a la dimensión del lenguaje y de la práctica, es decir, de la práctica del lenguaje y de sus implicaciones prácticas.

El lenguaje no es un mero instrumento descriptivo de la realidad. No se limita a denotar los sentidos que encontramos en el mundo, sino que crea el sentido para el mundo y un mundo de sentidos. Los sentidos no se encuentran en el mundo como algo natural que se capta, ellos son una creación del ser humano. El lenguaje es creación de sentido, crea sentidos para la realidad del mundo que por sí misma es sin sentido. Tenemos (y somos) el poder de crear mundos de sentidos para

realidades iguales o semejantes. El lenguaje tiene el poder de crear, es una praxis creadora de sentido.

Ese poder creador del ser humano, revelado en el poder del lenguaje, se manifiesta de forma muy especial en la producción de discursos y en los efectos de poder de los mismos. Por eso, el discurso de los derechos humanos no se limita a denotar la realidad de una naturaleza humana preexistente. Los derechos humanos no desvelan una naturaleza objetiva sino que construyen un sentido para lo humano. Son una perspectiva de verdad sobre el ser humano, con la particularidad, como posibilidad, de que contribuyen de forma eficiente para protegerlo de las violaciones contra su dignidad y buscan desarrollar su emancipación plena a través del ejercicio de su autonomía.

Al afirmar que el discurso de los derechos humanos no desvela de forma objetiva una naturaleza humana sino que la interpreta, retiramos del discurso la objetividad de las verdades que él enuncia y, consecuentemente, estamos poniendo en entredicho las formas de universalización de las mismas. Esta es una de las grandes cuestiones contemporáneas que continúan en debate. Aunque nuestro objetivo sea consolidar el valor universal de los derechos humanos, no podemos hacerlo con principios equivocados o verdades forzadas.

Nuestra tesis es que la relatividad hermenéutica del discurso de los derechos humanos no anula de forma absoluta la posibilidad de su universalización. La universalidad de los derechos humanos no radica en la objetividad naturalista de una verdad única sobre lo humano, sino en el carácter universal (e histórico) de la alteridad humana. La alteridad es una categoría universal, porque exige el respeto y la protección de la dignidad humana, pero siempre se revela de forma histórica. La historicidad del discurso pierde su relatividad histórica cuando se confronta con la exigencia de respeto y acogida debida a la alteridad humana. La pluralidad de interpretaciones sobre lo humano tiene su límite en el respeto a la dignidad, y tiene como desafío potenciarla al máximo buscando la humanización histórica de la persona, es decir, la realización feliz de su existencia. La alteridad es una dimensión universal que instiga a crear formas históricas de realización personal y social y limita cualquier intento de violar la dignidad humana bajo cualquier argumento, interés o creencia.

El poder creador del lenguaje no se limita a construir categorías o sentidos (simbólicos) para las realidades, sino que posibilita dar sentidos diferentes a las mismas palabras. Eso es posible porque el lenguaje es, en su estructura, una construcción simbólica de sentidos y no una

mera denotación científica de significados<sup>33</sup>. Una misma palabra, por la dimensión simbólica del lenguaje, puede denotar sentidos diferentes y hasta divergentes, según el contexto histórico y los intereses que la producen. Un mismo discurso también puede ser interpretado de forma muy diferente dependiendo de la intencionalidad de los sujetos que lo utilizan. En el caso del derecho natural de la propiedad, es evidente que el mismo discurso que define que ese derecho viene dado por el trabajo sobre ella, es interpretado de forma muy diferente por Locke, en el siglo xvii, y por el MST en el siglo xxi.

Un lema discursivo como *la tierra para quien la trabaja*, puede muy bien sintetizar el sentido del discurso de Locke sobre la propiedad; sin embargo, también es un lema usado como eslogan de las prácticas del MST. *La Tierra para quien la trabaja* es un lema que los miembros del MST repiten y divulgan en todos los actos, discursos, reuniones, ocupaciones de tierra y campamentos. Se ha convertido en una verdad axiomática que legitima ética, política y jurídicamente las reivindicaciones sociales del movimiento. El lema —sin pretenderlo de forma explícita— sintetiza los principios filosóficos de Locke sobre el concepto de propiedad y los reinterpreta significativamente legitimando no ya la ocupación de las tierras indígenas, sino la ocupación de las tierras improductivas de los grandes latifundios.

Lo paradójico del lenguaje es que tiene el poder de connotar sentidos divergentes. Ese poder paradójico se traslada a sus efectos de poder, haciendo que un mismo discurso produzca prácticas diferentes y divergentes. Este poder paradójico del lenguaje y sus efectos de poder se aplica al caso de la lucha por la tierra en Brasil. El lema *la tierra para quien la trabaja* legitimó, en muchos casos, la invasión de las tierras indígenas argumentando que era una ocupación legítima por el trabajo productivo de los europeos. Esas tierras que en su mayoría fueron usurpadas históricamente a las poblaciones indígenas originarias, son hoy ocupadas por trabajadores sin tierra usando el mismo discurso pero con intereses de clase diferentes. En el primer caso, el discurso legitimaba la invasión europea del continente americano; en el otro, legitima el derecho a la reforma agraria a favor de los trabajadores sin tierra.

La polisemia de la verdad —en concreto, la verdad sobre la propiedad privada— muestra con nitidez la dimensión paradójica del discurso y de las verdades. No existe un discurso con validez abstracta ni las verdades poseen una universalidad aséptica. Las verdades y los discursos provocan efectos de poder y los efectos de poder son siempre históri-

---

<sup>33</sup> BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M.M. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

cos. Los efectos de poder de la verdad están estrechamente vinculados al sentido dado para esa verdad, es decir, a la interpretación histórica de la misma. La interpretación contextualizada de la verdad nos permite comprender sus efectos de poder y, consecuentemente, su sentido histórico. La universalidad de las verdades sólo se comprende históricamente, por eso el alcance del sentido de una verdad es correlativo a los efectos de poder que ella produce. Su validez universal es siempre históricamente dada y la universalidad del valor debe ser comprendida a través de la interpretación histórica del mismo. A su vez, la comprensión histórica de una verdad se representa por los efectos de poder que ella desencadena, los cuales se comprenden por el tipo de prácticas que ella legitima e induce a realizar.

La verdad de un discurso desencadena prácticas, induce comportamientos, provoca acciones, legitima actitudes, consolida instituciones, etc. Los efectos de poder de la verdad se revelan en su encadenamiento discursivo con la práctica. No podemos pensar una verdad sin sus efectos de poder, ni podemos comprenderla fuera de ellos. El sentido de una verdad, su historicidad, sólo es comprendido en su plenitud por los efectos de poder que provoca, o sea, por la relación que se establece entre verdad y práctica, entre discurso y acción.

El caso que estamos analizando es emblemático. Dos grupos sociales diferentes usan un mismo discurso sobre la propiedad, utilizan las mismas verdades discursivas y sin embargo ese mismo discurso y sus verdades desencadenan prácticas sociales divergentes en contextos históricos diferentes. Para Locke, su discurso sobre la vinculación entre trabajo y propiedad de la tierra sirvió para legitimar la ocupación del nuevo continente. Dado que los pueblos indígenas no efectuaban un trabajo directo sobre la tierra, los colonos ingleses, holandeses, etc., se auto-otorgaron la legitimidad de ocupar aquellas tierras improductivas, demarcar sobre ellas el derecho de propiedad y expulsar a los antiguos habitantes por no ser propietarios de las mismas.

El MST también utiliza el discurso que define la legitimidad de la propiedad por el trabajo de la misma, *la tierra para quien la trabaja*. Este discurso reconstruye una verdad que fundamenta su derecho (natural) a ocupar la propiedad privada jurídicamente legalizada. En el siglo xvii el discurso sobre la propiedad y el trabajo, esgrimido como un derecho natural, sirvió para legitimar la creación de latifundios. En las últimas décadas del siglo xx e inicio del xxi ese mismo discurso sirve para legitimar la ocupación de los latifundios improductivos.

Es el mismo discurso, son las mismas verdades. Ambos se presentan como Derecho natural que antecede al Derecho positivo y, conse-

cuentemente, es superior a cualquier legislación contraria. En el siglo XVII no existía una legislación o Derecho positivo que reconociese el derecho de los pueblos indígenas sobre sus tierras. Varios pensadores de la Universidad de Salamanca como Vitoria, Soto, Suárez y Bartolomé de las Casas, crearon un nuevo discurso sobre la legitimidad de los pueblos indígenas para tener autonomía de gobierno y el derecho sobre las tierras que ocupaban. Aquellos discursos desencadenaron nobles y valiosos debates en la corte real sobre la legitimidad de España, o cualquier otro país europeo, para ocupar las tierras de otros pueblos. Aquellos debates tuvieron efectos sensibles sobre la política colonial española. Aunque no consiguieron sobreponerse totalmente a los intereses económicos de los colonizadores, dieron origen al Derecho internacional, es decir, a nuevas verdades y discursos que tienden a superar el derecho de la fuerza para instituir la fuerza del derecho de los pueblos y de las personas como un derecho humano universal a definir sus destinos.

