

do su propia expresión desde los orígenes freirianos. Como arquetipo ha ido descubriendo en su propia práctica aquellos elementos que las declaraciones más innovadoras de los organismos internacionales iban consagrando. Dependerá de muchos factores que el original aliento freiriano pueda mantenerse, enriquecido por una reflexión y una adaptación a la realidad actual catalana. Porque es obvio que el modelo pedagógico de Freire, sustentado sobre los valores de solidaridad, igualdad y justicia, cuestiona desde su raíz los pilares de la sociedad capitalista, burocratizada y en la que las masas no tienen opción para opinar.

## **Del apostolado educativo. El contexto cultural de la obra de Paulo Freire**

**Claudio Lozano**

La Universidad de Barcelona (España) ha otorgado en febrero de 1988 el Doctorado "Honoris Causa" a Paulo Freire. Aquello fue una fiesta. El Paraninfo de la ni joven ni vieja Universidad catalana parecía un estadio en una gran final deportiva. Jóvenes y --¡ay!-- no tan jóvenes mostraron emoción y entusiasmo. El patriarca de la concientización, acostumbrado-- como indicó en su telegramática intervención-- a este tipo de actos, numerosos en su historial académico --curiosamente--, puso freno a la lírica de los asistentes. Un jovencísimo Profesor saludó al nuevo Doctor, en nombre del futuro, haciendo balance del pasado. Maestros de adultos, estudiantes y catedráticos y la buena sociedad en general participaron del party. Freire estaba allí de cuerpo presente. Cansado, pese a no ser, en absoluto, hombre achacoso, se situó un poco al margen de aquel sincero juego floral que se le ofrecía: viaja tanto últimamente, se le rinden tantos homenajes, se le interroga sobre sus escritos de modo tan ininte-

rrumpido que comienza a ser el estafermo que, cual busto silencioso, asiste a reiteradas ofrendas. A ofrendas al pensador y educador de los años sesenta y primeros setenta, al ideólogo y maestro de una nueva tradición educativa latinoamericana. La Universidad, como suele ser habitual en ella, acogía con años de retraso un pensamiento o al menos una actitud socialmente ejemplar desde veinte años antes. Aquella Universidad, convertida en asamblea y ateneo, sancionaba académicamente una tradición antiacadémica. Y eran, fundamentalmente, normalistas, católicos y las gentes del común, del trabajo de base en la educación, quienes protagonizaron aquella fina fanfarria. Fue una tarde-noche inolvidable en un bello mes de febrero barcelonés. Y una espléndida ilustración de las condiciones culturales en que se ha desarrollado la obra del brasileño.

Ya no parecía verdad aquella sentencia hegeliana de ser América el monólogo de Europa. Casi al contrario. No era un INFORME A LA ACADEMIA. Seguramente quería ser la manifestación de problemas comunes, en casos, universales, en la educación mundial. Mostraba la inclusión de Latinoamérica en una idea universal acerca de la educación, de los problemas de y en la educación de la gente. No era ya el horizonte exótico con que el Occidente no americano miró los asuntos de aquel Continente durante siglos. No

era Humboldt, o Mutis, en Europa a la vuelta de su periplo americano. Era, sin duda, una imagen más de cómo los modos de educación se ensayan o se ensayaban en el Nuevo Continente y se reimportan a Europa, convertidos en tramas de tradición educacional, de dominación, de prácticas sociales academizadas, institucionalizadas, desvirtuadas. El acto en la Universidad de Barcelona fue sincero, sin duda, y caricaturesco. Se trajo a Freire casi como Colón llevó a un grupo de indios ante los Reyes Católicos. Fue, también sin duda, la expresión de una especie de realismo mágico pedagógico para el que pedía sepultura y siete llaves Gabriel García Márquez en la recepción del Nobel, sin petición de olvidar los tics exotistas al estudiar y encarar la realidad y los problemas de América Latina. Macondo y no CASA GRANDE E SENZALA en Plaza Universidad.

No se equivocaron, tampoco, aquellos ilustres académicos de otras Facultades y Escuelas de la Universidad que recibieron a Freire como representante de la Ilustración Católica Latinoamericana actual. Fue como acoger a Bartolomé de las Casas veinte años después de sus diatribas contra Ginés de Sepúlveda, como hubiera sido imaginar el abrazo a Clavijero, a Fray Servando Teresa de Mier. El ayer es hoy y el imperialismo es el nuevo colonialismo. Pero en ese frente antiimperialista, como hace

475 años, hay clases y clases. Casi veinte años después de *Pedagogía del Oprimido*, este Freire es un ejemplo y una excusa. Porque en él, en su ejemplo personal, en su obra y en la escolástica subsiguiente, se dan de modo clarísimo las tradiciones latinoamericanas en educación: el proceso de la educación anterior a la presencia luso española, la educación colonial, los modelos, la emergencia de los modelos nacionales de la educación, la Instrucción Pública y la Educación Popular, las condiciones de recepción del marxismo en Latinoamérica, los regímenes populistas, la reorganización del Estado, los modelos revolucionarios, el fascismo...

