



DES

OBEDE

ENTE

S

Sigamos la conversación en

algoenmovimiento@gmail.com

[facebook.com/algoenmov](https://www.facebook.com/algoenmov)

[instagram.com/algoenmovimiento](https://www.instagram.com/algoenmovimiento)

Artículo publicado originalmente como "item SE/38" en Study Encounter, Vol. IX, No.1, World Council of Churches, 1973.

Traducido del portugués al español por Sergio Paulo da Silva y René Krüger, 1974.

Traducido del portugués al inglés por William Bloom, con ayuda de Esther Meyer, Helen Mackintosh y Helen Franco para la revista Religious Education, Vol. 74, no. 4, pp. 524-545, 1984.

Diseño, edición y traducción en base a las versiones en español e inglés por A.L.G.O. en movimiento.

Tera edición: Febrero de 2020, Argentina.

Copyleft.

A.L.G.O. en movimiento.

¡Copie esta obra! Copyleft se lo permite

Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido.

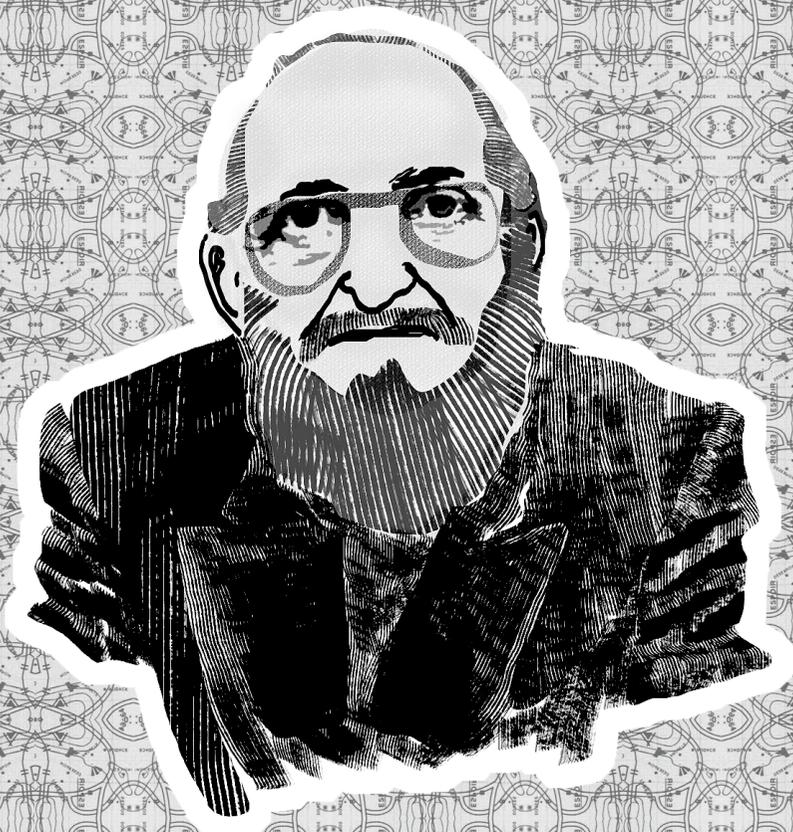
Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

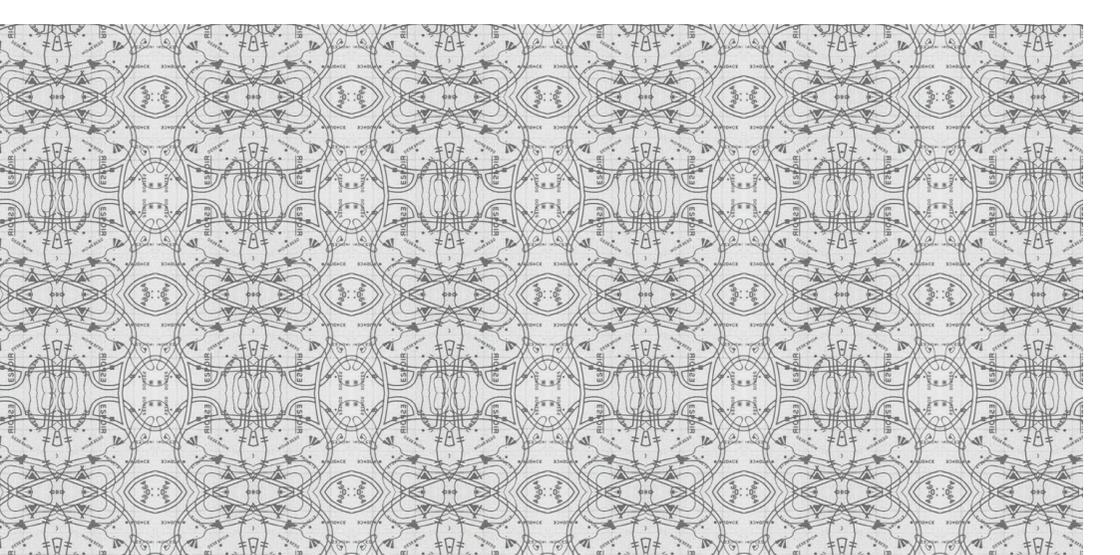
Atribución: Reconocer a los autores como fuente.

No comercial: Sólo se permite la utilización de esta obra con fines no comerciales.

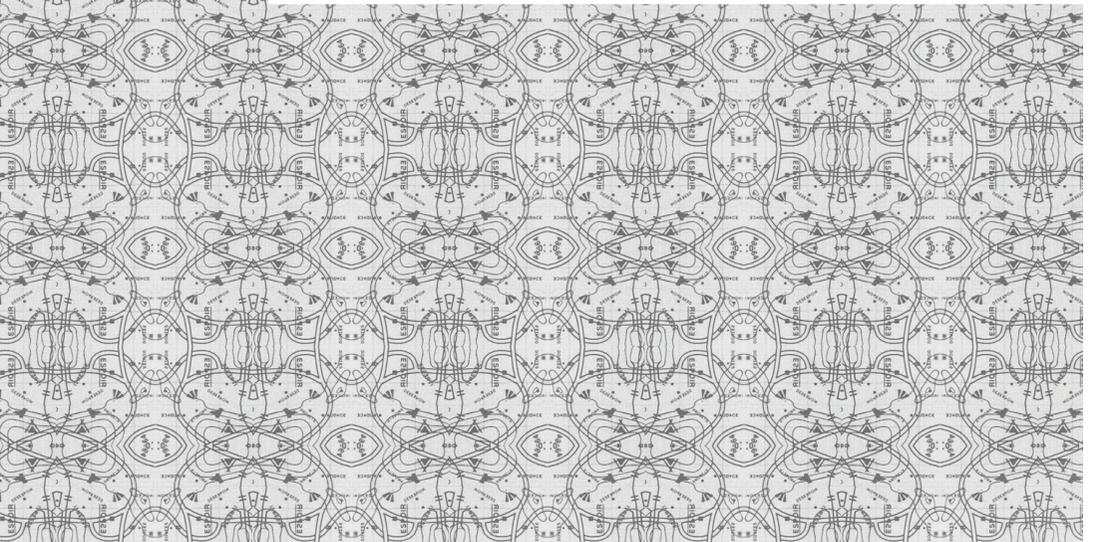


SERIE DESOBEDIENTES / PAULO FREIRE





PAULO FREIRE
**LOS CRISTIANOS
Y LA LIBERACIÓN
DE LOS OPRIMIDOS**



COMENZAREMOS ESTE ENSAYO CON UNA AFIRMACIÓN

que, revelando con claridad nuestra posición sobre la misión educativa de las iglesias en América Latina, es también al mismo tiempo, una cosa obvia: No podemos discutir, por un lado, las Iglesias, por otro lado, la educación y finalmente, el papel de ellas en relación a estas, a menos que sea históricamente. Las iglesias no son entes abstractos, sino instituciones insertas en la Historia, y es únicamente en la historia donde se da también la educación. Del mismo modo, el rol educativo de las Iglesias no puede ser comprendido por fuera de los condicionamientos de la realidad concreta en la que se encuentran.

Sin embargo, en el momento en que tomamos en serio estas afirmaciones, ya no podemos aceptar ni la neutralidad de las iglesias frente a la historia, como tampoco la neutralidad de la educación. De este modo no puede haber más que dos formas de interpretar a los que proclaman tal neutralidad: o son totalmente 'ingenuos' en su percepción de la iglesia y de la historia, o de manera 'astuta' ocultan su opción real. De todos modos, objetivamente, todos ellos forman parte de una misma perspectiva ideológica. Cuando ellos insisten en la necesaria neutralidad de la iglesia frente a la historia, o la acción política, no hacen otra cosa que posicionarse políticamente a favor de las clases dominantes y en contra de las clases dominadas. No hay posibilidad de

‘Lavarnos las manos’ cuando hay intereses irreconciliables a no ser que tomando partido por los poderosos.

Existe sin embargo un modo más sutil, menos explícito, de servir a los intereses de los más fuertes mientras se aparenta una acción a favor de los más débiles. Una vez más encontramos en esta modalidad de acción a los ‘ingenuos’ y a los ‘astutos’ anteriormente mencionados. Me refiero aquí a las prácticas que solemos llamar ‘acciones anestésicas’ o ‘aspirina’, expresiones de un idealismo subjetivista que sólo puede favorecer a la conservación del status quo.

CONCIENCIA Y ESTRUCTURAS SOCIALES

La ilusión que cree posible cambiar la conciencia de la gente y por ende transformar el mundo por medio de sermones, trabajo humanitario y la promoción de valores sobrenaturales, únicamente existe en aquellos que denominamos ‘ingenuos’ o ‘moralistas’ según Niebuhr¹. Los ‘astutos’ saben muy bien que con tales formas de acción se ralentiza el proceso de cambio radical en las estructuras sociales. Este cambio radical es la precondition para el despertar de la conciencia y es un proceso que no se puede dar de manera automática o mecánica.