Según los efectos de poder del discurso de Locke, los colonos europeos se otorgaban el derecho natural a ocupar aquellas tierras improductivas en que los pueblos indígenas simplemente estaban sin ser propietarios de ellas. El derecho de los colonos europeos, desde la perspectiva del discurso de Locke, era un derecho natural por encima de cualquier derecho cultural o tradicional de los pueblos indígenas a habitar y ocupar aquellas tierras. El discurso lockiano esgrime el Derecho natural como legitimación moral y legal superior a cualquier otro tipo de valor ético o cultural. Desde esta perspectiva argumentativa, los colonos europeos tenían un derecho superior al derecho de los pueblos indígenas.

Este es un ejemplo histórico paradigmático de cómo el propio Derecho natural está sometido a una comprensión histórica, y de cómo las verdades del Derecho natural, de la ética y de los propios derechos humanos están atravesadas por juegos de intereses y lógicas de poder, en uno y otro sentido.

El MST reelabora significativamente el discurso de Locke, *la tierra para quien la trabaja*, sin que en ningún momento se haga referencia a Locke, consciente o inconscientemente. El derecho de la tierra para quien la trabaja, es propuesto por el MST como un derecho natural primero y prioritario respecto al derecho positivo de propiedad. Una propiedad que no sea productiva pierde el derecho de ser propiedad frente al derecho de las personas a sobrevivir trabajando la tierra.

La diferencia entre el discurso de Locke y el discurso del MST es que, actualmente, los latifundios improductivos están registrados como propiedad particular en un órgano oficial: el registro de la propiedad, algo que los pueblos indígenas no tenían. La lucha social de intereses desemboca en un conflicto simbólico en torno a la legitimidad de dos derechos naturales aparentemente contradictorios: el derecho a mantener la propiedad jurídicamente legalizada y el derecho a vivir con dignidad y para ello ocupar y cultivar una tierra improductiva.

Es evidente que los propietarios de las tierras improductivas no reconocen que exista un derecho natural de los *sin tierra* que les otorgue legitimidad para cuestionar otro derecho natural, el de la propiedad privada legalizada.

A su vez, y a diferencia de los discursos anarquistas y comunistas sobre la reforma agraria en el siglo pasado, el discurso del MST no niega la propiedad privada. El MST no niega el derecho a la propiedad privada de la tierra. Lo que cuestiona es el derecho de la gran propiedad, principalmente la improductiva o especulativa, cuando existen demandas sociales graves de trabajadores sin tierra en condiciones extremas de supervivencia.

El MST no niega el derecho a la propiedad privada, aunque estimula entre sus militantes todas las formas de propiedad colectiva, desde la producción cooperativa de productos hasta el cultivo colectivo de la tierra. La base social del MST es el pequeño agricultor y su proyecto político de desarrollo se basa en la llamada agricultura familiar. El MST y los otros movimientos sociales que luchan por una reforma agraria en Brasil, no niegan la legitimidad de la propiedad privada pero tampoco le otorgan el carácter (simbólico) de derecho natural. Entienden la propiedad privada como un derecho subsidiario del derecho a la vida, es decir, la propiedad privada es un derecho positivo que a su vez está sometido a un derecho mayor, que es el bien común.

El MST reconoce el derecho a la propiedad privada de la tierra, siempre y cuando la tierra esté, de hecho, produciendo. Antepone el derecho de los trabajadores sin tierra a sobrevivir dignamente, al derecho positivo a la propiedad. A su vez reconoce el derecho de cada agricultor a tener su propiedad particular aunque, como principio filosófico, estimula a los pequeños propietarios para que se asocien en cooperativas u otras formas colectivas de propiedad a fin de trabajar la tierra y vender los productos con más eficiencia en la economía de mercado. El MST no niega el derecho de propiedad de la tierra sino que defiende el principio de que *la gran propiedad improductiva es subsidiaria del derecho de las personas a sobrevivir trabajando la tierra*.

El discurso que vincula la propiedad de la tierra al trabajo, en el contexto de los conflictos de clase de Brasil en el siglo XXI, es un discurso que contribuye a legitimar la lucha social por la reforma agraria; es un discurso que intenta legitimar socialmente la lucha de los *sin tierra* que ocupan tierras improductivas para transformarlas en productivas. Esa práctica tiene como objetivo forzar al Estado a crear una legislación positiva que reconozca el derecho a la reforma agraria y la expropiación pública de las tierras improductivas para ese fin.





10.

## El dilema de los derechos: ¿propiedad o alteridad?

«El lenguaje instaaura una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la revelación del otro»<sup>34</sup>.

«El rostro en el límite de su santidad y de su caritatura se ofrece, por lo tanto, todavía en un cierto sentido al poder. En un sentido apenas: la profundidad que se abre en la sensibilidad modifica la propia naturaleza del poder que no puede a partir de ahí cogerlo sin más, pero puede matar»<sup>35</sup>.

Los discursos a favor de la reforma agraria, en Brasil, no se limitan a reproducir el discurso de Locke sobre la propiedad. Una de las verdades más argumentadas por el MST y otros movimientos sociales para reivindicar el derecho a la ocupación de tierras improductivas y exigir que el Estado realice una reforma agraria profunda, es el de la alteridad de la vida humana. Los discursos del MST no usan el concepto de alteridad, pero sí argumentan insistentemente que el derecho a una vida humana digna es el primer derecho, el cual antecede en prioridad a cualquier otro derecho, en concreto al derecho de propiedad<sup>36</sup>.

La reivindicación de la expropiación de las tierras improductivas no se realiza a través de la negación del derecho a la propiedad, sino a

---

<sup>34</sup> LEVINAS, Emmnuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 60.

<sup>35</sup> LEVINAS, Emmnuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 177.

<sup>36</sup> «Desde hace más de 20 años nos movilizamos para exigir una vida más digna para los trabajadores y trabajadoras del campo, y adoptamos diversas formas de lucha...» Letra Viva. *Boletín del MST*, año IV, n 87, abril de 2005.

partir del principio ético-político de que la propiedad privada, en este caso de las tierras improductivas, es subsidiaria de la alteridad humana, en especial del derecho a la vida digna de las personas y familias. Al poner la alteridad como criterio político del discurso se afirma también el principio de que cualquier propiedad privada es subsidiaria del bien común. La vida de las personas y el bien común es un derecho que antecede al derecho a la propiedad privada.

La postura filosófica que prima la alteridad y al bien común sobre la propiedad privada no es exactamente revolucionaria en sentido estricto, pues ella en su esencia pertenece al humanismo clásico y a los paradigmas políticos republicanos. Incluso el principio de la subsidiariedad de la propiedad privada al bien común fue enfáticamente destacado en la primera visita del Papa Juan Pablo II a Brasil, y quedó inmortalizada en una de sus sentencias: *«sobre toda propiedad privada hay gravada una hipoteca social»*.

El conflicto actual de la lucha por la tierra en Brasil no es una mera reproducción del dilema clásico sobre la afirmación o la negación del derecho de propiedad. El punto neurálgico del conflicto se establece entre el valor absoluto de la propiedad privada o su subsidiariedad con respecto a otros derechos más importantes, entre ellos el derecho a una vida humana digna desde la perspectiva del bien común. Los términos de este conflicto social revelan un nuevo rostro de los derechos humanos y de los conflictos sociales. Este conflicto, como indicamos anteriormente, tiene su raíz en una esquizofrenia social que enaltece el reconocimiento jurídico (formal) de los derechos sociales y realiza una pertinaz negación práctica de los mismos.

La esquizofrenia de este conflicto reaviva la tesis anteriormente esbozada de que no se pueden afirmar los derechos de forma universalmente abstracta, ya que todos los derechos deben interpretarse en el contexto histórico en que están vigentes. Desde la perspectiva del conflicto que estamos analizando, cualquier derecho positivo debe confrontar su validez histórica con dos criterios básicos de la alteridad humana: a) la dignidad de la vida y el consecuente derecho a una vida digna, y b) el principio del bien común. Si se adoptan estos principios éticos como paradigmas reguladores de la acción política, la vida en general y la vida humana en particular deben actuar como una alteridad que regula y cuestiona cualquier derecho positivo.

Dentro de este contexto (y conflicto) discursivo, el MST resignificó la verdad (que como toda verdad es simbólica) de que la tierra pertenece a quien la trabaja, y además, para legitimar mejor su práctica reivindicativa, reforzó su discurso con el argumento de que el respeto a la dignidad humana pasa necesariamente por la posibilidad de vivir una

vida digna. La dignidad humana sólo existe cuando la persona puede vivir una vida digna. Este es uno de los principales axiomas de la diversas declaraciones de los derechos humanos, el cual es reivindicado como el primer derecho natural que se antepone a cualquier derecho positivo, por ejemplo el de la propiedad. En el dilema entre la preservación del derecho de propiedad o el derecho a una vida digna, este último tiene todas las prioridades. La propiedad está al servicio de la vida digna y no al contrario.

El conflicto por la tierra en Brasil pone en evidencia la confrontación histórica entre estos dos derechos naturales: el derecho a la propiedad privada y el derecho a una vida digna. El primero es un derecho reglamentado de forma positiva y sólidamente defendido a lo largo de la tradición occidental, desde el Derecho romano hasta las legislaciones neoliberales. Por este motivo, el derecho a la propiedad privada aparece como un derecho más consistente ante los aparatos judiciales que dirimen los conflictos sociales.

