

Giulio Girardj

y la refundación
de la esperanza



Desafíos
de una
Educación Popular
Liberadora frente
a la Globalización
Neoliberal

-selección de textos-

Benito Fernández Fernández • Oscar Jara Holliday (editores)

GIULIO GIRARDI Y LA REFUNDACIÓN DE LA ESPERANZA

Giulio Girardi y la refundación de la Esperanza

Desafíos de una Educación Popular Liberadora
frente a la Globalización Neoliberal

-selección de textos-

Benito Fernández Fernández • Oscar Jara Holliday
(editores)



BMZ



Ministerio Federal de
Cooperación Económica
y Desarrollo



El CEEAL, Consejo de Educación Popular de América Latina, pone a disposición de educadoras y educadores populares latinoamericanos, importantes contribuciones teóricas de Giulio Girardi, uno de los más brillantes teólogos de la liberación y conciencia crítica del catolicismo romano, en torno al sentido de la educación popular. Esperamos que esta selección incentive a conocer más sobre su vida, obra, pensamiento como fuente permanente de inspiración para nuestro quehacer y compromiso coherente.

Editores: Benito Fernández Fernández y Oscar Jara Holliday

Primera edición: 500 ejemplares
Lima, 2013

Diseño e impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa.
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña, Lima, Perú

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-13363
ISBN N° 978-9962-9021-0-2

De esta edición:

© **CEAAL, Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe**

Vía Cincuentenario N° 84B Coco del Mar,
Corregimiento de San Francisco Panamá, República de Panamá
Apartado postal: 0831-00817 Paitilla, Panamá, República de Panamá
Correo electrónico: info@ceaal.org
Teléfonos: +507-2701085 / 2701084
Internet: www.ceaal.org

Se permite la copia o la transmisión de partes o de toda esta obra sin requerir permiso previo; basta con citar la fuente.

Las ideas y opiniones contenidas en esta obra son de responsabilidad de los autores y no comprometen ni reflejan necesariamente la posición institucional de las entidades auspiciadoras:



BMZ



Ministerio Federal de
Cooperación Económica
y Desarrollo

Homenaje

Esta selección de textos está dedicada con afecto y agradecimiento al uruguayo JOSÉ LUIS REBELLATO (1946-1999), “Filósofo y Educador Popular” como Giulio Girardi, también su discípulo, amigo y dialogante crítico. Su producción teórica rigurosa y creativa y su práctica social y política comprometida vitalmente, serán siempre una referencia fundamental para nuestras búsquedas de coherencia en la construcción de una educación popular liberadora.

Índice

Presentación	
Oscar Jara H.	11
Giulio Girardi nos cuenta algo de su historia de vida (extractos de su autobiografía)	15
El testimonio legado y desafío que nos plantea Giulio Girardi	
Benito Fernández F.	31
SELECCIÓN DE TEXTOS DE GIULIO GIRARDI SOBRE EDUCACIÓN POPULAR ANTE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL	43
LA EDUCACION POPULAR LIBERADORA FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL, EN EL CAMPO CULTURAL, EDUCATIVO Y RELIGIOSO	45
Primera Parte: Aspectos de la globalizacion cultural, educativa y religiosa	48
I. La globalización cultural:	
Proceso de colonización y homologación de los espíritus	49
II. La globalización educativa, instrumento de la colonización y homologación de los espíritus	53
III. El cristianismo, instrumento de colonización y homologación de los espíritus	58
Conclusión	64
Segunda Parte: La educación popular liberadora, alternativa a la globalización neoliberal	66
DESAÍOS ÉTICO-POLÍTICOS DE LA EDUCACIÓN POPULAR EN LA ÉPOCA DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL	77

I. Planteamiento del problema: qué tiene que ver la educación popular con la globalización neoliberal	79
II. Contexto internacional de nuestro compromiso educativo: conflicto geopolítico entre dos proyectos de civilización y globalización	84
¿POR QUÉ CREEMOS QUE LA HISTORIA NO SE HA ACABADO? INTRODUCCIÓN AL TEXTO “DESARROLLO LOCAL SOSTENIBLE Y REFUNDACIÓN DE LA ESPERANZA”	91
EDUCACIÓN POPULAR LIBERADORA Y ALTERNATIVA DE CIVILIZACIÓN: PAULO FREIRE ¿VIGENCIA DE SU MENSAJE EN LA ÉPOCA DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL?	99
I. Punto de partida: la crisis de la educación popular liberadora en la época de la globalización neoliberal	103
II. Fracaso de la izquierda revolucionaria y fracaso de la educación popular	109
III. Educación popular liberadora y posibilidad de la alternativa	112
IV. Renovación de la educación popular liberadora y construcción de la alternativa	116
Conclusión: vigencia del mensaje de Freire en la época de la globalización neoliberal	121
EDUCACIÓN POPULAR LIBERADORA Y DESARROLLO LOCAL SOSTENIBLE	125
I. Algunos presupuestos de la educación popular liberadora	129
II. Objetivos generales de la educación popular liberadora	133
III. Educación popular liberadora y formación de líderes populares alternativos	141
Conclusión: educación popular liberadora y refundación de la esperanza	150

Presentación

Para las educadoras y educadores populares que nos iniciábamos en este campo a comienzos de los años setenta, el encuentro con Giulio Girardi a través de sus primeros textos traducidos al castellano, nos marcó profundamente. Las reflexiones contenidas en su libro “Marxismo y cristianismo” nos abrieron un nuevo horizonte para la búsqueda de un pensamiento y acción crítica que la época que vivíamos nos demandaba. Este texto, junto a *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez y “Pedagogía del oprimido” de Paulo Freire, se convirtieron, entre 1969 y 1971, en tres lecturas fundamentales de una generación que encontraría en la educación popular, la lucha socio-política y las comunidades eclesiales de base, un espacio convergente para la construcción de alternativas de transformación revolucionaria en lo social y en lo personal.

Así, Giulio Girardi se convirtió en una de las piezas claves de nuestra formación, al ayudarnos a derrumbar los muros que se habían construido entre teoría y práctica, entre militancia y compromiso, entre fe y acción socio-política. La fuerza de su pensamiento crítico y utópico le llevó, por una parte, a acercarse cada vez más a los movimientos transformadores de Europa y de América Latina y el Caribe, pero por otra, le implicó sanciones y expulsiones sucesivas por parte de estructuras autoritarias de la Iglesia y la academia que defendían las viejas ortodoxias. Así, manteniéndose fiel a la búsqueda de coherencia entre su pensamiento y su acción a lo largo de todos estos años, Giulio Girardi desarrolló plenamente sus aportes como filósofo, como teólogo de la liberación y como educador popular. Y desde allí continuó contribuyendo de muchas maneras a nuestra formación intelectual, ética y práctica compartiendo experiencias, participando en eventos, escribiendo, dialogando, escuchando...

Por ello, luego de su fallecimiento en Italia en febrero del 2012, surgió la iniciativa de divulgar en el ámbito latinoamericano y caribeño algunos de sus textos referidos a los desafíos de la Educación Popular en el momento actual, marcado por el signo de la globalización neoliberal. Benito Fernández, educador popular boliviano, amigo de Giulio, impulsó esta tarea y en conjunto nos dedicamos a estructurar la selección de textos que a continuación presentamos. Añadimos a ellos una introducción elaborada por el propio Benito y unos fragmentos de su autobiografía, organizada por su amigo Gerard Lutte a partir de las entrevistas que le hiciera una alumna suya de la Universidad de Roma.

Consideramos que esta selección cumplirá con dos propósitos: el primero, poner a disposición de las educadoras y educadores populares de nuestra región estas importantísimas contribuciones teóricas de Giulio Girardi, para alimentar nuestras reflexiones críticas y fundamentaciones en torno al sentido de la educación popular hoy en día; el segundo, incentivarnos a conocer más sobre su vida, su obra, su pensamiento, como una fuente permanente de inspiración para nuestro quehacer y compromiso coherente.¹

Hemos seleccionado cinco textos producidos en diferentes circunstancias. Dos, escritos entre 1988 y 1989, se refieren directamente a los desafíos que enfrenta la educación popular en el contexto de globalización neoliberal: **“La educación popular liberadora frente a la globalización neoliberal, en el campo cultural, educativo y religioso”** y **“Desafíos ético-políticos de la educación popular en la época de la globalización neoliberal”**. Ambos se complementan, pues el primero detalla y profundiza los fundamentos de las dos opciones de civilización que se nos presentan contradictoriamente en la escena contemporánea, mientras el segundo los concretiza como desafíos, ubicando el rol y el sentido de la educación popular.

El tercer texto (1989): **“Por qué creemos que la historia no se ha acabado”**, contiene la introducción de Girardi a un texto amplio y detallado, titulado: **“Desarrollo local sostenible y la refundación de la esperanza”** que explicita los

¹ Recientemente se logró realizar un sueño impulsado por su amigo y compañero de camino, Bruno Bellerate, de tener un portal en internet dedicado a Giulio Girardi, en el cual se encuentra un número mayor de sus textos y otras referencias, que se irán actualizando y completando con el tiempo. Esperamos que la lectura de este libro genere en muchas personas el deseo de visitarlo para profundizar más en el conocimiento de su vida y su pensamiento: <<http://host.uniroma3.it/docenti/girardi/>>

argumentos de fondo que sirven de base para la construcción de alternativas al modelo neoliberal vigente.

El cuarto (2001): **“Educación popular liberadora y alternativa de civilización: Paulo Freire ¿vigencia de su mensaje en la época de la globalización neoliberal?”**, es un reconocimiento y homenaje al aporte fundamental de Freire, pero visto desde la necesidad de “reinventar” en estos nuevos tiempos la educación popular y la política de la izquierda, cuyas crisis analiza a partir de su seguimiento a los procesos sociopolíticos de fines del siglo XX y en particular a la derrota electoral del Frente Sandinista en Nicaragua.

Finalmente, en su artículo **“Educación popular liberadora y desarrollo local sostenible”** (1989), Girardi desarrolla con detalle las condiciones y características que deberían tener los procesos de construcción de alternativas y en particular los procesos de educación popular y de formación de educadoras y educadores populares, así como de liderazgos consecuentes y coherentes con estos desafíos. Concluye sustentando por qué la educación popular liberadora es un camino estratégico para la articulación de los proyectos locales con las utopías globales de un mundo construido por los excluidos y las excluidas de ayer y de hoy, en cuyas potencialidades se encuentra la fuerza transformadora.

Confiamos que las educadoras y educadores populares a quienes llegue este libro, encontrarán en el pensamiento y la vida de Giulio Girardi, muchos elementos de inspiración, cuestionamiento y reflexión crítica con los que acometer esta tarea permanente de reinventar la educación popular frente a los nuevos desafíos que nos planteen los tiempos que vivimos y los que vendrán, para que desde nuestras acciones cotidianas podamos contribuir a refundar la esperanza teniendo al pueblo como sujeto protagonista de esa otra historia por construir.

San José, 6 de julio, 2013

Oscar Jara Holliday

Educador Popular

Presidente del Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe,
CEAAL

Giulio Girardi nos cuenta algo de su historia de vida²

Entre los meses de marzo y abril del 2004, Giulio Girardi contó su historia de vida en quince encuentros con Monica Dettore, alumna de su íntimo amigo Gerard Lutte, en la Facultad de Psicología de la Universidad “La Sapienza” de Roma y que sería publicada en el portal de “*Amistrada*”, una red de amistad de chicos y chicas de la calle que Giulio apreciaba y apoyaba (<www.amistrada.net>).

Lutte, retoma las entrevistas y las organiza. Nos dice en su presentación, publicada a pocos meses del fallecimiento de Girardi: “Desde hace tiempo pensaba que era importante recoger datos para una biografía de Giulio y le pedí si estaba de acuerdo en ser entrevistado por una alumna mía aspirante a la licenciatura. Giulio estaba saliendo de una gran depresión y pensaba que el hecho de reflexionar sobre su propia vida le ayudaría a recuperarse, cosa que ya había iniciado. Giulio aceptó con gusto esta invitación y, al terminar los encuentros, declaró que había hecho todo lo posible por responder bien a las entrevistas, de manera que su testimonio diese ánimo a todas las personas que sufren la depresión, en esta feroz dictadura mundial que es el imperialismo financiero”.

2 Extractos de la autobiografía de Giulio Girardi relatada a Monica Dettore, alumna del profesor y amigo de Giulio, Gerard Lutte. Con la colaboración de Bruno Bellerate, Nora Habed y Melina Garcia, Lutte la organiza y publica el 11 de julio del 2012. Presentamos unos extractos de la versión traducida al castellano por Benito Fernández. El texto original completo se encuentra en: <<http://host.uniroma3.it/docenti/girardi/biografia.pdf>> (OJ)(Consultado 24-08-2013)

INDICACIONES CRONOLÓGICAS

- 1926:** nace en El Cairo, el 23 de febrero.
- 1926-1931:** vive en París.
- 1931:** se separa de sus padres y es transferido a Beirut (Líbano) con su hermana Jolanda y su madre.
- 1932:** estudios elementares en la escuela italiana de los dominicos en Beirut.
- 1937:** estudios en la escuela italiana de los salesianos en Alejandría (Egipto).
- 1939:** trasferido a Italia en el Aspirantado de los salesianos en Mirabello Monferrato.
- 1941-42:** noviciado salesiano en Chieri.
- 1942-1944:** liceo salesiano en Foglizzo Canavese.
- 1944-1948:** estudios en la Facultad de Filosofía del Ateneo Salesiano en Montalenghe y Turín.
- 1946:** muere su madre.
- 1948-1951:** docente de Historia de la Filosofía Medieval, en el primer año, y de Ontología, en los años sucesivos.
- 1951-1953:** estudios de Teología en la Universidad Gregoriana de Roma.
- 1953-1955:** termina los estudios de Teología e interrumpe la docencia de filosofía en el Pontificio Ateneo Salesiano.
- 1955:** se ordena sacerdote.

1953-1969: profesor de Metafísica en la Facultad de Filosofía del Pontificio Ateneo Salesiano, además de otros cursos secundarios.

1958: traslado de la Facultad de Filosofía a Roma.

1962-1971: coordina la Enciclopedia Internacional “El Ateísmo Contemporáneo”.

1966: publicación del libro “Marxismo y Cristianismo”.

1968-1969: se identifica con la revuelta estudiantil.

1969: es expulsado del Pontificio Ateneo Salesiano y se va a París.

1969-1973: docente sobre marxismo en el Institute Catholique (Universidad Católica de París).

1970-1974: docente de las mismas materias en el Instituto Superior Lumen Vitae de Bruselas.

1972: participa en el Encuentro Continental de los Cristianos por el Socialismo en Santiago de Chile, encuentros en Perú, México, Colombia y Cuba.

1973: expulsado del Institute Catholique de París.

1974: expulsado del Instituto Lumen Vitae de Bruselas.

1975-1980: colabora en Turín con la Federación de Trabajadores Metalmecánicos (FLM) sobre la conciencia obrera. Trabaja con GIOC, ACLI, las Comunidades Cristianas de Base y valdenses.

1977: expulsado de la Congregación Salesiana y suspendido “a divinis”.

1980: primera estadía en Nicaragua.

1981-2003: colabora con el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso de Managua (Nicaragua).

1986-2003: colabora con varias organizaciones en Cuba.

1991-2003: colabora con el Movimiento Indígena, especialmente en Nicaragua, México, Ecuador y Bolivia.

1994-2004: apoya y colabora con Mojoca, Movimiento de los Jóvenes de la Calle de Guatemala.

2003-2004: crisis depresiva.

2004: salida de la crisis. Madurez humana y espiritual.

Giulio es atacado, el 2006, por el “ictus cerebral”, y muere el 26 de febrero del 2012.

17

RELATO DE GIULIO GIRARDI:

Nace en El Cairo y primera infancia en París

Comencemos entonces por el nacimiento... Yo nací en El Cairo, Egipto, porque mi familia, por lo menos mis padres eran de allí. Mi mamá era de origen sirio-libanés y mi padre, aún teniendo la nacionalidad italiana, había vivido en el Medio Oriente. En aquella época era una sola realidad... en cambio ahora existe división entre Siria y el Líbano, pero cuando nací constituía una sola realidad, una especie de protectorado francés.

[...]

Este contexto resultaba muy interesante por ser multicultural, pues en mis orígenes encuentro ya la presencia de varias culturas y, de alguna manera, mis opciones

futuras ya están de forma germinal en esta situación. En primer lugar mis padres eran los dos, como toda mi familia, de cultura francesa: eran los años cuando los habitantes de este país, del Líbano (yo era libanés), miraban con cierto complejo de superioridad la cultura árabe y, por lo mismo, hablaban árabe sólo para comunicarse con las personas de servicio, en el mercado, en aquellas actividades de alguna manera secundarias.

Característica de este primer acontecimiento tan importante para mí, puesto que ha marcado un poco, germinalmente, lo que ha sido mi vocación, mi camino, ha sido que yo, desde mis primeros años, he hablado tres lenguas: desde el comienzo el francés, como lengua fundamental por ser materna; en la escuela... pues fui metido en escuelas italianas, he aprendido el italiano. La tercera lengua fue el árabe, que también yo hablaba con el personal de servicio.

[...]

Estudio del ateísmo contemporáneo

[...]

Se consolida mi vocación filosófica, siento que mi especialidad será necesariamente la dimensión filosófica, pero comienzo a ver este compromiso filosófico, de acuerdo a mis primeros escritos de aquel período, de dos maneras: ante todo la preocupación de salirme de la filosofía escolástica y abrirme a otro tipo de Iglesia y de cultura; en segundo lugar la necesidad de relacionar filosofía y vida, algo que me acompañará toda mi vida, es decir, la necesidad de entender la filosofía no como un conocimiento puramente teórico, separado de la vida, sino como un lugar donde se enfrentan los problemas de la vida, el sentido de la vida, algo por tanto profundamente existencial.

Un tercer elemento se fue imponiendo progresivamente en mí: en el marco del pensamiento moderno comenzó a interesarme sobre todo la cuestión del ateísmo. O sea mi voluntad de dialogar con el pensamiento moderno, según mi intuición, se concretaba en la apertura hacia el significado del ateísmo moderno, y lo que el ateísmo significaba para comprender la cultura moderna.

Intuyo que debía pasar a través del ateísmo, el cual refleja la manera en que la filosofía moderna, el mundo moderno, juzga, critica y se abre a la experiencia y a la cultura cristiana, y a través del diálogo entre ateísmo y cultura cristiana, entre cristianismo y cultura atea, que comenzó en aquel período. Considero muy importante esta intuición de entonces, debido a que existía una cultura laica con una fuerte dimensión ética y un ateísmo que no se basaba en “si Dios no existe, todo es permitido”... De alguna manera, si Dios no existiera, nosotros deberíamos estar aún más comprometidos. Descubro el ateísmo humanista, comprometido éticamente, que me obligó, de manera definitiva, a tratar de comprender e identificarme con sus razones, ya que expresan valores auténticos. Identificación crítica, en aquellos aspectos que pueden enriquecer al mismo cristianismo, en la medida que logra dialogar con la cultura moderna.

Esta situación se fue precisando, ya en aquellos años, de forma progresiva, como apertura al marxismo. Es interesante ver que mi apertura al marxismo lo fue como expresión de una forma de ateísmo. Sólo después me convencí de que, para el marxismo, el ateísmo era algo secundario, lo principal era la dimensión ética, la dimensión ético-política.

El problema del ateísmo estará presente en toda mi vida y en los años sucesivos a mis estudios, en un primer momento queriendo comprender el conjunto de los movimientos del ateísmo en nuestro tiempo y sus implicaciones.

La voluntad de diálogo con el ateísmo continuará los siguientes años a través de la coordinación de una enciclopedia publicada en cuatro abultados volúmenes, mi primera experiencia coordinando estudios convergentes hechos por otros. Primera oportunidad para mí de ser coordinador. La Enciclopedia recoge el pensamiento de un centenar de intelectuales europeos.

[...]

Diálogo con los marxistas

Al mismo tiempo que coordinaba esta enciclopedia, comencé una experiencia de diálogo, pienso excepcional en el mundo moderno. A través de ella se podrá comprender el significado que tiene, para mí y mis lectores, el dialogo con el

marxismo... Un diálogo que en un primer momento lo ve como una forma de ateísmo, pero que sucesivamente intuye que el ateísmo no podía ser considerado como esencial, como constitutivo y propio de todas las formas de marxismo.

En verdad, lo central de esta cultura atea eran las razones para ser ateo, que se refieren a los aspectos más fundamentales de las diversas formas de ateísmo, aspectos que van en dirección al humanismo, y entre las formas de humanismo, me atrae sobre todo el marxismo, porque era la forma más extendida del ateísmo; sin embargo después logré comprender a través del ateísmo, aspectos aún más fundamentales tanto de la cultura marxista como de las demás formas de ateísmo.

“Marxismo y cristianismo” fue el libro que tuvo mayor difusión y que refleja este momento. El libro se publicó el año 1966, en pleno movimiento de diálogo entre cristianismo y marxismo. Fue tal vez en Italia el libro de mayor difusión sobre este tema.

[...]

El “1968-1969”: revuelta estudiantil

El 1968-1969 me impactó muy profundamente, me llevó a identificarme con los jóvenes rebeldes. Esta experiencia vivida con intensidad me abrió nuevos horizontes, a una nueva concepción del marxismo, a una nueva visión de lo que debería ser la enseñanza no reducida a formar personas competentes y honestas en su vida cotidiana, sino también comprometidas políticamente y capaces de analizarla, criticarla, y asumir compromisos políticos concretos.

En otras palabras, traté de vivir con otros colegas dentro de la universidad una relación comprometida que establecía cierta continuidad entre los estudiantes de la universidad y el movimiento estudiantil emergente en la sociedad italiana, pero también francesa y también en los Estados Unidos.

Se trataba de un movimiento estudiantil internacional, que logró hegemonía en aquel período, y que yo traté de trasladarlo al interior de la universidad, y que los estudiantes acogieron de forma muy cordial y viva, identificados con nuestra concepción de la enseñanza y de la vida. Esto generó contradicciones y cierta

competencia entre mí y otros profesores con visiones tradicionales sobre los estudiantes clérigos y sacerdotes.

Expulsión de la Universidad Salesiana

Pensaba ser sacerdote durante toda mi vida, pero me equivoqué, ya que el año 1969 me llegó una nota de expulsión de la Universidad Salesiana. El conflicto pedagógico fue la causa de mi expulsión, compartida en ese año con uno de mis amigos más íntimos, más profundos y más estimados, Gérard Lutte.

Al dejar la universidad, me di cuenta que mi vida dentro de la congregación no había sido una comunidad de vida, como la de las primeras comunidades cristianas, en las cuales se respiraba un ambiente democrático, de verdadero sacerdocio, de solidaridad con todos los miembros de la comunidad. Lo experimenté cuando al salir de la universidad me encontré totalmente aislado de quienes fueron mis compañeros, y con los cuales hubiera deseado continuar una amistad que me ilusioné podría ser vivida dentro de la vida salesiana.

[...]

Enseñanza en el Instituto Católico de París y en el Instituto Lumen Vitae de Bruselas

Después de mi expulsión de la Universidad Salesiana, estuve fuera de Italia, en París, Francia, donde fui acogido con mucho calor, como víctima del 1968-1969". Después del 1968 todos los problemas en París estaban marcados por esta experiencia: para cualquier cosa había siempre un antes y un después del 1968. Desde el punto de vista ético y político comprendí que mi vida cristiana y sacerdotal debería estar ligada a un compromiso político con los excluidos y explotados.

Esta perspectiva debería también reorientar mis estudios en el Instituto Católico de París, donde permanecí 4-5 años enseñando Antropología en la facultad de Filosofía, Introducción al Marxismo en la facultad de Teología y Filosofía de la Religión en un amplio programa de estudios dedicados al conocimiento humano.

[...]

Congreso intercontinental de los cristianos por el socialismo en Santiago de Chile y contactos con otros grupos latinoamericanos

Mi relación con América Latina comenzó al año 1972. La invitación provino de los compañeros chilenos, organizadores del primer Congreso continental de los cristianos por el socialismo. Fui uno de los pocos europeos participantes en el evento, en el cual se registró la aparición de personajes bastante extraños para la cultura de la época, los cristianos marxistas, a contracorriente de una visión donde cristianismo y comunismo eran enemigos mortales, pues expresaban una contradicción fundamental: ser marxista significaba necesariamente ser anticristiano, y ser cristiano significaba necesariamente ser antimarxista.

[...]

Cobraba vida por tanto un nuevo tipo de personaje internacional, el cristiano marxista, que articulaba estos dos grandes componentes de la realidad internacional, el cristianismo y el marxismo, para viabilizar la opción socialista y conectarla con otras experiencias cristianas de izquierda en América Latina.

Expulsión del Instituto Católico de París y del Lumen Vitae de Bruselas

Después de tres años como profesor en la facultad de Teología, fui expulsado debido a mi actitud de confianza y valorización del marxismo y mi acercamiento a la *Teología de la liberación*, que comenzaba a dar los primeros pasos y a darle sentido a mi concepción del cristianismo.

Era una contradicción, ya que mi enseñanza se acercaba al marxismo en términos de simpatía, desde la perspectiva de la vida y del futuro compromiso en la práctica de los estudiantes.

En general los estudiantes estaban de acuerdo con este enfoque y lo seguían con mucho interés. Sólo un estudiante exigió que el profesor diera ya las soluciones y

dejara de poner problemas para ser investigados personalmente. Este estudiante se quejó ante el director del Instituto y otros colegas, lo que derivó en mi expulsión del Instituto Católico. También influyó sobre todo mi enseñanza del marxismo en la facultad de Teología de París.

Continué todavía por un año como profesor en la facultad de Filosofía, de la cual también fui expulsado. En esta segunda expulsión pude contar con la solidaridad de la gran mayoría de los colegas y de casi todos los estudiantes. De Roma llegó la advertencia para los estudiantes del Instituto Católico, sobre todo los del tercer mundo, beneficiados con una beca otorgada por las autoridades romanas, en el sentido de que la beca no continuaría y sería retirada a todos si es que seguían apoyando el movimiento que estaba cuestionando mi expulsión. Los estudiantes vinieron a hablar conmigo, y expresaron la necesidad de aceptar la expulsión, aunque no estaban de acuerdo ni les convenía esa actitud, para evitar ser excluidos de la universidad y continuar sus estudios al no tener ya la beca.

Para mí el autoritarismo de las universidades fue una experiencia dramática, ya que en el fondo me expulsaron por la equivocación de pensar con la propia cabeza y de innovar la enseñanza de la filosofía y la teología.

[...]

Las expulsiones se debían a mis ideas políticas y teológicas. Yo había madurado poco a poco mis opciones políticas, de inspiración marxista, y mis opciones teológicas, orientadas hacia la *Teología de la liberación*, de ahí que entraran en conflicto con las ideas dominantes en la sociedad y en la iglesia. La sociedad se encontraba dividida y confrontada entre marxismo y cristianismo, entre marxismo y cultura laica occidental, y el hecho de identificarme con los marxistas generaba una situación conflictiva en el ambiente eclesiástico, donde fui formado.

Estas expulsiones cambian completamente la orientación de mi vida y comienzo a experimentar, sucesivamente, una mayor libertad, otras opciones individuales, que me permitieron, tal vez, una realización más nítida y más profunda de mí mismo.

[...]

Investigaciones participativas en Turín sobre la conciencia obrera y sobre los cristianos de izquierda

Importante señalar que mientras era excluido de un cierto mundo, venía acogido por otro, que fue el mundo del movimiento obrero, que fue el mundo de los cristianos de izquierda, que eran las voces provenientes de América Latina. Una de estas voces vino del movimiento obrero de Turín, en particular de B.F., uno de los más importantes sindicalistas italianos, con sus colegas, los secretarios generales de la Federación de Trabajadores Metalmecánicos. Llegó también el apoyo de los cristianos de Turín, como la *Associazioni Cristiane Lvoratori Italiani* (ACLI) y otros movimientos: las comunidades de base y todos los diferentes movimientos de los cristianos de izquierda, también la *Gioventu Operaia Cristiana* (GIOC) de Turín y la Iglesia Valdense.

El apoyo de solidaridad fue lanzado con un slogan un tanto de 1968, que decía: “Universidades católicas expulsan a Girardi, la clase obrera lo acoge como intelectual orgánico”. Naturalmente para mí fue un apoyo muy gratificante porque, en aquel contexto, la ambición más profunda para un intelectual era ser acogido y solicitado por el movimiento obrero para ser orgánico en esa gran realidad.

[...]

Existía por tanto una fuerte tendencia hacia la colaboración entre cristianos y marxistas, entre católicos y movimientos comunistas, y yo era uno de los protagonistas de ese diálogo en Italia y Europa. Organizamos una asociación que promovía el diálogo entre católicos y marxistas a partir de la interpretación de la misión de San Pablo, visto como apóstol de las gentes. Era para nosotros cristianos una forma de comunicar la cultura cristiana a los sectores marxistas, que la desconocían e incluso la combatían.

El objetivo práctico de estas asociaciones consistía en promover alguna forma de colaboración entre cristianos y marxistas, más allá del diálogo sólo teórico entre cristianismo y marxismo, participando en luchas comunes, prolongando el clima del 1968, donde esta colaboración fue muy fuerte.

En este contexto promoví el diálogo sobre esa realidad, que fue expresado después en el libro, en el que se llega a la conclusión de que estos movimientos están inspirados en la *Teología de la liberación*, por lo cual, según mi tesis en relación a estos movimientos, la *Teología de la liberación* se desarrolló, sí, en América Latina, pero ya estaba presente en el movimiento obrero, en el movimiento de la Iglesia Valdense, en la GIOC. Por tanto la *Teología de la liberación* ya estaba difundida en el contexto italiano, pero siempre con una perspectiva universal.

[...]