Aunque, objetivamente, como subrayamos, el resultado de la acción de unos y de otros es igualmente dañino para la liberación de los seres humanos y su verdadera humani-

zación, existe una importante diferencia entre los dos que merece ser destacada: Ambos grupos 'atraviesan' la ideología de las clases sociales dominantes y son atravesados por ella pero solamente los 'astutos' la asumen como propia. A través de la misma praxis histórica, los 'ingenuos', al develar su verdadera realidad, y al ser develados por ella, pueden asumir la ideología de la dominación y así pasar del estado de inocencia a aquel de astucia, por lo tanto, viéndose obligados a renunciar a sus ilusiones de idealismo. De esta manera, abandonarían su adherencia acrítica a la clase gobernante y comprometiéndose con los oprimidos, iniciarían una nueva fase de aprendizaje con ellos. Esto no significa, sin embargo, que su compromiso con los oprimidos haya echado raíces sólidas ya que en la praxis de su nuevo aprendizaje tendrán que enfrentar de manera más seria y profunda que antes el riesgo de la existencia histórica, y esto no es tarea fácil.

La primera exigencia que el nuevo aprendizaje genera es romper violentamente con su concepción elitista de la existencia que absorbieron en el proceso de su ideologización. Este aprendizaje requiere como condición sine qua non que experimente su propia Pascua. Es decir, que mueran en cuanto elitistas para renacer junto a los oprimidos, como seres que fueron prohibidos de SER.

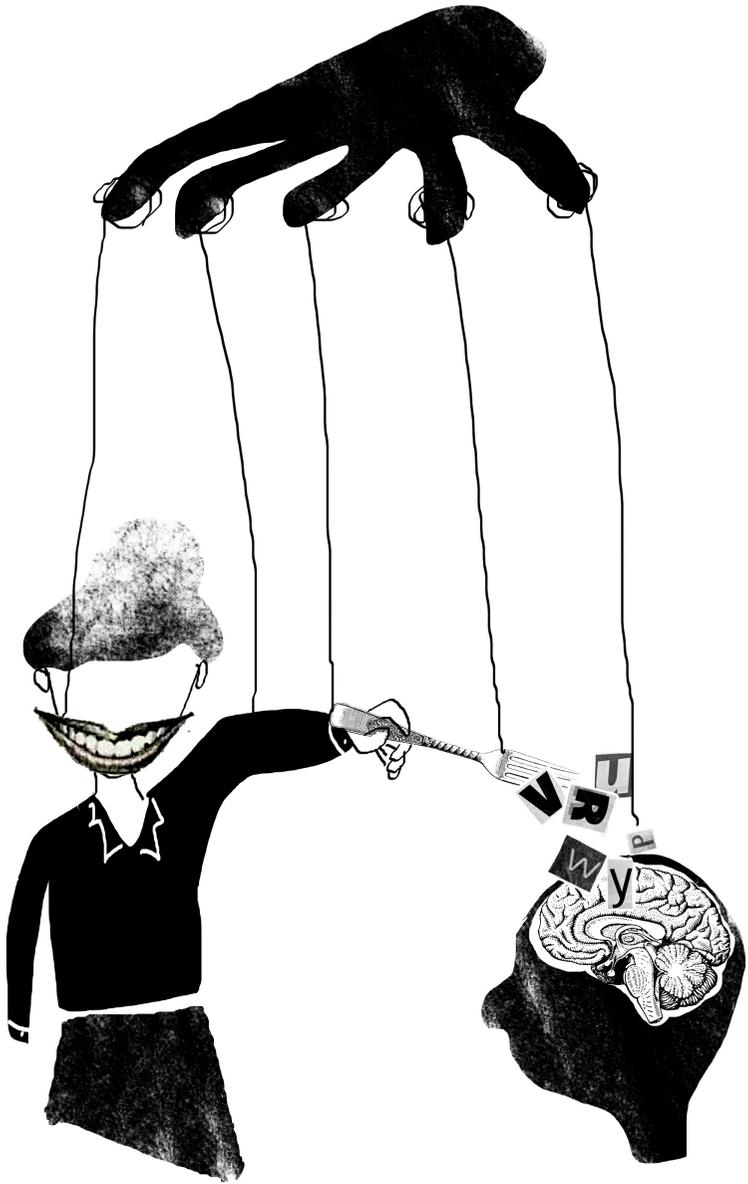
Tal proceso implica la renuncia a ciertos mitos apreciadas

No podemos discutir, por un lado, las iglesias, por otro lado, la educación y finalmente, el papel de ellas en relación a estas, a menos que sea históricamente. Las iglesias no son entes abstractos, sino instituciones insertas en la Historia.

por ellos, como los de su 'superioridad' o de la pureza de sus almas, de sus virtudes, de su sabiduría, o su creencia de 'salvadores' de los pobres, el mito de la neutralidad de la iglesia, de la teología, de la educación, de la ciencia, de la tecnología y de su imparcialidad, mito desde el cual derivan necesariamente otras creencias como las de la inferioridad del pueblo, de su impureza espiritual y física² y de la absoluta ignorancia de los oprimidos.

Rápidamente perciben que la indispensable Pascua cuyo resultado es el cambio de la conciencia, tiene que ser vivida. La verdadera Pascua no es retórica conmemorativa, sino praxis, compromiso histórico. La vieja Pascua de la retórica 'murió' sin esperanza de resurrección. Únicamente en la autenticidad de la praxis histórica, la Pascua es morir para vivir. Sin embargo, esta forma de experimentar la Pascua, básicamente vital, no puede ser aceptada por la visión esencialmente mortífera, y por eso mismo estática, de la burguesía. La mentalidad burguesa que no existe como abstracción, mata el dinamismo profundo e histórico del pasaje de Pascua y la transforma en alienación, en una simple fecha en el calendario.

El ansia de posesión³, que es símbolo de la visión mortífera del mundo, rechaza la significación profunda de la resurrección. ¿Por qué habría de interesarme la resurrección si en mis manos llevo como objetos de mi posesión, el alma y el



cuerpo destrozados de los oprimidos? Sólo puedo vivir el renacimiento al nacer de nuevo junto a los oprimidos en el proceso de liberación. No puedo convertir tal renacimiento en formas de poseer el mundo, ya que en esencia es una forma de transformar el mundo.

Si aquellos que alguna vez eran ingenuos continúan con este nuevo aprendizaje, irán entendiendo que la conciencia no puede ser transformada con lecciones, discursos y sermones elocuentes, sino con acciones de los seres humanos en el mundo. La conciencia no crea la realidad arbitrariamente como pensaban antes en sus tiempos de idealismo subjetivista.

CONCIENTIZACIÓN

También descubrirán hasta qué punto su idealismo los llevó a mezclar algunos conceptos -por ejemplo la concientización, que es tan malinterpretada- cuando intentaron ofrecer remedios mágicos para sanar los corazones de los humanos sin cambiar las estructuras sociales o cuando afirmaban, con el mismo grado de idealismo, que la concientización era un método mágico de conciliar lo irreconciliable.

La concientización les parecía una especie de Tercer Camino, que les permitía evitar, milagrosamente, los problemas generados por los conflictos de clase creando a través de un acuerdo mutuo un mundo de paz y de armonía entre

clases opresoras y clases oprimidas. Así ambos grupos estarían concientizados de que no existirían más opresores ni oprimidos ya que todos se amarían como entre hermanos y hermanas y resolverían sus diferencias alrededor de una mesa con un buen mate, un buen café o un buen rón...

En el fondo esta visión idealista que sólo sirve a los opresores es la misma que Niebuhr condenó vehementemente de 'moralista', tanto el campo religioso, como en el campo social⁴.

Tal mitificación de la concientización, tanto en América Latina como en otro lado, puesta en marcha por los ingenuos o por los astutos, termina siendo un obstáculo en vez de una ayuda para el proceso de liberación. Es un obstáculo porque, en primer lugar, al vaciar la concientización de su contenido dialéctico, transformándola de esta manera en panacea, la pone al servicio de los opresores, y en segundo lugar, porque tal desfiguración idealista lleva a muchos grupos Latinoamericanos, sobre todo de jóvenes, a caer en el equívoco opuesto al idealismo, que es el objetivismo mecanicista. Reaccionando contra el subjetivismo alienante que explica aquella distorsión, los mencionados grupos terminan por negar el papel de la conciencia en la transformación de la realidad, negando así también la dialéctica conciencia-mundo. Dejan de percibir la diferencia entre la conciencia de clase y conciencia de las necesidades de cla-

se⁵. Entre ambos hay una especie de hiato dialéctico que exige solución. Tanto el subjetivismo como el objetivismo mecanicista son incapaces de hacerlo.

Estos grupos sin duda tienen razón cuando rechazan, como nosotros, que la conciencia pueda ser modificada fuera de la praxis. Sin embargo, es necesario subrayar que la praxis, a través de la cual la conciencia se transforma, no es pura acción, sino acción y reflexión. De ahí la unidad entre práctica y teoría, en la que ambas se van constituyendo, haciéndose y rehaciéndose en un movimiento permanente de la práctica a la teoría y de ésta a una nueva práctica.

La praxis teórica no es otra cosa que aquello que hacemos cuando tomamos distancia con respecto a la praxis realizada o que está realizándose para poder verla con más claridad⁶. Por ello es que la praxis teórica sólo es auténtica en la medida en que no se rompa el movimiento dialéctico entre ella y la subsiguiente praxis a ser realizada en el contexto concreto. Estas dos formas de praxis son momentos inseparables de un mismo proceso por el cual llegamos a un entendimiento amplio. Esto significa, en otras palabras, que la reflexión sólo es verdadera siempre y cuando nos remita, como lo destaca Sartre⁷ (Sartre, Jean Paul, *Search for a Method*, Vintage Books, New York 1963), a la situación concreta en la cual actuamos.