El segundo, el derecho a una vida digna, es un derecho sin tanta tradición jurídica. En realidad, en la tradición jurídica, el derecho a una vida digna no está regulado por leyes positivas concretas ni respaldado por una tradición jurídica consistente. En la tradición jurídica el derecho a una vida digna es concebido como un principio ético genérico que se encuentra muy vinculado a los principios morales y religiosos de las distintas tradiciones culturales, pero raramente se encuentra algún tipo de legislación positiva al respecto.

Actualmente el derecho a la vida está jurídicamente reconocido en los preámbulos o en los primeros capítulos de casi todas las constituciones democráticas. Estas se amparan en los derechos sociales que a su vez tienen reconocimiento jurídico en las declaraciones de la ONU y en los tratados internacionales que adhieren a los mismos.

Ese destaque jurídico confiere a la dignidad humana un valor de principio articulador del Derecho y de la jurisprudencia. Sin embargo, en la realidad hay un vacío legal de derecho positivo a favor de la dignidad humana. Ese vacío es un síntoma más de la esquizofrenia social de los derechos humanos. Cuando existe un conflicto como el que nos toca analizar entre la propiedad o la vida, la propiedad tiene una jurisprudencia mucho más sólida para defender los intereses de los propietarios, independientemente de que esa propiedad pueda o no ayudar a conseguir una vida digna para un colectivo de personas o familias.

La vida digna (la alteridad) aparece jurídicamente como un principio frágil y difuso para ser defendido por el Derecho positivo ante cualquier tribunal. A fin de cuentas, ¿qué se entiende por vida digna? Esta

es una cuestión de carácter socio-cultural que se enmarca en el universo simbólico de valores de las personas y los grupos sociales.

En medio del relativismo cultural al que puede llevarnos la discusión sobre lo que entendemos por vida digna, o por dignidad humana, hay límites que parecen infranqueables y que relativizan cualquier relativismo cultural. Entre ellos debemos destacar el sufrimiento humano.

El sufrimiento que lleva a la persona al umbral de la supervivencia, que la sitúa entre la vida y la muerte, es una indignidad humana; el sufrimiento humano extremo exige, como primer derecho, el derecho a vivir. El sufrimiento humano cuestiona todos los relativismos culturales: exige el reconocimiento de la persona y de su dignidad. Por eso la dignidad se enarbola como un criterio universal y universalizable de cualquier ética o derecho. Los derechos básicos de la existencia humana se anteponen a cualquier otro derecho positivo contrario: el derecho a alimentarse, el derecho a la salud, etc., hacen que los otros derechos sean subsidiarios de ellos, en concreto el derecho a la propiedad privada.

El derecho a la supervivencia anteriormente esbozado es una comprensión minimalista de la dignidad humana. Ésta, además de sobrevivir físicamente, demanda otras necesidades básicas que también son recogidas formalmente por la legislaciones mayores como la Constitución, pero que son ignoradas fácticamente por las legislaciones menores. Entre esas necesidades cabe destacar el derecho a la educación, la vivienda y al trabajo.

La práctica de los movimientos sociales de lucha por la tierra, en Brasil, está estrechamente asociada al discurso de los derechos humanos, en especial a los derechos sociales. El propio concepto simbólico de *derecho a una vida digna* está vinculado al cumplimiento de los derechos sociales. Una vida digna exige, según reza en la Declaración de los derechos humanos y en la Constitución, el derecho al trabajo, a un salario digno, vivienda, salud, educación, etc., que constituyen los mínimos básicos de la dignidad humana. No obstante, la realidad de la sociedad brasileña, así como una gran parte de los países periféricos, está marcada por la *esquizofrenia* entre el reconocimiento formal de los derechos humanos y la negación práctica de los mismos. Una esquizofrenia que se profundiza en la medida que el Derecho positivo tiende a defender los intereses de la propiedad privada contra los derechos sociales.

En lo que respecta a los trabajadores sin tierra, el derecho al trabajo y al salario digno está directamente relacionado con la posibilidad de

tener tierra para trabajar. Con estos presupuestos del discurso de los derechos sociales, el MST y los otros movimientos que luchan por la reforma agraria en Brasil reivindican la expropiación de grandes latifundios improductivos como un derecho social que se antepone al derecho a la propiedad.

La alteridad humana es el parámetro histórico que juzga la validez y la prioridad de cualquier derecho. La historicidad constitutiva de los derechos humanos introduce su práctica en el terreno pantanoso del relativismo social. Los derechos humanos viven la insoluble paradoja de ser relativos en su historicidad y universales en su pretensión de validez. La relatividad histórica somete a los derechos humanos al juego de intereses, a la dinámica del poder y de la fuerza. Eso hace, por ejemplo, que algunos de los derechos humanos sean exaltados por el liberalismo económico en cuanto sirven de legitimación ideológica para defender los intereses del mercado y del capital —como es el caso de la defensa a ultranza de la propiedad privada—, o sean ignorados y reducidos a mera formalidad de principio filosófico o de intencionalidad jurídica sin grandes implicaciones.



## 11.

# Desdoblamientos de los conflictos por la tierra en una sociedad globalizada

A dor entrava nas carnes                      De Portugal também vinham  
Dos guerreiros de Tiaraju<sup>37</sup>                  Dizendo por nosso bem;  
Eram armas de Castela                      Mas quem faz gemer a terra  
Que vinham do mar além.                  Em nome da paz não vem  
(João Simões Lopes Neto. *Luar de Sepe Tiaraju*)

«Las luchas se desarrollan en el campo, sin embargo el proceso de conquistas no ocurre sólo en el campo, sino principalmente en la ciudad»<sup>38</sup>

El conflicto de poder en torno a la prioridad entre el derecho de propiedad legalmente reconocido o el derecho (natural) a una vida digna, es uno de los grandes conflictos contemporáneos. El conflicto de la lucha por la tierra entre la propiedad o la vida, no es un caso aislado en un reducto social preindustrial en la sociedad brasileña o tercermundista. *Mutatis mutandis* estamos asistiendo a la reedición

---

<sup>37</sup> Sepe Tiaraju fue el indio Guaraní que lideró la lucha de resistencia contra los portugueses y españoles cuando éstos, por el Tratado de Tordesillas, 1750, decretaron la expulsión de los indios guaraníes de sus tierras, en el actual Rio Grande do Sul. La conversación (que no llegó a ser negociación) entre Tiarajú y el general portugués Gomes Freire, que exigía la rendición de los guaraníes, fue clausurada con la exclamación de Tiarajú: *Esta tierra tiene dueño!, Dios y el arcangel San Miguel se la entregaron a los indios guaraníes*. Tiaraju fue rescatado por los movimientos sociales como un símbolo de la historia de los vencidos y se transformó en un nuevo símbolo de la lucha por la tierra en Brasil.

<sup>38</sup> Movimento dos Trabalhadores Sem Terra. *Vamos a organizar. Programa de reforma agraria*. Sao Paulo, 1995.

de ese mismo conflicto en los ámbitos internacionales en torno al derecho de patentes.

En la actual coyuntura internacional de capitalismo financiero y de sociedad de conocimiento, el conocimiento se ha transformado en uno de los principales modos de producción. Quien detenta el conocimiento de las tecnologías punta puede administrar el conjunto del proceso productivo. Actualmente, las mayores ganancias del capital no se realizan en el proceso productivo, sino en la aplicación de nuevas tecnologías.

En nuestra coyuntura de mercado altamente especulativo (y consecuentemente simbólico), el valor de un producto no equivale al valor material del mismo ni a la suma de los valores agregados en el proceso productivo. El valor de un producto es altamente simbólico y es correlativo al nivel de tecnología que incorpora. Un producto que incorpore un alto nivel de tecnología tiene generalmente un coste material muy pequeño porque los componentes usados son pocos y en pequeña cantidad, sin embargo su coste final es muy alto. El desnivel entre el coste real y el coste final de un producto de alta tecnología está justificado por el *conocimiento* agregado que incorpora.

Resumiendo, en los actuales procesos de alta tecnología industrial, química, electrónica, biológica, etc., el valor final de un producto viene determinado de forma simbólica, es decir, especulativamente por el *conocimiento* nuevo que ese producto incorpora y que otros no tienen.

Para mantener y defender los altos porcentajes de especulación de los productos, se ha consolidado en nuestras sociedades capitalistas la defensa del conocimiento como un derecho de propiedad privada. Las patentes de productos no son nada más (ni nada menos) que la defensa a ultranza del derecho de propiedad privada, ahora ya no sobre un bien material, sino sobre el conocimiento. Dentro de la estrategia global de defender internacionalmente la propiedad privada de las patentes, así como vigilar los derechos de propiedad del comercio internacional, fue creada la Organización Mundial de Comercio (OMC), con poder para vigilar y sancionar a nivel mundial a aquellas empresas o países que no respeten el derecho de propiedad privada.

El registro de las patentes como propiedad privada se justifica con el argumento de que cualquier empresa o particular debe invertir previamente en investigación y que no es justo que después de haber desarrollado un producto, otros se apropien de él sin ningún coste adicional. Además se argumenta que muchos de los procesos de investigación fracasan, con altos costes para las personas o empresas que los emprendieron. Estos argumentos son reales y, de igual forma que ocurre en el conflicto con la propiedad de la tierra, no se trata de



negar metafísicamente ni ideológicamente cualquier forma de propiedad sobre las patentes. La cuestión conflictiva es definir qué se entiende por un derecho justo de patente.