Otras investigaciones participativas

Otro intento de desarrollar la investigación participativa sucederá en Nicaragua, donde organizamos un movimiento fuertemente inspirado en la revolución nicaragüense, promoviendo actividades participativas en el campo artístico y en el de la cultura revolucionaria. Investigación que yo promoví con grupos de investigación teológica, estimulada especialmente por Ernesto Cardenal, ministro de cultura del gobierno revolucionario, la cual partía del presupuesto que, una vez más, los objetos de la investigación deberían convertirse en sujetos y protagonistas.

Nos preguntábamos porqué estas experiencias que provenían de la cultura revolucionaria, en el campo de la poesía, del arte, de la escultura, en cuanto metodologías de investigación participativa, no podrían ser aplicadas también en el campo teológico.

Se organizaron numerosos centros de cultura teológica, donde los sujetos de la investigación eran los mismos trabajadores. Constatamos que esta propuesta, superadas algunas dificultades, podía ser conscientemente asumida por los trabajadores, quienes descubrieron la posibilidad de ser protagonistas de una investigación teológica y ya no personas convocadas para escuchar y seguir los puntos de vista de los intelectuales de la Iglesia.

[...]

En fin, nos inspiramos en el clima general del 1968 y el clima revolucionario en Nicaragua, vistos como movimientos, en los cuales los mismos sectores populares llegaban a ser protagonistas del arte, de las variadas expresiones de la cultura, con esta intuición fundamental: los trabajadores, los sectores populares, tienen la capacidad de ser protagonistas culturales, de la que habitualmente no se dan cuenta. Y nuestra primera tarea como coordinadores, y de quienes estaban conmigo, también unos compañeros alemanes que dieron gran impulso y facilitaron con su perseverancia la continuidad de estas investigaciones, fue la de lograr ese objetivo.

[...]

Expulsión de la Congregación Salesiana

Me parece que fue el año 1977, pero no estoy seguro, cuando fui expulsado de la Congregación Salesiana mediante la llamada suspensión “a divinis”, lo cual significaba que ya no podría ejercer el ministerio sacerdotal y me quedé sólo como profesor en estas diferentes instituciones.

Con la expulsión, la gran novedad fue que tuve la responsabilidad de gestionar mi vida con los demás compañeros. Fue una gran novedad porque gestionar tu propia vida cotidiana, en las pequeñas cosas y en las grandes, representaba para mí una novedad que viví con cierta euforia. Una nueva situación muy agradable y fecunda: poder disponer de la propia vida, especialmente si, por tantos años, uno se acostumbró a organizar su vida sobre una estructura de obediencia, a veces formalista, a la Congregación de la que formaba parte.

Tenía una libertad, no diré total, que, manteniendo la referencia a un cuadro ético de valores, vi cómo éstos podían transformarse cuando eran resultado de una opción personal y no de una situación, creada de modo artificial.

Después de la expulsión tuve que separar las cosas que consideraba de valor, y que debían por tanto continuar, y las formas de relación que ya no eran válidas, al estar fuera de la congregación. Mi vida se mantuvo en la fe, en proceso de maduración, porque era una opción mucho más decisiva de lo que fue al interior de una estructura religiosa.

[...]

Primero fue una expulsión, digamos, sólo al interior de la Congregación salesiana, después llegó la suspensión definitiva, por motivos de carácter ideológico. Mi actitud frente al marxismo, mi identificación con la *Teología de la liberación*, en contraste con la ideología dominante de la Iglesia, claramente anti-comunista, anti-marxista y anti-*Teología de la liberación*.

[...]

Ciertamente mirando de forma retrospectiva mis experiencias, confieso que no lamento de ninguna manera el hecho de no sentirme víctima de las varias expulsiones, sobre todo de la Congregación Salesiana. Y no estoy seguro de que, si no hubiera habido la expulsión, con mucha probabilidad no hubiera llegado personalmente a tomar la decisión de salir, como sucedió con otros compañeros. Por lo cual cuando me decían por qué me había salido, respondía siempre: “No soy yo el que ha salido, ha sido la Congregación que salió de mí y me marginó”. Vuelvo a repetir, es muy probable que no hubiera llegado a una decisión de esta naturaleza, porque, tal vez, después del Concilio, se crearon, al interior de las instituciones religiosas, posibilidades de mayor libertad, y por eso mismo, me hubiera contentado con estos espacios cada vez mayores dentro de la Iglesia.

[...]

Compromiso con la revolución sandinista

Mientras estaba en París, la revolución nicaragüense logró la victoria final: julio de 1979 fue considerada por ellos la fecha de la victoria y de la instalación del gobierno revolucionario. Esta victoria se caracterizó, entre otras cosas, por ser el resultado de una colaboración entre sandinistas marxistas y cristianos. Por ello y de nuevo fui invitado por los nicaragüenses a participar de esta expresión de la revolución, que veía muy atractiva por el hecho que esta revolución fue lograda de forma conjunta por cristianos, marxistas y sandinistas. Comienza así mi colaboración con la revolución nicaragüense, que aún continúa hasta el día de hoy.

1980 fue el primer año de mi ida a Nicaragua y participé en las celebraciones que se hicieron para el aniversario de la alfabetización con participación de la ju-

ventud sandinista, y también de la juventud cristiana. Fue como otra revolución cultural pues muchos jóvenes nicaragüenses, los más cultos y mejor preparados, se enrolaron para desarrollar en todo el país, sobre todo en el área rural, la capacidad de pensar, la capacidad de luchar, la capacidad de llegar a ser protagonistas culturales, expresión del movimiento de alfabetización, considerado por los nicaragüenses una dimensión fundamental de su revolución.

Ellos la entendían también como una forma de apostolado de nuevo tipo, y los destinatarios de la educación llegaron a ser protagonistas del compromiso cristiano de una forma activa. Las comunidades cristianas de base, además de los trabajadores, quisieron integrar las diferentes expresiones del movimiento nicaragüense y revolucionario de la clase media. Este protagonismo se desarrolló en una revolución que desgraciadamente, después de algunos años, fue derrotada en las elecciones.

Fue una verdadera derrota de la revolución, pues los sandinistas debieron dejar el poder. La población se distanció del movimiento revolucionario, y esto significó una división profunda dentro del movimiento revolucionario. A continuación, los dirigentes sandinistas buscaron enriquecerse, con posiciones más cercanas a la burguesía local que a los trabajadores y a los campesinos, sobre todo aquellos que habían participado en la revolución. Estos sectores resultaron muy golpeados por la derrota electoral, y muchos quedaron desocupados.

[...]

Compromiso con la revolución cubana

A un cierto punto, el año 1986, comenzaron los viajes regulares a Cuba. En mi vida se insertó la solidaridad con Cuba. Mi primera visita fue desde Nicaragua. En aquel momento existían muchos intercambios entre Nicaragua y Cuba, e hicimos este viaje como parte de un movimiento de solidaridad con Cuba. También continué yendo a Cuba todos los años hasta el año pasado cuando interrumpí mis viajes también a América Latina.

También en este caso sentí la necesidad de mostrar la solidaridad con Cuba y la realidad cubana y escribí dos libros: “Cuba, después de la caída del comunismo”,

y pocos años después, con ocasión de la venida del Papa, escribí otro libro titulado: “Cuba, después de la visita del Papa”.

Colaboración con el movimiento indígena latino-americano

Durante estos años comencé también a frecuentar México, donde me identifiqué con la Iglesia progresista local, en particular con don Simón Ruiz, el cual me ayudó a descubrir un componente (será después algo fundamental en mi solidaridad), o sea el movimiento indígena, frente al cual la Iglesia local manifestaba una actitud de gran apertura. Este movimiento representará un aporte mejicano extraordinario a grandes movimientos locales, al movimiento indígena latino-americano y, más recientemente, tendrá una influencia fundamental en la dinámica del movimiento de Porto Alegre.

Escribí largos artículos tanto sobre el movimiento sandinista como sobre la Iglesia local, en particular, sobre la figura de don Simón Ruiz. Tomé posición al lado de Samuel Ruiz, sobre todo cuando fue perseguido y marginado de la Iglesia, de la iglesia romana y del papa polaco, que no entendía esta forma de solidaridad con el movimiento revolucionario desde todas las partes del mundo.

Mi solidaridad con los pueblos indígenas exigió ampliar mis compromisos: esto se llevó a la práctica de forma progresiva apoyando la articulación que se viene dando entre los pueblos indígenas de varios países, con mayores niveles de consistencia, en el plano político y cultural, convirtiéndose en un gran fuerza internacional de compromiso, de solidaridad y de apoyo, con una orientación cada vez más precisa.

[...]

El Mojca, Movimiento de los Jóvenes de la Calle de Guatemala, y el Movimiento de Porto Alegre

Fui invitado por mi amigo Gérard Lutte a apoyar una linda iniciativa asumida por él, la creación de un movimiento de jóvenes y chicas de la calle. En este movimiento está involucrada una red de amistad, aquí en Europa, pero los chicos y chicas son de Guatemala y constituyen un movimiento de liberación.

En este movimiento asumí un papel especial, por un lado dotar a este movimiento de cierta base teórica, al caracterizarlo precisamente como un movimiento de amistad liberadora: amistad liberadora entre los cooperantes, muy numerosos aquí en Italia, que apoyan este movimiento con donaciones que recogen, pero sobre todo con el intercambio de valores de liberación en su propia vida, en su educación y también en su vida espiritual, que se traduce en una experiencia de amistad con Jesús. Partiendo del presupuesto que Jesús declaró llamar a quienes lo aman “no siervos sino amigos”. Tomemos en serio esta frase de Jesús, y con ello señalo la relación con Jesús como una de las experiencias más importantes de amistad liberadora.

[...]

Una síntesis, un elemento clave de toda mi vida espiritual, en otro terreno en el que me comprometí, fue la adhesión y difusión de Porto Alegre, un movimiento que es la más interesante expresión internacional de solidaridad y de alternativa a las formas dominantes de cultura, que por el contrario tienden a hacer del mundo un campo de dominio de los más fuertes, de los más poderosos, sobre los más débiles y marginados.

Me parece que sea la mejor respuesta a la violencia ejercida contra todos los sectores marginados, nosotros en cambio intentamos acercarnos a estos sectores y hacerlos conscientes de que tienen un poder, no un poder basado en las armas, o en la riqueza, sino un poder basado en su capacidad de amar, de entregarse, en su capacidad de construir constantemente alternativas al intento de dominación: el mundo conducido por algunas potencias, sobre todo Estados Unidos. En mi solidaridad con los chicos y chicas de la calle traté de comunicarles esta experiencia de amistad con Jesús, y me parece que lograron comprender su importancia y las modalidades de vivirla.

El movimiento de Porto Alegre tiene la metodología de basarse en la experiencia local, como aporte al conjunto de este grandioso movimiento, de alguna manera macroscópico, haciendo que en el mundo todos puedan participar de esta gran empresa, pero partiendo del terreno de su experiencia, del terreno de la participación en foros locales, logrando asumir un rol preciso dentro de este movimiento.

Con la visión de este proyecto de los chicos y chicas de la calle, que veo que sintetiza claramente en este momento la calidad de mi compromiso de identificación con las personas y con los pueblos excluidos, creo haber dicho las cosas principales que se refieren a mi vida.

El testimonio, legado y desafíos que nos plantea Giulio Girardi

Benito Fernández

“Filósofo y teólogo de la liberación”; “Educador Popular”, esos fueron los títulos con los que se presentaba Giulio en los numerosos eventos y conferencias en los que fue invitado a participar.

Giulio Girardi falleció, la mañana del domingo 26 de febrero del 2012, en Rocca di Papa, un pueblito cercano a Roma. No fue una sorpresa pues Giulio se hallaba postrado en cama con una hemiplejía cerebral desde el año 2006.

Girardi fue durante 19 años profesor de Filosofía en la Universidad Salesiana de Turín y Roma, por 6 años en la Universidad católica de París y por 4 años en el Instituto Superior de Pastoral Lumen Vitae de Bruselas. En 1962 al 1965 participa como experto en el Concilio Vaticano II, colaborando en la redacción de la Constitución Pastoral “Gaudium et Spes”.

Expulsado de estas instituciones y de la congregación salesiana por sus opciones políticas y teológicas. En 1972 participa en el Encuentro Continental de Cristianos por el Socialismo en Santiago de Chile. Desde 1980 comprometido con la Revolución Sandinista y con el Movimiento Indígena y Popular, visita Ecuador, México, Bolivia, Uruguay, Argentina, Brasil y Cuba. Ha sido también miembro del Tribunal Russel II para América Latina, y del Tribunal Permanente de los Pueblos.

Entre sus numerosas obras publicadas destacan aquellas referidas a la relación entre marxismo y cristianismo, la religión liberadora, el derecho de los Pueblos Indígenas a la autodeterminación, estudios sobre los procesos revolucionarios en Nicaragua y Cuba, educación popular y su rol frente a la globalización neoliberal. Su último libro recoge sus permanentes reflexiones sobre el Che: “El Che Guevara visto por un cristiano. El significado ético de su opción revolucionaria” (Sperling, Milán 2005).

Giulio Girardi visitó Bolivia en 5 ocasiones. En coordinación con el Centro de Promoción de Técnicas de Arte y Cultura (CENPROTAC) y el Movimiento de Educadores Populares, se realizaron seminarios, talleres, conferencias, entrevistas, destacando la temática de la autodeterminación de los pueblos indígenas, que ya se iban perfilando como los sujetos políticos de los cambios que se darían en Bolivia, y al mismo tiempo el papel de la educación popular en los procesos que se venían dando en nuestro país. Estos temas han sido recogidos en el libro: “Formando actores en la alternativa a la globalización neoliberal. Los nuevos desafíos de la educación”, (Cenprotac, La Paz 2003).

Además de un gran intelectual comprometido con los procesos revolucionarios en América Latina, Giulio fue sobre todo un gran amigo de los educadores populares, quienes vieron en él la persona cercana, sencilla y humilde que ha dejado una profunda huella entre nosotros. De este compromiso con la lucha de los pueblos, de esta notable producción intelectual y de esta presencia amorosa en nuestra región, extraemos algunas de sus ideas centrales, que pueden ser inspiradoras en los procesos de cambio que vivimos actualmente.

APORTES DE GIULIO GIRARDI A LOS PROCESOS DE CAMBIO Y LA CONSTRUCCIÓN DEL PODER POPULAR

Elementos centrales (ideas fuerza) del análisis y propuesta de Giulio Girardi:

1. La opción por los oprimidos, opción ética, política y epistemológica.
2. La construcción del poder popular.
3. La autodeterminación solidaria de los pueblos.

4. La formación de actores para la alternativa al neoliberalismo.
5. Violencia y no violencia en la búsqueda a la alternativa al neoliberalismo.
6. Un nuevo modelo de desarrollo.
7. El potencial revolucionario de la cultura y la educación.

1. La opción por los oprimidos, opción ética, política y epistemológica

La clave de lectura del pensamiento de Girardi está en esta opción. Ello significa, para quienes se identifican con los oprimidos, acompañar los procesos de cambio que tienen a los oprimidos como sujetos de cambio, es decir, como sujetos revolucionarios. Desde esa opción y acompañamiento a la construcción del proyecto popular de liberación es que hay que redefinir los demás factores: la fe, la educación, la política, la economía, la moral.

“El punto de vista de los pueblos oprimidos es una opción intelectual, inseparable de la opción ético-política por los pueblos oprimidos como sujetos. Es una opción intelectual, que afirma la validez cultural del punto de vista de los pueblos oprimidos como sujetos, en contraposición al punto de vista de los pueblos dominantes. Y es una opción ético-política, que consiste en la afirmación beligerante del derecho de los pueblos oprimidos, y particularmente de los indígenas, a la autodeterminación; es al mismo tiempo una declaración de confianza en los pueblos oprimidos y de los pueblos oprimidos en sí mismos, es decir en su capacidad intelectual, moral y política a ejercer el derecho de autodeterminación”.

La opción por los oprimidos no nos exige sólo el reconocimiento de los derechos de los oprimidos, sino también su capacidad moral y política de ejercerlos, y también de luchar para conquistarlos:

“Por lo que a mí concierne he optado desde muchos años por el punto de vista del pueblo oprimido, representado en nuestros días con fuerza particular por la insurrección indígena. Porque el punto de vista de los oprimidos y oprimidas como sujetos no es solo éticamente más justo, sino también culturalmente más válido y fecundo: los oprimidos son los que tienen interés vital en que se desen-

maskaren las mentiras que encubren la violencia del sistema y en que triunfe la verdad. Me refiero, por supuesto, a los oprimidos y las oprimidas concientizados y rebeldes, quienes toman conciencia de sus derechos y capacidades, se movilizan y organizan en búsqueda de alternativas.”

2. La construcción del poder popular

A partir de su compromiso con los proyectos populares en Nicaragua y en Chiapas, analizando críticamente la derrota del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) y valorando las propuestas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se reafirma en la importancia de resistir a la tentación del “vanguardismo”. “Nosotros luchamos no para tomar el poder, sino para que el pueblo lo toma y ejerza. No para tomar el poder, sino para cambiarlo.”

“No es un poder capaz de enfrentar al poder imperial en el terreno militar, sino en el terreno ético-político; de un poder que sea expresión del derecho, la justicia, la solidaridad convertidos en fuerzas históricas por las rebeldías y movilizaciones que suscitan a nivel mundial”. Es el contrapoder construido desde la autodeterminación solidaria de las comunidades y los pueblos, es un contrapoder capaz de elaborar y realizar un proyecto de alternativa global que hoy no existe.

“La gran mayoría de los partidos de izquierda optan por el poder, abandonando la radicalidad de su opción por los oprimidos y dejando de representar un proyecto alternativo”.

3. La autodeterminación solidaria de los pueblos

La autodeterminación solidaria es, por un lado, el fundamento de todas las luchas, por ser la que construye el pueblo como sujeto y orienta la estrategia; pero es, al mismo tiempo, el fin de las luchas, porque se propone instaurar una sociedad y un mundo donde el pueblo y los pueblos, en su unidad y diversidad, son realmente protagonistas de la historia.

Cuando los pueblos indígenas reivindican su derecho a la autodeterminación “solidaria” quieren reconocer al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos del mundo, y afirmar su voluntad de ejercer la autodeterminación política y económica para construir comunidades y pueblos solidarios en un mundo solidario.

4. La formación de actores para la alternativa al neoliberalismo

Sujeto no es el grupo amorfo sino el sector consciente y movilizado. “Estar al lado de los indígenas más concientizados, es decir más lúcidos en el análisis de su condición de opresión y de sus causas, más conscientes de sus derechos y más comprometidos en su defensa”. La alternativa es posible si hay hombres y sujetos que pueden pensarla y llevarla a cabo.

Girardi ha tenido oportunidad de acompañar a los sujetos populares que luchan por la liberación. Lo hizo acompañando la lucha obrera en Italia, en el marco del movimiento de los “Cristianos por el socialismo” (década de 1970), en su compromiso y presencia en la Revolución Popular Sandinista (década de los 80): “implicaba pues confianza en los pobres, el reconocimiento de los obreros y campesinos como protagonistas de la lucha y de la nueva sociedad”.

Sin embargo, tras el fracaso de la Revolución Sandinista (política, electoral y moral) de los años ochenta, Girardi encuentra en los pueblos indígenas el sujeto político emergente portador y constructor del proyecto popular de liberación. Su contacto y experiencia con el EZLN sin duda contribuyó a ello.

“Los más de 500 años de opresión y resistencia que han vivido los pueblos indígenas les confieren la autoridad moral e intelectual para desenmascarar la violencia racista y colonialista que caracteriza nuestra civilización; y para denunciar la guerra mundial contra los pobres, desencadenada en nuestros días bajo la máscara del progreso y la libertad, por la globalización neoliberal. El final de siglo está marcado por la insurgencia de los pueblos indígenas a nivel nacional, continental e intercontinental”. (1 enero 1994, Manifiesto Zapatista).

El sujeto del cambio se enriquece con la propuesta del movimiento continental indígena, negro y popular, cuyo avance puede ya observarse en las múltiples articulaciones y eventos donde se va plasmando esta unidad en la diversidad, tanto en países como Ecuador, Bolivia, Guatemala, etc., como en redes continentales y foros mundiales, se expresa en una gran variedad de luchas y formas de movilización: movimiento de mujeres, campesinos sin tierra, movimientos obreros, de mujeres, estudiantiles, ecologistas, diferentes opciones sexuales, comunidades eclesiales de base, grupos adherentes a la teología feminista, negra, ecologista...

Sólo una mujer liberada puede ser liberadora. Solo una mujer liberada puede tener en el pueblo y la comunidad un influjo concientizador y liberador. Frente a un sistema cuya violencia se ha expresado también en la opresión que ejercen los varones, la valoración del punto de vista y del protagonismo de las mujeres se impone como fundamental para la elaboración y realización de un proyecto de alternativa no violenta.

5. Violencia y no violencia en la búsqueda a la alternativa al neoliberalismo

“Si la revolución sandinista había tenido que recurrir a las armas para quebrar la violencia aplastante de la dictadura, el eje de la estrategia no era la fuerza de las armas, sino la fuerza del derecho, la justicia, la solidaridad, el amor. Sólo una estrategia no violenta podría fundar una sociedad no violenta y contribuir a la gestación de una civilización alternativa”.

La fuerza del derecho y la razón, frente a la razón de la fuerza (construcción de la hegemonía cultural). La respuesta al terrorismo no debe ser la venganza sino la justicia.

No violencia activa: “La no violencia activa no consiste sólo en el rechazo de los métodos violentos, sino también —y sobre todo— en una revaloración, valerosa y llena de riesgos, de la fuerza del derecho, de la verdad, de la justicia, del amor”. No violencia significa confianza en el pueblo y en la fuerza de la razón y sus derechos, porque la violencia revolucionaria puede seguir la misma lógica de la violencia del capitalismo.

“Estoy en la línea que Helder Camara llamó la violencia de los pacíficos, es decir tomar medidas que no son de carácter violento, pero que presionan: bloqueos, huelgas...”

¿La violencia, es decir la ley del más fuerte, es una ley histórica? Ello será así si toda persona, y todo pueblo está definitivamente dominado por el egoísmo, la competencia, sin embargo, de acuerdo a la dialéctica, es posible enfrentarlas con los valores del amor, la solidaridad y la libertad.

6. Un nuevo modelo de desarrollo

Nuestra opción por los oprimidos no puede ignorar las heridas que la visión desarrollista y egoísta le infringe a la naturaleza; la naturaleza es fuente de vida, una rica expresión de la vida y una parte integrante del organismo cósmico.

El desarrollo capitalista es insostenible en el sentido social, cultural, político y ecológico. Hoy día se quiere transformar la ecología en mercancía, los productos ecológicos en mercancías más rentables, hacer que la economía sea sostenible ecológicamente, sin ser sostenible socialmente. “Sin embargo, en el proyecto de desarrollo alternativo que proponemos, la sostenibilidad ecológica no se puede separar de la sostenibilidad social. El fundamento de esta doble sostenibilidad es el protagonismo del pueblo y de los pueblos: sólo ellos, asumiendo el control de los recursos naturales, pueden garantizar su defensa y su conservación a nivel universal”.

La alternativa al neoliberalismo ha de darse en varios frentes. Uno muy importante es el de la economía popular. De ahí que debamos hacer una valoración del desarrollo y poder local como eje para la construcción de un poder alternativo global. Promoviendo el poder local alternativo se crean condiciones de la articulación entre la democracia representativa y la democracia directa, y por tanto el control del pueblo sobre las instancias representativas, que se convierten así en expresión auténtica del “poder popular”.

El proyecto de desarrollo sostenible forma parte de todo un proyecto alternativo de civilización, fundado sobre el derecho de la autodeterminación solidaria de

los pueblos. Con el poder local alternativo el pueblo hace su aprendizaje como protagonista de la nueva historia, y refunda la esperanza.

7. El potencial revolucionario de la cultura y la educación

Se trata de pensar en el pueblo oprimido como sujeto cultural.

Un aspecto particularmente importante del derecho de autodeterminación es el que se refiere a la cultura, la educación, la religión.

- El sentido del proyecto que el movimiento indígena, negro y popular propone como alternativa a la civilización neocolonialista occidental una respuesta a los problemas fundamentales, empezando con el de la sobrevivencia de los pueblos instaurando un nuevo modelo económico y político.
- Optar por los pueblos oprimidos, y particularmente por los indígenas y negros como sujetos culturales significa reconocer la superioridad intelectual y cultural de su punto de vista sobre la realidad.
- Centralidad de la lucha por la hegemonía: es decir por el poder intelectual y moral; por el poder cultural en la sociedad. La lucha cultural es relativamente autónoma del poder político-militar. Ello explica que puede haber una toma del poder político militar donde todavía pervive la antigua cultura de los grupos dominantes.
- La lucha ideológica es el momento fundamental de la lucha cultural, porque en ella se confrontan diferentes visiones del mundo y de la historia, y los diversos valores que la sustentan.
- Hoy día asistimos a la globalización cultural, estrategia neoliberal de colonización espiritual y de pensamiento único (dictadura del mercado).

La fe liberadora

“La opción por los pobres como sujetos hace parte de la identidad cristiana, es el criterio de autenticidad evangélica”. Es el caso de experiencias de Samuel Ruíz, obispo de San Cristóbal de las Casas en Chiapas/México o de Leónidas Proaño, obispo de Riobamba, Ecuador; o de Monseñor Romero en El Salvador.

Los valores humanistas por la senda del Che

Una sociedad nueva es posible si son posibles un hombre y una mujer nuevos, si es posible un pueblo nuevo capaz de construirla. Girardi en su último libro: “Che Guevara visto por un cristiano. El significado ético de su opción revolucionaria” (2005), enfatiza que lo fundamental de su aporte revolucionario no ha sido en el terreno de lo militar, político y económico, sino en el campo de la cultura y los valores. La opción por los oprimidos es la base de su lucha revolucionaria. El amor, la amistad y la indignación “activa” ante cualquier injusticia es la cualidad más linda de un revolucionario. El sujeto revolucionario se define por el nacimiento de una subjetividad ética y política, individual y colectiva, que el Che identifica en la figura del “hombre nuevo”.

39

La teoría de los Derechos Humanos

El liberalismo y el neoliberalismo reivindicaron los derechos humanos contra la tiranía de las monarquías absolutas, de los regímenes coloniales, de las dictaduras neofascistas y comunistas, sin embargo la práctica del sistema capitalista y del proceso de globalización es la negación de esa teoría. Por ello se hace necesaria una lectura de los derechos humanos que denuncie esa violación y asuma los derechos de las personas y de los pueblos de manera coherente.

Los derechos de los pueblos representan un importantísimo sector de los derechos humanos y por tanto un nuevo y decisivo frente de lucha. Ellos incluyen no sólo los derechos de los pueblos en términos generales, sino también específicamente la de los derechos de indígenas y negros.

Otros importantes frentes de lucha son el de los derechos de la mujer y de la naturaleza, por existir formas de opresión y dominación específicas hacia las mujeres y hacia la naturaleza.

La Educación Popular (EP)

El educador popular no sustituye la iniciativa del pueblo sino que la promueve y estimula; no se limita a enseñar, sino que mantiene la capacidad de escuchar y aprender del pueblo. Su teoría y su práctica significan una profundización del mismo concepto de “intelectual orgánico” que cuestiona radicalmente el vanguardismo que ha paralizado por décadas la izquierda, marxista y no marxista.

La EP liberadora, como expresión coherente de la opción por los oprimidos como sujetos, está llamada a ser la instancia crítica de la izquierda revolucionaria y del propio marxismo. Reconociendo y promoviendo al pueblo oprimido como sujeto, ella tiene que denunciar el autoritarismo y el vanguardismo que ha caracterizado la estrategia de las organizaciones revolucionarias.

Una EP será posible si tiene sentido plasmar un nuevo modelo de persona y de pueblo, si una sociedad alternativa es posible. Y si la persona puede ser autónoma intelectual y moralmente frente al sistema dominante. La EP se nutre de la utopía vista como hipótesis histórica fecunda, que moviliza nuestro pensamiento y acción hacia el cambio. Por ello, Girardi cita con frecuencia esta frase del revolucionario ruso Bakunin: “Es buscando lo imposible que, a lo largo de la historia, se ha ido descubriendo y realizando lo posible. Y todos los que se han contentado sabiamente con lo posible, no han avanzado ni un solo paso”.

La esencia de la EP es la tarea de constructores y constructoras de personas y pueblos nuevos, protagonistas de una nueva sociedad. “La EP a la que nos referimos aquí es un método orientado a formar a las personas, las comunidades y los pueblos como sujetos históricos antagónicos y alternativos a la lógica del neoliberalismo; es un método entonces que forma parte de todo un proyecto de cultura y civilización liberadoras, alternativo respecto al proyecto económico y político vigente”.

Para ser formadores del hombre y pueblo nuevos, el educador debe ser también nuevo, lo que implica:

- Es una persona identificada con los oprimidos y las oprimidas como sujetos, a nivel ético-político y a nivel intelectual.
- Es una persona motivada en su acción por una profunda confianza en el potencial ético-político e intelectual de los pobres, en su capacidad de convertirse en hombres y mujeres nuevos.
- Su éxito profesional no consistirá en conseguir más dinero o más poder, sino en poder servir al pueblo con más eficacia.
- El EP ni dirige la búsqueda del pueblo sino que promueve su protagonismo, se considera por tanto una “partera” del pueblo.
- El EP es capaz de promover investigaciones participativas e interculturales.
- Capaz de explorar caminos nuevos, de emprender luchas justas sin la certeza del triunfo.
- El objetivo de la EP es contribuir a desarrollar un nuevo modelo de poder, fundado en el protagonismo del pueblo, es decir de los excluidos de ayer y de hoy.
- Objetivo de la EP no consiste en la transmisión de un conjunto de nociones, sino en la formación de personas capaces de ser sujetos de cultura, de búsqueda, de creatividad. Son búsquedas en la medida de lo posible participativas (Investigación-acción participativa —IAP—), es decir donde las personas aprenden a pensar juntas, a escucharse mutuamente, en un proceso fecundo de interacción. Son búsquedas en la medida de lo posible interculturales donde cada cultura se enriquece en el encuentro y el intercambio con las otras y el resultado procede de la convergencia y la fecundación mutua entre los distintos interlocutores.