EDUCACIÓN POLÍTICA

En este sentido es que la concientización -asociada o no al proceso de la alfabetización- debe ser un esfuerzo crítico de develamiento de la realidad, y no un balbuceo alienante, que implica necesariamente un compromiso político. La concientización debe estar involucrada políticamente. No hay concientización si el resultado de la misma no es la acción consciente de los oprimidos, como clase social explotada, en la lucha por su liberación⁸. Además, nadie puede concientizar a nadie. El educador y el pueblo se concientizan a sí mismos gracias al movimiento dialéctico entre la reflexión crítica sobre la acción anterior y la subsiguiente acción en el proceso de la lucha liberadora.

Otra dimensión de la mitificación de la concientización que intentan hacer los ingenuos o los astutos es la tentativa de convertir la muy conocida 'educación para la liberación' en un problema meramente metodológico, tomándose los métodos como algo neutral. De esta manera se agota o se pretende agotar todo el contenido político de la acción educativa con el propósito de que la expresión 'educación para la liberación' ya carezca de sentido.

En realidad, en la medida en que tal modalidad de educación se reduce a un conjunto de métodos y de técnicas con los cuales educandos y educadores miran la realidad social -si es que la miran- para simplemente describirla, esta edu-

cación es tan domesticadora como cualquier otra. La educación para la liberación no puede reducirse a liberar a los educandos del pizarrón para ofrecerles proyectores⁹. Por el contrario, es la que se propone como praxis social para la liberación de los seres humanos de la realidad objetiva que los oprime. Precisamente por ello es una educación política, tan política como la que se proclama neutral aunque esté sirviendo a las élites de poder. Por ende, es una forma de educación que sólo puede ser puesta en práctica sistemáticamente cuando la sociedad se ve radicalmente transformada¹⁰. Sólo los ingenuos podrían pensar que las élites de poder promoverían un tipo de educación que las desenmascare más todavía de lo que ya lo hacen las contradicciones de sus propias estructuras de poder¹¹. Tal inocencia implicaría inclusive la subestimación peligrosa de la capacidad y de la astucia de las élites. De ahí que una educación verdaderamente liberadora sólo pueda ser puesta en práctica por fuera del sistema regular, cautelosamente, por aquellos que superando su ingenuidad, se comprometen con el proceso real de liberación.

Un número cada vez mayor de cristianos en América Latina están descubriendo estas dicotomías y se encuentran obligados a tomar posición: o transforman su ingenuidad en astucia, asumiendo de esta manera conscientemente la ideología de la dominación, o por el contrario, se compro-

La conciencia no puede ser transformada con lecciones Y discursos elocuentes, sino con acciones de los seres humanos en el mundo.

meten en la búsqueda real de la liberación de los oprimidos, como uno de ellos. Ya afirmamos que si renuncian a su adhesión acrítica a las clases dominantes, su nuevo aprendizaje junto al pueblo les presentaría desafíos inéditos cuyos riesgos son desconocidos.

De hecho, en el proceso de su 'nuevo aprendizaje', muchos cristianos pronto comienzan a percibir que cuando ejercían formas de acción puramente paliativas "sean sociales o religiosas (por ejemplo, participando fervorosamente de campañas tales como 'La familia que ora unida permanece unida')" eran exaltados por sus virtudes cristianas. Pero en el momento en que por la propia experiencia van percibiendo que la familia que ora unida también necesita casa, trabajo libre¹², pan, ropa, salud y educación para sus hijos, que necesitan expresarse y expresar su mundo creando y recreándolo, que necesitan que su cuerpo, alma y dignidad sean respetadas si han de permanecer unidos, no sólo en el dolor y la miseria. Cuando comienzan a percibir esta realidad, descubren que su fe es puesta en tela de juicio por aquellos que buscan aún más poder político, económico y eclesiástico para apoderarse también de la conciencia de los demás.

En la medida en que su nuevo aprendizaje los lleva a ver cada vez más claramente la dramática realidad en la que el pueblo vive y los empuja a nuevas formas de acción ya

menos 'asistencialistas', pasan a ser vistos como figuras diabólicas¹³ que están al servicio de fuerzas demoníacas internacionales que amenazan la 'civilización occidental y cristiana', que de cristiana, en realidad, tiene muy poco.

De esta manera aprenden por medio de su propia praxis que nunca habían sido ni neutrales ni imparciales durante su periodo de 'inocencia'. Pero en este momento, muchos están asustados; no tienen el coraje de asumir el riesgo existencial que el compromiso histórico exige, y así vuelven a sus ilusiones idealistas, pero ya en el bando de los 'astutos'.

Pero necesitan poder justificar su retorno, y proclaman entonces la necesidad de defender las masas populares 'incultas e incapaces' para que no pierdan su fe en Dios, 'tan linda, tan mansa y tan edificante'. Necesitan defenderlas de la 'maldad subversiva de los falsos cristianos que elogian la Revolución Cultural China y hablan en favor de la Revolución Cubana'. Se enlistan en la 'defensa de la fe', pero en realidad, se unen en la defensa de sus propios intereses de clase, subordinando la fe a esos intereses.

De esta manera, se sienten impulsados a insistir en la 'neutralidad' inviable de la iglesia, cuya tarea fundamental debe ser, según ellos, reconciliar los irreconciliables a través de la máxima estabilidad social posible. De esta manera 'castran' la dimensión profética de la iglesia, cuyo testimonio

pasa a ser el del temor al cambio y a la transformación radical del mundo injusto, el miedo de perderse en un futuro incierto. De hecho, aquellos que predicán que la iglesia se encuentra por fuera de la historia se contradicen en práctica, porque automáticamente se alinean con aquellos que rechazan la posibilidad de ser de las clases oprimidas. Por ello, al temer perderse en el futuro incierto, y a causa de la ansiedad que conlleva el riesgo implícito de un futuro que debe ser construido y no recibido, la iglesia realmente se pierde en el camino. De ahí que no pueda experimentarse en la unidad de la denuncia y el anuncio. Denuncia de un mundo injusto y anuncio de un mundo más justo a ser edificado por la praxis histórico-social de los oprimidos. De esta forma, así como sucede con las clases sociales dominadoras, a las cuales se encuentra aliada, la iglesia ya no puede ser utópica, profética ni llena de esperanza¹⁴ en un sentido auténtico. Al privarse de su visión profética, su tendencia es formalizarse en la ritualización burocrática en la que la esperanza, sin relación con el futuro, es mera abstracción alienada y alienante. En lugar de ser un estímulo al peregrino, es una invitación a quedarse quieto. En el fondo, esta es una iglesia que se auto-prohíbe hacer la Pascua de la que tanto habla. Es una iglesia 'que muere de frío' sin capacidad para responder a las ansias de una juventud inquieta, utópica y biofílica, a la cual no es posible

hablarle un lenguaje medieval, a la cual no puede interesarle la discusión sobre el sexo de los ángeles, puesto que se encuentra desafiada por la dramaticidad de su historia. Juventud que, en gran parte, sabe muy bien que el problema fundamental de América Latina no es la 'pereza del pueblo' o su 'inferioridad' o su 'falta de educación', sino el imperialismo, no como una abstracción o un 'slogan', sino como una realidad tangible, como una presencia invasiva y destructiva. Hasta que no se supere esta contradicción principal no será posible para América Latina desarrollarse, ni siquiera modernizarse¹⁵. No hay verdadero desarrollo de las sociedades dependientes sin su liberación.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Tienen razón los teólogos latinoamericanos que, comprometiéndose históricamente cada vez más con los oprimidos, defienden hoy una teología política de la liberación y no una teología del 'desarrollo' modernizante. Estos teólogos sí pueden comenzar a responder a las inquietudes de una generación que opta por la transformación revolucionaria de su mundo y no por la conciliación de los irreconciliables. Ellos saben muy bien que sólo los oprimidos, como clase social prohibida de decir su palabra, pueden llegar a ser los utópicos, los proféticos y los mensajeros llenos de esperanza, en la medida en que su futuro no sea

mera repetición reformada de su presente. Su futuro¹⁶ -sin el cual no pueden ser- es la realización de su liberación. Sólo ellos pueden denunciar el 'orden' que los aplasta y, en la praxis de la transformación de este 'orden', anunciar un nuevo mundo que está constantemente siendo recreado y renovado.

Por eso es que su esperanza no es una invitación estabilidad, que no sólo existe en el tradicionalismo sino también en la modernización alienadora. Su esperanza, por el contrario, es un llamado a 'caminar', no a la marcha errante de quien renuncia o evade la realidad, sino a 'hacer camino' como quien toma la historia en sus manos, haciéndola y en ella rehaciéndose. Un 'caminar' que en última instancia es su peregrinaje necesario, en el cual tienen que 'morir' como clase oprimida para renacer como clase que se libera.

Esta travesía, 'Pascua', sin embargo [subrayémoslo una vez más] no se puede realizar 'dentro' de la conciencia, sino en la historia. Nadie hace tal camino sólo en la 'interioridad' de su ser.

TENSIÓN DRAMÁTICA

Existen, sin embargo, un número cada vez mayor de personas que, más allá de que aún se proclamen Cristianas o no, se van comprometiendo más y más con la causa de la liberación de las clases dominadas. Su experiencia les va

enseñando que ser cristiano no significa necesariamente ser reaccionario; así como ser revolucionario no implica ser 'demoníaco'. Ser revolucionario significa luchar contra la opresión y explotación, para la libertad y liberación de las clases oprimidas¹⁷, en términos concretos y no idealistas. A través de su nuevo aprendizaje percibirán finalmente que no basta con decir que los hombres y las mujeres son seres humanos y no hacer lo necesario, objetivamente, para que realicen su condición de personas. Aprenderán que no es mediante buenas obras o, como prefiere Niebuhr, obras 'humanitarias', que las clases oprimidas puedan humanizarse. Lograron superar los primeros obstáculos que muchos de sus compañeros de peregrinaje no resistieron; lo que no quiere decir, sin embargo, que todos lleguen a soportar las pruebas más difíciles que todavía tienen por delante.