El conflicto internacional sobre el derecho de patentes reproduce, en esencia, el conflicto entre la propiedad y la dignidad humana, el conflicto entre el derecho de propiedad privada y el bien común. Una vez más, en este conflicto lo que está en juego no son posturas maximalistas, sino principios de justicia e intereses de clase.

Existe algo en común entre el conflicto sobre la tierra en Brasil y el conflicto de la globalización neoliberal sobre el derecho de patentes. En ambos conflictos hay un choque de intereses entre *la alteridad de la vida y la propiedad privada*. Ambos conflictos contraponen los intereses particulares o corporativos a los intereses colectivos o comunitarios.

Así como los movimientos de los *sin tierra* reconocen el derecho a la propiedad privada de la tierra productiva, se puede y se debe defender como justo un cierto derecho de propiedad sobre una patente, pero al mismo tiempo ese derecho no puede ser un derecho absoluto que otorgue al dueño el poder de especular de forma arbitraria y por tiempo indeterminado con el producto que sólo él puede fabricar.

En segundo lugar, cualquier patente no incorpora sólo conocimientos nuevos sino que se apropia de una gran parte de conocimientos culturales que son patrimonio de la humanidad; ese hecho obliga a las patentes a ser tributarias de toda la humanidad, pues el conocimiento nuevo que agregan es algo insignificante si se compara con la cantidad de conocimiento colectivo que ellas incorporaron sin que por ello tuviesen que pagar nada a nadie.

En tercer lugar, hay que hacer una distinción entre patentes de productos superfluos y productos vitales. Hay muchos productos de alta tecnología que son absolutamente superfluos, por ejemplo cosméticos, bebidas, sofisticados electrodomésticos, etc., y que por ser superfluos su importancia para el desarrollo de la dignidad humana es absolutamente secundario o nulo. En los casos en que el producto poco o nada tiene que ver con la dignidad humana, entendemos que el derecho de especular con el mismo es una cuestión estricta de mercado capitalista, es decir, de valor simbólico que las personas quieran otorgarle. Sin embargo, existe una amplia gama de productos de alta tecnología que están directamente implicados con la dignidad humana. El ejemplo más evidente es el de los medicamentos, los productos alimenticios, las tecnologías básicas que posibilitan una producción más ecológica y barata, etc. Estas patentes que están estrechamente relacionadas con la dignidad humana no pueden estar regidas por el valor absoluto de la propiedad privada. Al contrario, el

principio rector debe ser *la subsidiariedad* del producto como un servicio para la vida humana.

Como ocurre con el conflicto de la lucha por la tierra, cuando hay una contradicción de derechos, el derecho a la propiedad privada y el derecho a la vida, debe prevalecer la alteridad humana como derecho fundamental. El derecho de propiedad debe ser subsidiario a la alteridad humana, la propiedad debe servir para promover la vida humana digna, y no al contrario, como ocurre en el modelo capitalista de desarrollo.

Los conflictos discursivos entre la propiedad y la dignidad humana se traducen en arduas batallas de intereses en el ámbito nacional e internacional. Un ejemplo que puede ilustrar la importancia y actualidad de este debate lo podemos encontrar en la confrontación que compañías multinacionales americanas mantienen contra el actual Gobierno brasileño por la decisión de éste de quebrar la patente del medicamento *Kaletra*, de los laboratorios *Abbott*, que es esencial para los enfermos de SIDA. El valor de mercado del medicamento llega a ser 5 veces superior al que es el coste de producción. El Gobierno brasileño se propone fabricar en laboratorios nacionales el medicamento *kaletra* a un coste muy inferior para poder beneficiar a la mayoría de los enfermos de SIDA. Por este motivo las compañías americanas interesadas en la protección de la propiedad intelectual están aumentando la presión sobre el congreso y el USTR (*United States Trade Representative*), organismo responsable de las negociaciones comerciales, para que tomen represalias contra Brasil. A su vez, la decisión del Gobierno brasileño desencadenó una oleada de preocupaciones entre empresas farmacéuticas, de programación y de biotecnología.

Otras dos empresas, Merck y Gilead, continúan negociando con el Gobierno brasileño. Debido a presiones internacionales, ya existen algunos precedentes en que la OMC (Organización Mundial de Comercio) concedió permiso de cesión de patentes en países donde hay una crisis de salud pública o de epidemia de SIDA, como el Africa subsahariana, donde no existe capacidad local para la producción de medicamentos. Uno de los argumentos de los laboratorios norteamericanos es que la cesión de patentes desmotiva las inversiones en investigación farmacéutica y otras áreas de innovación tecnológica.

El contexto internacional en torno a la propiedad privada de las patentes contiene todos los elementos de una auténtica guerra de intereses que, como en los anteriormente mencionados conflictos por la tierra, envuelve profundas luchas de clases y de naciones. En esa lucha de estrategias de poder y propiedad, Brasil denunció a los Estados Unidos ante la OMC por subsidiar el algodón para competir ilegalmente

con los productores de los países periféricos (principalmente de África). En una determinación como mínimo sorprendente, la OMC juzgó ilegales los mencionados subsidios al algodón y estableció que como contrapartida Brasil pueda proceder a la quiebra del derecho de patente de algunos medicamentos. El propio presidente de la entidad no gubernamental *Defenders of Property Rights*, Nancy Marzulla, afirma que en los países en desarrollo hay un difícil equilibrio entre la protección de los derechos de los inversores y las políticas públicas. El propio *Wall Street Journal* acusó al Gobierno brasileño de «transformar el robo de la propiedad intelectual en política pública»<sup>39</sup>.

Los frentes de este conflicto entre la propiedad privada y el bien común se extienden por todo el planeta, dentro de la estrategia de globalización del mercado neoliberal. Otro ejemplo que podemos mencionar es el reciente acuerdo de libre comercio de USA con los países de América Central (CAFTA). En este acuerdo, las compañías farmacéuticas consiguieron incluir una extensión del plazo de exclusividad sobre los medicamentos después de la expiración de la patente. La previsión es que, con este acuerdo de vuelta de la exclusividad de la patente a las compañías farmacéuticas, se provoque una elevación generalizada de los precios de algunos medicamentos en los diversos países centroamericanos. Las declaraciones de Nancy Marzulla son contundentes en este punto.

«Claro que el dueño de las patentes va querer mantener la exclusividad el máximo tiempo posible, y no hay una solución simple para eso. Pero no es posible simplemente tomar una propiedad privada para resolver el problema».

La incursión intencional por esta temática aparentemente tan distante del problema de la tierra en Brasil, muestra que el gran desafío de los *sin tierra*, que es conseguir validar socialmente un discurso que contrapone la dignidad humana y el bien común al derecho absoluto de la propiedad privada, es un conflicto generalizado en el contexto de la globalización neoliberal.

La esquizofrenia aguda que fractura nuestras sociedades neoliberales se profundiza en la medida que los mismos sujetos que defienden los derechos de propiedad de las multinacionales, usan el discurso de los derechos humanos para exaltar el modelo de vida occidental porque tiene como base los valores democráticos. En este caso asistimos impávidos a una esquizofrenia de nuestras democracias, o en muchos casos a un uso «cínico» (es decir, sin convicción real) de un discurso a

---

<sup>39</sup> Jornal *Valor Económico*, 8 de julio de 2005.

favor de los derechos liberales que favorecen los intereses de clase. Una vez más constatamos que la invocación del discurso de los derechos humanos debe ser comprendida hermenéuticamente. Los derechos son universales, pero sólo pueden comprenderse de forma histórica. Su universalidad puede ser una formalidad vacía que sirve para legitimar los intereses de las clases dominantes, pero también puede ser invocada como argumento a favor de la dignidad universal.

12.

## La condición histórica de la verdad y su confrontación con la alteridad humana

«Llamamos justicia la acogida de frente, en el discurso. Si la verdad surge en la experiencia absoluta en que el ser brilla con su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia»<sup>40</sup>.

Este estudio no tiene por objetivo profundizar en las cuestiones filosóficas o éticas en torno al Derecho. Sin embargo, los muchos interrogantes que surgieron durante el análisis del caso que nos ocupa hace necesario que abordemos, aunque sea de forma somera, algunos puntos cruciales.

Una de las cuestiones que a lo largo de nuestra exposición ha quedado en las entrelíneas es la del relativismo ético-jurídico a que conduce la condición histórica de la verdad. Ésta es una cuestión que sin duda sería, como mínimo, temerario pretender agotar o ni siquiera tratar en profundidad, pues ella hace décadas que provoca ríos de tinta y grandes debates en todas las áreas del saber. Sin embargo, creemos que es importante esbozar una breve reflexión sobre el tema para que podamos definir la validez de una definición ético-jurídica y legitimar una opción dentro del conflicto de la lucha por la tierra.

Toda verdad tiene efectos de poder, tal vez ésta sea una (paradójica) dimensión universal de la misma. A su vez, los efectos de poder

---

<sup>40</sup> LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 58.

de cualquier verdad no se regulan por el contenido objetivo de la misma sino por la interpretación que se hace de ella. La universalidad de la verdad (y del derecho) no se encuentra salvaguardada por la definición lógico-conceptual de su esencia, sino que está expuesta a los avatares de la interpretación histórica de la misma. La invocación de un derecho universal o de la universalidad de un derecho no salvaguarda por sí misma una esencia universal de la verdad del derecho que se pretende defender. El mismo derecho y su verdad pueden ser invocados, como ya vimos en el presente trabajo, con efectos de poder diferentes e incluso contrarios. Lo que delimita la verdad de un derecho es la interpretación histórica que se hace de ella. La verdad de la interpretación histórica de un derecho es correlativa a los efectos de poder que ella provoca. Los efectos de poder, a su vez, se miden por las consecuencias que una verdad causa a las personas concretas.