- La EP está llamada a poner entre sus grandes objetivos, el de desatar un proceso de reapropiación intelectual y cultural, filosófica y religiosa, de parte del pueblo.
- Estrategia metodológica de la EP es la toma de conciencia de los sufrimientos de las grandes mayorías, de sus causas estructurales, de las ideologías que los justifican, y por tanto de los derechos de las personas y los pueblos.
- La conciencia de que la EP es el eje de una estrategia no violenta para la construcción de una alternativa.
- La EP debe permear todas las organizaciones, escuelas, universidades, sindicatos para que se conviertan en organizaciones verdaderamente populares.

Actitudes “revolucionarias” de Girardi

Giulio Girardi asumió el planteamiento freiriano de la coherencia entre teoría y práctica: Fue un crítico del autoritarismo, sea él derecha o de izquierda. En ese sentido criticó la “dictadura del mercado”, pero también al Vaticano de Ratzinger así como al “socialismo real” y experiencias de izquierda de tipo vanguardista. Nunca estuvo de acuerdo con la consigna del FSLN: “Dirección Nacional ordene”.

El compromiso con los pueblos, el amor y solidaridad con los oprimidos, le llevó a pasar muchos meses en los países latinoamericanos, y acompañar procesos como el de Nicaragua. Girardi puso en prácticas los valores revolucionarios: Fe en el sujeto popular y sus capacidades intelectuales y morales. La ética no subordinada a la política. La no violencia y la fuerza del derecho y la razón frente a toda forma de violencia y a quienes dicen tener el derecho a la fuerza. El compromiso con estas convicciones le trajo problemas con la Iglesia católica, los salesianos, y las posiciones dogmáticas y economicistas de la izquierda.

Finalmente, Giulio fue un ejemplo de amistad liberadora.

**SELECCIÓN DE TEXTOS
DE GIULIO GIRARDI
SOBRE EDUCACIÓN POPULAR
ANTE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL**

LA EDUCACIÓN POPULAR LIBERADORA FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL, EN EL CAMPO CULTURAL, EDUCATIVO Y RELIGIOSO



El proceso de globalización homologante que marca el “nuevo orden mundial” es un fenómeno muy complejo, que involucra todos los aspectos de la vida social: economía, política, cultura, educación, comunicación, información, religión, etc. Pero su aspecto más profundo es el que penetra en la misma identidad de las personas y los pueblos, provocando la homologación de los espíritus: la colonización cultural, educativa y religiosa. Esta es por un lado consecuencia de la globalización económica y política, que conlleva una concentración del poder cultural; y es, por el otro lado, una condición de estabilidad del nuevo orden mundial, en la medida en que inculca la convicción de que él no tiene alternativas.

Por tanto si en las relaciones de dominación, que marcan el presente orden mundial, la cultura ocupa un lugar subalterno, en la perspectiva de una alternativa le pertenece un papel primario. Porque en el origen de cualquier compromiso político por la alternativa está la convicción de que ella es necesaria y posible; y está además la emergencia de un sujeto capaz de protagonizarla. Ahora este sujeto no surge espontáneamente de las contradicciones objetivas de la sociedad, sino que es el desembogue de un largo y fatigoso proceso de concientización y educación popular. De aquí la importancia clave, en la elaboración de una estrategia por la alternativa, de la elaboración de un proyecto educativo.

Sin embargo, antes de enfrentar el problema de la alternativa, queremos ahora profundizar el análisis de la globalización cultural, educativa y religiosa. Por lo demás, entre estas dos etapas se da una profunda continuidad: el punto de partida en la construcción de la alternativa es la toma de conciencia de la naturaleza de la globalización neoliberal en sus aspectos estructurales y culturales. Porque uno de los aspectos de la cultura dominante es la necesidad en que ella se encuentra de ocultar las dimensiones de la violencia que ensangrenta el mundo; y por lo tanto de ocultar su propia naturaleza. El proceso de elaboración de una cultura alternativa se desencadena cuando la persona o el grupo desenmascaran la realidad y por eso mismo se autonomizan con respecto a la cultura dominante.

Primera Parte: Aspectos de la globalización cultural, educativa y religiosa

48

El proceso de colonización cultural educativa y religiosa cuenta con los medios de presión que le brinda el poder económico y político. Pero, a la diferencia de los regímenes dictatoriales, que imponen su ideología con la fuerza, la inquisición, la cárcel y el ajusticiamiento, los regímenes liberales pretenden imponerla con la persuasión, en el nombre de la razón y la ciencia: ellos aspiran a conquistar la “hegemonías”, es decir una superioridad intelectual y moral, libremente reconocida por el pueblo.

Para designar este conjunto de instrumentos de presión, el filósofo Althusser había lanzado la fórmula de “aparato ideológico de Estado”. Yo prefiero hablar de “aparato ideológico del sistema”, es decir del “sistema político y económico de dominación”, en sus aspectos nacionales y sobre todo mundiales: sistema del cual los estados sólo son uno de los componentes, por lo demás con funciones cada vez más reducidas y subalternas.

Sin embargo, como trataremos de mostrar, la fundamentación de su ideología es filosóficamente débil. Por tanto la presión ideológica suple la insuficiencia de los argumentos. Se convierte así en una forma de violencia moral y cultural, por cuanto dobla el funcionamiento de la razón al derecho de la fuerza.

I. LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL: PROCESO DE COLONIZACIÓN Y HOMOLOGACIÓN DE LOS ESPÍRITUS

La globalización cultural, como lo hemos señalado, es el aspecto más profundo de la dominación, porque penetra la vida íntima de los espíritus, destruyendo su originalidad e identidad. Aquí el derecho conculcado es el de autodeterminación cultural y religiosa: es decir el derecho, para una persona y un pueblo, de definir autónomamente el sentido de su vida y su historia; de construir su propia identidad. Momento culminante de la expropiación cultural es la interiorización, de parte de los grupos y pueblos dominados, de la identidad y los valores de los dominadores, el reconocimiento de su superioridad y la aceptación de la dependencia como “normal”.

La globalización cultural conlleva la homologación cultural masiva. El mercado total tiende pues a imponer el “pensamiento único”, representado por la ideología liberal demócrata, dogma supremo de la religión oficial. Rechaza entonces y viola sistemáticamente el derecho de los pueblos y las personas a la diversidad. Margina y tiende a destruir las culturas minoritarias y las culturas originarias de los pueblos indígenas, descalificándolas como “primitivas” o “retrógradas”. Busca la solución a los problemas y conflictos planteados por la diversidad cultural, en la línea de la asimilación e integración.

Lo que caracteriza la colonización cultural es que ella se mantiene oculta, porque penetra no sólo la conciencia sino también lo inconsciente colectivo. Así se mantienen ocultas las raíces de aquella cultura del fatalismo, que ahoga cualquier proyecto de alternativa.

Entre las consecuencias políticamente más significativas de la homologación cultural hay que señalar la crisis de identidad de la izquierda; es decir la desaparición, a nivel nacional e internacional, de cualquier distinción profunda entre ella y la derecha. Esta homologación política procede directamente del abandono, de parte de la izquierda, de todo proyecto de alternativa al sistema capitalista. Y se convierte ella misma en un nuevo factor de la cultura del fatalismo, confirmando la ausencia de un sujeto capaz de imaginar y elaborar una alternativa.

Epistemología del liberalismo

Entre las razones de la penetración del liberalismo en la conciencia universal, está la imagen que él logra imponer de sí mismo como un sistema que se funda en la razón, el espíritu crítico, la ciencia y que pretende impulsar un proceso de “racionalización” de la economía y de toda la sociedad. El capitalismo sería justamente el sistema más adecuado para una organización racional y científica de la economía.

El liberalismo surge pues en el clima del iluminismo, como afirmación del espíritu crítico, de la libertad del pensamiento, de la racionalidad contra el autoritarismo, que había caracterizado, en el medievo y la edad moderna, las monarquías absolutas y la religión católica. La libertad de pensamiento y la afirmación del dominio de la razón son momentos fundamentales de la reapropiación de su propia vida que las personas y los pueblos pretenden realizar. La razón es el primero de los valores universales que el liberalismo afirma y en el nombre del cual presentará su concepción de la economía y de la historia, descalificando como “irracionalistas” y “utopistas” las que se opondrán a ella.

Afirmar el valor fundamental de la razón crítica significa concretamente atribuirle a las ciencias y en primer lugar a la ciencia económica el papel de orientar la actividad humana. Esta autoridad que se les atribuye, supone que ellas son objetivas y neutrales, y no vinculadas a las relaciones de poder (presupuesto que la filosofía de la liberación cuestionará).

De aquí la autoridad y sacralidad que irán asumiendo los expertos y los tecnócratas en la orientación de la economía y por lo tanto de la política mundial. Personas que nadie ha electo llegan a tener más autoridad que los mismos gobiernos democráticamente electos, por ser depositarios de la ciencia y representantes de la razón. El experto es sacralizado como el sacerdote de la nueva religión; y como todo sacerdote pretende de las masas fe en sus oráculos.

Esta afirmación de la razón contra todo autoritarismo intelectual, que por un lado es un valor universal, aparece por el otro lado cargada de serias ambigüedades. Lo que se afirma como razón universal es en realidad la razón burguesa: es decir la expresión del punto de vista y de los intereses de la que era en el momento

de la transición del feudalismo al capitalismo, la clase ascendiente. Cuando la burguesía habla de los derechos del hombre, lo que entiende son los derechos del hombre blanco, varón, burgués, europeo etc. En la época de la globalización, los grupos dominantes son las burguesías transnacionales, que gobiernan el mundo desde el cielo de los organismos transnacionales. Los que interpretan auténticamente el punto de vista de las burguesías transnacionales son los expertos cooptados por ellas.

El fundamento del control que la Razón Transnacional pretende ejercer sobre la economía y sobre la historia es la convicción que las leyes del mercado son expresión de una racionalidad objetiva; que por lo tanto solo respetándolas se realiza el progreso humano y se va encontrando la solución a los problemas planteados por las crisis económicas. Sin embargo, esta racionalidad no es evidente y se ejerce en gran medida a través de la “mano invisible” del mercado. Es decir que un presupuesto tan importante se afirma sin examen crítico, y pretende imponerse como objeto de fe. La “racionalidad del mercado” es justamente el dogma fundamental de la nueva religión, y por lo tanto pretende ser objeto de una fe universal, fuera de la cual no hay salvación.

Así en su mismo fundamento epistemológico, el liberalismo está marcado por una contradicción: entre la afirmación del dominio de la racionalidad crítica y científica y una definición de su contenido que apela a la fe. Profundizando entonces en este planteamiento epistemológico se descubre la presencia en él de un doble nivel: el de la racionalidad transnacional, que orienta la búsqueda crítica de todo lo que favorece los intereses del gran capital; y el de la fe y del dogmatismo, que pretende convencer a toda la humanidad que sus intereses y su progreso coinciden con los del capital. En el primer nivel, el liberalismo se contrapone al fideísmo y al dogmatismo de las religiones; en el segundo, cuenta para su afirmación con mecanismos análogos.

Como parte de una cultura de dominación, el liberalismo tiene la necesidad de ocultar y legitimar la violencia estructural, presentándola como una condición normal, fundada en la naturaleza del hombre y la sociedad. En la lucha ideológica contra sus enemigos, considera legítimo el recurso sistemático a la mentira, para descalificarlos e encubrir sus propios crímenes.

Para imponerse e imponer a nivel mundial su interpretación de los acontecimientos, el liberalismo, como ideología de los grupos y países dominantes, dispone de un aparato ideológico poderoso, constituido especialmente por las transnacionales de la información. Por este medio el liberalismo realiza la colonización y homologación de los espíritus, y pretende afirmarse afirma como “pensamiento único”.

Para imponerse e imponer a nivel mundial su interpretación de los acontecimiento, el liberalismo necesita de un modelo de hombre intelectualmente sumiso, incapaz de pensamiento autónomo y de espíritu crítico, que haya interiorizado los valores de la cultura dominante, que se identifique con los más fuertes, que por lo tanto considere “normal” la marginación y el genocidio de las grandes mayorías. Así es que la epistemología del liberalismo no se puede separar de su pedagogía autoritaria, orientada a plasmar este tipo de hombre y de mujer.

Antropología del liberalismo

¿Cuál es el concepto de persona implicado en la praxis del liberalismo? Es en primer lugar un concepto dualista y racista, que actualiza la clásica distinción, planteada por Aristóteles, entre dos clases de personas, las que han nacido para liderar y las que han nacido para depender. La calidad humana, que implica el derecho de ser reconocido como fin, se encuentra realmente en las primeros y no en las segundas, que se pueden considerar como medios para la realización de las primeras. Las primeras tienen realmente derecho a la libertad, las segundas no. Es “normal” que estas sean esclavizadas; para ellas es mejor depender que ser libres. Las personas que ni siquiera son medios, porque ya no sirven como mano de obra barata, son superfluas, son desechos.

En la sociedad capitalista, este dualismo se traduce en términos clasistas. Las personas en sentido pleno, con capacidad de decisión y de autorrealización, que son el fin de la economía y la sociedad son las que detienen el gran capital. Las otras, y especialmente los trabajadores, sólo son medios al servicio de los capitalistas y del capital. En la medida en que el capital se transnacionaliza y mundializa, el dualismo se traslada a nivel internacional, en la relación entre los pueblos más

industrializados o más avanzados, nacidos para liderar el mundo y los pueblos subdesarrollados, nacidos para someterse.

Otra caracterización de la persona según el liberalismo es la que sintetiza Hobbes con el lema *homo homini lupus, todo hombre es un lobo para el otro hombre*: es decir que la actividad humana en la sociedad está orientada por un sentimiento de hostilidad contra todos los otros, lo que desata una guerra de todos contra todos.

La motivación más eficaz de las personas es el egoísmo y la voluntad de prevalecer sobre los otros. Esta motivación es la que tiene que orientar las relaciones económicas y políticas. Pensar que la solidaridad y el idealismo puedan ser motivaciones eficaces es una ilusión fatal, que puede determinar el fracaso de una economía.

II. LA GLOBALIZACIÓN EDUCATIVA, INSTRUMENTO DE LA COLONIZACIÓN Y HOMOLOGACIÓN DE LOS ESPÍRITUS

53

En la base del enfoque educativo, quiero poner esta afirmación: las estructuras de dominación que marcan ya sea las sociedades particulares ya sea la organización del mundo no son sólo económicas y políticas, sino también educativas. Es decir que los lugares de la educación no son solamente los que cumplen oficialmente con aquella función, como la familia, la escuela, la institución religiosa, etc. sino todos aquellos que influyen de alguna manera sobre la formación de la persona y la colectividad, de su conciencia y su inconsciente. Ahora, las estructuras económicas y políticas tienden a plasmar el modelo de persona que necesitan para poder funcionar. Lo hacen ya sea a través de las relaciones sociales objetivas que determinan ya sea a través de la cultura y la ideología que inculcan ya sea por fin a través de la orientación que les imponen a las instituciones formalmente educativas.

El modelo de persona plasmado por el neoliberalismo

Las relaciones de dominación, a nivel nacional y mundial, suponen un modelo de persona que haya interiorizado la opresión, es decir su condición de oprimido

o de opresor. En otras palabras, una persona que no considere la organización imperial del mundo y la relación conflictiva Norte-Sur como una forma de violencia, sino como lo normal. Hay un vínculo muy estrecho entre el modelo de persona y la concepción de la normalidad. En función de este criterio, es anormal el que cuestiona el orden imperial y denuncia su racismo. Por lo tanto, en el presente orden mundial, la personalidad racista no es la excepción sino la regla; no es la patología sino la normalidad.

Este modelo de persona, podemos denominarlo “eurocéntrico” o más bien “imperio céntrico o imperial”. Puede ser un ciudadano del Norte o del Sur, europeo o latinoamericano o africano. Su caracterización no es geográfica sino política o más bien geopolítica.

La “persona imperial” se identifica con los pueblos dominantes, está convencida de la superioridad de su civilización y de sus valores, individualistas y competitivos y reconoce el derecho del más fuerte. Por tanto, considera legítimo su proyecto de civilizar, dominar y homologar a los demás.

El modelo de persona plasmado por la organización unificada del mundo actual se llama a veces “planetario”: de lo que se trata pues, es de una persona que se siente miembro de una totalidad unitaria en construcción, el planeta tierra. Sin embargo, este término queda algo ambiguo, porque deja indefinida la estructura de la totalidad, de la que el hombre de hoy se siente miembro. En cambio, hablando de “persona imperial o imperio céntrica”, quiero evidenciar el carácter violento e injusto de esta unificación y por eso mismo del modelo de persona que plasma.

Por tanto, las estructuras políticas y económicas de dominación ejercen con su misma existencia y su funcionamiento normal un papel pedagógico objetivo, orientado a plasmar el modelo de persona coherente con ellas. Pero al mismo tiempo ellas orientan en este sentido también el aparato ideológico del cual disponen, y que constituye por eso mismo un aparato educativo de masas: del cual forman parte las organizaciones políticas y sindicales y sobre todo los medios de comunicación masiva. Pero además, el conjunto de las instituciones ordenadas a la educación formal y la instrucción: familia, escuela, universidad, asociaciones juveniles, instituciones religiosas, etc.

Educación y ética del liberalismo

Entre las razones del impacto del liberalismo sobre la conciencia universal están también algunos valores éticos modernos que lo inspiran y que explican también por qué el protestantismo pudo aliarse con él, contribuyendo fuertemente a su legitimación y a su difusión: estos son, por ejemplo, la libertad, el respeto de los derechos individuales y colectivos, el espíritu de iniciativa y de empresa, la eficiencia, la laboriosidad, el espíritu crítico y científico, el dominio de la naturaleza, etc.

Sobre la importancia de este encuentro entre capitalismo y protestantismo, señalamos una observación de Max Weber. El parte de una constatación histórica: hubo embriones de capitalismo en otras sociedades, como la babilónica, la romana, la china, la india, etc.; sin embargo, el capitalismo sólo se desarrolló en occidente ¿Por qué? A su juicio, los factores económicos son importantes para explicar los hechos, pero no son suficientes: hay que tener en cuenta otros factores y entre ellos la presencia de una ética capaz de legitimar y motivar la actividad económica así concebida. Para Max Weber, esta ética se dio en occidente, gracias al protestantismo; y no se dio en otras sociedades, donde las religiones fueron más bien un freno para este tipo de actividad económica.

La orientación ética fundamental exigida por la economía capitalista, parece ser a primera vista la de no inmiscuirse en ella. La autonomía pues que el mercado reivindica, no se refiere sólo a la política sino también a la ética, por lo menos a una ética que pretenda regular el mercado sometiéndolo al bien común. El mercado sólo reconoce las leyes económicas, detectadas científicamente. Sin embargo, el reconocimiento de la autonomía y del primado del mercado implica una orientación ética, cuyo primer mandamiento es justamente “respetar las leyes del mercado”. Ahora este mandamiento tiene dos clases de desarrollos. La primera va dirigida a las personas y grupos sociales cuya misión es el liderazgo de la sociedad: para ellos, respetar las leyes del mercado significa expresar su capacidad de iniciativa económica, eficiencia, industriiosidad, liderazgo, frugalidad, moderación, investigación científica, combatividad, competitividad, ambición de prevalecer sobre los otros, etc.

La segunda clase de desarrollos va dirigida a la mayoría de los ciudadanos: para ellos el primer mandamiento es el del sometimiento a esta situación, el realismo, el espíritu de sacrificio, la renuncia a reivindicaciones sociales que pueden obstaculizar la competitividad de la empresa y a proyectos utópicos de alternativa, la colaboración de clase, la reconciliación y la no-violencia. La ética liberal es “sacrificial” para las grandes mayorías, no para las minorías privilegiadas.

El dualismo ético vuelve a manifestarse a nivel geopolítico, justificando y sacralizando las empresas de colonización, dominación y explotación de los pueblos “primitivos” de parte de los pueblos “avanzados” o “civilizados”; justificando y sacralizando el manifiesto destino del pueblo norteamericano de liderar el mundo; y exigiéndoles a los pueblos “subdesarrollados” que acepten su manifiesto destino de dependencia. El dualismo ético a este nivel aparece trágicamente en la legitimación de la deuda externa, que encadena y paraliza a estos los pueblos, obligándolos a invertir gran parte de sus recursos y a realizar enormes sacrificios para pagarla.

Otro terreno del dualismo ético es la evaluación de la violencia. El liberalismo la justifica, es decir que la considera justa, cuando se ejerce para defender la propiedad privada y para incrementarla sometiendo, colonizando y explotando a los pueblos “inferiores”. En cambio la condena como terrorismo y aboga por su represión, cuando surge de la rebeldía de grupos sociales o de pueblos que se consideran oprimidos.

Con respecto a la tierra, la ética liberal saca las consecuencias de su monetarización. Entonces, justifica y exalta la confiscación y explotación de la tierra al servicio del capital transnacional. Pero descalifica como obstáculo al progreso y la modernización la defensa del derecho a la tierra que hacen los indígenas y los campesinos.

Una atención especial merece, en la fase histórica actual, la ética liberal de la reconciliación. La economía de mercado se considera a sí misma como el único sistema capaz de propiciar la reconciliación nacional e internacional. ¿Cuál es el fundamento de esta afirmación? Es la convicción de que la economía capitalista de mercado es el único sistema económico capaz de responder a los intereses de todos los ciudadanos, erradicando las causas de los conflictos. Por cierto, esto se verifica cuando el mercado puede funcionar normalmente, es decir con libertad

irrestrita. Las crisis que atraviesan hoy muchos países vienen de los obstáculos que encuentra la libertad de mercado. El camino para superar la crisis es la colaboración entre las clases sociales y entre todos los pueblos. En la perspectiva liberal, la colaboración supone que los que tienen un papel dirigente en la economía puedan ejercerlo sin obstáculos y los que tienen un papel ejecutivo, cumplan aceptando dócilmente las condiciones que les impone la ley de la competitividad. Supone también que las grandes mayorías acepten sin protestar los sacrificios que las leyes del mercado les imponen hoy, pensando en el bienestar que el “progreso de la economía” conllevará indudablemente en un futuro más o menos lejano. En otras palabras, reconciliarse con los opresores significa para los grupos y los pueblos oprimidos, aceptar como normal y definitiva su condición de esclavos. La ética liberal manifiesta así una vez más su inspiración dualista y racista.

Filosofía liberal de la educación³

En los distintos niveles de la filosofía liberal, epistemológico, político y geopolítico, hemos averiguado la presencia de un doble nivel, que, para funcionar necesita de dos modelos de persona. La educación liberal tendrá entonces que adecuarse metodológicamente y organizativamente para conseguir este doble objetivo. La educación a la cual nos referimos no es sólo la que se imparte en los centros de educación, sino también y sobre todo la que imparten las estructuras económicas y políticas del país y del mundo, que son también, objetivamente, estructuras educativas; es también y sobre todo la que imparten los medios masivos de comunicación, especialmente la televisión.

Una reflexión sobre el conflicto universitario en Nicaragua puede ayudarnos a captar la lógica y las contradicciones del liberalismo. El estado liberal demócrata tiene la obligación, a nivel formal, de garantizar a todo ciudadano la posibilidad de acceder a la educación superior. Pero el estado real no tiene ni la voluntad ni la capacidad de respetar ese derecho: se lo vedan tajantemente las directivas del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, que tienen sobre su economía derecho de ida y muerte.

3 Ver al respecto **Robert F. Arnove**, *La educación como terreno de conflicto: Nicaragua 1979-1993*, Managua, Editorial UCA, 1994.

¿Por qué se lo vedan? Porque consideran que las inversiones del Estado en la educación superior son improductivas, aún más, son contraproducentes. Esto es cierto para todos los gastos sociales, por ejemplo de salud o de prevención: la lógica del capital impone sacrificar a la vida y la salud de la economía la vida y la salud de las personas.

Pero en el sector específico que nos ocupa, es productiva una educación, en la medida en que forma a un personal capaz de garantizar la reproducción de las relaciones de producción, a nivel nacional e internacional. En otras palabras: la educación es una mercancía y como tal está sometida a las leyes del mercado. Por lo tanto en un país periférico, la educación tiene que preparar masivamente personal semicalificado, capaz de asumir con eficacia mansiones ejecutivas; y formar élites especializadas para las mansiones directivas. Esto explica la tendencia del Estado liberal a contraponer la educación primaria a la superior, favoreciendo una primarización de la educación, bajo el pretexto de querer favorecer las mayorías populares y reprimiendo el derecho de los pobres a una formación universitaria.

No se puede negar la coherencia de este razonamiento. Realmente una universidad abierta a las mayorías populares sería desestabilizadora para el mismo país periférico y en perspectiva para el orden mundial. Porque lanzaría a la sociedad una generación de personas, identificadas con los sectores populares, intelectualmente y políticamente preparadas, para asumir tareas directivas en el país, para reorientar la economía al servicio de las grandes mayorías, para defender la soberanía nacional, como condición de toda reforma auténticamente popular.

III. EL CRISTIANISMO, INSTRUMENTO DE COLONIZACIÓN Y HOMOLOGACIÓN DE LOS ESPÍRITUS

Cristianismo constantiniano y colonización del mundo

En el proceso de globalización y colonización cultural, juega un papel decisivo el cristianismo, que se presenta como religión llamada a ser universal y por lo

tanto a hegemonizar el mundo. Esta vocación se define claramente en la época de Constantino, cuando se establece la alianza entre el universalismo de la religión cristiana y el del imperio romano.

Por cierto, los cristianos que promueven el encuentro perciben la universalidad del imperio romano como un instrumento brindado por la providencia al servicio de la evangelización del mundo y por lo tanto del universalismo cristiano. Sin embargo, la alianza, que por un lado le confiere al imperio una nueva legitimidad, influye por el otro profundamente en la concepción de la evangelización y del universalismo cristiano.

Desde el pacto constantiniano, la iglesia ya no evangeliza desde la cruz y las catacumbas, sino desde el poder. En su mensaje, la universalidad del imperio cristiano toma el lugar de la liberación de los pobres. Esta concepción del universalismo cristiano encuentra su fundamentación teórica en la teología de la cristiandad, que marcará toda la civilización medieval, y cuyo principio central es “fuera de la iglesia no hay salvación”: ni salvación eterna, ni tampoco capacidad de orientar hacia la salvación eterna la vida temporal, personal y social.

59

De este principio, se sigue el derecho-deber de imponer, inclusive con la violencia, la verdad de la que depende la salvación de los individuos y los pueblos; y por lo tanto la condena de la libertad religiosa, la marginación y persecución de las otras religiones y confesiones, la exclusión y punición del disenso. El tribunal de la santa inquisición, con sus principios y métodos, es el símbolo más elocuente de esta concepción del universalismo cristiano.

Cristianismo, conquista y colonización de América

Ella desemboca coherentemente en el proyecto de evangelización desde el poder, que ha legitimado la conquista de América y de otros territorios, los genocidios y etnocidios que la han marcado y los procesos de colonización que ha determinado. Estas hazañas evidencian otro aspecto importante del universalismo cristiano, es decir su vínculo estrecho con el universalismo eurocéntrico, que es otro nombre del racismo. Porque España, Portugal y las otras potencias europeas

encontrarán en el cristianismo una confirmación tajante de la superioridad que ellas se atribuyen y por lo tanto del derecho-deber de imponerles su civilización a los pueblos “inferiores”.

Por tanto el proceso de globalización que engendra la modernidad brota de la alianza entre colonialismo y evangelización, entre universalismo etnocéntrico y eclesiocéntrico, entre cristianismo y racismo, que marcará en su conjunto la civilización occidental cristiana. Con el iluminismo y la revolución francesa, el proyecto de globalización imperial católico se enfrenta al proyecto laico y liberal: conflicto ideológico y político que dominará todo el siglo XIX y parte del siglo XX.

Siglo XX: el cristianismo aliado del liberalismo en la colonización del mundo. Teología del liberalismo⁴

El tema de la teología del liberalismo es bastante amplio y complejo, como para que podamos abordarlo adecuadamente aquí. Nos limitaremos entonces a indicar sus principales aspectos, como pistas de investigación. Una primera distinción parece necesaria entre la teología explícita y la implícita del liberalismo. Explícita es la que constituye su horizonte consciente, implícita es la que un análisis sociocultural detecta, calificándola como “fetichismo de la mercancía” o como “religión del dinero”.

La primera fuente de la teología explícita del liberalismo, es el pensamiento de los mismos teóricos del sistema, por ejemplo de John Locke, que proponen, como fundamento de su concepción de la propiedad privada y del derecho de dominar la tierra, el mandamiento de Dios, de henchir la tierra y someterla, mandando en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra (Gen 1, 28).

4 Sobre la teología del liberalismo, ver, además de la clásica obra de **Max Weber**, *Ética del capitalismo*, el folleto en colaboración de **J. Miguez Bonino**, **Carmelo Álvarez**, **Roberto Craig**, *Protestantismo y liberalismo en América Latina*, San José, Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones y Seminario Bíblico Latinoamericano, 1983; **G. Girardi** *La túnica rasgada. La identidad cristiana hoy, entre liberación y restauración*, Santander, Sal terrae, 1991, en el capítulo IV de la primera parte: Después del derrumbe del comunismo. La “*Centesimus Annus*”, proyecto de restauración católica del capitalismo, pp.119-147; **Franz J. Hinkelammert**, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEL, 1981.

Sin embargo, el horizonte teológico más importante del liberalismo real fue representado primero y sobre todo por el protestantismo; luego, en el siglo XX, también por el catolicismo. Para entender el éxito histórico del liberalismo en occidente, en el pasado y en la actualidad, es esencial reflexionar sobre su alianza con las distintas confesiones cristianas. Así como, para evaluar el papel histórico del cristianismo, es fundamental valorar su responsabilidad en la génesis y la afirmación del capitalismo.