Si en cierto momento la violencia de los opresores se ejercía casi exclusivamente sobre la clase trabajadora, perdonando la mayoría de las veces a los intelectuales comprometidos, puesto que en última instancia forman parte de la misma totalidad de las clases dominantes, en un momento ulterior la violencia se ejerce indiscriminadamente. Este instante provoca de un lado la retirada de algunos, o su silencio, su acomodación; de otro, sin embargo, nuevas adhesiones. Una de las diferencias fundamentales, sin embargo, entre los que desertan y los que quedan, consiste en que

los últimos asumen la existencia como tensión dramática entre el pasado y el futuro, entre la muerte y la vida, entre quedar y partir, entre crear y no crear, entre decir la palabra o el silencio castrador, entre la esperanza y la desesperación, entre ser y no ser. Es una ilusión pensar que los seres humanos podemos escapar a esta tensión dramática. No podemos sumergirnos en la dramaticidad de nuestra propia forma de estar siendo en el mundo porque significaría perdernos en la alienación de lo cotidiano¹⁸. En realidad, si me pierdo en los detalles de mi cotidianidad, pierdo a la vez la percepción del significado dramático de mi existencia y mi tendencia es volverme fatalista o cínico. Por otro lado, si busco emerger de la cotidianidad en el sentido de asumir la dramaticidad de mi existencia, pero al mismo tiempo no me comprometo históricamente, no tengo otro camino que el intelectualismo vacío, igualmente alienado. De esta manera, hablo de la existencia como desesperación o imposibilidad. De ahí que no tenga otra manera de superar la cotidianidad alienante a no ser a través de mi praxis histórica, que es en sí misma social y no individual. Sólo en la medida en que asumo totalmente mi responsabilidad en el juego de esta tensión dramática, es que me hago una presencia consciente en el mundo.

Por lo tanto, no puedo aceptar ser un mero espectador; exijo, por el contrario, mi lugar en el proceso de transformación

del mundo. De esta manera entonces la dramática tensión entre el pasado y el futuro, entre la muerte y la vida, entre la esperanza y la desesperación, entre ser y no ser, ya no existe como una especie de callejón sin salida, sino que puede verse como realmente es: un permanente desafío al cual debo responder. Y mi respuesta no puede ser otra que mi praxis histórica o, en otras palabras, mi praxis revolucionaria.

La revolución, sin embargo, no agota la tensión dramática de nuestra existencia. Ella resuelve las contradicciones antagónicas que hacen más dramática la tensión pero precisamente porque participa de la tensión es tan permanente como aquella.

Dentro de la historia es imposible pensar en la instauración de un reino de paz imperturbable. La historia es devenir, es acontecimiento humano. Pero en lugar de sentirme engañado y asustado en el descubrimiento crítico de la tensión en que me encuentro como ser humano, descubro en ella, por el contrario, el gozo de ser.

YO Y LOS OTROS

Pero, por otro lado, no puedo reducir la tensión dramática sólo a mi experiencia existencial. Lógicamente no puedo negar la singularidad de mi existencia, pero esto no significa que mi existencia personal tenga una significación absoluta en sí misma, aislada de otras existencias. Por el



contrario, es a través de las relaciones con los otros, mediada por la objetividad, que mi existencia adquiere sentido. El 'yo existo' no precede al 'nosotros existimos' sino que se complementa en éste. La concepción individualista y burguesa de la existencia no es suficiente para comprender su base social e histórica. Los hombres y las mujeres, como seres humanos, son productores de existencia y el acto de producirla es social e histórico, aun cuando tenga una dimensión personal.

La existencia finalmente no es desesperación sino riesgo. No puedo ser si no existo peligrosamente. Pero si la existencia es histórica, el riesgo existencial no es una categoría abstracta, sino también histórica. Esto significa que, primero y ante todo, existir es arriesgarse, a pesar de que la forma y la efectividad del riesgo varía según la persona y según los tiempos y espacios. No es lo mismo arriesgarme en Brasil como se arriesga un suizo en Ginebra, aunque ambos seamos revolucionarios. Nuestra realidad histórico-social condiciona nuestra forma de arriesgarnos. Es que al arriesgarnos históricamente, damos testimonio, y nuestro testimonio no puede ser importado. Pretender la universalidad del contenido y de la forma del riesgo existencial es una ilusión idealista que no puede ser aceptada por nadie que piense dialécticamente.

El pensamiento dialéctico constituye uno de los mayores de-

safíos para aquellos que optan por esta opción que estamos presentando. La razón es esta: no siempre es fácil, incluso para aquellos que se identifican con el pueblo, superar la formación pequeño-burguesa, individualista, intelectualista, que dicotomiza teoría y práctica, trascendencia y mundanidad, trabajo intelectual y trabajo manual. Su marca pequeño-burguesa se expresa constantemente a través de actitudes y prácticas en las que las clases dominadas aparecen como meros objetos de su 'revolucionarismo impaciente'.

En su nuevo aprendizaje con el pueblo no hay otro camino que el del Peregrinaje, la larga marcha. Van de la subjetividad a la objetividad y, al hacerlo, oscilan muchas veces entre el subjetivismo idealista y el objetivismo mecanicista, entre el intelectualismo verbalista y el activismo que rechaza la reflexión seria. De ahí el peligro, tanto de reactivar las matrices idealistas de donde vinieron, como de caer en el 'revolucionarismo impaciente' antes mencionado.

Ambas posturas, como hemos afirmado en el inicio de este estudio, son obstáculos al auténtico proceso de liberación¹⁹. Ambas terminan por negar el verdadero papel de la conciencia de clase en la transformación revolucionaria. No sería difícil identificar hoy en América Latina estos modos de comportamiento entre revolucionarios cristianos y no cristianos, lo que no es sin embargo el objetivo de este ensayo.

ELECCIÓN NECESARIA

Al tratar de analizar ahora en forma más detenida el papel de las iglesias en América Latina frente a una de sus tareas, la de la educación, tendremos que volver a algunas de las afirmaciones hechas en el cuerpo de este ensayo. En primer lugar, reafirmamos la imposibilidad de su neutralidad política ya que no pueden evitar tomar una decisión y por lo tanto, no podemos discutir el rol de la iglesia de manera abstracta o metafísica. Su decisión condiciona todo su enfoque educativo, sus objetivos, métodos, procesos y efectos auxiliares.

Este condicionamiento afecta el entrenamiento teológico de los líderes de la iglesia militante, así como la educación impartida por la iglesia. Inclusive la educación y reflexión teológica.

Sería incurrir en la misma ilusión idealista que criticamos si pretendiésemos realizar tal análisis fuera de la realidad histórica, considerando la educación y sus objetivos como ideas puras, inmutables, esencias por encima de la existencia concreta del mundo mismo.

No escapan a este condicionamiento, de un lado, la propia capacitación teológica de los cuadros que constituyen la iglesia militante; y por otro lado, la educación general que se imparte a través de las iglesias. No escapa a tal condicionamiento la propia reflexión teológica.

En una sociedad de clases son las élites de poder, necesariamente, las que definen la educación y, por consiguiente, sus objetivos. Y estos objetivos, obviamente, no pueden estar dirigidos contra sus intereses. Como hemos dicho anteriormente, sería una ingenuidad primaria esperar de tales élites que pusiesen en práctica, o que consintiesen con la puesta en práctica de una educación que estimulara al pueblo a descubrir la “razón de ser” de la estructura social. Lo máximo que tales élites permiten es la expresión verbal de tal educación y, de vez en cuando, algunas experiencias, rápidamente frenadas si llegan a revelar algún peligro para su estabilidad.

EDUCACIÓN LIBERADORA

De ahí que el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) puede hablar, como ha hablado siempre y seriamente en casi todos sus documentos oficiales, de ‘educación liberadora’, ya que mientras no sea puesto en práctica, nada serio le puede pasar. De cualquier forma, sin embargo, no nos asombraremos —aunque nada sepamos hoy— si el CELAM llegara a sufrir duras restricciones por parte de las élites de poder, mediatizadas por aquella iglesia anti-profética de la que hemos hablado anteriormente. Esta iglesia que ‘muere de frío’ en el seno tibio de la burguesía, no puede ‘mirar con buenos ojos’ ni ‘oír con buenos oídos’

**UN NÚMERO CADA VEZ
MAYOR DE CRISTIANOS
EN AMÉRICA LATINA
ESTÁN DESCUBRIENDO
ESTAS DICOTOMÍAS Y
SE ENCUENTRAN OBLI-
GADOS A ELEGIR BAN-
DO: O TRANSFORMAN
SU INGENUIDAD EN
ASTUCIA, ASUMIENDO**

**DE ESTA MANERA
CONSCIENTEMENTE LA
IDEOLOGÍA DE LA DO-
MINACIÓN, O POR EL
CONTRARIO, SE COM-
PROMETEN EN LA
BÚSQUEDA REAL DE
LA LIBERACIÓN DE LOS
OPRIMIDOS, COMO UNO
DE ELLOS.**

la defensa (aunque sea verbal) de las ideas que las élites consideran 'diabólicas'.

Nuestra tarea se simplificaría si tuviéramos que preguntarnos cuál debería ser el papel de las iglesias en América Latina ante la educación, siempre que esta pregunta presupusiera un mínimo de coherencia entre las iglesias y el evangelio. En este caso, sería suficiente con ver la condición dependiente de la sociedad latinoamericana, con excepción de Cuba, para desarrollar una estrategia de acción para las iglesias. La verdad, sin embargo, no es ésta y no podemos pensar en el vacío.