La condición histórica de la verdad (y consecuentemente del derecho) la sitúa en el frágil y relativo terreno de la interpretación. Sin duda esa condición histórico-hermenéutica insufla en la verdad y en el derecho una cierta relatividad (histórica). Esa relatividad no tiene por qué confundirse necesariamente con un relativismo a ultranza, ni tiene por qué anular una cierta universalidad de la verdad y del derecho. Lo que la condición histórico-hermenéutica de la verdad y del derecho pone en cuestión es el tipo de universalidad que otorgamos a la verdad y al derecho.

Por lo que ya expusimos anteriormente, se deduce que la verdad y el derecho tienen como principio de universalización su propia condición histórico-hermenéutica y su potencialidad de producir efectos de poder. Esas dimensiones, por sí mismas, crean un escenario de relatividad hipotética en la comprensión de la verdad y de subjetivismo real en la interpretación del derecho. Ésta es una cuestión de gran envergadura filosófica que afecta a los fundamentos filosóficos de la verdad, a los principios de la verdad ética y consecuentemente a los principios de verdad que rigen el derecho.

No nos proponemos deslindar minuciosamente el nudo *gordiano* de esta grave cuestión de la filosofía y del Derecho contemporáneo. Sin embargo, el análisis histórico del conflicto agrario que nos ocupa nos ofrece la posibilidad de reflexionar a partir de experiencias concretas intentando construir un marco filosófico para la comprensión ético-jurídica de los hechos. La experiencia histórica permite apuntar algunos criterios para la interpretación de la verdad ética y consecuentemente del derecho.

El criterio básico que proponemos para interpretar cualquier verdad ética es el de la *alteridad*. La relatividad de la verdad ética (y del

Derecho que pretende legislarla) se confronta necesariamente con los efectos de poder que produce. A su vez esos efectos de poder son confrontados con las consecuencias que provocan sobre la persona humana en particular y sobre la vida en general. Los efectos de poder de una verdad se relativizan cuando se confrontan con las secuelas que provoca sobre la vida humana. La vida humana es una alteridad inviolable que regula la validez ético-jurídica de cualquier verdad.

La relatividad de la verdad ético-jurídica está delimitada por los efectos de poder que provoca sobre la vida humana en particular y sobre la vida de la tierra en general. La alteridad de la vida humana funciona como criterio regulador de la comprensión ética de la verdad y de la interpretación de una ley. La alteridad humana no es un criterio relativo, sino el umbral histórico infranqueable para cualquier interpretación hermenéutica de la verdad.

La alteridad humana no puede ser comprendida como un principio lógico ni como una esencia universal abstracta, sino que se presenta siempre en la condición histórica de cada ser humano. La alteridad tiene siempre el rostro histórico de cada persona, en especial el rostro del sufrimiento humano que interpela los efectos de poder de cualquier verdad. La alteridad humana, siendo un criterio universal para la delimitación de la interpretación ético-jurídica de la verdad, no es un principio abstracto o un transcendental lógico. La alteridad humana siempre se manifiesta de forma concreta e histórica a través del rostro singular de cada persona que sufre las consecuencias reales de los efectos de poder de la verdad.

La alteridad conjuga en sí misma la paradoja de lo humano, es universal en la presencia singular de cada persona. Su universalidad reside en la exigencia inexcusable de dignidad que la vida humana requiere. Su singularidad deriva de las circunstancias históricas en que se vive la dignidad humana y de las condiciones singulares de cada persona particular. La universalidad de la alteridad humana es inherente a la presencia del sujeto histórico en cualquier acción ética y a los efectos de poder que toda verdad tiene sobre los sujetos. No existe acción humana en que la alteridad no esté implicada. Los efectos de poder de la acción humana siempre repercuten sobre la persona en uno u otro sentido. Toda acción humana debe confrontarse, de una o de otra forma, con la alteridad. Por este motivo la alteridad es un criterio universalizable con el cual tiene que cotejarse la validez de cualquier verdad ética. A su vez, la alteridad nunca se muestra como un principio abstracto, ella se revela a través del rostro de las personas concretas, de la situación histórica por ellas vivida y de los efectos de poder

inmediatos que las personas reciben o provocan. La alteridad sólo existe en cuanto alteridad histórica de sujetos socialmente instituidos. No existe una alteridad conceptual ni ideológica, la alteridad sólo existe como manifestación histórica de las condiciones de vida de las personas concretas.

Por los motivos anteriormente expuestos, la verdad ético-jurídica debe confrontarse con la dimensión paradójica de la alteridad. La verdad tiene que contrastar de forma particular sus principios éticos con los efectos de poder que provoca sobre las personas concretas, pero debe hacerlo de modo universal, en todos los casos y circunstancias, pues no puede existir acción ética si no es en correspondencia con la alteridad humana. La verdad ética siempre está confrontada con la alteridad humana, sin embargo la alteridad humana nunca se manifiesta del mismo modo, siempre son personas diferentes, en circunstancias diferentes, con culturas y sociedades diferentes. La diferencia y la diversidad es la marca característica de la alteridad. Una diferencia que no niega la universalidad, al contrario, la exige. La alteridad humana es universal porque siempre es diferente. La alteridad exige la universalización del respeto y el cultivo de la dignidad humana, pero el modo en que se vive esa dignidad humana está contextualizado por la cultura, la sociedad y las circunstancias de cada persona en particular.

La relación entre la verdad y la alteridad exige conjugar, con altas dosis de *phronesis*, la exigencia irrenunciable de la alteridad humana y la relatividad histórica con que es vivida la alteridad en cada sujeto y en cada circunstancia histórica. Sin embargo, en todas las circunstancias, la alteridad pone como umbral infranqueable el sufrimiento humano. La negación de la persona en cualquier dimensión de la misma es límite que nada ni nadie puede traspasar sin penetrar conscientemente en el reino de la destrucción humana. En cualquier circunstancia, la alteridad es un criterio ético-jurídico que demarca la condición hermenéutico-histórica de la verdad.

Más allá de la alteridad humana sólo encontramos prácticas de barbarie real, de sufrimiento, dolor y muerte. Esas prácticas de negación de la alteridad humana niegan por sí mismas cualquier principio ético y desautorizan la validez de cualquier verdad que las fundamente. El sufrimiento de una alteridad violentada desconstruye la validez de cualquier principio ético o la legitimidad de la legislación que lo positiviza.

El sufrimiento humano, la negación de la alteridad, no es relativo, es una realidad con pretensiones de absoluto, porque el único absoluto, para la verdad ético-jurídica, es la vida humana. Insistimos en que la



vida humana no es un universal abstracto o un *constructo* ideológico de los humanismos occidentales<sup>41</sup> —aunque, como consecuencia de su dimensión histórico-hermenéutica, en algunos casos se haya usado en este sentido—, pues la alteridad de la vida humana siempre se revela de forma absolutamente singular en los rasgos vitales de cada persona.

---

<sup>41</sup> Algunos pensadores contemporáneos han criticado los humanismos como el último reducto de la ideología. Con ese principio, propugnan la desaparición (o muerte) de los humanismos y del hombre por no ser nada más que una construcción ideológica. La muerte del hombre y de los humanismos sería una condición para que ese mismo hombre consiga su libertad singular más allá de los principios universales que lo uniformizan en una ideología humanista, que siempre es una forma cultural de entender lo humano. «Todo humanismo se fundamenta en una metafísica o él mismo se postula como fundamento de una tal metafísica. Toda la indeterminación de la esencia del hombre que ya presupone la interpretación del ente, sin la cuestión de la de la verdad del ser, y lo hace sabiendo o no sabiendo, es Metafísica. Por eso, se muestra, en lo que respecta al modo como es determinada la esencia del hombre, el elemento más propio de toda la Metafísica, en el hecho de ser humanística». HEIDEGGER, Martín. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Moraes, 1991, p. 8.

Entendemos que esta crítica es acertada al denunciar un cierto tipo de humanismo, o una interpretación ideológica del humanismo para legitimar patrones culturales. Pero no se pueden confundir ciertas interpretaciones del humanismo y sus efectos de poder con la alteridad humana y la potencialidad irreductible de revelarse en la singularidad de cada sujeto con pretensiones de universalidad. Sobre este debate cf. FOUCAULT, Michel. «Da natureza humana: justiça contra poder. Debate con Noam Chomski». IN: Id. *Estrategia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2003, pp. 87-132.



13.

## Los derechos humanos y la violencia en la lucha por la tierra

«Fácilmente se descubren injusticias por todas las partes. Injusticias de diferentes naturalezas y en diferentes grados; pero, incontestablemente, injusticias. Se constata que, en todas partes, las injusticias son una violencia. Solamente a través de la justicia se conseguirá una paz verdadera y durable» (Helder Cámara, *Espiral de violencia*).

Queremos concluir esta reflexión sobre los derechos humanos y la lucha por la tierra con un análisis sobre la problemática de la violencia en el área rural. Dentro del contexto del conflicto agrario de Brasil, la violencia no es problema menor, al contrario, la violencia agraria es muy intensa, grave y tiene las proporciones de una auténtica tragedia humana.