Liberalismo y protestantismo

En términos generales, como lo hemos subrayado anteriormente, son los valores éticos y políticos del liberalismo, en su contraposición al autoritarismo y al dogmatismo, los que le permiten al protestantismo identificar en él un aliado importante ya sea en su compromiso por el progreso, la modernización, la democratización, ya sea en su polémica contra el dogmatismo y el conservadurismo católico. Se descubre así una sintonía entre la defensa liberal de las libertades, particularmente de la libertad religiosa, los derechos individuales, el espíritu crítico y el llamado protestante a la conversión personal, a la reinterpretación del cristianismo como encuentro íntimo con Jesucristo, a la reapropiación popular de la biblia. Asimismo, las virtudes que el temprano capitalismo valora, como la industriiosidad, la laboriosidad, la frugalidad, la honradez, la moderación, la búsqueda del éxito y de la superación encuentran en la conversión personal promovida por el protestantismo un fundamento teológico.

La alianza entre liberalismo y protestantismo fue fortalecida por la identificación de un enemigo común, el catolicismo romano. La búsqueda del compromiso y de la conversión personal se contrapuso a una religión supersticiosa e idolátrica, externa a la vida del pueblo; a una religión heredada con la cultura y no escogida personalmente; a una religión dogmática y esclavizante y no liberadora. Para el protestantismo, el catolicismo es la ideología de un sistema monárquico y feudal arcaico; mientras que él pretende ser, en alianza con el liberalismo, la ideología de un nuevo orden democrático, promoviendo la reconciliación entre cristianismo y modernidad.

Otro aspecto de la teología protestante que favoreció su encuentro con el liberalismo es el dualismo entre lo espiritual y lo material; y por lo tanto su lectura espiritualista del cristianismo. El lugar de la vida cristiana, de la relación personal con Dios, es el mundo espiritual, que se desentiende del mundo material y de la historia. Por eso mismo, se le reconoce a la economía y particularmente al mercado capitalista, el derecho de autorregularse.

Sin embargo, en la medida en que el liberalismo agotaba su carga propulsiva y se convertía en la ideología de la clase dominante, la burguesía capitalista, el protestantismo dejaba de ser una instancia crítica y progresista, para convertirse en un factor de legitimación de la sociedad burguesa y del conservadurismo social.

Cristianismo y liberalismo contra el comunismo ateo

La jerarquía católica, profundamente identificada con las monarquías absolutas, de las cuales defendía el “derecho divino” en su teología de la cristiandad, consideró por siglos el liberalismo como un enemigo, especialmente por su defensa de la libertad religiosa y de la laicidad del Estado. En las luchas de independencia de los países de América Latina, ella estaba al lado de la monarquía española. En el siglo XIX, el *Silabo de los errores modernos* fue una severa condena del liberalismo.

Sin embargo, en el siglo XX, especialmente después de la segunda guerra mundial, el enemigo principal para la iglesia católica ya no era el liberalismo sino el comunismo. La “doctrina social cristiana”, que surge justamente en el contexto de la lucha anticomunista, pretendía representar una “tercera vía” entre el comunismo y el capitalismo. Sin embargo, la “vía cristiana” se contraponía frontalmente al comunismo, que condenaba en sus mismos principios, declarándolo intrínsecamente perverso; pero criticaba el liberalismo y el capitalismo únicamente en sus desviaciones, y no en sus principios. Así la doctrina social cristiana se convertía en una fundamentación teológica del liberalismo, especialmente del derecho de propiedad privada, que pretendía sin embargo regular, recordando su función social. Se estipulaba de esta forma una nueva alianza entre catolicismo y liberalismo: la iglesia católica y el gran capital tenían el mismo enemigo princi-

pal, el comunismo ateo. Las “democracias cristianas” son la expresión más clara y beligerante de la alianza anticomunista entre liberalismo y cristianismo.

Cristianismo, imperialismo norteamericano, globalización neoliberal

Pero el lugar privilegiado de la alianza entre cristianismo y liberalismo y de la formación de la civilización cristiana de signo liberal son los Estados Unidos. Un aporte importante a la caracterización de la alianza fue brindado por la “teología del manifiesto destino del pueblo norteamericano”: quien descubrió que estaba llamado por la providencia a convertirse en el más poderoso de la tierra, para garantizar, con su fuerza y hegemonía, la afirmación de los valores occidentales y de la paz en el mundo.

Con el proyecto imperial norteamericano surge un nuevo importantísimo proyecto de globalización. Él es fruto de la alianza entre el etnocentrismo, que proclama la superioridad de la raza anglosajona y el cristianocentrismo, que afirma la superioridad del cristianismo sobre todas las religiones. Este proyecto de globalización está llamado a afirmar su hegemonía sobre el mundo occidental y a asumir la dirección de la guerra mundial (llamada guerra fría) contra el proyecto de globalización comunista.

El triunfo del capitalismo en esta guerra marca el proceso actual de globalización en un sentido unipolar, desencadenado por la lógica del mercado. En la medida en que reconoce la legitimidad de este orden mundial y de su ideología liberal demócrata, el universalismo cristiano, católico o protestante, se convierte en parte integrante del mismo.

La expresión más significativa del nuevo clima es la alianza anticomunista que se establece entre Estados Unidos y el Vaticano, sobre todo entre Ronald Reagan y Karol Wojtila. Alianza que jugó indudablemente un papel determinante en la caída del comunismo europeo. Después de este acontecimiento, Juan Pablo II promulga la encíclica *Centesimus annus*, que se puede considerar la consagración de la alianza histórica entre catolicismo y liberalismo. En ella el catolicismo se propone a sí mismo como fundamento ético y teológico del capitalismo posco-

munista, entendido como economía social de mercado. El nuevo pacto constantiniano, la iglesia ya no lo estipula con reyes o emperadores, sino con el Gran Capital.

CONCLUSIÓN

El autoritarismo no es solo el carácter de una particular relación educativa, imputable al temperamento o a las opciones de este o aquel padre, de este o aquel maestro; sino que es el carácter de todo el sistema educativo encarnado en las estructuras políticas y económicas, a nivel local, nacional y mundial; es además el carácter de todas las instituciones que tienen directamente o indirectamente una función educativa: la familia, la escuela, la universidad, las religiones, los partidos políticos de derecha como de izquierda, los sindicatos, las organizaciones revolucionarias, etc.

64

Entonces, la defensa de los derechos de las personas y de los pueblos a nivel cultural, educativo y religioso, así como lo señalamos a propósito de los derechos políticos y económicos, no puede limitarse a denunciar violaciones particulares, sino que extender su cuestionamiento a todo el sistema educativo, estrechamente vinculado, por lo demás al sistema económico y político.

Sin embargo, vale también a propósito de la globalización cultural, educativa y religiosa la observación que hicimos a propósito de la globalización económica y política: no se trata de una organización autoritaria de la cultura surgida en estas últimas décadas, sino del desemboque de un proceso que atraviesa toda la historia humana. El autoritarismo cultural, educativo y religioso es viejo como el mundo. Si a propósito de la política y la economía, llegamos a la dramática conclusión, que la violencia es la ley de la historia, es legítimo afirmar también que la violencia moral es la ley prevalente en la historia de la cultura, la educación y la religión.

Una vez más, esta constatación hace más urgente el problema de la búsqueda de la alternativa. Porque sin alternativa cultural y educativa no habrá nunca alternativa política y económica.

Esta constatación hace más urgente el problema de la alternativa, pero lo hace también más difícil. Lo que buscamos no es una alternativa a este o aquel comportamiento negativo: Lo que pretendemos es en todos estos sectores es invertir la dirección de la historia.

Segunda Parte:

La educación popular liberadora, alternativa a la globalización neoliberal

LA EDUCACIÓN POPULAR LIBERADORA, ENTRE EL FATALISMO Y LA ESPERANZA

La conclusión de un análisis de la globalización como el que hemos intentado puede ser para muchos y muchas de nosotros un sentimiento de fatalismo y de impotencia. Una alternativa a este orden mundial es imposible, se nos repite, porque no existe ni puede existir una forma más racional y eficiente de organizar la sociedad. Una alternativa es imposible porque no existe, ni puede existir, una fuerza capaz de construirla, contraponiéndose al bloque dominante: porque después del desmoronamiento del campo socialista, la correlación de fuerzas mundiales es totalmente favorable a los bloques imperiales, en primer lugar al estadounidense. Una alternativa es imposible porque los bloques imperiales no dominan sólo la política y la economía mundial, sino también la conciencia de la gente: inculcan por tanto una cultura del fatalismo, que interioriza las relaciones de dominación, considerándolas necesarias y naturales.

El derrumbe del campo socialista y las derrotas que lo han acompañado (particularmente la derrota electoral y política sandinista) han significado también para muchas personas en el mundo el derrumbe de certezas que habían alimentado su militancia, entre ellas la del triunfo final del pueblo.

La imposibilidad de una alternativa social y mundial se funda en último término en la imposibilidad de un hombre y una mujer nuevos, porque, según el libera-

lismo la persona humana es esencialmente egoísta, competitiva y servil, por tanto no puede construir un modelo de sociedad en el cual prevalezcan los valores morales de solidaridad, justicia y libertad.

Por el otro lado, los mismos pobres no creen en los pobres y por lo tanto no pueden llegar a construir una fuerza histórica alternativa.

Para los educadores populares este dogma contiene un mensaje muy duro: si la educación popular liberadora pretende plasmar un nuevo modelo de persona y de pueblo, si pretende poner las bases de una sociedad alternativa, ella está destinada al fracaso. Sólo podrá engendrar ilusiones y provocar decepciones.

A la educación popular, le quedaría entonces la modesta tarea de preparar a personas capaces de defender los derechos humanos en situaciones particulares, renunciando a cuestionar y dismantelar un sistema, en el cual, como hemos podido observar, los derechos de las personas y los pueblos son estructuralmente conculcados.

Ahora, una alternativa es posible sólo si existen o pueden existir personas capaces de construirla: Por tanto el fundamento de cualquier proyecto y proceso alternativo es la confianza en los oprimidos como sujetos, y sobre todo la confianza de los oprimidos en sí mismos, en su capacidad de rebelarse y movilizarse, de entregarse a una causa grande inspirada por los valores de la libertad y la solidaridad. En otras palabras, según la profunda intuición del Che, una nueva sociedad es posible si son posibles un hombre y una mujer nuevos, si es posible un pueblo nuevo capaz de construirla.

La afirmación de esta posibilidad supone una antropología que rechaza la interpretación de la psicología humana, implicada en la lógica del capitalismo, en términos puramente egoísticos y competitivos; que por tanto le atribuye a la persona y el pueblo la capacidad de superar el egoísmo y la competitividad, optando por valores éticos y en primer lugar por la libertad, el amor y la solidaridad; que les atribuye entonces la capacidad de convertirse en personas nuevas y pueblos nuevos, y en protagonistas de la historia.

De lo que se trata no es de una concepción ingenua de la persona, naturalmente buena y corrompida por la sociedad; sino de una visión dialéctica de la psicología humana, en la cual se enfrentan tendencias al egoísmo y a la generosidad, a la voluntad de potencia y la solidaridad, al servilismo y a la libertad, a la mentira y a la verdad. Sin embargo una antropología liberadora apuesta por la posibilidad de que en esta lucha interior a la persona, pueda triunfar la tendencia a la generosidad, la solidaridad, la libertad. Ella se expresa en la confianza ética en la persona y el pueblo oprimidos: no en sus actitudes espontáneas, sino en el potencial de entrega y de valor que se esconde en su alma y que la educación liberadora es capaz de despertar.

La posibilidad de una persona nueva supone además que el dominio intelectual y moral del gran capital no sea absoluto; que la autonomía intelectual y moral frente a este sistema sea posible y exista.

Pero, ¿se puede probar esto? Quiero indicar algunas pistas para una respuesta positiva. En primer lugar, este mismo análisis crítico que estamos haciendo, que hacen tantas personas en todo el mundo, muestra que los valores que nos inspiran se contraponen a los dominantes: son la libertad, la solidaridad, la generosidad. Siendo desarrollado desde el punto de vista de los oprimidos este análisis muestra que confiamos más en la inteligencia de los oprimidos que en la de los opresores.

Pero ninguno de nosotros piensa que nuestra situación sea excepcional. Cuántas personas, grupos y pueblos en todo el mundo están asumiendo una actitud autónoma y polémica frente a este sistema y se están rebelando en el nombre de nuevos proyectos y nuevos valores y expresan en su rebeldía los gérmenes de una nueva humanidad.

Es importante por fin, para conquistar y alimentar la confianza de los oprimidos evidenciar todas las situaciones en las cuales su capacidad intelectual y moral, su capacidad de rebelión se manifiesta. Entre los muchos signos de una nueva humanidad que se anuncia quiero señalar los siguientes: la explosión de conciencia de 1992, emergencia de un nuevo punto de vista, el de los oprimidos rebeldes y un nuevo proyecto de civilización; las insurrecciones indígenas de Chiapas, del Ecuador y de muchas otras partes del mundo; los movimientos de solidaridad nacional e internacional alrededor de ellos.

Una referencia fundamental para nosotros es el testimonio de los miles de militantes de derechos humanos, que en todas partes del mundo sufren amenazas, persecución, cárcel, por fidelidad a la causa de los oprimidos; y de los que por esta fidelidad han sacrificado la vida. Sería bueno que todos y todas citáramos los ejemplos de heroísmo que conocemos en este terreno, porque son tremendamente motivadores.

LA OPCIÓN POR LOS OPRIMIDOS Y LAS OPRIMIDAS COMO SUJETOS, FUNDAMENTO DE NUESTRA ESPERANZA

La opción por los oprimidos y las oprimidas como sujetos, que ha sido nuestra brújula en el análisis, seguirá siéndolo en el momento de sacar nuestras conclusiones prácticas. Esta opción pues, inspirada por el amor, no nos exige sólo el reconocimiento de los derechos de los oprimidos, sino también de su capacidad intelectual moral y política de ejercerlos; y también de luchar para conquistarlos. La confianza en los oprimidos y las oprimidas tiene en último término como objeto la posibilidad que ellos y ellas se transformen en personas nuevas y por lo tanto en protagonistas de una nueva sociedad.

Esta confianza es un gesto de audacia porque los signos de la capacidad de los oprimidos no son tan evidentes y suponen una mirada profunda, sensible, guiada por el amor para ser descubiertos y valorados; es un gesto de audacia porque se dirige a personas que no creen en sí mismas ni en los otros pobres.

Es un gesto de audacia, porque no engendra certezas capaces de sustituir las que se han derrumbado, sino que descubre posibilidades y probabilidades, que tienen que ser fatigosamente construidas, y por las cuales hay que apostar.

Es un gesto de audacia, porque, para conseguir el triunfo del pueblo no puede contar sobre el derecho de la fuerza, sino sobre la fuerza del derecho, la justicia, el amor y la solidaridad; es decir sobre una movilización popular masiva y no violenta, inspirada por estos valores alternativos.

Es un gesto de audacia, porque descubre y valora la utopía no como proyecto ilusorio e irrealizable, sino como **hipótesis histórica fecunda**, que tiene que ser verificada y puede serlo. Fecunda intelectualmente por cuanto estimula en la búsqueda popular una inteligencia y creatividad que no se manifestarían nunca si nuestro pensamiento siguiera cohibido en la cárcel del sistema capitalista: Fecunda prácticamente, porque inspira y fortalece innumerables iniciativas que nunca tomaríamos si no tuviéramos la esperanza de poder sobrepasar un día las columnas de Hércules de este sistema.

Por fin, la opción por los oprimidos y las oprimidas como sujetos es un gesto de audacia, porque nos comunica la esperanza y el valor necesarios para asumir consecuentemente la tarea de educadores y educadoras populares, entendida en toda su complejidad y responsabilidad, como la tarea de constructores y constructoras de personas y pueblos nuevos, protagonistas de una nueva sociedad.

Queremos ahora profundizar este asunto, procurando entender qué significa la educación popular liberadora así entendida. Trazaremos primero el perfil de uno de sus coprotagonistas, el educador: lo llamo coprotagonista, porque, lo sabemos, es esencial a la educación popular que el propio educando o la propia educanda sean también protagonistas. Explicitaremos luego los objetivos de la educación popular liberadora, implicados en el que indicamos como fundamental, la construcción de la persona nueva y el pueblo nuevo. Propondremos por fin algunas indicaciones metodológicas y estratégicas.

PERFIL DEL EDUCADOR Y LA EDUCADORA POPULAR

Para contribuir a la formación de una persona y un pueblo nuevos, el educador y la educadora tienen que ser ellos y ellas mismas personas nuevas en gestación. Si en la educación autoritaria, un educador puede imponerle al educando orientaciones que él no práctica, esto es imposible en la educación liberadora, basada sobre la persuasión y por tanto sobre el ejemplo.

Hablo de personas nuevas “en gestación”, porque el perfil que trazaremos del educador popular es tan exigente, que muchos y muchas tendríamos la tentación de renunciar, por cuanto honradamente no nos reconocemos todas estas calidades; y este ideal nos parece inaccesible. Pero sí, estamos dispuestos a reconocer que nos esforzamos y queremos esforzarnos cada vez más a acercarnos a este modelo de persona.

Por lo demás creo importante señalar que la misma definición de hombre y mujer nuevos tiene que ser replanteada en un sentido dinámico: no es una persona que ha llegado a la perfección del amor y del valor, que a lo mejor no existe, sino una persona que marcha incesantemente en esta dirección.

¿Cuáles son entonces los rasgos de un educador popular o de una educadora popular? Ya hemos señalado su carácter fundamental. Es una persona identificada con los oprimidos y las oprimidas como sujetos, a nivel ético-político y a nivel intelectual: de lo que se trata, es de una identificación existencial, intelectual y emocional, que lleva a compartir sufrimientos y gozos, indignación y esperanza. Es una persona motivada en su acción por una profunda confianza en el potencial ético-político e intelectual de los pobres; en su capacidad de convertirse en hombres y mujeres nuevos. Es una persona capaz de inspirarles a los oprimidos y las oprimidas confianza en sí mismos; por tanto, en la posibilidad de romper el fatalismo, de parar la ley de violencia y de invertir la tendencia histórica. Es una persona capaz de escuchar, de aprender y comprender incesantemente, de vibrar con el otro o la otra.

En América Latina, y particularmente en Bolivia, la opción del educador por los oprimidos y las oprimidas tiene que caracterizarse en un sentido multiétnico y multicultural: incluye entonces la opción por los y las indígenas, por los negros y las negras.

La opción fundamental del educador o de la educadora popular interviene decisivamente en la elección de su profesión y sobre todo en la manera de interpretarla y orientarla. Es una persona que no se resigna a ser educador popular, por falta de alternativas, sino que opta con orgullo por esta profesión. El éxito profesional no consiste para él en conseguir más dinero o más poder, sino en servir al pueblo con más eficacia.

El educador popular está llamado a convertirse en un nuevo modelo de intelectual orgánico, de intelectual que no dirige la búsqueda del pueblo sino que promueve su protagonismo; que se considera por tanto partera del pueblo. Que es capaz de promover investigaciones participativas e interculturales.

El educador popular tiene que ser valiente y combativo. Tendrá que marchar contra la corriente, ciertamente en la sociedad, quizás en su misma institución o en su misma familia. Tendrá que enfrentar el aislamiento y la marginación. Tiene que ser audaz, capaz de explorar incesantemente caminos nuevos; de emprender luchas justas sin la certeza del triunfo.

El educador popular tiene que ser particularmente solidario con los otros educadores populares a nivel local, nacional y continental, para que la red de educadores populares llegue, en perspectiva a representar una fuerza histórica alternativa.

El educador popular no es políticamente neutral, sino comprometido al lado de los sectores populares. Se identifica con movimientos populares caracterizados por la unidad en la diversidad. La unidad que el busca, que lo apasiona, y que él considera vital para el triunfo del pueblo va más allá de su lugar de militancia, se extiende a todo el país, a todo el continente, a todos los marginados de la tierra.

OBJETIVOS DE LA EDUCACIÓN POPULAR

El objetivo central de la educación popular liberadora, ya lo sabemos, es la formación de una persona nueva y de un pueblo nuevo. Estos dos aspectos del objetivo principal no son separables. De lo que se trata pues, no es de formar una persona éticamente nueva, pensando que de un conjunto de personas nuevas surgirá automáticamente una nueva sociedad: esta pues no supone sólo personas nuevas, sino también nuevas estructuras políticas, económicas, culturales, sanitarias, etc. Supone sobre todo un nuevo modelo de poder, fundado en el protagonismo del pueblo, es decir de los excluidos de ayer y de hoy.

Ahora, para que las personas nuevas se conviertan en protagonistas de la transformación social y de la nueva sociedad, es necesario que su opción por los oprimidos y las oprimidas explicita su dimensión política combativa, comprometida para la construcción de una nueva sociedad. Es también necesario que la gestación de la persona no se separe nunca de la gestación del pueblo nuevo.

Esto implica que la persona nueva sea capaz de descubrir y de hacer descubrir los intereses y valores que son comunes a los oprimidos y las oprimidas del país, del continente y del mundo; que por lo tanto pueden representar una plataforma unitaria y transformar un conjunto de fuerzas dispersas en una fuerza unitaria y potencialmente alternativa. Por el otro lado, la persona nueva tiene que ser capaz no sólo de respetar la diversidad del pueblo, sino también de valorarla como una riqueza; tiene que reconocer el derecho de autodeterminación que algunos sectores de la sociedad, como los pueblos indígenas, reivindican; tienen que entender que el pueblo boliviano es un pueblo de pueblos y que por lo tanto su unidad tiene que caracterizarse como multiétnica, multicultural, y multirreligiosa. El internacionalismo en el cual estos pueblos se reconocen ya no será un internacionalismo proletario, sino un internacionalismo popular, constituido por una muchedumbre de sujetos, ninguno de los cuales tiene la “misión histórica” o el “manifiesto destino”, de liderar a los otros. Y el mundo nuevo por el cual estos pueblos luchan será justamente, según la fórmula lanzada por los zapatistas, un mundo en el cual quepan muchos mundos.

Quiero ahora señalar, de manera subordinada, dos otros objetivos de la educación popular, el de preparar a la búsqueda y la creatividad y de formar al compromiso. Dejando al trabajo de los grupos este segundo objetivo, más evidente, quiero limitarme a subrayar la importancia del primero.

¿Por qué es fundamental, entre las tareas de la educación popular, la de preparar a la búsqueda? Porque la educación popular no consiste en la transmisión de un conjunto de nociones, sino en la formación de personas capaces de ser sujetos de cultura, de búsqueda, de creatividad.

La educación popular implica el reconocimiento de esta capacidad intelectual del pueblo, pero también su fortalecimiento en el mismo ejercicio de la actividad

intelectual y cultural. Un aspecto esencial de esta formación es el fortalecimiento de la confianza de los oprimidos en sí mismos, que no es espontánea. Para suscitarla y fortalecerla es importante el aporte de los intelectuales orgánicos del movimiento popular.

Las búsquedas para las cuales la educación popular está llamada a formar los protagonistas tienen rasgos bien definidos. Son búsquedas liberadoras: es decir no neutrales, sino marcadas en un sentido popular por la toma de partido que las inspira, el objetivo que persiguen y la metodología que adoptan. Son búsquedas, en toda la medida de lo posible, participativas: es decir donde las personas aprenden a pensar juntas, a escucharse mutuamente, en un proceso fecundo de interacción. Son búsquedas, en toda la medida de lo posible, interculturales: donde cada cultura se enriquece en el encuentro y el intercambio con las otras y el resultado procede de la confluencia y la fecundación mutua entre los distintos interlocutores.

74 Como terrenos más importantes de búsqueda, para los cuales el pueblo está llamado a prepararse, quiero señalar el filosófico, el religioso, el político y el económico. Nadie se sorprenderá de que el pueblo sea llamado a ser protagonista en la investigación política y económica. Sin embargo, esta práctica, si se introdujera en las organizaciones políticas y sindicales, sería revolucionaria. Conllevaría el reconocimiento del papel del pueblo no sólo en la ejecución de los proyectos políticos y económicos, sino en su misma elaboración; anunciaría y prepararía el papel protagónico del pueblo en la sociedad futura. Sería además un nuevo motivo de esperanza, representado justamente la inteligencia popular, comprometida en la búsqueda de alternativas políticas y económicas.

Algunos, en cambio, se sorprenderán en oír hablar del pueblo como sujeto de investigación filosófica y religiosa. Porque son sectores considerados más que nunca reservados a los especialistas y a los clérigos. Sin embargo ya hemos denunciado en esta práctica una de las más graves expropiaciones del pueblo, la que se refiere justamente a su derecho de pensar autónomamente y de definir el sentido de su vida. Por tanto la educación popular está llamada a poner entre sus grandes objetivos, el de desatar un proceso de reapropiación intelectual y cultural, filosófica y religiosa, de parte del pueblo.

Por lo que se refiere a la preparación al compromiso, quiero señalar sólo uno de sus aspectos, por lo demás fundamental: es decir, la articulación necesaria entre la lucha a nivel local y los horizontes nacional, continental y mundial en los cuales se inscribe. En particular, entre la defensa de derechos particulares de las personas y de los pueblos y el compromiso por un mundo nuevo, en el cual los derechos de todas las personas y todos los pueblos sean reconocidos.

SUGERENCIAS METODOLÓGICAS Y ESTRATÉGICAS

Por lo que se refiere a la metodología y la estrategia, quiero también limitarme a algunas sugerencias, que brotan directamente de los planteamientos anteriores. En términos generales, la metodología y la estrategia de la educación popular tienen que caracterizarse por la coherencia con los objetivos que persiguen. La incoherencia lleva al fracaso.

Toda nuestra reflexión de estos días nos confirma la importancia central del proceso de concientización. Tomar conciencia de los sufrimientos de las grandes mayorías, de sus causas estructurales, de las ideologías que los justifican. Tomar conciencia de los derechos de las personas y de los pueblos y de sus sistemáticas violaciones. Tomar conciencia de la particular importancia histórica del derecho de autodeterminación de los pueblos oprimidos, como eje de un proyecto de alternativa de civilización. Tomar conciencia de derechos emergentes, como los de las mujeres, de la naturaleza, de la humanidad presente y futura; como el derecho a la comunicación, la circulación, la participación al poder económico y político a nivel mundial. Tomar conciencia de los derechos personales desconocidos, pero fundamentales, como el derecho a la autonomía intelectual y religiosa, la capacidad y el deseo de ejercerlo, descubriendo el valor fundamental de la libertad.

La coherencia de la metodología se verifica con la consulta constante de su brújula y su fuente, que es el amor, entendido como opción por los oprimidos y las oprimidas como sujetos; el amor en búsqueda de eficacia histórica; el amor como inversión más fecunda de la libertad y como eje de los valores antagonistas y al-

ternativos de nuestra sociedad; el amor como motivación a liberarse liberando a los demás; a realizarse realizando a los demás.

La última pista metodológica y estratégica que quiero señalar es la toma de conciencia de que la educación popular liberadora es el eje de una estrategia no violenta para la construcción de una alternativa. Una responsabilidad muy grave, porque en la eficacia de una estrategia no violenta se juega la posibilidad de una alternativa de sociedad. La educación popular liberadora será por lo tanto un lugar privilegiado de formación a la confianza en la no violencia, que es otra expresión de la confianza en el pueblo y en sus recursos propios; es otra expresión de la confianza en la fuerza del derecho, la justicia, la solidaridad, el amor. La educación popular será además un laboratorio estratégico, orientado justamente a buscar los caminos viejos y nuevos de la no violencia; los caminos viejos y nuevos de la eficacia histórica del amor.

76

Estamos llamados por fin a no considerar la educación popular como patrimonio exclusivo de nuestras organizaciones, sino como patrimonio de toda la sociedad y de toda la humanidad. Estamos llamados entonces a luchar para que esta pasión y esta metodología penetren en las familias, las escuelas, las universidades, las iglesias, los partidos políticos, los sindicatos; en una palabra en todas las organizaciones populares, para que se conviertan en organizaciones realmente populares.

Para que toda la sociedad civil se convierta en una red de centros de formación de personas nuevas y de un pueblo nuevo; de centros donde el pueblo, practicando la investigación participativa, va descubriendo caminos nuevos y alternativos; para que toda la sociedad civil se convierta en un gran laboratorio ético-político y económico, protagonizado por el propio pueblo.

Así lo que parecía imposible se acercará cada día más a lo posible; se acercará cada día más a la realidad. Si logramos realmente creer en lo imposible, si logramos multiplicar personas y comunidades que creen en lo imposible, lo imposible de ayer y de hoy será la realidad de mañana, la realidad de los sueños realizados. Porque, según la palabra profética del revolucionario ruso Bakunin: “Es buscando lo imposible que, a lo largo de la historia, se ha ido descubriendo y realizando lo posible. Y todos los que se han contentado sabiamente con lo posible, no han avanzado de un sólo paso.”

DESAFÍOS ÉTICO-POLÍTICOS DE LA EDUCACIÓN POPULAR EN LA ÉPOCA DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL



I. Planteamiento del problema: qué tiene que ver la educación popular con la globalización neoliberal

Primera formulación de la pregunta

Globalización neoliberal y educación popular parecen dos procesos muy heterogéneos, que por tanto no tienen mucho que ver uno con otro. La globalización neoliberal es un proceso mundial, del cual son protagonistas los países más ricos y poderosos, las minorías privilegiadas, los organismos financieros multilaterales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, las empresas transnacionales, etc. La educación popular liberadora es un proceso interpersonal, del cual son protagonistas personas particulares y en primer lugar las que pertenecen a las mayorías populares, los pobres y oprimidos.

Nos preguntamos entonces, en primera aproximación, qué relación existe entre dos procesos tan heterogéneos.