Por esta razón, no es posible hablar en términos objetivos de un papal unificado y coherente de las iglesias latinoamericanas ante la educación. Por el contrario, existen papeles distintos, incluso antagónicos, en función de la línea política, clara, oculta o disfrazada, que diferentes iglesias están asumiendo históricamente en América Latina. La iglesia tradicional, por ejemplo, es todavía intensamente colonialista. Misionera en el peor sentido de la palabra; 'conquistadora' de almas, necrofílica. De ahí su placer masoquista en hablar de tantos pecados, de amenazas de fuego eterno, de perdición sin rescate. Lo mundano, dicotomizado de lo trascendente, es la 'porquería' en la cual los seres humanos tienen que pagar sus pecados. Por ello, cuanto más sufren, tanto más se purifican, alcanzando de esta manera

el cielo, la paz eterna. El trabajo no es la acción de los hombres y las mujeres sobre el mundo, rehaciéndolo, transformándolo y recreándolo, sino el precio que tiene que pagar por ser hombres y mujeres.

Esta línea tradicionalista, no importa si protestante o católico-romana, se constituye en lo que el sociólogo suizo Christian Lalive llama el 'refugio de las masas'²⁰. Semejante postura frente al mundo, frente a la vida, satisface la impotencia de la conciencia fatalista y miedosa de los oprimidos en cierto momento de su experiencia histórica. Ahí ellos encuentran una especie de bálsamo para su cansancio existencial. Por esto, cuanto más inmersas estén las masas populares oprimidas en la cultura del silencio, cuanto mayor sea la violencia de las clases opresoras, tanto más tenderán aquellas masas a refugiarse en tales iglesias²¹. Sumergidas, pues, en la cultura del silencio, donde la única voz que se oye es la voz de las clases dominantes, encuentran en estas iglesias una especie de 'útero' en el cual se esconden de la agresividad de la sociedad. Por otro lado, al despreciar el mundo como mundo del pecado, del vicio, de la impureza, en cierta manera se 'vengan' de sus opresores que son dueños de este mundo. Es como si dijeran a sus jefes: "Ustedes son poderosos, pero poseen un mundo malo, al cual renunciamos". Prohibidos de decir su palabra, en cuanto clase social subordinada, se engañan a

sí mismos creyendo que al verbalizar oraciones de salvación en el 'refugio' están pudiendo hablar.

LA CULTURA DEL SILENCIO

Sin embargo, nada de esto resuelve su situación concreta de oprimidos. Su catarsis, en última instancia, los aliena más, en la medida en la que la ira se dirige al mundo y no al sistema social que lo destruye. Considerando el mundo en sí mismo como antagonico, intentan lo imposible, que es renunciar a la mediación del mundo en su peregrinaje. De esta forma, quieren llegar a la trascendencia sin pasar por la mundanidad; quieren la meta-historia sin experimentarse en la historia; quieren la salvación sin la liberación. El dolor que sufren en el proceso de su dominación hace que acepten esta anestesia histórica bajo cuyo efecto buscan fortalecerse para luchar contra el demonio y el pecado, dejando sin embargo en paz las causas reales de su opresión. De esta manera, no pueden vislumbrar más allá de las situaciones concretas²², lo 'inédito viable', el futuro como tarea de liberación que tienen que crear.

Esta forma tradicional de iglesia corresponde a las sociedades 'cerradas', con un mínimo de mercado interno, exportadoras de materias primas: sociedades preponderantemente agrícolas, en las que la cultura del silencio es fundamental. En la misma medida en que estas estructuras sociales

arcaicas persisten en pleno proceso de modernización de tales sociedades, la iglesia tradicionalista igualmente persiste; pero sería un equívoco pensar que su presencia en la transición en que entra ésta o aquella sociedad, se verifica sólo en las áreas intocadas por la modernización. En realidad, en los propios centros urbanos, que se están transformando bajo el impacto de la industrialización, se comprueba fácilmente la fuerza del tradicionalismo religioso²³. Es que sólo el cambio cualitativo de la conciencia popular puede superar definitivamente la necesidad de la 'iglesia como refugio de las masas'. Este cambio cualitativo no se logra, como dijimos anteriormente, ni 'dentro' de la conciencia por ella misma, ni automática ni mecánicamente. Por otro lado, la modernización tecnológica no implica necesariamente que las masas populares se vuelvan críticas, ya que, no siendo neutrales, dependen de la ideología que las dirige.

Por todo esto y por mucho más, que excede a la extensión de este trabajo, la línea tradicionalista se constituye como una aliada indiscutible de las clases dominantes, más allá de si es consciente o no de esto. El papel que tales iglesias pueden desempeñar y ya están desempeñando en el campo de la educación, tiene por lo tanto que estar condicionado por su visión del mundo, de la religión, de los seres humanos y de su 'destino'. Su concepción de la edu-

La iglesia tradicional, por ejemplo, es todavía intensamente colonialista. Misionera en el peor sentido de la palabra; 'conquistadora' de almas, necrofílica. De ahí su placer masoquista en hablar de tantos pecados, de amenazas de fuego eterno, de perdición sin rescate.

cación, que se concreta en una práctica, no puede dejar de ser quietista, alienada y alienante. Sólo los que aún se encuentran 'ingenuamente' en esta perspectiva y no 'astutamente', podrán superar su equívoco a través de su praxis para comprometerse de una manera diferente con las clases dominadas y de esta forma ser realmente proféticos.

NUEVA POSICIÓN

A partir de la perspectiva tradicionalista, una nueva posición va siendo asumida por algunas iglesias en el cuadro histórico de América Latina. Esta nueva posición empieza a constituirse en la mencionada transición que América Latina está experimentando y en la cual se verifica la superación de las estructuras tradicionales por estructuras que se modernizan. Las masas populares, antes preponderantemente 'inmersas' en el proceso histórico²⁴ comienzan a 'emerger' como respuesta necesaria al proceso de industrialización. La sociedad, comprendida en tal pasaje, comienza a cambiar y desafíos nuevos se presentan a las clases dominantes, exigiendo de ellas respuestas diferentes.

Los intereses imperialistas, que en sí condicionan la propia transición de la sociedad, se hacen más y más agresivos, expresándose a través de múltiples formas de penetración y de control de la sociedad dependiente. En cierto momento de este período, el énfasis en el proceso de industriali-

zación provoca la configuración de una 'ideología del desarrollo', de carácter nacionalista que, entre otras cosas, defiende el pacto entre las 'burguesías nacionales' y el proletariado emergente.

Los economistas latinoamericanos han sido los primeros en lanzarse al análisis de tal proceso, seguidos por sociólogos y algunos educadores. Juntos se proponen poner en práctica el concepto de planeamiento social. La Comisión Económica para América Latina (CEPAL), cuyas funciones son de asesoramiento, ejerce una influencia decisiva en esta fase, no sólo a través de sus misiones técnicas, sino también al adherirse a la 'política del desarrollo'. A la CEPAL se le junta más tarde la contribución del Instituto Latinoamericano de Planeamiento Económico Social (ILPES), un organismo de la ONU que asume como tarea la capacitación de economistas para todo el continente.

Obviamente, nada de esto sucede por casualidad o en aislamiento; sino, al contrario, el proceso es una parte intrínseca dentro de la historia misma que América Latina —más intensamente en una sociedad, menos en otra— vive. Este complejo movimiento, así como las diferentes perspectivas producidas en respuesta al llamado 'atraso' de América Latina, no es ni accidental ni el resultado de algún capricho. Los ya mencionados intereses económicos imperialistas, por ejemplo, la necesidad de expansión de su mercado,

obligan a las propias élites nacionales (que en realidad son casi siempre élites extranjeras), a buscar caminos de superación de las estructuras arcaicas pero sin frustrar sus intereses. Lo importante, sin embargo, desde el punto de vista del imperialismo y de sus aliados nacionales, es que tal proceso reformista llamado 'desarrollo', no afecte los puntos centrales de las relaciones entre la sociedad metrópolis y las sociedades dependientes. ¡Esto quiere decir que el 'desarrollo' es aceptable pero no debe alterar el estado de la dependencia! De esta manera, obviamente, el punto de decisión política, económica y cultural de la transformación de la sociedad dependiente debería permanecer en la sociedad metrópolis, a no ser en ciertos aspectos que, delegados a ella, no alterarían en esencia su estado de sociedad subordinada.

Por ello las sociedades latinoamericanas, a excepción de Cuba después de su revolución, se están modernizando más que desarrollándose en el sentido real de la palabra. El desarrollo de América Latina sólo se dará en la medida en que se solucione su contradicción fundamental o principal, que configura su dependencia. Tal superación se logrará cuando el punto de decisión de su transformación se encuentre dentro de sus sociedades, pero al mismo tiempo fuera de las manos de una élite burguesa superpuesta a las masas oprimidas.

En este sentido el desarrollo es liberación, por un lado, de la sociedad dependiente como un todo frente al imperialismo y por otro, de las clases sociales oprimidas en relación con las clases sociales opresoras. Esto es porque el verdadero desarrollo integral es imposible en una sociedad de clases. Sin embargo, el proceso de expansión imperialista engendra hechos inéditos de carácter político y social. La transición que la sociedad dependiente sufre implica la presencia contradictoria de un proletario en vías de modernización, al lado de un proletario tradicional; de una pequeña burguesía técnico-profesional, al lado de una clase media tradicional²⁵; de una iglesia tradicional al lado de una iglesia en modernización; de una educación académica barroca, al lado de una educación técnico-profesional que comienza a ser puesta en práctica como exigencia necesaria de la industrialización.

El pasaje que hace la sociedad de una etapa a otra, no se da automáticamente, como piensan los mecanicistas. No hay fronteras rígidas entre tales fases. De ahí que coexisten dimensiones de ambas en la transición.

POPULISMO E IGLESIA MODERNA

La presencia del proletariado que se está modernizando, ejercitándose en una nueva experiencia histórica —la de la transición— genera el surgimiento del populismo, como un

nuevo estilo de acción política. Su liderazgo juega el papel de mediador entre las clases populares 'emergentes' y las clases dominantes²⁶. De ahí que no se pueda pensar el populismo si las masas populares todavía no han 'emergido'. Por ello en las sociedades en transición, el populismo no afecta las áreas latifundistas, porque en tales circunstancias las masas campesinas se encuentran 'inmersas'.