La CPT (Comisión Pastoral de la Tierra) viene divulgando estadísticas de la violencia en el campo desde 1985. Estas estadísticas son las únicas del género en Brasil y por eso se han constituido en los datos más fiables que tenemos. Los sucesivos gobiernos nunca se preocuparon en realizar una estadística específica sobre la violencia en el campo. Según datos de la CPT, desde 1985 hasta 2004 ocurrieron 1.379 asesinatos de trabajadores y trabajadoras rurales, de los cuales sólo fueron juzgados 75 casos, con la condena de 5 instigadores y 64 ejecutores<sup>42</sup>.

El bajo índice estadístico de condenas por asesinatos de trabajadores rurales en la justicia común, contrasta con el alto índice de decisio-

---

<sup>42</sup> LETRA VIVA. *Informativo MST*. Año IV, n 84, febrero de 2005.

nes judiciales contra los propios trabajadores rurales. En 2003 se emitieron sentencias judiciales en un número tal que permitieron un desalojo de 35. 292 familias de trabajadores rurales y un número similar en 2004. Hay en todo Brasil decenas de trabajadores rurales presos por infracción de la ley, alteración del orden público y desobediencia a la autoridad cometidos en las movilizaciones sociales a favor de la reforma agraria.

Estas cifras revelan por sí solas la gravedad del conflicto. La propia estadística deja evidente que uno de los principales problemas de la violencia rural en Brasil es la impunidad. La justicia es ineficiente para juzgar y condenar a los responsables por tanta violencia; en muchos casos la propia justicia es cómplice por omisión, y a veces por opción, favoreciendo la impunidad de los responsables de tantos asesinatos. En la mayoría de los casos las personas asesinadas son pobres campesinos o líderes rurales cuya muerte pasa desapercibida para el conjunto de la sociedad. Generalmente los procesos se pierden o se olvidan en medio del entramado judicial. Algunas de estas muertes tuvieron una resonancia nacional e internacional, como fueron los casos de Chico Mendez, en el Amazonas, el padre Josimo, en Goiás y Margarita Alves, sindicalista de Paraíba. Últimamente tuvo gran repercusión internacional el asesinato, el día 12 de febrero de 2004, de la hermana Dorothy, una religiosa norteamericana de más de 70 años que trabajaba en el Estado de Pará, en plena región amazónica, hace más de 20 años. El Estado de Pará, por su amplitud y por abrigar una gran región del Amazonas, es una tierra particularmente violenta. Según la estadística de la CPT, en el estado de Pará hay registrados 722 asesinatos de trabajadores rurales en los últimos diez años.

La mayoría de las muertes son de trabajadores rurales, líderes sindicales o religiosos. En casi todos los casos se comprueba que fueron muertes encomendadas por grandes terratenientes a asesinos profesionales. Declaraciones de asesinos confesos revelaron que existe una especie de lista de precios para matar; por ejemplo, la muerte de un agricultor común suele costar mil euros, si es líder sindical sube para tres mil y si es un sacerdote, religiosa o persona destacada puede llegar a diez mil euros.

Además de las muertes encomendadas por particulares, hay que registrar la violencia cometida por las fuerzas del orden público. Cabe incluso destacar algunas matanzas realizadas por éstas, en especial por la llamada policía militar. Entre las masacres más conocidas podemos mencionar las que se cometieron en la hacienda Santa Elmira, Paraná, donde, en 1989, 500 familias de *sin tierra* fueron cercados por un batallón de 1.200 policías militares con la complicidad y colaboración de paramilitares de la UDR (Unión Democrática Ruralista). Para presionar la

salida de los *sin tierra* la UDR, el 2 de febrero de 1989, roció con veneno el campamento de los *sin tierra* desde un avión. Horas después la tropa de choque invadió disparando indiscriminadamente. El saldo final fue de cuatro niños muertos (Marco de nueve meses, Alexandre de cinco meses, Jaime de cinco años, Marisa de 4 meses), 400 trabajadores heridos de bala y cinco policías heridos con contusiones.<sup>43</sup>

Otro episodio que ilustra significativamente la violencia del poder público en el campo fue la masacre cometida en la Hacienda Santa Elina, en el municipio de Corumbiara, Rondonia. El día 9 de agosto de 1995, el campamento de los *sin tierra* fue cercado por una fuerza de 195 policías militares y 46 de la Compañía de Operaciones Especiales (COE), apoyados por paramilitares y pistoleros a sueldo. El campamento fue atacado de madrugada con bombas de gas lacrimógeno e inmediatamente se procedió a un ataque militar con fuego indiscriminado. El saldo final fue de once trabajadores muertos, incluida la pequeña Vanesa de seis años.

El 17 de abril de 1996, en la localidad de Eldorado de Carajás, Estado de Pará, un campamento de mil familias de *sin tierra*, que hacía meses estaban acampados al lado de la carretera, fueron cercados por dos batallones de operaciones especiales de la policía militar (la fuerza de élite de la policía). Los soldados, antes del salir del cuartel, retiraron cualquier identificación personal. Los rifles y metraladoras fueron retirados del cuartel sin registrar la numeración, para que después no se pudiesen encontrar pruebas judiciales. Al llegar, y sin ningún tipo de advertencia, los soldados comenzaron a disparar indiscriminadamente. Era difícil escapar porque todas las salidas estaban ocupadas por policías. El resultado final de aquella «operación» fue el de 19 personas (*sin tierra*) muertas y más de doscientos heridos de bala, algunos con lesiones irreversibles.

Se puede hacer una larga lista de relatos dramáticos sobre la violencia en los conflictos agrarios de Brasil<sup>44</sup>. Los mencionados sirven para ilustrar superficialmente la dimensión trágica que en muchos casos adquiere el problema de la lucha por la tierra.

## Escenarios de violencia I

Un análisis más concreto de la violencia en el campo nos permite observar que su origen es variado y complejo. Consecuentemente, las causas y los principios que la alimentan también son diversos.

<sup>43</sup> GÖRGEN, Sérgio A. *O massacre da fazenda Santa Elmira*. Petrópolis: Vozes, 1989.

<sup>44</sup> KOTSCHO, Ricardo. *O massacre dos posseiros*. Sao Paulo: Brasiliense, 1981.

En primer lugar existe la violencia de los llamados *grileiros* contra los pequeños propietarios. *Grileiros*<sup>45</sup> es el nombre dado a los que pretenden apropiarse por medios ilícitos o por la fuerza de las tierras de los pequeños agricultores. El método más común utilizado por los *grileiros* para poder apropiarse «legalmente» de la tierra de los pequeños agricultores, es registrar como propiedad suya una tierra que, aunque está ocupada hace muchos años, no tiene títulos de propiedad suficientemente legalizados. Aprovechando que Brasil es un país que tiene vastas extensiones de tierra que no están convenientemente registradas como propiedad privada en el registro de la propiedad, los *grileiros* contratan abogados, compran notarios y a veces falsifican el título de propiedad de una tierra. Una vez conseguidos los títulos oficiales de propiedad privada de un área de tierra, el paso siguiente es expulsar a los habitantes de las mismas.

En este caso la violencia es provocada por los *grileiros* contra los pequeños propietarios de tierras. En muchos casos los *grileiros* intentan apropiarse de tierras públicas o indígenas no suficientemente demarcadas o falsificando la demarcación, como es el caso del Amazonas y el Pantanal de Mato Grosso.<sup>46</sup>

Desgraciadamente, el conflicto por *grilagem* de tierras es muy habitual en algunas regiones de Brasil. Es muy común que pequeños labradores o grupos indígenas estén ocupando y cultivando una tierra desde hace varias generaciones sin ningún tipo de registro de propiedad; para ellos la propiedad se ejerce en el propio acto de la ocupación y trabajo de la tierra de forma continuada durante largos períodos de tiempo. La escrituración jurídica de la propiedad es parte de un mundo muy ajeno a su cultura. Por eso una persona con influencia política y sobornando a varias instancias oficiales, puede registrar esas tierras como propias. En ese caso, para poder apropiarse «legalmente» de esas tierras, la única dificultad que resta es expulsar a los trabajadores o habitantes de las mismas.

Es fácil imaginar que en la mayoría de los casos, y ante la injusticia manifiesta que se comete, las personas se resisten a salir. Estas son las circunstancias sociales sobre las cuales se montan muchos escenarios de violencia agraria. Los *grileiros*, para intimidar a los pequeños labradores, suelen contratar paramilitares o simplemente pistoleros a sueldo. Éstos montan una estrategia de violencia gradual en la cual se comienza intimi-

---

<sup>45</sup> *Grilar*, en portugués es sinónimo de robar.

<sup>46</sup> ASSELIN, Victor. *Grilagem: corrupção e violências nas terras do Carajás*. Petrópolis: Vozes, 1982; GRUPO DE ESTUDOS AGRÁRIOS. *Grilagem na Bahia nos anos 1979-1980*. Salvador, 1981.

dando con amenazas, se continúa con hechos concretos como quemar los campos, quemar las casas, etc; posteriormente se pasa a la agresión física y por último se culmina con el asesinato de algún líder o persona más simbólica en la resistencia al desalojo. Cuando se llega al extremo de matar a alguien es porque previamente muchos otros ya abandonaron sus tierras por miedo a morir, o lo harán después. En los casos de *grilagen* de tierra, detrás de cada persona muerta existen decenas que decidieron someterse a la injusticia de perder sus tierras para no perder la vida.