Una primera respuesta

Una primera respuesta la brinda una profundización de lo que es por un lado la educación popular liberadora y por el otro la globalización neoliberal. La educación popular es una metodología educativa consciente de la dimensión política de la educación. Implica entonces la conciencia y por tanto de la necesidad de relacionar la educación con los problemas de la sociedad; de formar personas

capaces de ser protagonistas de la vida y sobre todo de la transformación social; de desarrollar la educación en el marco de un proyecto de persona y de sociedad, sabiendo que cada proyecto de sociedad requiere de un modelo de persona coherente con él; y que por tanto una nueva sociedad exige, según la intuición del Che, el surgimiento de un hombre y una mujer nuevos.

Hace muchos años yo escribí un libro sobre la educación liberadora, que salió con un prólogo amistoso de Paulo Freire, y que en su edición italiana se intitulaba: *“Educar, ¿para qué sociedad?”*. En este libro justamente se reflexionaba sobre la necesidad de plasmar en la educación un modelo de persona coherente con el proyecto de sociedad que se persigue.

La globalización neoliberal es un proyecto de orden mundial y de civilización, que determina todos los proyectos particulares de sociedad, como por ejemplo el proyecto de sociedad boliviana. ¿Qué significa pues hoy hacer un proyecto de nueva Bolivia? No significa llamar al pueblo boliviano a decidir cuál es el proyecto de sociedad que responde a sus aspiraciones, es decir a las aspiraciones de las grandes mayorías. Significa, en cambio, llamar a algunos tecnócratas para entender como Bolivia puede insertarse en el proceso de globalización neoliberal; como puede llegar a ser competitiva en el mercado mundial.

Este planteamiento del problema incluye una grave mentira: y es que el progreso de Bolivia se mide por su capacidad de insertarse en el mercado mundial y de crecer económicamente. Es mentira porque si este proyecto se realiza (lo que tampoco es cierto) no responderá a las aspiraciones de las grandes mayorías de bolivianos, sino a los intereses de una minoría privilegiada y sobre todo a los intereses de Estados Unidos y de las empresas transnacionales.

Entonces, ya podemos contestar la pregunta que abrió nuestro intercambio: ¿qué relación existe entre la educación popular y el proceso de globalización?

El proceso de globalización es un proyecto de orden mundial y de civilización, que incluye también un proyecto de sociedad boliviana. Este nos es un proyecto propuesto al pueblo boliviano sino impuesto, como cuestión de vida o muerte. No es un proyecto de futuro, sino un proyecto que ya está orientando la vida

económica y política del país en sus aspectos globales. No es un proyecto lejano, sino que ya está influyendo en la vida cotidiana de las grandes mayorías, aunque quizás estas no perciban la relación entre los problemas y los sufrimientos de todos los días y las leyes del mercado mundial. Una prueba concreta de esta relación la brinda la nueva ley del trabajo, que, en el nombre de la sacrosanta competitividad, pretende imponer la flexibilización del trabajo y cuestionar los principales derechos laborales afirmados con largos años de lucha.

Frente a esta situación, el educador popular, que antes se preguntaba, educar, ¿para qué sociedad? tiene hoy que preguntarse: educar ¿para qué orden mundial? educar ¿para cuál civilización? Porque ya estamos claros de que el proyecto de sociedad boliviana ya no se puede separar de un proyecto de orden mundial y de civilización.

Profundización de la pregunta: educar ¿para qué civilización?

La pregunta así formulada parece bastante loca. Ella supone que el educador, y en general el ciudadano, tenga la posibilidad de optar entre proyectos distintos de civilización y de organización del mundo: lo que según la ideología dominante liberal demócrata es una ilusión estéril y dañina. Es una ilusión, porque uno de los grandes dogmas de la religión del mercado es que el proceso de globalización neoliberal no tiene alternativas; que representa el momento culminante del proceso de racionalización del mundo. Es una ilusión estéril y dañina, porque los que la cultivan y se dedican a buscar alternativas desperdician energías que podrían invertir útilmente en la búsqueda de soluciones viables y se convierten en obstáculos al progreso de la humanidad.

Hemos llegado así a una formulación más radical de la pregunta que le plantea a la educación popular la inserción en el proceso de globalización neoliberal. La educación popular ¿tiene que injertarse como un momento más de este proceso, procurando humanizarlo en toda la medida de lo posible? o ¿tiene que marchar contra la corriente, convirtiéndose en un espacio de búsqueda y de compromiso por un proyecto alternativo de civilización? Es evidente que la respuesta a esta pregunta es decisiva para orientar en un sentido o en otro el trabajo educativo popular.

Quiero añadir una última precisión para aclarar el sentido y la importancia de esta pregunta. Cuando hablamos de educación popular pensamos en las personas que se dedican profesionalmente a esta actividad, como son los que está participando en el encuentro nacional. Sin embargo, la vocación a ser educador popular y por lo tanto a optar entre estos dos caminos, es de muchísimos otros grupos o personas: tienen esta vocación los padres y las madres de familia, las maestras y los maestros a todos los niveles, los y las militantes de derechos humanos, los sacerdotes y pastores, las religiosas y los religiosos, las y los catequistas, los dirigentes y las dirigentas políticos y sindicales, los dirigentes y las dirigentas de todas las organizaciones populares, los doctores y las doctoras, los enfermeros y las enfermeras, los y las periodistas de la prensa, la radio y la televisión, los escritores y artistas, los deportistas y entrenadores, los policías y los militares, etc.

Una importancia educativa particular tiene hoy día los movimientos como los que luchan por la liberación de la mujer, por la defensa del ambiente y de la naturaleza, los comités de solidaridad nacional e internacional, etc. Un papel concientizador y educativo muy eficaz tiene en este momento el movimiento zapatista, respecto a los pueblos indígenas, a la sociedad civil y a la sociedad internacional. Su eficacia procede, entre otras razones, de la novedad de su propuesta política: ella implica pues la renuncia a la toma del poder (por las armas o por la movilización popular) de parte de una vanguardia, y la concentración de los esfuerzos en la movilización de la sociedad civil y de toda la humanidad, para que ellas se movilen contra el neoliberalismo y por un mundo nuevo, donde quepan muchos mundos.

Otra novedad de esta propuesta política es que ella no se presenta como un programa bien definido, que el pueblos tendría que aceptar o rechazar, sino como un llamado, dirigido a la sociedad civil, para que ella vaya elaborando, con una metodología participativa y multicultural, su programa político y para que asuma el liderazgo de la movilización.

Por un camino o por otro todos y todas tenemos vocación de educadores populares: Todos y todas tenemos por lo menos vocación a ser educadores de nosotros mismos. Todos y todas nos encontramos entonces frente a este grave dilema: educarnos y educar ¿para cuál civilización?

Quiero por fin señalar la grave responsabilidad que pesa sobre los educadores y las educadoras y sobre las respuestas que ellos le brindarán a este dilema. Si ellos se suman a la corriente y asumen los postulados del neoliberalismo, este proceso de globalización será realmente irreversible. Esto significará también el fin de la educación popular entendida como compromiso por plasmar una persona nueva y un pueblo nuevo. Como muchas organizaciones populares, el movimiento de educadores pretendería adecuarse y dejarse cooptar por la cultura dominante; pero en realidad perdería su identidad y desaparecería como propuesta original.

Quiero decir que el cambio de sociedad o lo desatan los educadores populares del mundo o no lo desatará nadie: entendiendo, por supuesto, la denominación de “educadores populares” en el sentido amplio (no puramente “profesional”) que hemos propuesto anteriormente: es decir el conjunto de personas, grupos, movimientos, organizaciones, pueblos comprometidos en la formación de una persona nueva y de un pueblo nuevo. Porque, según la profunda y siempre válida intuición del Che, no habrá sociedad realmente nueva si no surgen hombres y mujeres nuevos capaces de construirla. Ahora, los hombres y las mujeres nuevos no surgen espontáneamente, ni mecánicamente, como fruto de las contradicciones objetivas entre fuerzas productivas y estado de las relaciones de producción (como planteaba el marxismo economicista en su exaltación del papel histórico de la clase obrera). Hombres y mujeres nuevos surgen sólo como fruto de un proceso de educación liberadora, realizado por uno de los innumerables caminos que hemos enumerado. En una palabra, los educadores populares del mundo tienen en este momento, más que nunca, la responsabilidad de la esperanza.

II. Contexto internacional de nuestro compromiso educativo: conflicto geopolítico entre dos proyectos de civilización y globalización

Entre dos proyectos de civilización

Dos acontecimientos de transcendental importancia marcan el final del segundo milenio. El primero, que ha profundamente sacudido la opinión pública mundial, e impuesto un replanteamiento de todas las estrategias políticas, es el derumbe del comunismo europeo con sus consecuencias inmediatas, el fin de la guerra fría y la instauración del nuevo orden mundial unipolar.

El segundo acontecimiento no menos importante, pero totalmente descuidado por la opinión pública mundial, es la movilización indígena, negra y popular de 1992, que representa una revolución cultural más importante, a mi juicio, que la de 1968-1969 en Europa o de 1989 a nivel mundial. Una revolución cultural que constituye un viraje en la historia de los pueblos indígenas, pero también, potencialmente en la historia del continente indoafrolatinoamericano.

La movilización indígena, negra y popular, rechazando las celebraciones del “descubrimiento de América” y de la “evangelización fundante” que las potencias del Norte y la jerarquía católica pretendían imponer, rechazaba el “punto de vista” a partir del cual esas celebraciones se habían planeado, el de los conquistadores de ayer y de hoy. Y lo rechazaba en el nombre de un punto de vista antagónico, que emergía en este clima, el de la resistencia indígena negra y popular; es decir de los

pueblos oprimidos como sujetos, que se levantan a la conciencia y la dignidad de sujetos históricos.

Estos dos puntos de vista se contraponían no sólo en la evaluación de la conquista y la “evangelización fundante” sino en la interpretación de toda la historia, la cultura, la civilización. Se contraponían sobre todo en sus proyectos de civilización. Las potencias del Norte, al celebrar la conquista, pretendían reafirmar la vigencia de la civilización occidental cristiana y por lo tanto de las relaciones de dominación que la caracterizan; en cambio, la resistencia indígena, negra y popular, al rechazar las celebraciones, reivindicaba la urgencia y la posibilidad de una civilización alternativa, fundada en el derecho de todos los pueblos a la vida y la autodeterminación.

Por cierto, sería artificial hablar de la movilización indígena mundial, que aquella revolución cultural anuncia, como si tuviera una orientación única, traducible en un proyecto determinado de civilización. Existen entre los indígenas concientizados divergencias a veces profundas. La más significativa, a mi juicio, es la que opone una línea “integracionista” a una “autonomista”. La “integracionista” es la que reivindica un espacio propio al interior de este sistema económico y político, purificado de su componente racista y exclusivista. La “autonomista” o “alternativista” es la que considera las reivindicaciones fundamentales de los pueblos indígenas, y en primer lugar el derecho de autodeterminación, como incompatible con la civilización occidental y por lo tanto sienten la necesidad de ubicar sus reivindicaciones en el marco de un proyecto global, económico y político, alternativo. Sólo la línea autonomista propone un proyecto alternativo de civilización, inspirado por una cosmovisión propia y antagonista respecto a la cultura occidental. Por lo demás, esta línea emerge con mucha claridad de los documentos continentales, producidos por la “campana 500 años de resistencia indígena, negra y popular” Por eso, hablando, en la presentación del conflicto geopolítico, de la insurgencia indígena, me refiero primariamente a esta línea y a su proyecto histórico, explícito o implícito.

En este sentido, los dos acontecimientos que hemos evocado son de signo profundamente opuesto. El nuevo orden mundial unipolar, es decir la dictadura mundial del mercado, significa para todos los pueblos periféricos, y para muchos

otros, la supresión del derecho de autodeterminación y por lo tanto el ahogamiento de las soberanías nacionales; significa para todos los pueblos, el sometimiento a un proceso de homologación y el pisoteamiento del derecho a la diversidad. En cambio, en el corazón de la movilización indígena, negra y popular, está la proclamación apasionada del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas y de todos los pueblos oprimidos del mundo; por eso mismo la afirmación vigorosa del derecho a la diversidad.

El nuevo orden mundial unipolar pretende significar el punto final puesto a las luchas liberadoras y a las revoluciones populares del Tercer Mundo; proclama, en otras palabras, la imposibilidad de cualquier alternativa a la dictadura del mercado; se presenta por tanto como el fin de la historia, excluyendo, para el futuro de la humanidad, cualquier perspectiva de novedad. La movilización indígena, negra y popular, en cambio, afirma dramáticamente, en el nombre de los oprimidos de todo el mundo, la urgencia y la posibilidad histórica de una alternativa global al proyecto de muerte. Ella es por tanto un llamado a la movilización, dirigido a todos los excluidos de la tierra, para que unan sus fuerzas y se conviertan en protagonistas de una nueva historia. Contra la cultura del fatalismo impuesta por el neoliberalismo, la resistencia indígena, negra y popular levanta la bandera de la esperanza.

Estos dos acontecimientos fundamentan dos proyectos opuestos para el Tercer Milenio. El orden mundial unipolar anuncia un tercer milenio en continuidad sustancial con los dos primeros, dominado entonces por la civilización occidental cristiana, es decir por el poderío creciente del imperio y la marginación creciente de los pueblos. Fue muy significativa la euforia de George Bush, cuando, después de los acontecimientos de 1989, proclamó triunfalmente: “el siglo XXI será norteamericano”. Hablando de proyecto del imperio, no nos referimos sólo a Estados Unidos, sino al bloque mundial constituido por las grandes potencias del Norte, los organismos financieros internacionales y las empresas transnacionales. Bloque que, según muchos analistas, ya no es unipolar sino multipolar.

En cambio, la movilización indígena, negra y popular anuncia un Tercer Milenio, que represente una decidida inversión de tendencia con respecto a los dos primeros, instaurando una nueva civilización fundada sobre el derecho de auto-

determinación solidaria del pueblo y de los pueblos. En este sentido, Rigoberta Menchú pudo afirmar: “el siglo XXI será indígena”.

Entre dos proyectos de globalización

Quiero ahora llamar la atención sobre un aspecto fundamental de este conflicto geopolítico: la concepción de la globalización. Palabra cuyo sentido parece evidente, y que sin embargo está cargada de ambigüedades, por el uso de ella que impone la cultura dominante: es decir que son ambigüedades no inocentes, sino que influyen fuertemente sobre la orientación y la desorientación de la práctica. Por esto, aquí como en otros casos, el análisis del lenguaje se convierte en una tarea prioritaria de la lucha ideológica.

¿Qué es entonces la globalización? Con este término se designa, en primera aproximación, el proceso de unificación, que caracteriza la situación actual del mundo, transformándolo en una “aldea global”. Este proceso tiene fundamentalmente dos motores. Por un lado, el desarrollo de la tecnología, de los medios de transporte y de comunicación, que favorece una fuerte interacción e interdependencia entre las varias partes del mundo. Por el otro lado, la unificación de los mercados a nivel mundial y la instauración de un mercado total, que, imponiendo sus leyes a todos los estados, orienta la evolución de su economía, y por tanto de su vida. Aquí la unificación se realiza alrededor de un poder central transnacional y conlleva una homologación económica, política y cultural, orientada por el neoliberalismo.

Cuando se habla hoy de “globalización” se designan al mismo tiempo estos dos aspectos del proceso de unificación del mundo. Lo que es perfectamente legítimo, porque en la realidad ellos no son separables: las leyes del mercado total dominan pues la esfera de los transportes y de las comunicaciones. Sin embargo, esta es también una operación ideológica, orientada a afirmar que los dos aspectos son inseparables, insinuando que el mercado total y totalitario es el único camino para realizar la unificación del mundo y que por lo tanto el progreso que ella indudablemente representa hay que atribuírselo a él. En otras palabras, el único camino para la unificación del mundo es la libre competencia.

Sin embargo, en la perspectiva del movimiento indígena y de sus aliados, esta interpretación no es fatal. Es decir que es pensable y posible un proceso de globalización o de unificación del mundo que no sea dominado en última instancia por las leyes del mercado, sino por un poder fundado en la autodeterminación solidaria de todos los pueblos. Es esta, me parece, la utopía movilizadora del movimiento zapatista, cuando llama la sociedad civil nacional e internacional a construir, por la vida y contra el neoliberalismo, una sociedad pluriétnica y pluricultural; y, en perspectiva un mundo nuevo, donde quepan muchos mundos; cuando llama a crear una red de resistencia y comunicación, una internacional de la esperanza, capaz de formar un bloque popular, antagonista al bloque imperial del Norte, que llegue a ser el protagonista de una civilización alternativa.

Ahora proyectar una civilización alternativa a la del neoliberalismo no significa renunciar a los valores de la mundialización, para volver al localismo y la fragmentación; sino asumirlos plenamente en un proceso respetuoso de la autodeterminación solidaria y por lo tanto de la diversidad de todos los pueblos. De lo que se trata, en último término, es de oponer al proyecto dominante, de globalización imperial un proyecto alternativo, de globalización popular.

Pero cuando, para designar la civilización alternativa, hablamos de “utopía”, ¿qué entendemos con este término? No asumimos, por supuesto, el sentido que le asigna la cultura dominante, es decir de un proyecto ilusorio e imposible, y por lo tanto estéril y dañino, que, al orientar el esfuerzo hacia metas inalcanzables, distrae del compromiso por objetivos alcanzables.

Hablando, en cambio, de “utopía movilizadora”, queremos designar un proyecto que responde a las aspiraciones profundas de las mayorías populares y que, a pesar de tener las apariencias de lo imposible, es capaz de motivar una acción y una búsqueda de masas, orientada a hacerlo por lo menos parcialmente actual. Un proyecto, entonces, que actúa como hipótesis histórica fecunda, capaz de quebrar el telón de hierro del fatalismo, de estimular la imaginación y de suscitar la creatividad, impulsando la investigación y la acción hacia horizontes inimaginables para los que piensan dentro de las columnas de Hércules del sistema capitalista.

Entre dos proyectos de educación

Este conflicto entre dos proyectos de civilización y globalización es la guerra mundial de nuestra época: la más larga y sangrienta de las guerras mundiales, la guerra de los ricos contra los pobres, la guerra de los ricos contra la naturaleza y contra la humanidad presente y futura. Pero es una guerra clandestina, de la cual la mayoría de las víctimas no se dan cuenta: porque la cultura dominante es tan poderosa, que logra justificar y ocultar la violencia que ensangrienta nuestra sociedad y nuestro mundo.

Sin embargo, en esta guerra todas las personas, los grupos, los pueblos toman partido, que lo quieran o no lo quieran, que los sepan o no lo sepan. Porque la globalización neoliberal es un proceso no sólo económico y político, sino también cultural y educativo: un proceso entonces orientado a plasmar el modelo de persona y de pueblo que necesita para su estabilidad. Se trata, concretamente de un modelo de persona y de pueblo que consideran normal esta situación del mundo, en la cual una minoría encuentra condiciones para vivir dignamente y las grandes mayorías están excluidas de la participación a los bienes económicos, al poder, la cultura, la salud, etc., en una palabra, están excluidas de la vida; se trata de un modelo de persona y de pueblo que se identifican con los más fuertes, que renuncian a su autonomía intelectual y moral, que por tanto están dispuestas al sometimiento y la resignación; de un modelo de persona y de pueblo que han interiorizado las ideas y los valores de los grupos sociales y los pueblos dominantes: egoísmo, competitividad, voluntad de potencia; de un modelo de persona y de pueblo que consideran el proyecto de globalización imperial irreversible y sin alternativa.

Para plasmar este modelo, los grupos y pueblos dominantes disponen de medios muy poderosos, como son en primer lugar las mismas estructuras políticas y económicas, que son también estructuras educativas; luego, las instituciones específicamente culturales y educativas, como la familia, la escuela, la universidad, etc.; las instituciones religiosas; las organizaciones políticas y sindicales; los medios de comunicación de masas, etc.

Llegamos así al punto crucial de nuestra reflexión y de las opciones que estamos llamados a tomar. Es que el conflicto geopolítico que marca nuestra época invo-

lucra también dos proyectos de educación: el proyecto imperial, desarrollado por el proceso de globalización neoliberal, como acabamos de señalar; y el proyecto popular, del cual son protagonistas todos los movimientos de resistencia y rebeldía que hemos señalado anteriormente. Estos movimientos están comprometidos en la formación de hombres y mujeres nuevos: es decir de personas que se rebelan a una organización tan injusta y discriminatoria de la sociedad y el mundo, que se identifican con los oprimidos y las oprimidas, que asumen su punto de vista en el análisis y la evaluación de las situaciones, que confían en los recursos morales, intelectuales y políticos del pueblo y de los pueblos oprimidos, que, por lo tanto, creen en la posibilidad de revertir el rumbo de la historia y están dispuestas a luchar para que algún día, sobre el derecho de la fuerza y del dinero, sobre el derecho de la mentira, triunfe la fuerza del derecho, la justicia, la verdad y el amor.

Esta es hoy día la toma de partido fundamental, frente a la cual se encuentra toda persona; frente a la cual se encuentra el movimiento de educadores populares. De lo que se trata, es de una opción ético-política fundamental y de una opción educativa, que es también una opción de vida. Es por lo tanto una opción personal que cada uno y cada una de nosotros y nosotras está llamado a tomar o a renovar en el secreto de su conciencia.

Yo siento, sin embargo, que de nuestro encuentro saldrá fortalecida nuestra toma de partido personal y colectiva por el proyecto popular de civilización y de orden mundial. Siento que saldremos de nuestro encuentro fortalecidos en la convicción de que, como educadores populares llevamos, en esta encrucijada histórica, la responsabilidad de la esperanza.

¿POR QUÉ CREEMOS QUE LA HISTORIA NO SE HA ACABADO?

(Introducción al texto:
Desarrollo local sostenible y
refundación de la esperanza)



El problema: frente a una alternativa urgente e imposible

El análisis y la evaluación de la globalización neoliberal nos lleva a una conclusión dramática: una alternativa a este sistema es urgente, pero es imposible. La alternativa es urgente, porque el sistema acentúa todos los días y todas las noches su carácter genocida, destruyendo las condiciones de vida y dignidad de la humanidad presente y amenazando la sobrevivencia de la humanidad futura. La alternativa es urgente, porque el sistema acrecienta incesantemente su carácter ecocida, contaminando y destruyendo la naturaleza y caminando fatalmente hacia la catástrofe ambiental. La alternativa es urgente, porque el sistema no se limita a destruir la vida, sino que socava también las razones de vivir, actuando como rodillo compresor de valores, culturas y espiritualidades.

Pero este grito de alerta, que repercute hoy en todas partes del mundo, queda como ahogado por un sentimiento de impotencia, que provoca al fatalismo y la desesperanza. El neoliberalismo, se nos repite, es el mejor de los sistemas posibles. Una alternativa a este orden mundial no existe, no es posible, es una ilusión estéril y dañina de algunos ingenuos idealistas. El derrumbe y el fracaso del comunismo, que pretendía representar esa alternativa, lo han demostrado de manera contundente.

El ocaso de las utopías se convierte por tanto en un llamado al “realismo” y la resignación. El fracaso del Estado autoritario en el intento de orientar con eficacia la economía confirma definitivamente el liberalismo en la convicción de que sólo las leyes de la economía, y en primer lugar la ley de la libre competencia, pueden orientar racionalmente la economía.

La alternativa es imposible, porque no existe un poder capaz de construirla, contraponiéndose al bloque mundial dominante. Los excluidos del mercado y del poder, que tendrían interés en la elaboración de alternativas, están desanimados por tantas derrotas, por tantos fracasos, por la corrupción y el oportunismo de sus dirigentes; además se encuentran debilitados por sus divisiones, divergencias, sectarismos, rivalidades y conflictos (las “guerras entre pobres”); carecen de confianza en sí mismos, en sus valores y en su capacidad de imaginar y construir alternativas (“los pobres no creen en los pobres”); prefieren la seguridad fundada en

la dependencia a los riesgos de la libertad y la lucha; tienen por tanto una actitud pasiva y tienden a esperar que el poder les brinde las soluciones; concentrados en la lucha cotidiana por la sobrevivencia, no tienen ni la disposición ni la capacidad de elaborar perspectivas globales.

Nuestra toma de partido en la búsqueda: por los oprimidos y las oprimidas como sujetos

Estos discursos desmovilizadores, que engendran el fatalismo de los sectores populares, reflejan en realidad el punto de vista de los grupos sociales dominantes. Por tanto, las dos conclusiones, urgencia e imposibilidad de la alternativa, son expresión de dos puntos de vista antagónicos, que se enfrentan en el análisis y la evaluación del sistema vigente: el punto de vista de la cultura dominante, representado por la burguesía tecnocrática transnacional; y el punto de vista del pueblo oprimido, que se levanta a la conciencia y la dignidad de sujeto histórico. Ahora, frente a fenómenos tan importantes para la vida de la humanidad, como es el proceso de globalización, la neutralidad no es posible, una toma de partido, consciente o inconsciente, es inevitable.

Por lo que a mí me concierne, he optado desde muchos años por el punto de vista del pueblo oprimido, representado en nuestros días con fuerza particular por la insurgencia indígena. Porque el punto de vista de los oprimidos y las oprimidas como sujetos no es sólo éticamente más justo, sino también culturalmente más válido y fecundo: los oprimidos pues son los que tienen interés vital en que se desenmascaren las mentiras que encubren la violencia del sistema y en que triunfe la verdad.

Me refiero aquí, por supuesto, a los oprimidos y las oprimidas concientizados y rebeldes. Porque el punto de vista del oprimido como tal, acabamos de averiguarlo, no es alternativo al punto de vista del opresor: la dominación cultural provoca en el oprimido la interiorización de ideas y valores del opresor. El punto de vista del oprimido llega a ser alternativo cuando él se percata de su condición y de su carácter injusto, toma conciencia de sus derechos y capacidades, se moviliza y organiza en búsqueda de alternativas.

Optar por los oprimidos, y particularmente por los pueblos oprimidos como sujetos no significa sólo reconocer teórica y prácticamente sus derechos, en primer lugar el derecho de autodeterminación; significa también reconocer su capacidad moral, intelectual y política de ejercerlos. De lo que se trata, entonces, no es de una opción asistencial por los pobres, sino de una opción participativa y liberadora. De lo que se trata es de una toma de partido que no es motivada únicamente por la pobreza y debilidad de los oprimidos, sino también y sobre todo por su riqueza y su fuerza potencial, a menudo desconocida, pero que el amor nos ayuda a descubrir. Esta toma de partido cuestiona radicalmente el racismo que caracteriza el neoliberalismo y que inspira el complejo de superioridad de la raza blanca y de los pueblos occidentales.

Otro avance importante en la profundización de nuestra opción es el que nos impone una atención más explícita al punto de vista de las mujeres. El punto de vista de los oprimidos puede ser parcial y unilateral si no se integra con el punto de vista de las oprimidas. Frente a un sistema cuya violencia se debe también al papel dominante que en su construcción y en su conducción han ejercido y ejercen los varones, la valoración del punto de vista y del protagonismo de las mujeres se impone como fundamental para la elaboración y realización de un proyecto de alternativa no violenta.

Además, la toma de conciencia de los estragos perpetrados por el sistema capitalista respecto a la humanidad futura y a la naturaleza, ha provocado un doble enriquecimiento de nuestra opción fundamental. Estamos descubriendo que esta opción no puede limitarse a la humanidad presente: tiene que preocuparse seriamente por la humanidad futura, que una visión egoísta y cortoplacista del desarrollo tiende a olvidar y marginar. Estamos descubriendo también que nuestra opción por los oprimidos no puede ignorar las heridas mortales que esta visión del desarrollo le inflige continuamente a la naturaleza: ella pues no es sólo el ambiente de vida de la humanidad, es también su fuente de vida; y es además ella misma una rica expresión de la vida y una parte integrante del organismo cósmico.

Identificándonos con los marginados de todo el mundo, con la humanidad presente y futura, con nuestra madre la naturaleza, estamos ampliando sin límites nuestro yo; estamos llenando de sentido nuestra vida y nuestro compromiso.

Por qué creemos que la historia no se ha acabado: el grito de los excluidos

Creemos que la historia no se ha acabado justamente porque la miramos desde el punto de vista de los oprimidos y las oprimidas, y guiados por esta brújula descubrimos muchas cosas que el análisis neoliberal nos oculta.

Guiados por esta brújula, hemos rechazado la interpretación monolítica del nuevo orden mundial. Se ha derrumbado, en la última década, el campo socialista, pero ha estallado, en los mismos años, la campaña continental 500 años de resistencia indígena, negra y popular. Importante por lo que representa como movilización, pero también por los innumerables movimientos populares que anuncia y simboliza (indígenas, negros, campesinos, mujeres, estudiantes, pequeños comerciantes, artesanos etc.). Porque la década de 1990 fue marcada en todos los países del continente por un gran número de estallidos, de movimientos de protesta y reivindicación, que tienen rasgos muy distintos, pero que se pueden unificar bajo una denominación general: es la rebelión de los excluidos del modelo económico. Ellos pues van tomando conciencia de que la raíz de casi todos los problemas está aquí; y con su movilización manifiestan el deseo de una sociedad otra y la convicción de que ella es posible.

Frente a la avanzada de los gigantes transnacionales, se nos revela así otro espectáculo, el de los subterráneos de la historia: en los barrios periféricos de las grandes ciudades, en el campo, en las comunidades indígenas y negras etc. descubrimos un sinnúmero de iniciativas de sobrevivencia, de experimentación e innovación, que animan el mundo molecular de la llamada economía formal y que van conquistando espacios de autonomía respecto al mercado capitalista mundial; descubrimos también redes desconocidas de poderes y proyectos locales que atestiguan la presencia de una economía solidaria.

En todas partes del mundo, frente al trueno ensordeciente del gran capital, se escucha lo que se ha llamado “el grito de los excluidos”, que afirman su derecho a la vida y su aspiración a un mundo donde este derecho sea reconocido para todas las personas y todos los pueblos.