En Paulo Freire, en su obra educativa y en el pensamiento que ha emergido de ella en contacto con la realidad latinoamericana de los últimos veinticinco años, sobre su origen y filiación ideológica de cristiano americano se desarrollan una pedagogía misional, una pedagogía del exilio que contienen toda esa tradición. Por eso es un educador latinoamericano, de todo el continente, no sólo brasilero, tal vez el único pedagogo continental desde D. Simón Rodríguez, aunque con tan distinta suerte...

Hojeando los atlas históricos americanos vuelven a nosotros las cuasi admoniciones que el gran Ricard<sup>1</sup> ha venido haciendo a lo largo de su obra: la enorme losa del pasado colonial sobre la historia americana<sup>2</sup>. La importancia decisiva de

los modos de colonización y civilización, también singularmente los de evangelización, de organización de la Iglesia en Indias: En México, por ejemplo, no se fundó una Iglesia mexicana y apenas se fundó una Iglesia criolla; lo que se fundó, ante todo y sobre todo, fue una Iglesia española, organizada conforme al modelo español, dirigida por españoles y donde los fieles indígenas hacían un poco el papel de cristianos de segunda categoría. Una Iglesia de Patronato, colonial, no nacional, porque en el siglo XVI México era una colonia, no una nación<sup>3</sup>. Todo ello en un panorama de luces y sombras, sobre una mirada la mayoría de las veces utópica, sin preguntarnos por ahora sobre la legitimidad de trasladar al XVI nuestras preocupaciones actuales, en un balance y una valoración positivos, aun reconociendo que algunos aspectos de la actividad de los misioneros--Ricard habla de México--, específicamente el sistema de la "tutela" hacia los indios y la decisión de apartar a éstos del sacerdocio y de la vida religiosa tuvieron para la historia de la Iglesia y acaso de la misma nación mexicana consecuencias poco favorables. Sobre esa actitud y poso ideológicos iniciales, se establecen diferencias entre la misión del Sur y la del Norte, protestante. La Iglesia mexicana inicial fue una Iglesia de frailes, exentos de la autoridad episcopal, desparramados por todo el país y pese a

su debilidad institucional y a la enorme laguna de un clero indígena completo, fue, pudiera haber sido, lo es históricamente, el nudo, el punto de anudamiento, de una tradición verdaderamente americana. Como se ve, un punto en la memoria, un lugar, un tópico sobre el que volver una y otra vez a la búsqueda de la tradición educativa americana, por ejemplo.

Borinquen estaba, efectivamente, descubierta a la llegada de los españoles, como dicen los puertorriqueños para referirse al modo superficial habitual con que se trata el tema del Descubrimiento. El peso de las tradiciones civilizadoras mesoamericanas se ha conservado vivo y tergiversado a lo largo de cinco siglos. La tradición de resistencia, estudiada desde una historia y una antropología románticas y emancipatorias, cruza la memoria de muchos americanos, azuzada por reivindicaciones y maestros nacionalistas. El modo de hacerse América, la organización del torso del Continente, los modos de producción agregados o sustitutos de los de finales del Cuatrocientos, la forma de implantación y actuación de frailes y sacerdotes, del Estado, católicos, restan vivos siquiera folklóricamente sobre la realidad latinoamericana actual. Freire es un mestizo ideológico de todo ello.

¿Por dónde comenzar, por el exilio o la misión? Latinoamérica, su historia occidental, des-

de Europa o con Europa, tiene ese doble ventanal, por donde se colaron otras historias. Un neolustrado francés, Tvetian Todorov, mostró hace poco algo de la faz del problema: "Cortés comprend relativement bien le monde aztèque qui se découvre a ses yeux, certainement mieux que Moctezuma ne comprend les réalités espagnoles. Et pourtant cette compréhension supérieure n'empêche pas les conquistadores de détruire la civilisation et la société mexicaines; bien au contraire, on a l'impression que c'est justement grâce à elle que la destruction devient possible. Il y a là un enchaînement effrayant, ou comprendre conduit a prendre, et prendre a détruire, enchaînement dont a envie de mettre en question le caractère inéluctable. La compréhension ne devrait-elle pas aller de pair avec la sympathie? Et même, le désir de prendre, ce s'enrichir aux dépens d'autrui ne devrait-elle pas conduire a vouloir préserver cet autrui, source potentielle de richesses? Le paradoxe de la compréhension-quitte serait facilement levé si on pouvait observer en même temps, chez ceux qui comprennent, un jugement de valeur entièrement négatif sur l'autre: si la réussite dans la connaissance s'accompagnait d'un refus axiologique" 4.