## Escenarios de violencia II

Otro escenario de violencia en el campo se produce comúnmente cuando trabajadores *sin tierra* se organizan y deciden ocupar un latifundio como método de presión para que el Gobierno realice la reforma agraria.

Este segundo escenario de violencia en el campo pone al descubierto, una vez más, la dimensión paradójica del Derecho e incluso de la propia verdad filosófica que lo fundamenta. Como ya vimos, la condición histórica del Derecho y de las verdades que lo sustentan exigen que para la comprensión de las consecuencias reales de un enunciado universal de los mismos, sea necesario contextualizar los efectos de poder de las verdades.

La ocupación de grandes haciendas improductivas forma parte de las tácticas de presión y reivindicación del MST. A su vez esta acción es interpretada por los propietarios de tierras y por el discurso correspondiente como una acción violenta. Es una violencia que se comete contra el derecho de propiedad privada. La alegación judicial se hace argumentando que el MST, al ocupar las tierras legítimamente registradas como propiedad privada (aunque estén improductivas o con muy baja productividad), está violando un derecho humano fundamental, que es el derecho a la propiedad privada.

En la mayoría de los casos, y dada la influencia social y política de los grandes propietarios de tierra, consiguen con rapidez que un juez dicte la expulsión inmediata de los *sin tierra*. Con la orden judicial, el propietario apela a las fuerzas de orden público para que expulsen a los invasores de su propiedad.

El MST tiene incorporada la *resistencia* como parte de su estrategia de lucha social. Los *sin tierra* saben que si obedecen sin resistencia cualquier orden judicial de dejar las tierras que ocupan, su estrategia de lucha social se torna inocua. Su objetivo es presionar al Gobierno para que realice una reforma agraria amplia, y esa presión debe surgir

del conjunto de la sociedad. Esa presión sólo existirá si se consigue el apoyo de amplios sectores sociales a favor de la reforma agraria. Para que exista presión social y apoyo, es necesario crear hechos políticos que muestren la urgencia de realizar la reforma agraria; por este motivo la estrategia de resistencia es una estrategia que el MST califica como forma de *lucha no violenta*<sup>47</sup>.

Las fuerzas de orden público, impelidas por la obligación legal de expulsar a los *sin tierra*, entran a formar parte de lo que se ha dado en llamar violencia oficial o violencia del Estado. El Estado usa la violencia oficial para salvaguardar el derecho a la propiedad privada del dueño de una gran área improductiva, aunque eso signifique impedir los derechos sociales de un colectivo que necesita un mínimo de tierra para sobrevivir con dignidad. La gran cuestión es ¿a quién debe servir el Estado? ¿Cuál es el derecho que debe proteger o tutelar? Hasta el momento presente, y salvo raras excepciones, el derecho que el Estado protege, prioritariamente, es el derecho de propiedad privada, porque es un derecho con amplia legislación y jurisprudencia que lo legitima y porque es un derecho que defiende, principalmente, los intereses de las clases dominantes.

En el escenario de ocupación y resistencia anteriormente anunciado, es muy común que estallen graves y violentos conflictos entre las fuerzas de orden y los *sin tierra*. Cabe señalar que hasta el momento, salvo en algunos casos muy aislados, no se han registrado actos de resistencia armada por parte de los *sin tierra*. Incluso porque el MST incorporó como parte de su estrategia de lucha social la *lucha no violenta*, entendiendo por *lucha no violenta* la negativa a usar cualquier tipo de armas, sea para atacar sea para resistir. Lo máximo que los *sin tierra* usan como forma simbólica de manifestación y resistencia son palos, azadones y hoces.

En muchas ocasiones, cuando los *sin tierra* consiguen resistir por un tiempo mayor en un área ocupada, sea porque obtuvieron alguna resolución judicial favorable a permanecer en la tierra o porque la presión social consigue atrasar el desalojo del área, los dueños de las haciendas, en muchos casos, se consideran éticamente legitimados a procurarse medios propios para desalojar a los *sin tierra*. Eso quiere decir, en la mayoría de los casos, contratar *capangas*, pistoleros o paramilitares para forzar la salida de los *sin tierra*.

El discurso de los propietarios de tierras, que suele ser el discurso más divulgado y más oficialmente aceptado por los medios de comuni-

---

<sup>47</sup> LETRA VIVA. *Informativo MST*. Año IV, n 83, 10 de febrero de 2005.



cación social, presenta la figura del terrateniente como una víctima. El terrateniente propietario es presentado como una víctima de la violencia de los *sin tierra* que no respetan su derecho de propiedad e invaden de forma ilegal e ilegítima aquello que le pertenece por derecho. Según este discurso el origen de la violencia en el campo debe ser atribuido, en primer lugar y de forma directa, a los propios *sin tierra*, que no respetan el derecho de propiedad. Cuando las fuerzas de orden público arremeten contra los *sin tierra*, lo califican como un acto no sólo legal sino absolutamente legítimo para restaurar el orden social violado por los *sin tierra*. Dentro de la lógica de este discurso, también se considera legítimo el uso de la violencia de los propios terratenientes contra los *sin tierra*, porque es visto como el único medio de *resistir* a la violencia inicial de los *sin tierra* contra el derecho de propiedad.

Como podemos percibir, el conflicto por la tierra desemboca en un círculo de violencia donde todas las partes se encuentran envueltas con discursos, entre ellos contradictorios, que tienden a calificar de violentos los métodos del contrario y legitimar los propios. En todos los casos se invocan los derechos, y el Derecho se utiliza como el gran argumento legitimador de las estrategias de acción. La victoria o derrota de las estrategias depende esencialmente de la capacidad de cada grupo de legitimar sus verdades y de que éstas sean o no socialmente aceptadas. En el vértice de esta polémica, encontramos un conflicto simbólico entre verdades. La confrontación entre los respectivos efectos de poder es una derivación de las formas simbólicas de la verdad. Los conflictos sociales y las formas de violencia remiten a verdades que las legitiman o no, y por ello las perpetúan o anulan el valor de su sentido.

Dada la gravedad del caso que nos ocupa, la dimensión simbólica de la verdad puede parecer irónica, pero su simbolismo es tan real como el conflicto social que origina. La dimensión hermenéutica de la verdad y del derecho posibilita una abertura indefinida de sentidos para su interpretación. El sentido de una verdad (y de un derecho) está correlacionado con un conjunto de factores de tipo cultural y social, entre los cuales la búsqueda de intereses personales y de clase es un factor muy importante.

En el caso de la lucha por la tierra, las interpretaciones en torno a la definición de lo que es violencia, de cuándo una violencia es legítima o no, se complican todavía más si observamos que el mismo argumento de derecho a la propiedad que invocan los terratenientes para calificar como agresión la *invasión* de los *sin tierra*, es utilizado por los pequeños agricultores para denunciar la acción de los *grileiros* que quieren robarles sus pequeñas propiedades. Y viceversa, la estrategia de *ocupa-*

ción utilizada por los sin tierra para reivindicar la reforma agraria en grandes propiedades improductivas, es calificada como acción violenta cuando son *grileiros*, que en la mayoría de los casos son ya grandes propietarios de tierras, los que la realizan.

La pregunta resulta inevitable, ¿cómo se puede considerar legítima una estrategia de *ocupación* de una tierra en un caso e ilegítima en otro? ¿Cuál es el principio ético-jurídico que legitima en un caso calificar la acción del *grileiro* de agresión violenta y la misma acción de los *sin tierra* de reivindicación de un derecho?

Esta es una situación muy ejemplar para comprender la dimensión hermenéutica de la verdad y del Derecho. Si nos atenemos a una visión esencialista de la verdad, el derecho de propiedad se sobrepone a cualquier contexto histórico. En este caso la verdad y el derecho se aplican de forma abstracta desconociendo los efectos de poder que esa verdad provoca y, consecuentemente, ignorando (y muchas veces negando) el criterio de la alteridad humana.

Si tenemos en cuenta que toda verdad es históricamente construida e interpretada y que todo derecho debe ser comprendido por los efectos de poder que provoca teniendo como referencia la alteridad humana, los modos de entender e interpretar el derecho de la propiedad son correlativos a sus efectos de poder sobre la alteridad humana. En esta hipótesis lo que predomina es el criterio de la alteridad que redefine el sentido en que debe ser interpretado el derecho y la verdad. El derecho de propiedad es correlativo a la alteridad humana. En este caso lo prioritario no es la salvaguarda de un derecho abstracto sino su correspondencia para la promoción, protección y potenciación de la vida humana, de la dignidad de las personas. El derecho de propiedad es un derecho humano cuando sirve para salvaguardar y promover la dignidad humana. Pero, paradójicamente, puede dejar de ser un derecho cuando se utiliza para negar la dignidad humana o impide la promoción de la dignidad humana de otras personas.

Como indicamos anteriormente, estamos en una encrucijada histórica donde la verdad debe ser interpretada, y el criterio absoluto de interpretación ética de cualquier verdad es el de la alteridad humana.