Pensando en todas estas experiencias, aspiraciones y esperanzas hemos propuesto una descripción de nuestro contexto geopolítico no unipolar sino bipolar; no monolítica sino conflictiva. Donde los protagonistas del conflicto son, por un lado, el modelo vigente de civilización y el bloque imperial que lo sustenta, por el otro la utopía popular, con el sinnúmero de personas, grupos sociales, comunidades, organizaciones, asociaciones, pueblos, comprometidos, directa o indirectamente, por su realización; la utopía popular que hemos asumido en nuestra búsqueda como hipótesis histórica fecunda.

Por qué creemos que la historia no se ha acabado: el análisis crítico de la globalización neoliberal

Para plantear el problema de la alternativa, será útil partir del análisis de la globalización neoliberal, enfocado desde el punto de vista de los oprimidos y las oprimidas, preguntándonos qué elementos nos brinda al respecto.

La estabilidad del sistema neoliberal se funda en el consenso del cual goza a nivel mundial: consenso renovado hasta ahora en casi todas las elecciones “democráticas”. A partir de 1990, el neoliberalismo (representado por la suprema autoridad del Banco Mundial) intenta defender con particular vigor este consenso, poniendo en primera plana la lucha contra la pobreza mundial. Sin embargo, el consenso está gravemente amenazado por el fracaso de esta lucha, que se constata en todo el mundo, especialmente en los países periféricos. Fracaso provocado por la opción fundamental del propio neoliberalismo: la de absolutizar el objetivo del crecimiento económico cuantitativo y el método de la libre competencia. Este fracaso le inflige un flagrante desmentido a su dogma fundamental, el de la racionalidad del libre mercado, garantizada supuestamente por la intervención de una “mano invisible”.

Esta toma de conciencia, que se produce especialmente frente a las medidas más brutales, está desatando un proceso masivo de concientización y de rechazo del sistema. El tema del consenso o de la hegemonía representa entonces el talón de Aquiles del neoliberalismo.

El neoliberalismo pretende fundar su estabilidad e irreversibilidad sobre la convicción de que la libertad de mercado es una ley objetiva y científica. En realidad, la fuerza de esta ley es el fruto de una decisión política, tomada por las grandes potencias, particularmente por los Estados Unidos de Ronald Reagan y la Gran Bretaña de Margaret Thatcher, e impuesta a todo el mundo. Entonces, una nueva decisión política, tomada por un contrapoder popular, o por un bloque de poder alternativo, podría invertir la tendencia histórica. Esta es, por lo demás, la hipótesis que inspira el movimiento indígena y sus aliados.

La estabilidad e irreversibilidad del sistema neoliberal se funda en la convicción de que no existe ni puede existir una fuerza capaz de contraponerse al bloque imperial y de promover un proyecto político y económico de alternativa mundial. Ahora, la insurgencia indígena y su llamado a una movilización internacional “por la humanidad y contra el neoliberalismo” se funda en la convicción de que este contrapoder popular, que por cierto ahora no existe, sí se puede construir con el aporte de todos los excluidos. De lo que se trata sin embargo, es de un poder que no aspira a una superioridad y a un triunfo militar, sino a una superioridad y un triunfo éticos y políticos; que, en otras palabras, no se apoya sobre el derecho de la fuerza sino sobre la fuerza del derecho. Esta confianza surge de la opción por los oprimidos y particularmente por los indígenas como sujetos, interpretada en todo su alcance. Ahora, el rechazo del sistema vigente y la confianza en la posibilidad de un poder alternativo pueden desatar un proceso orientado a realizar aquella alternativa, que el neoliberalismo considera imposible.

**EDUCACIÓN POPULAR LIBERADORA
Y ALTERNATIVA DE CIVILIZACIÓN:
PAULO FREIRE ¿VIGENCIA DE SU
MENSAJE EN LA ÉPOCA DE LA
GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL?**



Primero, un agradecimiento a mi amigo y maestro

Invitado a presentar el mensaje de Paulo Freire, siento la necesidad de expresar primero mi profunda gratitud por el que fue para mí un amigo entrañable y que sigue siendo uno de mis grandes maestros. Para hacerlo, me permito evocar un momento crucial de mi vida y de mi relación con él. En el año 1974, el Instituto Superior de Pastoral *Lumen Vitae* de Bruselas, dirigido por los padres jesuitas, donde yo actuaba desde cuatro años como profesor asociado, decidía mi expulsión. Motivo: consideraban incompatibles con la orientación doctrinal del instituto mis posturas respecto al marxismo y la *Teología de la liberación*, que eran justamente los objetos de mis cursos. En aquella oportunidad pude contar con el apoyo no sólo de la gran mayoría de los profesores y de los estudiantes, sino también de tres personalidades de primer orden, Gustavo Gutiérrez, François Houtart y Paulo Freire, profesores del mismo centro, quienes renunciaron por solidaridad.

La declaración con la cual Paulo Freire acompañó su decisión irrevocable me conmovió profundamente. Él mismo la recuerda en el prólogo que escribió, poco tiempo después, a mi libro *Para una educación revolucionaria*: “Si a Girardi le invitaban a dejar su puesto a causa de las posiciones que mantenía, yo me sentía incluido en la invitación, puesto que me identificaba con la forma peculiar que él adopta a la hora de interpretar la historia y de entender el papel de los hombres en la misma; en la forma de interpretar la educación, negándose a considerarla neutra o inocente.”

En ese momento, yo no conocía personalmente a Paulo: nos conocíamos mutuamente sólo por nuestros escritos. Su solidaridad entonces no era expresión de una amistad personal sino de identificación política y teológica. Nuestro primer y último encuentro directo, cariñosísimo, tuvo lugar el año siguiente, en París, en un centro de estudios, el Ecumenical Institute for the Development of Peoples (INODEP), que se inspiraba en el pensamiento de Freire y con el cual yo colaboraba. Luego, teniendo yo que publicar un libro sobre educación liberadora, donde intentaba desarrollar algunas de las intuiciones del mismo Freire, me atreví a pedirle un prólogo. Me lo envió de inmediato, recordando expresamente los episodios que habían marcado nuestra relación y respaldando plenamente el contenido del libro.

Así se concluyó nuestra relación directa. Pero no se interrumpió nunca la presencia inspiradora de Paulo en mi vida de militante, de cristiano y de intelectual. La solidaridad y el reconocimiento que él me brindó en un momento decisivo de mi enfrentamiento con la institución eclesiástica y con la ideología dominante fortalecieron definitivamente mi confianza en la validez del difícil camino que estaba recorriendo. Pero además, y sobre todo, su pensamiento marcó decisivamente mi concepción de la opción por los oprimidos como sujetos y por consiguiente de la *Teología de la liberación*, la filosofía de la liberación, la cultura alternativa, la teoría y la estrategia revolucionarias.

Por cierto, no pretendo atribuirle a Freire las ideas atrevidas que él me inspiró: pero este era justamente, en su perspectiva, el papel del maestro, que no consiste en formar repetidores sino en suscitar la iniciativa y la creatividad.

Sin embargo, esta relación intelectual, política y afectiva con Paulo Freire no me lleva a transformar su recuerdo en una celebración, estilo que él hubiera ciertamente rechazado; me impone, al contrario, considerar la vigencia de su mensaje en la época de la globalización neoliberal como un problema y un desafío. Por eso, el título que le quise dar a mi ponencia no es una afirmación sino una pregunta: Paulo Freire, ¿vigencia de su mensaje en la época de la globalización neoliberal?

I. Punto de partida: la crisis de la educación popular liberadora en la época de la globalización neoliberal

En la reflexión sobre la educación popular liberadora como propuesta alternativa se asume a menudo como punto de partida el modelo educativo neoliberal y su crisis. Yo quisiera sin embargo tomar como punto de partida y como provocación la *crisis de la propia educación popular liberadora en el contexto de la globalización neoliberal*. ¿Cómo estalla esta crisis?

103

Crisis de la educación popular y crisis de la izquierda

La conclusión de un análisis riguroso de la globalización es para muchos educadores y muchas educadoras populares un sentimiento de fatalismo y de impotencia. Una alternativa a este orden mundial es imposible, se nos repite, porque no existe ni puede existir una forma más racional y eficiente de organizar la sociedad. Una alternativa es imposible porque no existe, ni puede existir, una fuerza capaz de construirla, contraponiéndose al bloque dominante: porque después del desmoronamiento del campo socialista, la correlación de fuerzas mundiales es totalmente favorable a los bloques imperiales, en primer lugar al estadounidense. Por el otro lado, los mismos pobres no creen en los pobres y por lo tanto no pueden llegar a construir una fuerza histórica antagonista. Una alternativa es imposible porque los bloques imperiales no dominan sólo la política y la economía mundial, sino también la conciencia de la gente: inculcan por tanto una cultura del fatalismo, que introyecta las relaciones de dominación, considerándolas necesarias y naturales.

El derrumbe del campo socialista y las derrotas que lo han acompañado (particularmente la derrota electoral y política sandinista) han significado también para muchas personas en el mundo el derrumbe de certezas que habían alimentado su militancia, entre ellas la del triunfo final del pueblo.

La imposibilidad de una alternativa social y mundial se funda, entre otras cosas, en la imposibilidad de un hombre y una mujer nuevos, porque, según el liberalismo la persona humana es esencialmente egoísta, competitiva y servil; por tanto no puede construir un modelo de sociedad en el cual prevalezcan los valores morales de solidaridad, justicia y libertad.

Para los educadores y las educadoras populares este dogma contiene un mensaje muy duro: si la educación popular liberadora pretende plasmar un nuevo modelo de persona y de pueblo, si pretende poner las bases de una sociedad alternativa, está destinada al fracaso. Sólo podrá engendrar ilusiones y provocar decepciones. A la educación popular, le quedaría entonces la modesta tarea de preparar a personas capaces de defender los derechos humanos en situaciones particulares, renunciando a cuestionar y dismantlar un sistema en el cual los derechos de las personas y los pueblos son estructuralmente conculcados.

Está pasando pues en el campo de la educación popular algo parecido a lo que se verifica en el campo de las organizaciones de izquierda. Para los movimientos de educadores populares como para las organizaciones de izquierda se plantea un dilema dramático: la necesidad de escoger entre la marginación y la integración en el sistema de poder, es decir entre la fidelidad y la renuncia a sus opciones generadoras. Las organizaciones de izquierda pues se han dado cuenta de que si mantenían la radicalidad de sus opciones generadoras, nunca llegarían al poder en el nuevo orden mundial; y por lo tanto, les parecía, su militancia se reduciría a un testimonio, válido quizás éticamente, pero estéril políticamente. Tenían entonces que escoger entre la renuncia al poder y el abandono de sus opciones originarias. Ahora, es sabido que la gran mayoría de las organizaciones políticas de izquierda han optado por el poder y por la “eficacia”, revisando radicalmente su toma de partido por los pobres y oprimidos y su planteamiento antagonista, es decir anticapitalista y antiimperialista, del compromiso político. Se ha verificado, en otras palabras, a nivel internacional un proceso que yo definiría, refiriéndome a la historia del cristianismo, como el “cons-

tantinismo de la izquierda”. Para la izquierda de hoy, como para el cristianismo de entonces, este viraje provocó una crisis de identidad: tanto que es muy difícil hoy día caracterizar las organizaciones de izquierda respecto a las de centro o de derecha; es difícil contestar la pregunta ¿qué significa hoy ser de izquierda?

Me parece esclarecedor plantear el problema de la educación popular y de su crisis en el nuevo contexto geopolítico sobre este trasfondo. La educación popular liberadora, a la cual nos referimos aquí es un método orientado a formar a las personas, las comunidades y los pueblos como sujetos históricos antagónicos y alternativos respecto a la lógica del neoliberalismo; es un método entonces que forma parte de todo un proyecto de cultura y de civilización liberadoras, alternativo respecto al proyecto económico y político vigente.

Es justamente esta concepción de la educación popular que atraviesa una grave crisis en el contexto de la globalización neoliberal. Existe una generación de educadores y educadoras populares desencantados y quizás arrepentidos. El problema que les angustia se puede formular así: ¿qué sentido tiene formar a sujetos de la alternativa, si la alternativa es imposible? ¿Educarles para una sociedad en la que no van a poder vivir? ¿No sería más racional formar a sujetos capaces de integrarse y de competir en la sociedad existente, la neoliberal? En la raíz de esta crisis está la sospecha inquietante de que el fracaso histórico de la izquierda implique también el fracaso de la educación popular liberadora y conlleve por tanto el cuestionamiento de sus principios inspiradores; de que, en otras palabras, la “muerte del marxismo” implique la muerte de la educación popular liberadora.

Por cierto, el fracaso histórico de la educación popular sería el fracaso de Paulo Freire. Sería una respuesta decididamente negativa a la interrogante que es objeto de nuestra reflexión: significaría que su mensaje pertenece a los años 1970 y 1980, pero ya no a 1990 ni, mucho menos, al nuevo milenio.

Preguntas planteadas por la crisis de la educación popular liberadora

Entonces, la crisis de la educación popular liberadora plantea una serie de preguntas, que queremos abordar:

El fracaso histórico de la izquierda ¿es un fracaso de la educación popular liberadora? La crisis del marxismo ¿conlleva la crisis de la educación popular liberadora?

El fracaso histórico de la izquierda ¿implica el cuestionamiento de los principios inspiradores de la educación popular liberadora, como son la posibilidad de hombres y mujeres nuevos y el reconocimiento de los oprimidos como sujetos históricos potenciales? ¿significa entonces que su proyecto pertenece al pasado y no tiene vigencia en el presente y en el futuro?

¿Qué espacio puede tener un método orientado a formar a sujetos de una sociedad alternativa al interior de un sistema que proclama la imposibilidad de esta alternativa? En otras palabras, ¿qué espacio puede tener un método orientado a formar a protagonista de una nueva historia al interior de un sistema que proclama el fin de la historia?

La renovación de la educación popular liberadora en sus objetivos y en sus métodos ¿implica el abandono de su carga antagónica y su integración en el sistema neoliberal? En otras palabras ¿es posible renovar objetivos y métodos de la educación popular liberadora, sin renunciar a su originalidad, es decir a su carácter alternativo y antagónico? ¿Sin que ella, en otras palabras, deje de ser la cantera de sujetos históricos alternativos?

Un lugar privilegiado de observación: la revolución popular sandinista

Para plantear en términos concretos estas preguntas, la revolución popular sandinista representa, me parece, un lugar privilegiado de observación, porque la educación popular liberadora constituyó un factor importante de su preparación y de su desarrollo.

Físicamente, Paulo Freire estuvo en Nicaragua en dos oportunidades. La primera, en octubre de 1979, cuando, invitado por el gobierno revolucionario, participó, durante diez días en la preparación de la cruzada nacional de alfabetización, colaborando especialmente con la comisión metodológica. La segunda, del 28 de agosto al 4 de septiembre de 1983, para participar en el encuentro internacional de educación popular por la paz.

Ahora, la presencia de Freire en la Nicaragua revolucionaria para preparar la campaña de alfabetización tiene un profundo significado político y simbólico. Ella constituía un reconocimiento, de parte del Frente Sandinista, del papel que la educación popular liberadora había jugado en la formación de la conciencia revolucionaria del pueblo y por lo tanto en la movilización contra la dictadura. Desarrollado en la perspectiva de una revolución popular antiimperialista, este proceso de educación popular tuvo que realizar una nueva unidad entre liberación personal, liberación social y liberación nacional.

Para la revolución sandinista entonces, la campaña de alfabetización no era una iniciativa marginal sino, por un lado, el desemboque de un largo proceso de concientización popular y, por el otro, el punto de partida de una nueva etapa. Era, sobre todo, una expresión fundamental de su proyecto histórico, la definición de su identidad ante el país y el mundo. Alfabetizar al pueblo no significaba pues sólo enseñarle a leer, sino también y sobre todo concientizarlo y promover su afirmación como sujeto, a nivel cultural y político. La escogencia de la metodología liberadora no era una decisión puramente técnica sino una toma de partido política por el pueblo como sujeto.

En el acto de clausura de la cruzada, una mujer recién alfabetizada quiso expresarles su agradecimiento a los alfabetizadores y a la revolución que había posibilitado este encuentro fecundo: lo hizo leyendo un poema compuesto por ella misma. La alfabetización liberadora no le había sólo enseñado a leer, sino que había despertado su creatividad.

Los cristianos, que tuvieron en la coordinación de la cruzada un papel fundamental, vieron en ella una expresión contundente de la opción evangélica por los pobres. Por lo demás, la estrecha colaboración entre marxistas y cristianos que marcó la campaña, era una espléndida manifestación de aquella “confluencia” en la opción por los oprimidos como sujetos que había motivado y tenía que seguir motivando la revolución. El clima de hermandad y educación mutua que se creó entre los habitantes de la ciudad y los del campo era como el anuncio del tipo de relaciones que iba a caracterizar a la nueva sociedad.

En la intención de sus organizadores, la campaña de alfabetización no tenía que ser sólo un momento particular en la historia de la educación revolucionaria,

sino el paradigma de la nueva educación en su conjunto. Se pueden considerar como expresiones de este nuevo amanecer de la conciencia popular en Nicaragua, además de los talleres de educación de adultos, los talleres populares de poesía, de pintura, de lectura de la Biblia, de teología, etc., donde en formas distintas se practicaba la metodología de la educación popular.

El proyecto ambicioso de reformar en este espíritu la misma educación formal no pudo realizarse: tuvo pues que enfrentarse a tremendos obstáculos y especialmente a la persistencia del espíritu autoritario en los educadores a todos los niveles y en los mismos dirigentes revolucionarios, que no lograban liberarse de la mentalidad militarista y verticalista formada en la guerrilla.

Sin embargo, el nivel de conciencia alcanzado en Nicaragua sobre el vínculo estrecho entre revolución popular y educación popular liberadora marca un hito en la historia del continente. Y la presencia de Paulo Freire en los días que vieron la manifestación vigorosa de esta toma de conciencia es un reconocimiento de su papel determinante en la explosión de la conciencia política no sólo de Nicaragua, sino de todo el continente.

Con esta invitación en un momento tan decisivo y tan cargado de simbolismo, la revolución popular sandinista reconocía a Paulo Freire como uno de sus “intelectuales orgánicos” más importantes. Y Freire ejerció coherentemente esta función, afirmándose una vez más como un educador que no se sustituye a la iniciativa del pueblo, sino que la promueve y la estimula; como un educador que no se limita a enseñar, sino que mantiene la capacidad de escuchar y aprender del pueblo. Su teoría y su práctica significan una profundización del mismo concepto de “intelectual orgánico”, que cuestiona radicalmente el vanguardismo y autoritarismo que ha paralizado por décadas la izquierda, marxista y no marxista.

Podemos ahora replantear en términos más concretos las preguntas que nos hemos planteado anteriormente, empezando por la primera: el fracaso histórico de la revolución popular sandinista ¿es un fracaso de la educación popular liberadora, que en ese proyecto tuvo un papel tan importante? La articulación entre revolución popular y educación popular, que en aquella época nos pareció fundamental, ¿ha perdido todo su alcance en el nuevo orden mundial?

II. Fracaso de la izquierda revolucionaria y fracaso de la educación popular

La tendencia a conectar el fracaso de la educación popular con el fracaso de la izquierda revolucionaria encuentra un fundamento lógico y psicológico en el vínculo concreto que hubo históricamente entre la dimensión política y la educativa del proyecto revolucionario, relación particularmente evidente en el caso de Nicaragua.

Sin embargo, un planteamiento riguroso del problema impone una distinción clara entre estas dos dimensiones y entre los criterios para evaluar sus éxitos. El proyecto político de la izquierda revolucionaria era la toma del poder de Estado y la transformación de la sociedad en un sentido democrático y popular a partir del poder; se puede afirmar entonces, en primera aproximación, que ella ha fracasado, cuando no ha llegado a conquistar el poder, o a conservarlo si lo ha conquistado; o cuando desde el poder no ha logrado la transformación de la sociedad que había anunciado. Pero, en un sentido más profundo, yo diría que la izquierda ha fracasado cuando no ha logrado conquistar la confianza de los sectores populares, o, habiéndola conquistado, no ha logrado mantenerla. Cuando, además, desde el poder o desde la oposición, ha abandonado las opciones alternativas que habían justificado su nacimiento.

En el caso de Nicaragua, después de la segunda derrota electoral del Frente Sandinista, nos planteamos este problema: en un país donde el 80% de la población vive en condiciones de pobreza y el 50% de pobreza extrema, gana las elecciones la organización que logra conquistar la confianza de la mayoría de los pobres. ¿Por qué entonces el FSLN, protagonista de una revolución popular que procla-

mó la opción por los pobres como su fuente de inspiración, no logra recuperar la confianza de los pobres? Era este para nosotros su verdadero fracaso.

En cambio, el proyecto de la educación popular liberadora no es la toma o la conservación del poder, sino la formación de sujetos, hombres y mujeres nuevos, capaces de comprometerse por la transformación estructural y cultural de la sociedad; lo que supone, de parte de ellos un nivel de autonomía intelectual y moral respecto a las ideas y los valores dominantes. Se puede afirmar que la educación ha fracasado no cuando estos sujetos pierden el poder, sino cuando, desde el mismo poder, o acosados por la represión o la derrota, abandonan sus opciones fundamentales, se someten a la ideología dominante y se venden al enemigo de ayer; cuando ellos reaccionan como si las ideas derrotadas fueran por eso mismo equivocadas. Estos mecanismos psicológicos han marcado la involución de la izquierda en las dos últimas décadas. En este caso, sí, el fracaso político ha conllevado un fracaso educativo. Sin embargo, para atribuir este fracaso a la educación popular, habría que verificar en qué medida aquellos militantes habían sido formados con esta metodología. Por lo general, yo diría más bien que este fracaso procede del hecho que la organización política no ha asumido en su educación la metodología de la educación popular liberadora y por tanto no ha reconocido al pueblo oprimido como sujeto de la transformación y de la nueva sociedad.

En cambio, la educación popular liberadora tiene un éxito rotundo cuando los sujetos formados por ella se mantienen fieles a sus opciones ya sea en el ejercicio del poder ya sea en la hora de la represión y la derrota. En el caso de la revolución popular sandinista, el éxito de la educación popular liberadora se manifestó y se manifiesta en la resistencia de aquellas minorías, que se mantienen fieles al ideal revolucionario sandinista, y buscan nuevos caminos para realizarlo. Forman parte de aquellas minorías sectores populares cristianos, quienes encuentran en la opción por los pobres la fuente de su fortaleza: el testimonio de Jesús de Nazaret les recuerda que las ideas justas pueden ser derrotadas, pero no dejan por esto de ser justas.

Con el fracaso de la izquierda revolucionaria se vincula, en la perspectiva de muchos militantes o ex militantes la crisis del marxismo, o más radicalmente, la “muerte del marxismo”. Otra fuente de la crisis de la educación popular libe-

radadora es justamente la crisis del marxismo, que, en la perspectiva de muchos educadores populares forma parte de los fundamentos teóricos y políticos de su proyecto educativo.

Creo por mi parte que sí existen relaciones profundas entre un marxismo humanista, libertario, crítico, heurístico y la educación popular liberadora. Sin embargo este modelo de marxismo no ha muerto y la crisis que atraviesa no es mortal sino de crecimiento. Esta crisis tiene que estimular la búsqueda de los educadores populares y la renovación de sus objetivos y métodos; pero no implica un cuestionamiento de sus opciones fundamentales.

En cambio, el proyecto de educación popular liberadora contradice radicalmente el marxismo dogmático, economicista, autoritario. Por tanto la crisis de este marxismo, que es mortal, no afecta la educación popular liberadora: a lo sumo puede contribuir a liberarla de ciertas ambigüedades.

En conclusión, el fracaso histórico de la izquierda no conlleva el fracaso de la educación popular liberadora. Puede, al contrario, representar para ella, un momento de verificación y consolidación; y también el estímulo a una renovación que no implique el abandono de sus objetivos y métodos esenciales, sino una profundización de ellos.

III. Educación popular liberadora y posibilidad de la alternativa

Queremos volver ahora a la definición de la educación popular liberadora que hemos propuesto en el planteamiento de la problemática: ella es un método orientado a formar a las personas, las comunidades y los pueblos como sujetos históricos antagonistas y alternativos respecto a la lógica del neoliberalismo; un método entonces que forma parte de todo un proyecto de cultura y de civilización liberadoras, alternativo respecto al proyecto económico y político vigente. La crisis de la educación popular así entendida estalla cuando el educador se convence de que este proyecto alternativo es irrealizable, de que no tiene futuro; de que entonces el esfuerzo que es el sentido de su vida es estéril.

Una cosa es cierta: la educación popular así entendida tiene sentido sólo si es posible una alternativa de sociedad y de civilización. Pero no se trata de posibilidad a corto o mediano plazo, sino a muy largo plazo. Es decir que a corto y mediano plazo la alternativa global parece “utópica” en el sentido negativo de la palabra: de proyecto imposible, no sólo, sino también dañino, porque, con las ilusiones que engendra, distrae las energías de la gente de objetivos alcanzables, provocando un enorme desgaste.

Caminar en la dirección de la alternativa

La educación popular liberadora implica justamente la audacia de creer, a pesar de las apariencias y del bombardeo ideológico, en la posibilidad a largo plazo de la alternativa, considerando esta utopía desde ya como una brújula y una hipótesis

histórica fecunda. En cambio, lo que la educación popular necesita descubrir y hacer descubrir a corto y mediano plazo es la posibilidad de *caminar en la dirección de la alternativa*. Más que un presupuesto, la construcción de esta posibilidad es su tarea constitutiva. Queremos justamente ahora aclarar lo que significa caminar en la dirección de la alternativa, para luego fundamentar la posibilidad de este proceso.

La alternativa de civilización, yo la definiría hoy, en contraposición al proceso de globalización y de homologación neoliberal, fundado en la dominación del mercado y del bloque imperial de las grandes potencias, como un *proceso de rescate del derecho de autodeterminación solidaria de parte de los pueblos oprimidos*. Atribuyo entonces un valor universal a la reivindicación fundamental de los pueblos indígenas insurrectos, de México, Ecuador y de todo el continente indoafricanoamericano; a su lucha por el derecho a la autonomía y la diversidad, y por un mundo nuevo en el cual, según la fórmula zapatista, quepan muchos mundos.

Hablo de autodeterminación “solidaria”, para contraponer esta reivindicación a la interpretación imperialista del derecho de autodeterminación, en el nombre del cual las grandes potencias occidentales han pretendido legitimar otrora sus empresas de conquista y colonización del mundo y pretenden hoy día legitimar la nueva guerra de conquista representada por el proceso de globalización neoliberal. En su perspectiva, el derecho de autodeterminación no es universal sino que pertenece exclusivamente a los pueblos “avanzados”, “civilizados”, “superiores” y por tanto conlleva el derecho de conquista. En otras palabras, el derecho de autodeterminación es una versión disfrazada del derecho del más fuerte, que se está imponiendo hoy como ley del mercado y de la historia.

En cambio, cuando los pueblos indígenas reivindican su derecho de autodeterminación “solidaria”, quieren reconocer al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos del mundo; y afirmar su voluntad de ejercer la autodeterminación política y económica para construir comunidades y pueblos solidarios en un mundo solidario.

Caminar en esta dirección significa para las comunidades y pueblos ir reafirmando su derecho de autodeterminación solidaria a nivel local; construir redes cada

vez más extensas de proyectos y poderes locales alternativos; mantener constantemente presente la preocupación de articular las luchas locales con las luchas nacionales, continentales y mundiales.

Antropología liberadora versus antropología dominadora

Pero ¿es realmente posible este viraje histórico? La ideología dominante neoliberal lo niega categóricamente, sobre la base de su antropología individualista, materialista y elitista. Individualista, porque considera que la acción humana puede ser orientada únicamente por motivaciones egoístas y competitivas; materialista, porque atribuye eficacia únicamente a palancas materiales; elitista, porque distingue dos categorías de personas y de pueblos, los que están llamados a pensar, a dirigir y a dominar y los que están llamados a ejecutar y a depender.

Ahora, una alternativa es posible sólo si existen o pueden existir personas capaces de imaginarla, proyectarla y realizarla. En otras palabras, según la profunda intuición del Che, una nueva sociedad es posible si son posibles un hombre y una mujer nuevos, si es posible un pueblo nuevo capaz de construirla.

La afirmación de esta posibilidad supone una antropología liberadora, alternativa a la del liberalismo. Esa antropología les atribuye a la persona y al pueblo la capacidad de superar el egoísmo y la competitividad, optando por valores éticos y en primer lugar por la libertad, el amor y la solidaridad; les atribuye entonces la capacidad de convertirse en personas nuevas y pueblos nuevos, y en protagonistas de la historia.

De lo que se trata no es de una concepción ingenua de la persona, naturalmente buena y corrompida por la sociedad; sino de una visión *dialéctica* de la psicología humana, en la cual se enfrentan tendencias al egoísmo y la generosidad, a la voluntad de potencia y la solidaridad, al servilismo y la libertad, a la mentira y la verdad. Sin embargo una antropología liberadora apuesta por la posibilidad de que en esta lucha interior a la persona, la tendencia a la generosidad, la solidaridad, la libertad pueda triunfar. Este triunfo es justamente el objetivo de la educación popular.

La antropología liberadora es además *universalista*, es decir que les atribuye a todas las personas y los pueblos y no sólo a determinadas categorías de ellos el derecho y la capacidad de autogobernarse y de asumir en la historia un papel protagónico.

La antropología liberadora es también *descubridora*: representa pues un proceso de descubrimiento de los oprimidos y de los pueblos oprimidos, de sus derechos conculcados y de sus recursos intelectuales, morales y políticos desconocidos. Ella fundamenta la confianza ética en la persona y el pueblo oprimidos: no en sus actitudes espontáneas, sino en el potencial de entrega y de valor que se esconde en su alma y que la educación liberadora tiene la tarea de despertar. Representa pues el verdadero descubrimiento, mejor dicho el autodescubrimiento de América.