Por otro lado, en el marco histórico en que se constituye el populismo, su tendencia es a caracterizarse como un tipo de acción 'asistencialista' de la que resulta su carácter manipulador. Las masas populares 'emergen' en el proceso histórico, intensamente condicionadas por toda su experiencia en la cultura del silencio²⁷.

Emergen, obviamente, sin conciencia de clase, puesto que no la tenían en el estado anterior, el de su inmersión. Aparecen tan ambiguas cuanto ambiguo es el populismo que a ellas responde. De un lado hacen demandas, de otro aceptan las fórmulas asistencialistas y manipuladoras. Es por esta razón también que las iglesias tradicionalistas perduran, en la transición, inclusive en los centros urbanos que se modernizan. Y la tendencia de tales iglesias es destacarse hasta que agotada la etapa del populismo, en ciertas sociedades latinoamericanas, estas entran en nueva transición, caracterizada por regímenes militares violentos. La represión reactiva la vieja forma de ser de las masas, la

cultura del silencio, forzándolas a tomar refugio en la iglesia. Esta iglesia, además de existir al lado de las que se van modernizando, como ya vimos, también se moderniza en ciertos aspectos con lo cual se vuelve más eficiente en su tradicionalismo.

Es importante observar dentro de la transición que, así como el proceso de modernización de la sociedad dependiente no implica alteraciones fundamentales en su relación con la sociedad metrópolis y la emersión de las masas no implica la afirmación de su conciencia crítica o de clase, la línea modernizante de las iglesias no significa su compromiso histórico con las clases oprimidas en el sentido de su real liberación.

Desafiada por la eficiencia que comienza a ser exigida por las sociedades que van superando sus estructuras arcaicas, la iglesia modernizante perfecciona su burocracia para ser más eficaz, ya en su actividad social asistencial, ya en su acción pastoral. De esta manera se interesa por reemplazar las formas empíricas antes usadas en su quehacer asistencial, por procedimientos técnicos. Sus antiguos 'centros de caridad' orientados por laicos -en la iglesia católica por Vicentinos y las Hijas de María- pasan a llamarse 'centros comunitarios' bajo la dirección de asistentes sociales. Y las mujeres y los hombres que antes eran José, Carolina, Joaquín, Magdalena, ahora son números en una

La posición profética demanda un análisis crítico de las estructuras sociales en las que se dan los conflictos, exige consecuentemente a sus seguidores un conocimiento de las ciencias políticas y sociales que, no siendo neutrales, implican la opción ideológica de quien las emplea.

ficha. Los llamados medios de comunicación para las masas, en última instancia medios de 'comunicados' a las masas, constituyen una atracción irresistible.

Pero lo que hay de condenable en la iglesia 'moderna' y modernizante, no es propiamente su preocupación, por cierto importante, por el perfeccionamiento de sus instrumentos de trabajo, sino su opción política innegable, aunque muchas veces escondida, que condiciona el proceso de modernización. Tanto como las iglesias tradicionales, de las cuales ella es una nueva versión, su compromiso real no es con las clases sociales dominadas, sino con las elites de poder. De ahí que defiendan las reformas estructurales y no la transformación radical de las estructuras; de ahí que hablen de 'humanización del capitalismo' y no de su total supresión.

Mientras las iglesias tradicionalistas alienan a las clases sociales dominadas, mostrándoles el mundo como malévollo, la iglesia modernizante las aliena, en cambio, al apoyar los reformismos que preservan el status quo. Reduciendo expresiones como 'humanismo', 'humanización', 'promoción humana', a categorías abstractas, las vacía de su real significado, convirtiéndolas en balbuceo, bla bla bla, que no es sólo inoperante sino que contribuye a las fuerzas reaccionarias. En realidad, no hay humanización sin liberación así como no hay liberación sin la transformación revolucio-

naria de la sociedad de clases, en la que la humanización es imposible.

MODERNIZAR PARA REFORMAR

En tal sociedad, la liberación es lo 'inédito posible' de las clases dominadas. Su concretización, con todo, sólo se da en la superación de aquella sociedad, y no en la simple modernización de sus estructuras.

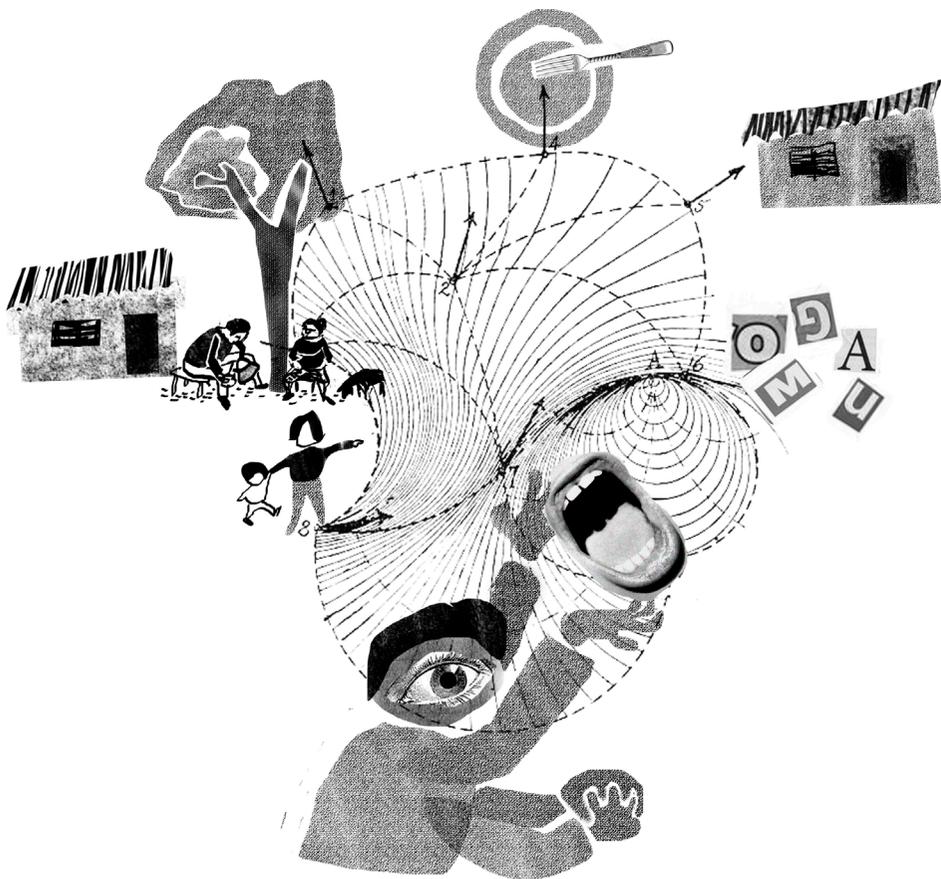
En la medida en que la iglesia modernizante no vaya más allá de los cambios periféricos en tal sociedad, abogando por medidas paliativas, de carácter neo-capitalista, su audiencia no puede ser otra que la de los mencionados 'ingenuos' o 'astutos'. La juventud desafiada por la realidad dramática de América Latina, no siendo ingenua o astuta, no puede aceptar la invitación que le hace la iglesia modernizante para apoyar posiciones conservadoras y reformistas. No sólo rechaza este llamado sino que, provocada por él, asume actitudes no siempre válidas, como por ejemplo la postura objetivista que analizamos en otra parte de este ensayo.

Por cierto, al asumir posiciones conservadoras rechazadas por aquella juventud, esta iglesia no contradice su 'modernismo'. Es que la modernización que estamos analizando es eminentemente conservadora, en la medida misma en que reforma para mejor preservar el status quo. En este

sentido las iglesias dan la impresión de 'movimiento' mientras en realidad están 'quietas', creando la ilusión de marcha cuando en realidad se están estabilizando. 'Mueren' porque rechazan 'morir'.

Este es el tipo de iglesia que hoy le diría de nuevo a Cristo: "Por qué partir, maestro, si todo aquí es tan bello, tan bueno?" Su lenguaje es un lenguaje que esconde en vez de iluminar. Ante una situación concreta de opresión, en una sociedad de clases, habla de 'pobres' o de 'clases menos favorecidas', en vez de clases oprimidas. Poniendo al mismo nivel la alienación de las clases sociales dominantes y la de las clases dominadas, pretende desconocer la contradicción antagónica entre ellas, que resulta del propio sistema que las crea. Si el sistema aliena a unas y otras, las aliena sin embargo en forma distinta.

Las primeras se alienan en cuanto sacrifican su ser por un falso tener, están cegados por el poder y dejan de ser; los dominados, en cierto grado, sin la posibilidad de tener, terminan con tan poco poder que ser es imposible. Engendrando el trabajo como mercancía, el sistema crea a aquellos que lo compran y a aquellos que lo venden. El equívoco de los 'ingenuos' y el engaño de los 'astutos' consiste en afirmar que tal contradicción es puramente una cuestión moral. Al no percibir el problema en forma dialéctica, los 'ingenuos' consideran el análisis que hacemos como algo



maniqueísta. En realidad, sin embargo, desde un punto de vista dialéctico, la cuestión no se reduce a una división tan simplista de los seres humanos entre buenos y malos. Lo que el análisis crítico revela, por un lado, es que el sistema capitalista en sí es el que genera necesariamente tal estado de cosas; por el otro lado, que es imposible transformar el sistema invitando a las clases dominantes a tomar conciencia de su 'error'. De hecho, desde el punto de vista de sus intereses de clase tienen razón, y este es otro punto que tampoco pueden percibir. Y no lo pueden percibir porque su tendencia irrefrenable es pensar siempre por fuera de la historia.