Una ocupación de una propiedad es un acto violento y se convierte en agresión cuando esa propiedad es el medio de vida necesario para una persona o familia. Además, el acto de invasión de una propiedad es ilegítimo cuando él mismo no revierte en promoción de la dignidad humana en ninguna de las partes. El *grileiro*, al invadir la pequeña propiedad de un agricultor, rebaja su propia dignidad personal equiparándose a cualquier ladrón cuyo patrimonio personal se nutre del sufrimiento ajeno.

Es diferente la valoración de la ocupación de una gran área improductiva por un grupo de trabajadores *sin tierra*. El objetivo de esa ocupación no es aumentar el patrimonio económico de nadie, sino encontrar un medio para sobrevivir con dignidad. En condiciones extremas de supervivencia, personas que viven en el límite de su dignidad humana, su condición de extrema necesidad o de negación de alteridad les legitima a relativizar el derecho de la gran propiedad de la tierra para poder sobrevivir ellos y sus familias. En este caso, el primer acto de violencia es estructural: la violencia del régimen de propiedad que se sobrepone a la vida humana. La acción de ocupación de una tierra es una estrategia legítima de acción no violenta en busca de dignidad humana.

El criterio de la alteridad pone en jaque el principio formal de la propiedad, al mismo tiempo que reconoce la importancia social del mismo. Siguiendo la subsidiariedad de la propiedad a la alteridad humana, podríamos decir que los derechos internacionales de patentes, por ejemplo, no pueden y no deben prevalecer sobre el derecho a una vida digna de millones de personas. Eso afecta directamente a las patentes de medicamentos y a las patentes de tecnología, pues en cualquier caso el derecho de propiedad debe ser subsidiario de la alteridad humana y no al contrario, como ocurre en la lógica del modelo neoliberal de sociedad.

### Escenarios de violencia III

Existe un tercer tipo de violencia, que en términos estadísticos de víctimas humanas es ínfimo, que es el que los trabajadores *sin tierra* ejercerían de forma directa. Hay registrados algunos casos aislados en que, de hecho, en los conflictos, los trabajadores *sin tierra* usaron escopetas de caza, la mayoría de las veces para defenderse. Hay registradas algunas muertes provocadas por los trabajadores *sin tierra*. La más conocida fue la que ocurrió en Porto Alegre, en 1993, durante la represión de la policía militar contra una manifestación de los *sin tierra*; muchos trabajadores estaban armados de azadones y hoces, y, en medio de la refriega, un *sin tierra* le cortó la yugular a un policía militar y murió. Hay otros casos aislados, como el registrado en el asentamiento de Bananeira, Pernambuco, en 2004, en que un trabajador *sin tierra* mató a un policía militar de un tiro.

En este contexto de violencia social en el campo, es importante reforzar que el MST asumió desde sus inicios la estrategia de la *no violencia activa*. Como afirma en su boletín informativo de 25 de febrero de 2005:

«En estos 21 años, el MST nunca fue adepto y no adopta los principios de la violencia para solucionar el problema de la Reforma Agraria en Brasil. Estamos contra el uso de las armas para resolver los problemas sociales. Lo que queremos es una justa distribución de la tierra, donde todas las familias puedan vivir y trabajar con dignidad»<sup>48</sup>.

A su vez, ya en el *I Congreso de los Trabajadores Sin Tierra*, 1985, se decidió cambiar el lema anterior que era *Tierra para quien la trabaja* por el lema *Ocupar es la única solución*. El cambio de lema indicaba claramente la estrategia de acción del MST. Los *sin tierra* eran conscientes de que la reforma agraria sólo se realizaría en Brasil con la estrategia de la lucha social. No obstante, y después de algunas posturas individuales a favor de la lucha armada, el MST definió desde su inicio que la estrategia de lucha sería la *no violencia activa*.

La no violencia propugnada por el MST tiene como principio filosófico la desobediencia civil de las leyes injustas. El MST sabe que sus estrategias de lucha social siempre entrarán en colisión con la legalidad vigente, en especial con el derecho de propiedad. En este caso, se defiende la postura de la *desobediencia civil* a una ley que es inmoral en el contexto histórico brasileño. A partir del principio de la *desobediencia civil*, el MST entiende que los trabajadores *sin tierra* tienen consigo los principios éticos y políticos que les legitiman para *ocupar* los grandes latifundios improductivos.

La ocupación de las tierras es definida por el MST como una estrategia de *no violencia activa*. La estrategia contiene tres partes: *ocupar*, *resistir* y *negociar*. Los sectores contrarios a la reforma agraria, en general, clasifican la estrategia del MST como una forma de violencia real contra la propiedad, los derechos y las personas.

Existe una lucha semántica en torno a la denominación de esta estrategia. Los sectores contrarios a la reforma agraria la califican de *invasión*, acentuando el sentido de agresión y violencia contra los derechos de las personas. El MST la denomina como *ocupación*, indicando el derecho de los *sin tierra* a ocupar una tierra improductiva, afirmando que la verdadera agresión es estructural en la medida que es inmoral e injusto mantener tierra improductiva cuando miles de familias pasan hambre y necesidad sin tener dónde plantar.

Este conflicto semántico denota que una gran parte de la lucha social y política pasa por la apropiación simbólica de los sentidos. La legitimación social de un grupo o de una estrategia de acción está estrechamente vinculada a la hegemonía de los sentidos simbólicos. Para

---

<sup>48</sup> LETRA VIVA. *Boletín del MST*, Año IV, n 84, 25 de febrero de 2005.

muchos sectores contrarios a la reforma agraria, es legítimo que los propietarios de tierra utilicen medios violentos para defender sus propiedades de la violencia inherente a la invasión de los *sin tierra*.

En medio de los conflictos sociales se espera que un Estado de Derecho dirima como árbitro justo los conflictos entre las partes. Es verdad que si suprimimos el Estado de Derecho para dirimir los conflictos, entraremos en el reino de la fuerza, es decir, el Derecho estará del lado del más fuerte. A su vez, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que el Estado, en el conjunto de sus instituciones y personas, mantiene una postura totalmente neutra y justa. El Estado está atravesado, también, por los intereses de clase y la defensa de la legalidad no siempre coincide con lo más justo. Este es el dilema de muchos movimientos sociales, que deben integrarse en el Estado de Derecho y, al mismo tiempo, deben presionarlo a través de la *desobediencia civil* para que cambien leyes, procedimientos y estructuras que, siendo legales en este momento, son injustas porque privilegian a una minoría en detrimento del bien común o de una mayoría.

Podemos concluir señalando que la lucha por la tierra, en Brasil, contiene el germen de una utopía humana que siempre está por realizarse, pero de la cual nunca se puede abdicar. Es el germen de la alteridad humana, de la dignidad como principio básico de cualquier convivencia social. Cuando es negado el principio de la alteridad humana, se impone la legitimidad de una *desobediencia civil*. Éste fue el principio implícito en todos los movimientos sociales a lo largo de la historia. A su vez éste es el principio filosófico que legitima a los *sin tierra* a ocupar las tierras improductivas, y a los nuevos movimientos sociales del siglo XXI a alzarse contra las estructuras injustas a nivel global.

# Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 37

Las sociedades contemporáneas viven un acelerado proyecto de globalización neoliberal. En su seno coexisten contradicciones y conflictos inherentes a sus presupuestos filosóficos. Algunos de esos conflictos son tan antiguos como el origen de la modernidad, S. XVII, pero resurgen en la actualidad como heridas abiertas del sistema. Entre esos conflictos se destaca el de la propiedad y la tierra.

Esta obra hace un análisis radiográfico sobre la problemática de la propiedad y la tierra en Brasil, y un recorrido histórico del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST) como una respuesta contemporánea a un problema secular.

La identidad del MST se construye en los intersticios sociales de la lucha por los derechos humanos. Los derechos humanos son el vector discursivo donde los movimientos sociales contemporáneos pueden articular la producción de verdades alternativas al modelo neoliberal.

Nuevas verdades producen nuevos efectos de poder. En el caso del MST, ese poder pretende legitimar la lucha de un movimiento social que tiene como objetivo conseguir el mínimo de dignidad humana a través de la lucha por la reforma agraria.

La lucha del MST muestra, una vez más, que la alteridad es el criterio ético-político que define la legitimidad o la injusticia de la propiedad (de las patentes), de la tierra o de cualquier proyecto político.

**Cástor M.M. Bartolomé Ruiz**, nacido en La Rioja (España). Doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto. Desde hace diez años es profesor investigador del programa de pos-graduación en filosofía de la Universidad Unisinos, Brasil. Coordinador de la Cátedra UNESCO de Derechos Humanos - Unisinos. Miembro del Grupo de Pesquisa Interdisciplinar *Ética y Ciudadanía*.

Entre sus publicaciones se pueden destacar: *As Encruzilhadas do Humanismo. A subjetividade e alteridade ante os dilemas do poder ético*. Petrópolis: Vozes, 2005; *Os labirintos do poder. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação*. Porto Alegre: Escritas, 2004; *Os Paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2003; *El poder de los desposeídos*. Madrid: Nueva Utopía, 2000; *A força transformadora social e simbólica das CEBs*. Petrópolis: Vozes, 1997.

castor@netu.unisinos.br



**EUSKO JAURLARITZA**  
**GOBIERNO VASCO**

JUSTIZIA LAN ETA GIZARTE  
SEGURANTZA SAILA

DEPARTAMENTO DE JUSTICIA,  
EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL



**Universidad de  
Deusto**