El fundamento de cualquier proyecto y proceso alternativo es justamente la confianza en los oprimidos como sujetos, y sobre todo la confianza de los oprimidos en sí mismos, en su capacidad de rebelarse y movilizarse, de entregarse a una causa grande inspirada por los valores de la libertad y la solidaridad. Esta confianza no se alimenta sólo en argumentos filosóficos y teológicos, sino también y quizás sobre todo en los innumerables testimonios de entrega y de heroísmo que llenan la larga historia de las luchas populares de liberación. Testimonios que encuentran en el “Che” Guevara una de sus expresiones más altas y emblemáticas.

Para la educación popular liberadora entonces, la posibilidad de la alternativa no es un presupuesto teórico, sino una tarea constitutiva. Formar a los sujetos de la alternativa, a los hombres y mujeres nuevos, significa comunicarles y consolidar constantemente en ellos, contra viento y marea, la convicción de que la alternativa es posible y que está naciendo.

IV. Renovación de la educación popular liberadora y construcción de la alternativa

Tenemos ahora todos los elementos para contestar la última de las grandes preguntas que nos hemos planteado: La renovación de la educación popular liberadora en sus objetivos y en sus métodos ¿implica el abandono de su carga antagonista y su integración en el sistema neoliberal? En otras palabras ¿es posible renovar objetivos y métodos de la educación popular liberadora, sin renunciar a su originalidad, es decir a su carácter alternativo y antagonista? ¿Sin que ella, en otras palabras, deje de ser la cantera de nuevos sujetos históricos?

La renovación de la educación popular liberadora, que considero posible y necesaria, a partir de estas premisas, no implica el abandono de su carga antagonista y alternativa, ni por lo tanto de su originalidad sino, al contrario, su profundización. La educación popular liberadora se renueva convirtiéndose en el eje de una nueva concepción de la política revolucionaria. Quiero indicar sintéticamente algunos rasgos de esta nueva concepción:

- 1) La educación popular liberadora, como expresión coherente de la opción por los oprimidos como sujetos, está llamada a ser la *instancia crítica de la izquierda revolucionaria y del propio marxismo*. Reconociendo y promoviendo al pueblo oprimido como sujeto, ella tiene que denunciar el autoritarismo y el vanguardismo que han caracterizado la estrategia de las organizaciones revolucionarias. Su esfuerzo orientado a plasmar los nuevos sujetos de la alternativa, conlleva un cuestionamiento del objetivismo economicista, que había identificado en la clase obrera el único paradigma del sujeto alternativo. La importancia decisiva que ella les atribuye a las moti-

vaciones éticas y políticas, a la fuerza del derecho, la verdad, la solidaridad, provoca una toma de conciencia de los límites y las contradicciones del militarismo, inclusive de la violencia revolucionaria.

Esta autocrítica impone un rechazo del marxismo dogmático, economicista y autoritario, y de los proyectos educativos que ha inspirado; pero reafirma la vigencia del marxismo humanista, libertario, heurístico y del proyecto de educación popular coherente con él.

- 2) El eje de la nueva concepción de la política es el *reconocimiento y la promoción del pueblo oprimido como sujeto*; es, en otras palabras, la *gestación de hombres y mujeres nuevos, de comunidades nuevas y de pueblos nuevos*. Por tanto, la educación popular liberadora asume, en esta perspectiva, un papel central. Esta opción estratégica impone el rescate de la *paciencia revolucionaria*; es decir de la capacidad de privilegiar los objetivos de mediano y largo plazo y de respetar la autonomía y los tiempos de los procesos educativos respecto a los procesos electorales.
- 3) Asumir la *promoción del desarrollo local sostenible y del poder local alternativo como punto de partida de la reconstrucción desde abajo*, desde las experiencias comunitarias, de la economía y la política; de la reconstrucción de la democracia representativa a partir de la democracia directa. Privilegiar entonces, entre los objetivos de la acción educativa, la promoción del sujeto comunitario, la formación de líderes locales alternativos y de comunidades capaces de orientarlos y controlarlos, la formación de sujetos capaces de articular el compromiso alternativo local con la perspectiva de una alternativa global.
- 4) Considerar la formación de la *autonomía intelectual y moral de las personas* como uno de los objetivos centrales de la educación liberadora y como la condición esencial de cualquier proceso de alternativa. Esto supone que el proceso de concientización revele la condición de dependencia intelectual y moral en la que vive la inmensa mayoría de la humanidad, y que la colonización cultural desatada por el proceso de globalización hace cada vez más estrecha. Tomar en serio este aspecto fundamental de la dependencia y

la liberación, tendría que inspirarles a los educadores populares la creación de una nueva disciplina, de un nuevo sector de la cultura liberadora que yo llamaría *filosofía popular de la liberación*, y que definiría como una búsqueda personal sobre el sentido de la vida y la historia, realizada desde el punto de vista de los oprimidos y las oprimidas como sujetos y que puede hoy día encontrar una fuente riquísima de inspiración en la movilización indígena continental y mundial.

La filosofía de la liberación así entendida se distingue de la llamada filosofía latinoamericana de la liberación, cuya preocupación es la de superar la dependencia cultural y filosófica del continente latinoamericano y de afirmar su creatividad. En cambio, la filosofía popular de la liberación tiene como preocupación central la dependencia intelectual y moral de las grandes mayorías de las personas, y pretende trazar un camino de liberación a este nivel. Esta búsqueda entonces tiene como sujetos a los propios sectores populares; es decir que no se define como disciplina especialista, reservada a una elite, sino que puede ser y tendría que ser parte de todo proceso de maduración personal y política. El vínculo estrecho que así se establecería entre educación popular y filosofía popular contribuiría decisivamente a definir y renovar cada uno de estos sectores culturales. Por un lado la filosofía popular de la liberación se definiría como parte integrante de un proceso de autoformación de la persona y del pueblo; por el otro la educación popular comprometida en una búsqueda filosófica popular tendría que explicitar su dimensión intelectual, crítica e investigativa.

- 5) Una tarea particularmente urgente hoy día de la educación popular liberadora es justamente la *promoción del pueblo oprimido como nuevo sujeto cultural*. Su importancia procede de la necesidad en que la humanidad se encuentra de descubrir nuevos caminos de la alternativa. Ahora, lo sabemos, la ausencia de propuestas alternativas de parte de la izquierda es una de sus grandes debilidades en el enfrentamiento con la ideología dominante neoliberal. Y una de las causas principales de este vacío, me parece, es la falta persistente, de parte de la izquierda, de confianza en la inteligencia y la sabiduría popular: esto pues le impide valorar estos recursos promoviendo, sobre los grandes temas del momento, investigaciones participativas

populares. Para promover al pueblo como sujeto cultural, los educadores populares no tienen sólo que despertar en él la confianza en sí mismo y brindarle los instrumentos de búsqueda; tienen también que desatar una campaña de concientización de las propias organizaciones populares, para que descubran y valoren el patrimonio intelectual del cual son depositarias.

- 6) La educación popular está llamada, en el nuevo contexto geopolítico, a *explicitar su potencial estratégico no violento*. Una responsabilidad muy grave, porque en la eficacia de una estrategia no violenta se juega hoy, me parece, la posibilidad de una alternativa de sociedad. La educación popular liberadora será por lo tanto un lugar privilegiado de formación a la confianza en la no violencia, que es otra expresión de la confianza en el pueblo y en sus recursos propios; es otra expresión de la confianza en la fuerza del derecho, la justicia, la solidaridad, el amor. La educación popular será además un laboratorio estratégico, orientado justamente a buscar los caminos viejos y nuevos de la no violencia; los caminos viejos y nuevos de la eficacia histórica del amor.

La exigencia de esta opción brota de la condición objetiva, en la que se encuentran hoy los movimientos populares, decididos por un lado a buscar los caminos de la alternativa y a respetar por el otro, en toda la medida de lo posible, el marco democrático donde hoy se desenvuelve su lucha.

Sin embargo, la posibilidad de una estrategia liberadora y no-violenta no es tan evidente. A lo largo de la historia, la cultura liberadora y la no violenta se han desarrollado en forma no sólo separada sino contrapuesta: la relación entre ellas ha sido de desconfianza y polémica. Para los revolucionarios, el discurso no-violento encubría la violencia del sistema y por lo tanto no reaccionaba de un modo eficaz contra ella. Para los no violentos, las revoluciones le oponían a la violencia vigente otra forma de violencia: y por lo tanto no lograban cambiar las cosas, porque medios violentos sólo pueden engendrar nuevas situaciones de violencia.

Sin embargo, una contraposición tan radical se funda, me parece, en graves malentendidos y en cierto sectarismo, que han empobrecido ambas tradi-

ciones y reducido fuertemente su impacto transformador en la historia. Ha llegado quizás el momento de replantear la relación, abriendo entre las dos tradiciones un diálogo, que implique una crítica mutua, y, en perspectiva, una mutua fecundación. Ha llegado el momento de reconocer que la cultura de la izquierda y particularmente el marxismo no han representado una auténtica alternativa a la cultura dominante también porque han exaltado de manera acrítica la violencia revolucionaria.

La necesidad histórica, en la que se encuentra Latinoamérica de elaborar una estrategia antiimperialista no-violenta, con el aporte del movimiento indígena, negro y popular, crea las condiciones, para que ella se convierta en un lugar privilegiado de encuentro entre las dos tradiciones, y por lo tanto en el laboratorio de una nueva síntesis cultural. La educación popular liberadora podría justamente ser el espacio de este encuentro y de esta nueva síntesis.

- 7) La educación popular liberadora tiene hoy además, que *explorar y valorar un nuevo terreno, el de la educación bilingüe y bicultural de los pueblos indígenas*. Su tarea es la de promover a sujetos culturales capaces de valorar las dos culturas, estableciendo entre ellas relaciones que no sean de subordinación sino de complementariedad y de fecundación mutua.

Transformando la biculturalidad en *interculturalidad*, la educación popular contribuirá al enriquecimiento cultural de las personas y de los pueblos; promoverá además, entre las personas y los pueblos de diversas culturas, una convivencia que no sea sólo de respeto mutuo sino también de mutuo enriquecimiento; promoviendo la fecundación mutua entre las culturas, la educación popular será cada vez más un laboratorio de la alternativa; les permitirá a los pueblos indígenas y afroamericanos ser reconocidos no sólo como nuevos sujetos políticos y culturales, sino también como fuentes inspiradoras de la nueva civilización.

Conclusión: vigencia del mensaje de Freire en la época de la globalización neoliberal

Creo que estas reflexiones nos permiten contestar por fin la pregunta que está en centro de nuestra búsqueda: Paulo Freire, ¿vigencia de su mensaje en la época de la globalización?

La respuesta a la pregunta es categóricamente negativa para el pensamiento único liberal-demócrata; y por tanto para la inmensa mayoría de la humanidad, la inmensa mayoría de los intelectuales, la inmensa mayoría de los pobres. Según este pensamiento, Paulo Freire y sus ilusiones murieron con el Che, con el marxismo, con la *Teología de la liberación*.

La respuesta positiva que hemos intentado fundamentar supone una toma de partido en la lucha ideológica y política actual, al lado de los pueblos oprimidos que se levantan a la conciencia y dignidad de sujetos históricos. Es por ahora una toma de partido minoritaria, entre los mismos pobres del mundo; una toma de partido que nos compromete a navegar contra la corriente, en una cierta soledad histórica; una toma de partido animada por la confianza en los recursos morales, intelectuales y políticos de los oprimidos y por tanto en la posibilidad del triunfo final del derecho, la verdad, la solidaridad.

Entonces, después del derrumbe del socialismo real y la instauración del nuevo orden mundial unipolar, la educación popular liberadora se impone como eje estratégico de la resistencia y la búsqueda de alternativas. En la época de la globalización neoliberal, cuando la libertad del mercado pretende suprimir la libertad de los pueblos, se impone como prioritaria la tarea de la educación popular libe-

radora, la formación de “hombres y mujeres nuevos”, de comunidades nuevas, de pueblos nuevos, que consideren la autodeterminación como un componente esencial de su propia identidad y como un valor fundamental, por el cual vale la pena luchar y hasta morir.

De lo que se trata es de ir abriendo, a nivel local, nacional y continental, a través también de esta metodología, espacios cada vez más amplios de autonomía con respecto a la dictadura del mercado transnacional y a su cultura: autonomía primero intelectual y moral, es decir capacidad de pensar con su propia cabeza y de escoger el sistema de valores que corresponde a las aspiraciones más profundas de cada uno; autonomía, por supuesto, política, expresada en las organizaciones populares sociales y políticas; autonomía económica en formas de autogestión y de cooperativas. Por este camino se irán ampliando y fortaleciendo, a nivel local, nacional e internacional, movimientos populares capaces de reivindicar con eficacia su derecho de autodeterminación y de hacer prevalecer un día la libertad de los pueblos sobre la libertad del mercado.

122 Es decir que desde el punto de vista de los oprimidos como sujetos, la educación popular liberadora es hoy, me parece, el movimiento cultural más importante del continente. Importante no sólo por sí mismo, sino también por su papel de vanguardia en la generación de una cultura popular alternativa, en el campo, por ejemplo, de la economía, la sociología, la psicología, la medicina, la lectura de la biblia, la teología, etc.

Para cumplir con su misión histórica revolucionaria, la educación popular liberadora tiene que salir de las organizaciones de educadores populares y convertirse en patrimonio de toda la sociedad y de toda la humanidad. Estamos llamados entonces a luchar para que esta pasión y esta metodología penetren en las familias, las escuelas, las universidades, las iglesias, los partidos políticos, los sindicatos; en una palabra en todas las organizaciones populares, para que lleguen a ser organizaciones realmente populares.

Para que toda la sociedad civil se convierta en una red de centros de formación de personas nuevas, de comunidades nuevas y de pueblos nuevos; de centros entonces donde el pueblo, practicando la investigación participativa, vaya descubrien-

do caminos nuevos y alternativos; para que toda la sociedad civil se convierta en un gran laboratorio ético-político y económico, protagonizado por el propio pueblo.

Así lo que parecía imposible se acercará cada día más a lo posible; se acercará cada día más a la realidad. Si logramos realmente creer en lo imposible, si logramos multiplicar personas y comunidades que creen en lo imposible, lo imposible de ayer y de hoy será la realidad de mañana, la realidad de los sueños realizados.

Entonces, gracias a la herencia viva que deja, Paulo Freire puede con pleno derecho ser considerado un intelectual orgánico, de los más importantes, de esta revolución latinoamericana y mundial y uno de los principales inspiradores de la *Teología de la liberación*, de la filosofía de la liberación y de toda una cultura liberadora.

Por cierto, su herencia esencial no es un cuerpo doctrinal, sino una perspectiva metodológica y política que sólo puede ser asumida en el marco de una movilización popular liberadora. Perspectiva que fundamenta una confianza inagotable en el pueblo, inspirada por el amor. Perspectiva que alimenta una tensión utópica siempre renovada. Frente a una cultura dominante empeñada en inculcar el fatalismo y la desesperanza, Paulo Freire sigue levantando a nivel continental y mundial la bandera de la esperanza.

EDUCACIÓN POPULAR
LIBERADORA Y DESARROLLO
LOCAL SOSTENIBLE



La exigencia de una reflexión específica sobre la educación popular surge para nosotros de la hipótesis metodológica y estratégica que hemos asumido para construir una alternativa económica a la globalización neoliberal: la de considerar el desarrollo local sostenible como punto de arranque. Profundizando el concepto de “desarrollo sostenible”, hemos averiguado que la sostenibilidad social no se puede separar de la sostenibilidad cultural, ética y espiritual. Es decir que un desarrollo orientado a satisfacer las necesidades de la humanidad presente y respetuoso de la humanidad futura es posible sólo si sus protagonistas se inspiran en una cultura, una ética y una espiritualidad liberadoras, antitéticas a la cultura individualista y economicista dominante. En otras palabras, el desarrollo socialmente sostenible es posible solo si surgen sujetos, personas, comunidades y pueblos nuevos, capaces de construirlo.

Ahora, estos sujetos, lo sabemos hoy más claramente, no surgen espontáneamente del desarrollo objetivo de las fuerzas productivas y de su contradicción con las relaciones de producción; sino de un largo y fatigoso esfuerzo educativo orientado en un sentido liberador. En esta perspectiva, el optimismo histórico, es decir la convicción de que una sociedad alternativa es posible, se funda en la posibilidad de personas y pueblos nuevos, plasmados por la educación.

Si reconocemos que la educación capitalista es, a pesar de las apariencias, orientada en un sentido autoritario, tomamos conciencia de que la educación liberadora es necesariamente antagonista: que es, en otras palabras, la expresión de una revolución cultural, condición y anuncio de una revolución política y económica. Entonces, cuando hablamos aquí de educación popular, no queremos significar sólo educación del pueblo, sino educación del pueblo por el propio pueblo, y por tanto, gestación del pueblo como sujeto cultural, político y económico.

Queremos justamente abordar el tema de la educación popular liberadora considerada como la formadora de los sujetos del desarrollo sostenible y más precisamente del desarrollo sostenible a nivel local y, en particular, del dirigente popular alternativo. Sin embargo, nos parece necesario recordar antes algunos presupuestos de la educación popular liberadora, que son sus fuentes de inspiración, a las cuales hay que volver constantemente para definirla en su originalidad.

La exigencia de este rescate de las opciones originarias me parece particularmente importante en este momento, cuando el nuevo contexto geopolítico, de la globalización neoliberal, les está imponiendo a los educadores populares una redefinición de sus objetivos, de sus métodos, y por tanto de su misma identidad. Está pasando pues en el campo de la educación popular algo parecido a lo que se verifica en el campo de las organizaciones de izquierda. Para los movimientos de educadores populares como para las organizaciones de izquierda, se plantea un dilema dramático: la necesidad de escoger entre la marginación y la integración en el sistema de poder, es decir entre la fidelidad y la renuncia a sus opciones generadoras. Es sabido que la gran mayoría de las organizaciones políticas de izquierda han optado por el poder y por la eficacia, revisando radicalmente su toma de partido por los pobres y oprimidos y su planteamiento antagonista del compromiso político.

Se verificó, en otras palabras, a nivel internacional un proceso que yo defino, refiriéndome a la historia del cristianismo, como el “constantinismo de la izquierda”. Para la izquierda de hoy, como para el cristianismo de entonces, este viraje provocó una crisis de identidad: tanto que es muy difícil hoy día caracterizar las organizaciones de izquierda respecto a las de centro o de derecha.

Me parece esclarecedor plantear hoy día el problema de la educación popular en el nuevo contexto geopolítico sobre este trasfondo. La pregunta sería la siguiente: ¿cómo renovar objetivos y métodos de la educación popular liberadora, sin renunciar a su originalidad, es decir a su carácter alternativo y antagonista, sin que ella, en otras palabras, deje de ser la cantera de sujetos históricos antagonistas?

Asumo justamente como punto de partida esta definición de la educación popular liberadora: es un método orientado a formar las personas, las comunidades y los pueblos como sujetos históricos alternativos respecto a la lógica del neoliberalismo. De lo que se trata entonces, es de un método que forma parte de todo un proyecto de cultura y de civilización liberadoras, alternativo respecto al proyecto vigente que legitima y sacraliza las relaciones de dominación.

Quiero ahora evidenciar dos presupuestos, implicados en esta definición: la toma de partido ético-política y la antropología.

I. Algunos presupuestos de la educación popular liberadora

La toma de partido ético-política por los oprimidos y las oprimidas como sujetos: un gesto de audacia

La opción por los oprimidos y las oprimidas como sujetos, que ha sido nuestra brújula en el análisis de la globalización neoliberal, seguirá siéndolo en el momento de sacar nuestras conclusiones prácticas. Esta opción pues, inspirada por el amor, no nos exige sólo el reconocimiento de los derechos de los oprimidos, sino también de su capacidad intelectual moral y política de ejercerlos y también de luchar para conquistarlos. La confianza en los oprimidos y las oprimidas tiene en último término como objeto la posibilidad que ellos y ellas se transformen en personas nuevas y por lo tanto en protagonistas de una nueva sociedad.

Esta confianza es un gesto de audacia porque los signos de la capacidad de los oprimidos no son tan evidentes y suponen una mirada profunda, sensible, guiada por el amor para ser descubiertos y valorados; es un gesto de audacia porque se dirige a personas que no creen en sí mismas ni en los otros pobres.

Es un gesto de audacia, porque no engendra certezas capaces de sustituir las que se han derrumbado, sino que descubre posibilidades y probabilidades, que tienen que ser fatigosamente construidas, y por las cuales hay que apostar.

Es un gesto de audacia, porque, para conseguir el triunfo del pueblo no puede contar sobre el derecho de la fuerza, sino sobre la fuerza del derecho, la justicia,

el amor y la solidaridad; es decir sobre una movilización popular masiva y no violenta, inspirada por valores alternativos.

Es un gesto de audacia, porque descubre y valora la utopía no como proyecto ilusorio e irrealizable, sino como *hipótesis histórica fecunda*, que tiene que ser verificada y puede serlo. Fecunda intelectualmente por cuanto estimula en la búsqueda popular una inteligencia y creatividad que no se manifestarían nunca si nuestro pensamiento siguiera cohibido en la cárcel del sistema capitalista: Fecunda prácticamente, porque inspira y fortalece innumerables iniciativas que nunca tomaríamos si no tuviéramos la esperanza de poder sobrepasar un día las columnas de Hércules de este sistema.

Por fin, la opción por los oprimidos y las oprimidas como sujetos es un gesto de audacia, porque nos comunica la esperanza y el valor necesarios para asumir consecuentemente la tarea de educadores y educadoras populares, entendida en toda su complejidad y responsabilidad, como la tarea de constructores y constructoras de personas y pueblos nuevos, protagonistas de una nueva sociedad.

Una antropología liberadora

Un desarrollo alternativo es posible, como lo hemos señalado, sólo si existen o pueden existir personas capaces de promoverlo. Por tanto el fundamento de cualquier proyecto y proceso alternativo es la confianza en los oprimidos como sujetos, y sobre todo la confianza de los oprimidos en sí mismos, en su capacidad de rebelarse y movilizarse, de entregarse a una causa grande inspirada por los valores de la libertad y la solidaridad. En otras palabras, según la profunda intuición del Che, una nueva sociedad es posible si son posibles un hombre y una mujer nuevos, si es posible un pueblo nuevo.

La afirmación de esta posibilidad supone una antropología liberadora, que rechaza la interpretación de la psicología humana, implicada en la lógica del capitalismo, en términos puramente egoístas y competitivos; que por tanto le atribuye a la persona y el pueblo la capacidad de superar el egoísmo y la competitividad, optando por valores éticos y en primer lugar por la libertad, el amor y la solidari-

dad; que les reconoce entonces la capacidad de convertirse en personas nuevas y pueblos nuevos, y en protagonistas de la historia.

De lo que se trata no es de una concepción ingenua de la persona, naturalmente buena y corrompida por la sociedad; sino de una visión dialéctica de la psicología humana, en la cual se enfrentan tendencias al egoísmo y a la generosidad, a la voluntad de potencia y la solidaridad, al servilismo y a la libertad, a la mentira y a la verdad. Sin embargo una antropología liberadora apuesta por la posibilidad de que en esta lucha interior a la persona, pueda triunfar la tendencia a la generosidad, la solidaridad, la libertad. Ella se expresa en la confianza ética en la persona y el pueblo oprimido: no en sus actitudes espontáneas, sino en el potencial de entrega y de valor que se esconde en su alma y que la educación liberadora es capaz de despertar.

La posibilidad de una persona nueva supone además que el dominio intelectual y moral del gran capital no sea absoluto; que la autonomía intelectual y moral frente a este sistema sea posible y exista. Pero, ¿se puede probar esto? Quiero indicar algunas pistas para una respuesta positiva.

En primer lugar, este mismo análisis crítico que estamos haciendo, que hacen tantas personas en todo el mundo, muestra que los valores que nos inspiran se contraponen a los dominantes: son la libertad, la solidaridad, la generosidad. Siendo desarrollado desde el punto de vista de los oprimidos este análisis muestra que confiamos más en la inteligencia de los oprimidos que en la de los opresores.

Pero ninguno de nosotros piensa que nuestra situación sea excepcional. Cuántas personas, grupos y pueblos en todo el mundo están asumiendo una actitud autónoma y polémica frente a este sistema y se están rebelando en el nombre de nuevos proyectos y nuevos valores y expresan en su rebeldía los gérmenes de una nueva humanidad. Es importante por fin, para conquistar y alimentar la confianza de los oprimidos evidenciar todas las situaciones en las cuales su capacidad intelectual y moral, su capacidad de rebelión se manifiesta. Entre los muchos signos de una nueva humanidad que se anuncia ya hemos señalado la explosión de conciencia de 1992, emergencia de un nuevo punto de vista, el de los oprimidos rebeldes y un nuevo proyecto de civilización; las insurrecciones indígenas de

Chiapas, del Ecuador y de muchas otras partes del mundo; los movimientos de solidaridad nacional e internacional alrededor de ellos.

Una referencia fundamental es también el testimonio de los miles de militantes de derechos humanos, que en todas partes del mundo sufren amenazas, persecución, cárcel, por fidelidad a la causa de los oprimidos; y de los que por esta fidelidad han sacrificado la vida. Sería bueno que todos y todas citáramos los ejemplos de heroísmo que conocemos en este terreno, porque son tremendamente motivadores.

II. Objetivos generales de la educación popular liberadora

El objetivo propio de la educación popular liberadora es la formación de los sujetos de la sociedad alternativa, es decir el nuevo modelo de persona, de comunidad y de pueblo. “Nuevo” significa, en este contexto, alternativo y antagonista respecto a los modelos neoliberales.

Educación popular y “persona nueva”

La educación liberadora tiene como primer objetivo la concientización de los oprimidos y las oprimidas, es decir la toma de conciencia de su condición de opresión y del sistema económico y político que la engendra. Esta toma de conciencia supone que la persona se libere de los condicionamientos familiares y sociales, políticos y religiosos, que le impiden analizar y juzgar autónomamente la situación, descubrir sus derechos conculcados y sus capacidades reprimidas; que la llevan a identificarse pasivamente con los más fuertes y a considerar normal el sistema discriminatorio del cual son víctimas.

La conquista de la autonomía intelectual frente a la cultura dominante, es decir al pensamiento único liberal demócrata, implica el descubrimiento del punto de vista de los oprimidos y las oprimidas como sujeto, y de su superioridad intelectual sobre el punto de vista de los grupos sociales y los pueblos dominantes. La autonomía intelectual así entendida es parte de una opción por la autodeterminación solidaria, como proyecto de vida y como expresión del amor por uno mismo.

La concientización tiene como consecuencia natural la rebeldía de la persona frente a esta situación y, progresivamente, a todo el sistema que la engendra, la denuncia de su carácter injusto y criminal y la exigencia de movilizarse para derrocarlo. La rebelión al sistema implica también el rechazo de la cultura individualista, competitiva y racista que lo inspira y la toma de conciencia de los valores alternativos, que le podrían dar un sentido distinto a la vida y al mundo.

Esta interpretación del sentido de la vida se traduce en la elección de la profesión. El criterio con el cual se evaluará el éxito profesional no será el nivel retributivo alcanzado sino la posibilidad de poner su competencia al servicio de la comunidad y del pueblo.

La persona nueva se caracteriza no sólo por la centralidad que le atribuye al amor, sino por su concepción del amor, que consiste en promover al otro o a la otra como *sujeto*. De lo que se trata entonces no es de un amor asistencial o protector, que pretende imponerle a la otra persona o al otro pueblo su propia concepción del bien y su interpretación del sentido de la vida y la historia: concepción que inspira la práctica de muchos padres y educadores; como también la acción “civilizadora” de los países colonialistas o la misión evangelizadora de las iglesias. De lo que se trata es de un amor liberador, que pretende crear condiciones para que la otra persona pueda escoger libremente el sentido de su vida.

Por tanto, los valores que este modelo de persona persigue son esencialmente los de una vida identificada con los otros y las otras, en primer lugar con los oprimidos y las oprimidas; que hace consistir su propio éxito en el éxito de su comunidad y de su pueblo; que no se siente plenamente realizada mientras una sola persona esté marginada; que sufre como suya cualquier herida, cualquier ofensa que en cualquier parte del mundo se le inflija a un pueblo, a una comunidad, a una persona. El amor así entendido no es neutral; no se puede separar de una clara toma de partido en las luchas sociales, por tanto de un compromiso político consecuente, dispuesto a asumir sus riesgos.

Educación popular y “pueblo nuevo”

El objetivo número uno de la educación popular liberadora, es la formación de una persona nueva y, al mismo tiempo, de un pueblo nuevo como sujetos. Estos dos aspectos del objetivo principal no son separables. De lo que se trata pues, no es de formar una persona nueva, pensando que de un conjunto de personas nuevas surgirá automáticamente una nueva sociedad: esta pues no supone sólo personas nuevas, sino también nuevas estructuras políticas, económicas, culturales, sanitarias, etc. Supone sobre todo un nuevo modelo de poder, fundado en el protagonismo del pueblo, es decir de los excluidos de ayer y de hoy.

Ahora, para que las personas nuevas se conviertan en protagonistas de la transformación social y de la nueva sociedad, es necesario que su opción por los oprimidos y las oprimidas explicita su dimensión política combativa, comprometida para la construcción de una nueva sociedad. Es también necesario que la gestación de la persona no se separe nunca de la gestación del pueblo nuevo, es decir libre y solidario.