Las clases dominantes, determinadas por la propia lógica del sistema, prohíben que las clases dominadas sean, y en este mismo proceso, las clases dominantes no sólo dejan de ser, sino que también el mismo sistema las imposibilita a promover los cambios por los cuales se podría superar su alienación así como la de las clases oprimidas. Por ello, sólo las clases dominadas están llamadas a esta tarea histórica. Las otras, en cuanto clases dominantes, no pueden hacerlo. Lo que hacen -en su limitación histórica- es reformar y modernizar el sistema en función a las nuevas exigencias que el sistema les permite percibir, a efectos de preservarlo, de lo cual resulta la alienación de todos.

Dentro de las condiciones concretas en que la iglesia mo-

modernizante actúa, su concepción de la educación, tanto sus objetivos como sus prácticas, tienen que conformar un todo coherente con las líneas generales de su política. De ahí que, aún cuando la iglesia modernizante habla de educación para la liberación, tal educación está condicionada por su visión de la liberación como un quehacer individual que debe darse principalmente en el cambio de las conciencias y no a través de la praxis social e histórica de los seres humanos. Por esa misma razón, su énfasis recae sobre los métodos considerados instrumentos neutrales. La educación liberadora se reduce finalmente, para la iglesia modernizante, a liberar a los educandos del pizarrón, de las clases estáticas, de los contenidos 'librescos', ofreciéndoles proyectores y otras ayudas audiovisuales, clases más dinámicas y enseñanza técnico-profesional.

LA IGLESIA PROFÉTICA

Finalmente, tan vieja como el cristianismo mismo, sin ser tradicional, tan nueva como él, sin ser modernizante, se viene afirmando cada vez más en América Latina, todavía no como un todo coherente, una línea distinta: la iglesia profética. Atacada por las iglesias tradicionales y por las modernizantes, como también por las élites de las estructuras de poder, este movimiento profético, utópico y lleno de esperanza rechaza el 'hacer-bien-por-moral' y los paliativos

asistencialistas para así poder comprometerse con las clases sociales dominadas para la transformación radical de la sociedad.

En contraste con las iglesias anteriormente analizadas, la línea profética rechaza toda forma estática de pensar, entendiendo que para ser, tiene que estar siendo. Precisamente porque asume un pensamiento crítico, no se concibe neutral ni esconde su opción. Por ello tampoco dicotomiza mundanidad de trascendencia, ni salvación de liberación. Sabe, igualmente, que no hay un 'yo soy', un 'yo se', un 'yo me libero', un 'yo me salvo'; como tampoco hay un 'yo te doy conocimiento', un 'yo te libero', un 'yo te salvo'; sino, por el contrario, hay un 'nosotros somos', un 'nosotros sabemos', un 'nosotros nos liberamos', un 'nosotros nos salvamos'.

La línea profética tal como comienza a esbozarse, no puede ser comprendida a no ser como una expresión de la realidad concreta de América Latina, dramática y desafiadora. En realidad, ella empieza a emerger cuando las sociedades latinoamericanas en transición, unas más que otras, pasan a tener sus contradicciones cada vez más manifiestas. Este es el momento en que se aclara también, de un lado la revolución, como el camino de la liberación de las clases sociales oprimidas; por el otro, el golpe militar como oposición reaccionaria.

Cristo no fue conservador. La iglesia profética, así como Él, tiene que ser caminante, viajera constante, muriendo siempre y siempre renaciendo. Para ser tiene que estar siendo. No hay profetismo sin la aceptación de la existencia como tensión dramática entre el pasado y el futuro, entre quedar y partir, entre decir la palabra y el silencio castrador, entre ser y no ser, a la cual nos hemos referido anteriormente.

Los cristianos que hoy en América Latina participan de esa línea, aún cuando algunas veces divergentes entre sí, sobre todo desde el punto de vista de la acción, aún son, de modo general, los que renunciando a la 'ingenuidad' mencionada en la primera parte de este ensayo, se adhirieron a las clases oprimidas y permanecen en esta adhesión. Fue necesario que ellos, protestantes o católicos —esta distinción no llega a tener importancia desde el punto de vista profético — clérigos o laicos, atravesaran una dura experiencia en la transición desafiadora para que comenzasen a pasar también de su visión idealista a una visión dialéctica de la realidad. En ese proceso aprendieron, no sólo de su praxis con el pueblo, si no también del ejemplo de desprendimiento y coraje de buena parte de la juventud. Percibieron así claramente que la realidad es proceso y no hecho dado, se mueve contradictoriamente, conflictivamente. Entendieron que los conflictos sociales no son categorías metafísicas sino expresiones históricas de las contradicciones al enfrentarse entre sí. De ahí que toda tentativa de solución de los conflictos que no tenga en cuenta la superación de la contradicción que los genera, de un lado sólo los encubre, de otro es funcional a las clases dominantes.

La posición profética demanda un análisis crítico de las estructuras sociales en las que se dan los conflictos, exige consecuentemente a sus seguidores un conocimiento de

las ciencias político-sociales que, no siendo neutrales, implican la opción ideológica de quien las emplea.

Tal perspectiva profética no representa un escapismo a un mundo de sueños inalcanzables sino que demanda un conocimiento científico del mundo tal como es. Es que para denunciar la realidad presente y anunciar su transformación radical hacia una realidad capaz de dar a luz nuevos hombres y mujeres, necesita ganar un nuevo conocimiento de la realidad a través de la praxis²⁸. No podemos denunciar la realidad ni anunciar su radical transformación, de la que resultará una nueva realidad, en la cual nacerá el nuevo hombre y la nueva mujer, si no nos damos, a través de la praxis, al conocimiento de la realidad. Las clases dominadas deben participar de esta denuncia y anunciación, no puede ser realizada dejándolas afuera. La posición profética no es pequeñoburguesa. Por ello sabe muy bien que la autenticidad de la denuncia y del anuncio, como proceso permanente, sólo alcanzará su punto máximo cuando las clases dominadas, a través de su praxis, se hagan también proféticas, utópicas y llenas de esperanza y, por consiguiente, revolucionarias. La sociedad que se experimenta en una revolución permanente no puede prescindir de la permanencia de la visión profética, utópica y llena de esperanza de su pueblo, sin la cual se estancará y ya no será revolucionaria.

De la misma manera, ninguna iglesia podrá ser realmente profética en cuanto continúe siendo 'refugio de las masas' o agencia de modernización o de conservadurismo. La iglesia no se presta al juego de ser 'refugio' de las masas populares oprimidas, alienándolas aún más con discursos falsamente acusatorios que en el fondo no son más que un bla bla bla. Al contrario, las invita a un nuevo Peregrinaje. La iglesia profética tampoco es aquella que al modernizarse, se estanca, estabiliza y adapta. Cristo no fue conservador. La iglesia profética, así como Él, tiene que ser caminante, viajera constante, muriendo siempre y siempre renaciendo. Para ser tiene que estar siendo. Por ello es que no hay profetismo sin la aceptación de la existencia como tensión dramática entre el pasado y el futuro, entre quedar y partir, entre decir la palabra y el silencio castrador, entre ser y no ser. No hay profecía sin riesgo.

En el clima histórico, intensamente desafiador de América Latina, en el que se está gestando en la praxis esta actitud profética en muchos cristianos, se gesta igual y necesariamente una fecunda reflexión teológica. La teología del llamado 'desarrollo' cede lugar a la teología de la liberación, profética, utópica, llena de esperanza. No importa realmente si esta teología todavía está en fase de sistematización. Su temática no puede ser otra que aquella que emerge de las condiciones objetivas de las sociedades dependientes,

**NO HAY
PROFECÍA
SIN 
RIESGO.**

explotadas, invadidas. La que emerge de la necesidad de superación real de las contradicciones que explican tal dependencia. En cuanto profética, la teología de la liberación no puede ser una teología de la conciliación entre los irreconciliables.

En tales circunstancias históricas, la teología no puede perder tiempo discutiendo la 'secularización', que en el fondo es una forma moderna de 'sacralización' (no hay sociedades más 'sacras' que las sociedades burguesas. Reaccionan duramente a la más mínima ruptura con sus esquemas, considerados universales, eternos y perfectos), o entretenernos con la 'muerte de Dios', que en muchos puntos revela una tendencia acrítica de mera adaptación del hombre 'unidimensionalizado' y despolitizado de las sociedades opulentas, como lo subraya Hugo Assmann en su reciente y excelente libro²⁹.

PROFECÍA UNIVERSAL

Por otro lado, aunque aparentemente escapando a nuestro tema específico, nos parece importante agregar que esta actitud profética ante el mundo, ante la historia, no es exclusiva, ni de América Latina ni tampoco de otras áreas llamadas del Tercer Mundo. Esta actitud profética no es un exotismo de los 'subdesarrollados'. Primero, porque la posición original cristiana es de hecho profética, cualquiera

sea el espacio y el tiempo en que los cristianos se encuentren. Solamente el contenido de su testimonio será algo diferente, según las circunstancias históricas. Segundo, porque el concepto de Tercer Mundo es ideológico y político y no geográfico. El llamado Primer Mundo lleva dentro de sí y en contradicción con sí mismo a su Tercer Mundo; como éste lleva dentro de sí a su Primero, representado en la ideología de la dominación y en el poder de las clases dominantes. El Tercer Mundo en última instancia es el mundo del silencio, de la opresión, de la dependencia, de la explotación, de la violencia ejercida por las clases dominantes sobre las clases oprimidas.

Los europeos y norteamericanos, con sus sociedades tecnologizadas, no tienen necesidad de venir a América Latina para volverse proféticos. Les basta ir a las barriadas miserables de las grandes ciudades, sin ingenuidad o astucia y allí encontrarán suficiente estímulo para repensarse. Se toparán con varias expresiones de su Tercer Mundo y de esa manera, entonces, pueden empezar a comprender la inquietud que da lugar a la posición profética en América Latina.