Esto implica que la persona nueva sea capaz de descubrir y de hacer descubrir los intereses y valores que son comunes a los oprimidos y las oprimidas del país, del continente y del mundo; que por tanto pueden representar una plataforma unitaria y transformar un conjunto de fuerzas dispersas en una fuerza unitaria y potencialmente alternativa. Por el otro lado, la persona nueva tiene que ser capaz no sólo de respetar la diversidad del pueblo, sino también de valorarla como una riqueza; tiene que reconocer el derecho de autodeterminación que algunos sectores de la sociedad, como los pueblos indígenas, reivindican; tiene que entender que el “estado nacional” es un pueblo de pueblos y que por lo tanto su unidad tiene que caracterizarse como multiétnica, multicultural, y multirreligiosa. El internacionalismo en el cual estos pueblos se reconocen ya no será “proletario”, sino “popular”, es decir constituido por una muchedumbre de sujetos, ninguno de los cuales tiene la “misión histórica” o el “destino manifiesto”, de liderar a los otros. Y el mundo nuevo por el cual estos pueblos luchan será justamente, según la fórmula lanzada por los zapatistas, un mundo en el cual quepan muchos mundos es decir muchos pueblos reconocidos y valorados en su autonomía y diversidad.

Educación popular y “comunidad nueva”

Sin embargo la importancia estratégica que en nuestro proyecto de alternativa pretendemos brindarle al desarrollo local sostenible y al poder local alternativo nos impone una atención especial a la *comunidad como sujeto alternativo*; y por lo tanto al pueblo entendido como comunidad de comunidades.

¿Qué significa, más precisamente, una “comunidad como sujeto alternativo”? Significa en primer lugar una comunidad concientizada: es decir, que está tomando conciencia de su derecho de autodeterminación solidaria y de su capacidad de ejercerlo; que al mismo tiempo se percató de que este derecho fundamental a la autonomía y la diversidad es sistemáticamente conculcado y se rebela a esta condición en el nombre de valores alternativos.

136

A partir de estos mismos valores la comunidad alternativa va elaborando y realizando un proyecto local económico y social de desarrollo sostenible; proyecto local que pretende ser el anuncio y el germen de un viraje en la orientación de la economía y la política globales; proyecto que para fortalecer su influjo a nivel nacional e internacional tiende a integrarse en redes cada vez más amplias de proyectos y poderes locales.

Afirmar su derecho de autodeterminación y su capacidad de ejercitarlo significa para la comunidad autogobernarse. Es decir que el poder local alternativo es el poder de la misma comunidad. Es también el poder que la comunidad le otorga a determinadas instituciones, por ejemplo a nivel municipal, de promover el protagonismo de la comunidad, cumpliendo con sus orientaciones, bajo su constante control.

Comunidad nueva y poder local alternativo

La comunidad alternativa se caracteriza, como lo hemos señalado repetidas veces, por el ejercicio de la autodeterminación solidaria, lo que implica una *concepción alternativa del poder popular local*. ¿Cómo se caracteriza más precisamente y como se construye este poder alternativo? Para contestar esta pregunta hay que

partir de la concepción del poder, y particularmente del poder local, promovida por el neoliberalismo, con sus iniciativas de descentralización y de estímulo a la participación popular. Las organizaciones populares, cuando deciden, con todo derecho, aprovechar estos espacios abiertos por el propio sistema a su protagonismo, no pueden ignorar que la intención del poder central no es la de cuestionar el proyecto global del neoliberalismo, sino más bien de fortalecerlo, proyectando una imagen democrática y consolidando su base de consenso.

Ahora, la conciliación entre el reconocimiento del poder local y el fortalecimiento del poder central se realiza con algunas advertencias estratégicas. La primera es la limitación del poder reconocido a las instancias locales, debido a la escasez de los recursos financieros que se le otorgan; la segunda es la delimitación de sus objetos, al terreno del desarrollo humano o del desarrollo urbano, pero que excluye prácticamente el campo de la producción; la tercera es la subordinación del poder local a la lógica de los partidos.

Este último punto merece, por su importancia, un análisis más atento. A nivel local, como a nivel nacional, se verifica un dualismo entre la sociedad civil y la sociedad política: la sociedad política, lugar de ejercicio del poder, tiende a ser independiente de la sociedad civil. Las autoridades electas por la sociedad civil, cuando acceden al nivel político, se independizan de sus electores: las organizaciones populares constatan que habiendo formado en su seno a los candidatos al poder, ellos experimentan, cuando acceden al poder político, una transformación política y ética. Este proceso depende en gran medida del papel de los partidos, que siguen siendo, por lo general, el canal necesario para el acceso al poder político, a nivel local como a nivel nacional.

El candidato presentado en la lista de un determinado partido, si llega a ser electo, y si quiere volver a serlo, se siente más vinculado a las directivas del partido que a los compromisos que había asumido con su base; y las directivas del partido obedecen, por lo general, mucho más a los intereses del poder central que a los de las bases populares. Así la sociedad civil, que supuestamente es la fuente del poder, se encuentra en la imposibilidad práctica de ejercerlo; y el poder local, que implicaría, para ser efectivo, un nivel de autonomía se encuentra de hecho subordinado al poder central.

El poder local alternativo tiende entonces a caracterizarse por ser expresión autónoma de la sociedad civil. Pero aquí se nos impone una profundización ulterior de esta categoría, que está ocupando un lugar central en el lenguaje y la estrategia de la izquierda. Es importante recordar que la “sociedad civil” es una realidad compleja y conflictiva. Forman parte de ella no sólo los sectores populares, sino también los grupos sociales privilegiados y dominantes. Ya no podemos quizás describir esta situación con la categoría marxista de la “lucha de clases”, porque los sectores populares tan diversificados a los cuales nos referimos no constituyen una clase ni un conjunto de clases. Sin embargo la sociedad civil nos aparece como marcada por una profunda contradicción de intereses económicos y políticos; contradicción que el proceso de globalización neoliberal agudiza incesantemente. Por tanto cuando pensamos en la construcción del poder popular local a partir de la sociedad civil, no nos referimos al conjunto de la sociedad sino a los sectores populares, entendiendo con esta expresión el conjunto de los sectores excluidos y marginados por el modelo económico neoliberal.

En este sentido es que el poder local alternativo tiende a caracterizarse por ser expresión autónoma de la sociedad civil. Esto supone que la comunidad tenga la conciencia de su derecho de autodeterminación y que esté bien decidida a ejercerlo; que con este criterio escoja a sus candidatos o candidatas, y los forme a “mandar obedeciendo”, según la fórmula zapatista, es decir a concebir el poder no sólo como servicio sino también como expresión de la voluntad comunitaria; que instituya comisiones permanentes de control, llamadas a garantizar la fidelidad de los electos a sus compromisos electorales.

Otro rasgo fundamental del poder local es que él no coincide con el poder político reglamentado por las leyes, sino que incluye todos los poderes implicados en las organizaciones populares: como las juntas vecinales, los sindicatos, las organizaciones de mujeres, de jóvenes, de estudiantes, de niños, de discapacitados, de ecologistas, de educadores populares, de maestros, los comités de derechos humanos, las iglesias populares, las organizaciones no gubernamentales preocupadas por promover el protagonismo del pueblo, etc.

Entonces, si en otras épocas el compromiso revolucionario tenía como objetivo central la “toma del poder”, apuntando primariamente al poder de Estado, hoy

nos proponemos más bien la *construcción del poder alternativo*, a partir de los múltiples espacios de poder local que el movimiento popular va conquistando, en su larga marcha hacia la conquista y la transformación del poder central.

La comunidad nueva como laboratorio social

Para poder autogobernarse en un contexto social y mundial que evoluciona rápidamente, la comunidad tiene que convertirse en un *laboratorio social*, es decir en un lugar de búsqueda colectiva incesante; en el cual las personas piensan juntas para actuar juntas. Por tanto plasmar una comunidad alternativa significa para la educación popular, preparar a la búsqueda y la creatividad. ¿Por qué es fundamental, esta tarea? Porque la educación popular no consiste en la transmisión de un conjunto de nociones, sino en la formación de personas capaces de ser sujetos de cultura, de búsqueda, de creatividad.

La educación popular implica el reconocimiento de esta capacidad intelectual del pueblo, pero también su fortalecimiento en el mismo ejercicio de la actividad intelectual y cultural. Un aspecto esencial de esta formación es el fortalecimiento de la confianza de los oprimidos en sí mismos, que no es espontánea para suscitarla y fortalecerla es importante el aporte de los intelectuales orgánicos del movimiento popular.

Las búsquedas para las cuales la educación popular está llamada a formar los protagonistas tienen rasgos bien definidos. Son búsquedas liberadoras: es decir no neutrales, sino marcadas en un sentido popular por la toma de partido que las inspira, el objetivo que persiguen y la metodología que adoptan. Son búsquedas, en toda la medida de lo posible, participativas: es decir donde las personas aprenden a pensar juntas, a escucharse mutuamente, en un proceso fecundo de interacción. Son búsquedas, en toda la medida de lo posible, interculturales: donde cada cultura se enriquece en el encuentro y el intercambio con las otras y el resultado procede de la confluencia y la fecundación mutua entre los distintos interlocutores.

Como terrenos más importantes de búsqueda, para los cuales el pueblo está llamado a prepararse, quiero señalar el filosófico, el religioso, el político y el econó-

mico. Nadie se sorprenderá de que el pueblo sea llamado a ser protagonista en la investigación política y económica. Sin embargo, esta práctica, si se introdujera en las organizaciones políticas y sindicales, sería revolucionaria. Conllevaría el reconocimiento del papel del pueblo no sólo en la ejecución de los proyectos políticos y económicos, sino en su misma elaboración; anunciaría y prepararía el papel protagónico del pueblo en la sociedad futura. Sería además un nuevo motivo de esperanza, representado justamente por la inteligencia popular, comprometida en la búsqueda de alternativas políticas y económicas.

Algunos, en cambio, se sorprenderán en oír hablar del pueblo como sujeto de investigación filosófica y religiosa. Porque son sectores considerados más que nunca reservados a los especialistas y a los clérigos. Sin embargo, esta práctica es una de las más graves expropiaciones del pueblo, la que se refiere justamente a su derecho de pensar autónomamente y de definir el sentido de su vida. Por tanto la educación popular está llamada a poner entre sus grandes objetivos, el de desatar un proceso de reapropiación intelectual y cultural, filosófica y religiosa, de parte del pueblo.

III. Educación popular liberadora y formación de líderes populares alternativos

PERFIL DEL LÍDER POPULAR ALTERNATIVO

De lo que se trata no es de fijar un molde en el cual encasillar al líder, sino de definir con cierta precisión el sentido del poder “alternativo”. Al trazar un perfil, presentamos evidentemente un ideal bastante lejano de la situación real de los líderes, que proponemos sin embargo como objetivo de la educación popular y del esfuerzo constante de los propios líderes.

Forman parte de este perfil los aspectos ético-políticos y los aspectos técnico-profesionales. Nos concentraremos especialmente sobre los primeros, que son los más decisivos para la caracterización del líder alternativo; y los que involucran más directamente la educación popular.

Aspectos ético-políticos del líder popular alternativo

El líder popular alternativo tiene que ser más que un “dirigente” un *educador popular liberador*: más que la capacidad de tomar personalmente decisiones, lo caracteriza, respecto al dirigente autoritario, la capacidad de suscitar el protagonismo de la comunidad y de interpretar su voluntad.

Para que la comunidad exprese constantemente sus aspiraciones, es necesario que ella se convierta en un laboratorio, es decir en un lugar de búsqueda comunitaria. Para suscitar la comunidad como sujeto cultural, el líder tiene que actuar como su *partera intelectual*.

La estrategia más adecuada para construir una comunidad y una sociedad alternativas, es la no violenta, entendida no en sentido puramente negativo (rechazo de la lucha armada) sino en el sentido positivo de lucha fundada en la fuerza del derecho, la justicia, la solidaridad, que significa, en otras palabras en la fuerza del pueblo movilizado y organizado. Esta opción surge de la convicción que la estrategia para la construcción de una sociedad tiene que ser coherente con este modelo de sociedad; que por tanto para construir una sociedad no violenta la estrategia más adecuada es la no violenta. Ahora, para inspirar una lucha no violenta e inculcar la confianza en su eficacia, es importante que el líder popular sea un *militante de la no violencia*.

El líder local tiene que promover proyectos de desarrollo sostenible, y estos suponen el protagonismo de una comunidad alternativa. Donde una comunidad ya existe, es necesario fortalecer su carácter alternativo, fundado en la autodeterminación solidaria; donde ella no existe será necesario construirla a partir de los excluidos del sistema. Por tanto el líder local tendrá que ser un *constructor de comunidades alternativas*.

Sin embargo, una comunidad alternativa es la que no se encierra en sí misma sino que se siente atravesada por una tensión hacia una comunidad nacional y mundial. El líder alternativo tiene entonces que ser un *internacionalista*, capaz de articular las luchas locales con las luchas nacionales, continentales y mundiales; capaces de articular las comunidades alternativas locales con un ideal de país y de mundo nuevos.

Formación técnico-profesional del líder popular alternativo

El currículo formativo técnico-profesional de un líder alternativo coincide en cierta medida con el de cualquier líder. Lo que le confiere su carácter alternativo, son las opciones ético-políticas que orientan estos contenidos en un sentido liberador. Forman parte de este currículo las ciencias políticas, las ciencias económicas, la filosofía, la pedagogía, las ciencias de la comunicación.

Una sólida formación técnico-profesional es necesaria al dirigente para poder valorar en la gestión de la comunidad el aporte de los técnicos, sin decaer en un

régimen tecnocrático. Los técnicos pues que actúan al servicio de la comunidad no tienen que asumir su dirección, sino conformarse a las opciones ético-políticas de la misma comunidad, que el líder tiene la tarea de interpretar.

Por supuesto, sería importante que la comunidad, para salvaguardar su autonomía, pudiera promover, a la luz de sus opciones ético-políticas, no sólo la formación de sus líderes sino también la de sus técnicos.

PAPEL DE LA EDUCACIÓN POPULAR LIBERADORA

La educación popular está llamada a intervenir en la formación de líderes alternativos especialmente inculcándoles las opciones ético-políticas que deben marcar su perfil y su formación técnico-profesional; y en perspectiva, su compromiso de dirigente.

El dirigente alternativo como educador popular

Para contribuir a la formación de una persona y un pueblo nuevos, el educador y la educadora tienen que ser ellos y ellas mismas personas nuevas en gestación. Si en la educación autoritaria, un educador puede imponerle al educando orientaciones que él no práctica, esto es imposible en la educación liberadora, basada sobre la persuasión y por tanto sobre el ejemplo.

Hablo de personas nuevas “en gestación”, porque el perfil que trazaremos del educador popular es tan exigente, que muchos y muchas tendríamos la tentación de renunciar, por cuanto honradamente no nos reconocemos todas estas calidades; y este ideal nos parece inaccesible. Pero sí, estamos dispuestos a reconocer que nos esforzamos y queremos esforzarnos cada vez más a acercarnos a este modelo de persona.

Por lo demás creo importante señalar que la misma definición de hombre y mujer nuevos tiene que ser replanteada en un sentido dinámico: no es una persona que

ha llegado a la perfección del amor y del valor, que a lo mejor no existe, sino una persona que marcha incesantemente en esta dirección.

¿Cuáles son entonces los rasgos de un educador popular o de una educadora popular? Son, en primer lugar, ser una persona identificada con los oprimidos y las oprimidas como sujetos, a nivel ético-político y a nivel intelectual: de lo que se trata, es de una identificación existencial, intelectual y emocional, que lleva a compartir sufrimientos y gozos, indignación y esperanza. Es una persona motivada en su acción por una profunda confianza en el potencial ético-político e intelectual de los pobres en su capacidad de convertirse en hombres y mujeres nuevos. Es una persona capaz de inspirarles a los oprimidos y las oprimidas confianza en sí mismos; por tanto, en la posibilidad de romper el fatalismo, de parar la ley de violencia y de invertir la tendencia histórica. Es una persona capaz de escuchar, de aprender y comprender incesantemente, de vibrar con el otro o la otra.

En Indoafrolatinoamérica la opción del educador por los oprimidos y las oprimidas tiene que caracterizarse en un sentido multiétnico y multicultural: incluye entonces la opción por los y las indígenas, por los negros y las negras.

La opción fundamental del educador o de la educadora popular interviene decisivamente en la elección de su profesión y sobre todo en la manera de interpretarla y orientarla. Es una persona que no se resigna a ser educador popular por falta de alternativas, sino que opta con orgullo por esta profesión. El éxito profesional no consiste para él en conseguir más dinero o más poder, sino en servir al pueblo con más eficacia.

El educador popular tiene que ser valiente y combativo. Tendrá que marchar contra la corriente, ciertamente en la sociedad, quizás en su misma institución o en su misma familia. Tendrá que enfrentar el aislamiento y la marginación. Tiene que ser audaz, capaz de explorar incesantemente caminos nuevos; de emprender luchas justas sin la certeza del triunfo.

El educador popular tiene que ser particularmente solidario con los otros educadores populares a nivel local, nacional y continental, para que la red de educadores populares llegue, en perspectiva a representar una fuerza histórica alternativa.

Se identifica con movimientos populares caracterizados por la unidad en la diversidad. La unidad que él busca, que lo apasiona, y que él considera vital para el triunfo del pueblo va más allá de su lugar de militancia, se extiende a todo el país, a todo el continente, a todos los marginados de la tierra.

El dirigente alternativo como partera intelectual de la comunidad

Uno de los rasgos de la comunidad alternativa que hemos subrayado, es que ella se convierta en un laboratorio social: es decir en un lugar de búsqueda comunitaria. Porque la autodeterminación política y económica de la comunidad será posible sólo si ella llega a autodeterminarse culturalmente: es decir a generar autónomamente sus proyectos económicos, políticos, sociales, culturales, educativos, etc.

Sin embargo, una comunidad popular no se pone espontáneamente en estado de búsqueda, porque no tiene suficiente confianza en sus recursos intelectuales. Espontáneamente ella recurre a los “expertos” y se somete a sus veredictos. Se hace entonces necesaria la acción de un “intelectual orgánico” que tenga confianza en la inteligencia y la sabiduría del pueblo y que sepa comunicarle esta confianza al propio pueblo. Fundado en esta confianza, el líder promoverá en la comunidad espacios de búsqueda participativa y los animará, comunicándoles una metodología adecuada, por ejemplo, de la investigación popular participativa. Se preocupará por no sustituirse nunca a la inteligencia del pueblo sino por suscitar su protagonismo. Por eso, lo denominamos “partera intelectual”.

145

El dirigente alternativo como militante de la no violencia activa y creadora

La importancia de una opción no violenta no procede sólo de la exigencia, que hemos señalado anteriormente, de adecuar la estrategia al objetivo, sino también de la necesidad de valorar los espacios que, paradójicamente, el neoliberalismo, sistema despiadadamente violento, le abre a la no violencia activa. Porque este sistema, que surge como alternativa a las dictaduras de derecha y de izquierda, pretende gobernar sobre la base del consenso.

Para conquistar y mantener este consenso tiene que proyectar una imagen democrática y popular. Lo intenta, asumiendo una serie de iniciativas políticas y legislativas, que en otras épocas eran propias de la izquierda, pero reinterpretándolas de tal manera que no cuestionen la lógica económica y política del sistema, sino que la fortalezcan. Entre ellas, la descentralización y el reconocimiento de poderes locales, la participación popular a nivel local, la reforma escolar participativa, la reforma agraria, el reconocimiento de las culturas indígenas y negras, el reconocimiento de los derechos humanos, de los derechos de las mujeres, de los niños, de los discapacitados, la defensoría del pueblo, la defensa del ambiente, etc. Estas iniciativas consisten a menudo en asumir en la legislación nacional declaraciones y convenciones emanadas por organismos internacionales, pero sin que esta adhesión formal conlleve algún cambio en la práctica.

Ahora en muchos países, las organizaciones populares, conscientes de la ambigüedad de estos “avances”, han optado sin embargo por valorarlos intentando ocupar los espacios así abiertos y convirtiéndolos en lugares de poder popular alternativo. Esta ocupación tiende a realizarse de forma no violenta, a través de la negociación apoyada por una movilización y una presión populares. En términos generales, llamamos aquí “negociación” una forma de movilización popular que condiciona el consenso político al reconocimiento efectivo de los derechos. La negociación así entendida pretende distinguirse de la “concertación”, que es la búsqueda de soluciones “intermedias”, conseguidas sobre la base de concesiones mutuas; porque ella es una forma de lucha, cuyo objetivo es el de imponer una solución alternativa.

La necesidad en la que el neoliberalismo se encuentra de reconocer formalmente muchos derechos, y, por el otro lado, determinados deberes de las autoridades, como son el de la honradez, la transparencia, la coherencia, les abre a las organizaciones populares la posibilidad de experimentar en la lucha la fuerza del derecho, la justicia, la verdad. La denuncia de la corrupción, la mentira, la doble moral ha destruido o amenazado seriamente en estos últimos años, muchas carreras políticas. El conflicto jurídico y cultural que se desarrolla hoy a nivel internacional alrededor del general asesino Augusto Pinochet es un enfrentamiento ejemplar entre el derecho de la fuerza y la fuerza del derecho. Es, sobre todo, un signo de que el triunfo del derecho de la fuerza en la historia no es definitivo.

Quiero avanzar aquí una hipótesis de trabajo, que considero fecunda: la contraposición histórica entre la tradición marxista y la no violenta ha contribuido a debilitar la eficacia histórica de la una y de la otra. El nuevo contexto geopolítico impone quizás una alianza y una fecundación mutua entre las dos tradiciones, fundada en la convergencia de su opción fundamental por los oprimidos como sujetos. Me pregunto si la educación popular liberadora no podría ser el lugar privilegiado de esta alianza y de esta confluencia.

El líder alternativo, constructor de comunidades nuevas

Prestarle una atención especial a la comunidad, significa para el educador popular valorarla y fortalecerla donde ya existe, como en el contexto indígena y rural; pero también contribuir a construirla donde no existe, como en el contexto urbano. Valorarla y fortalecerla significa despertar su conciencia crítica frente al bombardeo de la cultura dominante neoliberal, que pretende disolver el espíritu comunitario inculcando el individualismo y el consumismo. Significa reconocer los valores alternativos escondidos en la experiencia y la cultura de estas comunidades, motivando las personas a descubrirlos y a invertirlos en la elaboración de proyectos locales y en la formación de poderes locales alternativos. Significa también provocar la toma de conciencia de los derechos personales y comunitarios, en primer lugar del derecho de autodeterminación solidaria: toma de conciencia que no es, por lo general, un estallido, sino un proceso más o menos largo de concientización y empoderamiento de parte de la comunidad. Significa promover el descubrimiento de intereses económicos, políticos y culturales comunes, a través de investigaciones populares participativas: descubrimiento que se verifica particularmente en la elaboración, la ejecución y el control de proyectos de desarrollo local sostenible.

En el contexto urbano, marcado más profundamente por el individualismo y el consumismo, estas acciones educativas tienen que dirigirse a los distintos sectores del barrio excluidos y marginados por el modelo económico, para motivarlos a construir la comunidad: toma de conciencia de una condición común de opresión, de la responsabilidad del sistema en su generación, de los intereses comunes de los excluidos, en el reconocimiento de su diversidad, de los recursos morales

e intelectuales escondidos en esta población, de las posibilidades de resistencia y reacción que surgirían de una acción comunitaria. En este contexto, la misma elaboración, ejecución y control de un proyecto de desarrollo local sostenible puede ser un estímulo eficaz a la construcción de la comunidad.

El líder alternativo, militante internacionalista

En la propuesta estratégica que estamos desarrollando, es decisiva la constante articulación entre, por un lado, los múltiples proyectos locales y los poderes locales que los impulsan, y por el otro, el objetivo de una transformación global del país y del mundo. Una de las tareas fundamentales del líder alternativo es justamente la de establecer, alimentar y fortalecer este tipo de relaciones. Lo que supone, de su parte, opciones ético-políticas claras y sólidas, capaces de resistir al bombardeo de la ideología dominante; y una formación técnico-profesional que lo capacite a analizar lúcidamente las relaciones entre lo local, lo nacional y lo mundial; supone, además, la conciencia de que la liberación integral a nivel local se realizará sólo al interior de un proceso nacional e internacional de liberación; y, por lo que se refiere a este continente, al interior de una lucha orientada a construir la patria grande indoafrolatinoamericana.

Esta sensibilidad suscitará, en el líder, un constante interés por las iniciativas orientadas a construir, frente al internacionalismo del gran capital, nuevas formas de internacionalismo popular: como son los movimientos continentales e intercontinentales indígenas, negros, campesinos, femeninos, juveniles, ecologistas; las redes regionales, nacionales e internacionales de proyectos locales de desarrollo sostenible y de poderes locales alternativos; como son particularmente los movimientos unitarios indígena, negro y popular; la red de solidaridad y comunicación, “internacional de la esperanza”, promovida por el movimiento zapatista por la humanidad y contra el neoliberalismo; el “grito de los excluidos”, lanzado desde Brasil a todo el continente indoafrolatinoamericano; el movimiento macroecuménico “asamblea del pueblo de Dios”, etc. Por todos estos caminos se está construyendo hoy, frente a la globalización de los mercados, la globalización de la solidaridad. Una tarea fundamental del líder local alternativo será justamente la de crear y alimentar en su comunidad una conciencia y un clima internacionalis-

ta; de comunicarles entonces a los protagonistas de proyecto locales alternativos la conciencia exaltante de formar parte de un movimiento mundial de liberación, orientado a la construcción de una nueva civilización. La educación popular liberadora y la formación técnico-profesional de los líderes alternativos

Como lo hemos señalado anteriormente, la formación técnico-profesional de los líderes, llega a ser realmente alternativa sólo si está orientada por las opciones ético-políticas de la comunidad. De lo contrario, la formación no prepara al servicio de la comunidad sino que forma expertos que llegan a sentirse extranjeros en su comunidad y que, por tanto, buscan su desemboque profesional fuera de ella.

Pero ¿dónde se puede conseguir este tipo de formación, en un mundo donde los centros educativos y culturales están dominados por la cultura occidental, y hasta por el neoliberalismo? Están surgiendo, en algunas partes, centros de estudio y de formación profesional, y también universidades, orientados por opciones ético-políticas alternativas. Ellos elaboran sus programas en estrecha relación con las comunidades indígenas y populares y pretenden preparar técnicos y líderes a su servicio. Sin embargo, no es fácil para estas instituciones, que suelen ser económicamente pobres, disipar la sospecha de ser inferiores a las instituciones occidentales ya sea por su nivel científico y cultural ya sea por las perspectivas de trabajo que les abren a los egresados; lo que lleva a muchos jóvenes, de origen popular e indígena, cuando tienen la posibilidad de escoger, a preferir estas instituciones.

Sin embargo por lo general la posibilidad de escoger no existe, y la capacitación de los líderes y de los profesionales tiene que realizarse en instituciones occidentales. Para evitar que estas carreras alejen a los jóvenes de su comunidad y de su pueblo, en lugar de prepararlos a servirlos, las organizaciones populares tienen que escoger a los candidatos teniendo en cuenta su disposición a poner su competencia al servicio de la comunidad. Tienen, sobre todo, que elaborar un plan de acompañamiento de los estudiantes, orientado, en particular, a alimentar con frecuentes estadías e intercambios el compromiso con su comunidad;

- a crear en ellos una conciencia crítica frente a la cultura occidental y a sus distintas ramas, por ejemplo la política, la economía, el derecho, la sociología, la antropología, la medicina, la filosofía, la teología, etc.;

- a crear, al lado de la institución occidental, un centro de cultura alternativa, del cual los mismos estudiantes sean protagonistas, y que promueva constantemente iniciativas (talleres, charlas, cursos, investigaciones, etc.), inspiradas por opciones ético-políticas alternativas;
- a comprometer a los estudiantes en el rescate de las culturas indígenas, negras y populares; y de las religiones originarias y afroamericanas;
- a suscitar en los estudiantes el interés por la fecundidad de estudios e investigaciones interculturales y por los nuevos horizontes que esta perspectiva les puede abrir a ellos, a sus comunidades y a sus pueblos;
- a garantizarles en su comunidad y en su pueblo un trabajo que valore su formación técnica y profesional.

CONCLUSIÓN: EDUCACIÓN POPULAR LIBERADORA Y REFUNDACIÓN DE LA ESPERANZA

La opción estratégica por el desarrollo local sostenible no se puede separar de la opción por la educación popular liberadora, como lugar de formación de los sujetos populares alternativos: personas, comunidades, pueblos, líderes y técnicos; y como lugar de formación de nuevas conciencias, donde el proyecto local y la utopía global se articulan y se alimentan mutuamente.

Estimulan este proceso formativo algunas preguntas inquietantes: ¿por qué lo que es posible a nivel local no sería posible a nivel global? Y ¿por qué no invertir en el proyecto local la pasión y las grandes ambiciones éticas y políticas que alimentan el sueño de un mundo nuevo?

La conclusión de esta reflexión coincide con su punto de partida: la posibilidad de un desarrollo sostenible, a nivel local como a nivel global, se funda en los recursos morales, intelectuales y políticos de los oprimidos y las oprimidas concientizados y rebeldes; la esperanza de un mundo nuevo nace y muere con la confianza en el pueblo.

Si bien es cierto que, en el nuevo contexto político, nuestra búsqueda está atravesada por mucha incerteza; también es cierto que nuestra motivación fundamental y nuestra fuente inagotable de inspiración sigue siendo una certeza incesantemente renovada: la capacidad ética, intelectual y política de los oprimidos y las oprimidas de imaginar y construir un mundo nuevo.

Para los educadores populares esta confianza es el fundamento de su compromiso. Porque el proyecto de educación popular liberadora surge de la confianza en el pueblo y tiene como primer objetivo la comunicación de esta confianza al propio pueblo. Por eso, en un mundo amenazado por la desesperanza, los educadores populares tenemos como misión exaltante la refundación de la esperanza. Nuestro mensaje, alimentados por profundas convicciones y por una fuerte pasión ética y política clama: la historia no se ha acabado, la nueva historia es posible, la nueva historia, protagonizada por los excluidos de ayer y de hoy, está empezando.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156-164 - BREÑA
CORREO E.: tareagrafica@tareagrafica.com
PÁGINA WEB: www.tareagrafica.com
TELÉF. 332-3229 FAX: 424-1582
2013, LIMA - PERÚ



ISBN: 978-9962-9021-0-2



9 789962 902102