Por todo esto, el papel educativo de la iglesia profética en América Latina debe ser totalmente distinto al de las iglesias antes analizadas. Naturalmente, en la línea profética, la educación se instauraría como un método de acción

transformadora. Como praxis política al servicio de la permanente liberación de los seres humano, que no se da, repetamos, sólo en sus conciencias, sino en la radical transformación de las estructuras, en cuyo proceso se transforman las conciencias.

Desde el punto de vista profético, no importa cual sea el campo específico en que se imparta la educación, ella es siempre un esfuerzo de clarificación de lo concreto, para lo cual educadores-educandos y educandos-educadores deben encontrarse ligados a través de su presencia actuante. Siempre se tratará de una acción desmitificadora que, al derrotar la realidad de la conciencia, ayuda a develar la conciencia de la realidad.

De esta forma, al concluir este trabajo, podemos volver a la afirmación con la cual comenzamos: no podemos discutir sobre las iglesias, la educación y el rol de las iglesias en la educación a menos que sea históricamente. E históricamente tendremos que acompañar las idas y venidas del movimiento profético en América Latina.*

Referencias

1. NIEBUHR, Reinhold, *Moral man and immoral society*, Charles Scribner's Sons, New York, 1960.
2. Cierta vez en uno de los varios seminarios que coordinamos en diferentes partes de América Latina, oímos de uno de los participantes: "Si Usted dice que no es posible el diálogo entre antagonicos, ¿cómo puedo entonces dialogar con los habitantes de las callampas (callamperos)?", ¿Por qué?, preguntamos. "Porque estoy en relación antagonica con ellos". ¿Cómo explica su antagonismo? "Yo sé, ellos no saben. Además, ellos huelen mal". Dentro de toda su sabiduría, el hombre de nuestro ejemplo no sabía algo tan obvio: que su condición de clase le daba la posibilidad de bañarse con agua caliente en el invierno frío, de usar jabones perfumados y desodorantes, así como la posibilidad de cambiarse diariamente la ropa. Sin tales condiciones, que en nada son intrínsecas al ser de nadie, él tendría tan mal olor como los callamperos.
3. FROMM, Erich, *El corazón del Hombre*, Siglo XXI, Mexico.
4. Refiriéndose a los 'moralistas', NIEBUHR dice: "No logran ver que, mientras el poder colectivo, tanto bajo el imperialismo o bajo la dominación de clase, explote lo débil, nunca podrá ser destituido a que no sea mediante el uso del poder... Los religiosos idealistas modernos imitan a los científicos sociales al ser defensores del compromiso y la adaptación como camino hacia la justicia social" (obra citada, Introduction, pp. XII y XIX.)
5. "En cuanto al historiador, es decir, el estudioso de la micro-historia o de la historia tal como sucedió (y en el presente tal como sucede) como diferente a los modelos generales y más bien abstractos de la transformación histórica de las sociedades, la clase y el problema de la conciencia de clase son inse-

parables. La clase, en su sentido pleno, sólo adquiere vigencia en el momento histórico cuando la clase comienza a adquirir conciencia de sí misma en cuanto clase". HOBBSAWM, E. J., "La conciencia de clase en la historia", en Aspectos de la historia y la conciencia de clase, pág. 11, ed. por Mészáros István, México, 1973.

6. Sobre las relaciones entre contexto concreto y contexto teórico en el acto de conocer, ver: KOSIK, Karil, Dialéctica de lo concreto, Grijalbo, México, 1967.
7. SARTRE, Jean Paul, Search for a Method, Vintage Books, New York, 1963.
8. LUKACS, Georg: Histoire et Conscience de Classe, Ed. de Minit, París, 1960.
9. FREIRE, Paulo, Cultural Action & An Introduction, em Conscientização e Libertação, CICOP, 1971.
10. FREIRE, Paulo, Pedagogia del Oprimido, Siglo XXI, Buenos Aires, 1982
11. Un representante de estas élites de cierto país latinoamericano, respondiendo a la pregunta de un periodista, en una entrevista grupal, dijo más o menos lo siguiente: "No podría jamás permitir una práctica educativa que, despertando las potencialidades de las masas populares, me pondría en una situación difícil por la imposibilidad de atenderlas. Esto sería, concluyó, sarna pra ser coçar" (dicho brasileño que significa crearse problemas innecesarios).
12. En relación al trabajo libre como condición necesaria para la libertad de los seres humanos, véase 15 obispos hablan en pro del Tercer Mundo, CIDOC Informa, Doc 67/35, p. 1-11, México, 1967.

13. Dom Helder Câmara, el profético Arzobispo de Olinda y Recife, Brasil, es hoy considerado como una de esas terribles figuras 'demoníacas'. Es siempre lo mismo, los necrófilos jamás soportan la presencia de los biófilos.
14. "Desde el principio de los tiempos modernos, las esperanzas de algo nuevo proveniente de Dios, han emigrado de la iglesia y se han investido en las revoluciones y el rápido cambio social. Dentro de la iglesia, por lo general, sólo quedó la reacción y el conservadurismo. Así es como la iglesia cristiana se volvió 'religiosa', es decir cultivó y exaltó la tradición. Su autoridad recibió la sanción de los poderes constituidos desde los primeros tiempos". MOLTMANN, Jürgen, *Religion, Revolution and the Future*, Charles Scribner's Sons, New York, 1969, pág. 5-6).
15. FREIRE, Paulo, Op. Cit, 1982.
16. En realidad, sólo los oprimidos pueden concebir un futuro completamente distinto de su presente, en la medida en que posean la conciencia de ser la clase oprimida y dominada. Los opresores, en cuanto clase dominante, no pueden concebir el futuro a no ser como preservación de su presente de opresores. Así, mientras que el futuro de los primeros está en la transformación revolucionaria de la sociedad, sin la cual no se dará su liberación, el futuro de los segundos está en la mera modernización de la sociedad con la cual pueden mantener el dominio de clase.
17. En este punto, naturalmente, ningún revolucionario, ya sea cristiano o no, puede aceptar una iglesia que, solidarizándose por 'ingenuidad' o 'astucia' con los intereses de las clases dominantes, pierde su carácter utópico y lleno de esperanza y

se vacía de su dimensión profética. Denunciar tal iglesia no es siquiera necesario ya que ella misma se encargará de denunciarse en la defensa que hace, subrepticamente o no, de las clases dominantes.

18. KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.
19. FREIRE, Paulo, *Op Cit*, 1982.
20. LALIVE DIEPINAY, Christian, *El Refugio de las Masas, Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno*, Ed. Pacífico, Santiago, 1968.
21. Nos parece indispensable un análisis sociológico de este hecho en América Latina. Lo importante, sin embargo, es que el punto de partida de la investigación no sea el fenómeno religioso en sí mismo, sino la estructura de las clases sociales.
22. FREIRE, Paulo. *Op Cit*, 1982.
23. MUNIZ DE SOUSA, Beatriz, *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo, Duas Cidades*, São Paulo, 1969.
24. FREIRE, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Madrid, 2009.
25. CARDOSO, Fernando Henrique, *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, Ed. Anthropos, París, 1971.
26. WEFORT, Francisco, *Classes Populares e Política, Contribuição ao Estudo do Populismo*, Universidade de São Paulo, 1968.
27. FREIRE, Paulo, *Cultural action for freedom*, Harvard Educational Review and Center for the Study of Development and Social Change, Cambridge, Massachusetts, 1970.
28. Freire, Paulo, *Idem*.
29. ASSMANN, Hugo, *Opressão-Liberación: Desafío a los Cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971.

PREGUNTAS PARA DEBATIR Y ACCIONAR:

01.Freire plantea que quienes proclaman la neutralidad de la iglesia o de la educación toman dos formas posibles: la ingenuidad o la astucia. ¿Podemos pensar otras formas?

02.Dice Freire: “la conciencia no puede ser transformada con lecciones, discursos y sermones elocuentes, sino con acciones de los seres humanos en el mundo”. ¿Cuáles pueden ser estas acciones en nuestro contexto?

03.En el texto se presenta un proceso de concientización que consiste en una alternancia entre praxis y reflexión. ¿Cómo puede llevarse a la práctica concreta en nuestro entorno dicho proceso de concientización?

04. Freire dice que "No hay profecía sin riesgo". ¿Qué posiciones y/o acciones caracterizan a las comunidades (y/o iglesias) que asumen un rol profético? ¿Que riesgos y tensiones enfrentan esas comunidades que proponen un camino de existencia comprometida con la realidad histórica?

05. ¿Qué acciones concretas están construyendo las iglesias o comunidades de fe en América Latina ante la educación? ¿Qué acciones puede proponer para abordar la cultura del silencio?



[instagram.com/algoenmovimiento](https://www.instagram.com/algoenmovimiento)

[facebook.com/algoenmov](https://www.facebook.com/algoenmov)

algoenmovimiento@gmail.com

“Cristo no fue conservador. La iglesia profética, así como Él, tiene que ser caminante, viajera constante, muriendo siempre y siempre renaciendo. Para ser tiene que estar siendo.”

Paulo Freire, educador y filósofo, escribe en 1973 este ensayo publicado por el Consejo Mundial de Iglesias. En él desarrolla elementos centrales de la relación entre la Iglesia y la educación en el proceso de liberación humana. Este texto llega a nuestras manos en un momento en el que las ideas de Freire resuenan como voz profética para nuestra realidad Latinoamericana.

Sus palabras cobran una aguda relevancia en un contexto en el que parte del cristianismo se refugia en una retórica conservadora y reaccionaria frente al devenir de la sociedad posmoderna.

Consideramos urgente y necesario hacer circular estas reflexiones que puedan despertar preguntas incómodas entre quienes asumimos la práctica cristiana desde las tensiones históricas en las que vivimos. Esperamos que este material pueda ser compartido de manera comunitaria y alumbre los caminos de aquellas comunidades de fe locales que asumen su rol profético en esta coyuntura histórica, abrazando el desafío de utópicas y llenas de esperanza.

A.L.G.O. en movimiento