En cierto sentido la América de portugueses y españoles se configura como un exilio, como un territorio de exclusiones, de imposibilidad de pervi-

vencia de las tradiciones arrinconadas o perseguidas y al mismo tiempo como una tierra donde la aniquilación total de esas tradiciones se muestra históricamente imposible, por variadas razones: la manera de articularse, sobre la conquista y la explotación, todo un programa de misión y civilización; la resistencia indígena al proceso de dominación y suplantación cultural, la conquista, empresa parcial y en manos privadas, cuya detención se data al iniciarse el último tercio del XVI; finalmente, porque es nuestro tema, la manera de incluirse, en esos procesos, la institucionalización o el desarrollo de la educación, de la escuela, no sólo de la escuela en castellano o portugués, sino de la misma posibilidad de la escuela en América, desde América, en condiciones interiores de vida de los americanos. Todo ello configurará históricamente una tradición, una pedagogía de exilio, un "raptó" de América que será obra ideológica de los críticos de la conquista, desde Las Casas o los legisladores de Indias, a los europeos modernos, krausistas, marxistas, teólogos de la liberación del Tercer Mundo americano...

Se ha llegado hasta a hablar de la comparación de los procesos colonizadores y del papel o el efecto de la educación, de la organización de la educación, en ellos 5. El "modo de educación" portugués en Brasil consistiría en un modelo de colonización disperso-

"la colonia tenía el aspecto económico y demográfico de un gigantesco archipiélago"--, asentada sobre el latifundio, con ausencia de casi todas las manifestaciones de la vida urbana. Una administración centralista, la religión, la lengua--más el tupí que el portugués, hasta 1727--, las formas de la unidad familiar eran elementos de cohesión sobre lo que podríamos llamar la imposición de una cultura foránea cuya organización escolar era la de la Compañía de Jesús, muy restringida su implantación sobre el descomunal mapa brasileño, descoyuntado y vasto a lo largo del período colonial. Es un "modelo" sin Universidades, donde la imprenta entró tarde, en 1808, casi tres siglos después que en México, por ejemplo 6, lo que unido al proceso político de la emancipación e independencia y a la diferencia de la lengua, ha originado una tradición diferente. La presencia colonial española significó una organización educativa de cara a la aculturación de las zonas bajo su dominio. Hablar de organización induce a confusión, pues esa posible organización fue fruto del choque con la realidad, de la obra de la Iglesia, de la Iglesia misional y de la tridentina--no la buena y la mala, la proamericana y la proconquistadores--, los modos de asentamiento y explotación, la pugna ideológica en torno a la lucha por la justicia en el proceso de colonización, la manera de organizarse el Estado y la Iglesia.

Tenía razón Mariátegui al afirmar el peso de la época colonial en la historia de los países hispano-latinoamericanos. Esos 300 años de presencia jurídico-económica-cultural de portugueses y españoles en América giraron definitivamente la Historia e imposibilitaron su olvido. Por ello, en épocas de agudas crisis, se vuelve la vista a la propia tradición, la que se tiene, la cercana y la remota y se buscan, si no soluciones a problemas coetáneos, sí lecciones en la historia que en muchas ocasiones sanciona un pensamiento neocolonizado pero también decires propios, emancipatorios.

En la educación latinoamericana, la pedagogía del exilio es una tradición primeriza, porque se pierde con la conquista, o al menos se la sojuzga, la educación prehispánica. Para parte de la población americana, la India-mérica de que hablan algunos antropólogos, la conquista no les abarcó, no les llegó, no les hizo desaparecer. Pero les convirtió en exiliados en su propia tierra, con sus problemas y existencia aparte. Ni quisiéramos entrar en consideraciones académicas apresuradas tipo Toynbee o en francas tonterías tipo Spengler. Lo que queremos decir es que la realidad americana era tan vasta que una empresa como la española, débil estructuralmente y sometida a debate interno en lo ideológico, no sólo no acabó con la cultura, las culturas americanas anteriores, sino que, a lo largo de la etapa colonial,

vivió y combatió contra ellas, que perviven y se articulan como utopías retrospectivas 7. La historia de las poblaciones vencidas, insurgentes muchas de ellas--como prueba la cronología política de los Virreinos españoles-- muestra una faz a veces desconocida y se articula, hasta nuestros días, como una tradición de emancipación, propia, americana: por encima del ahistoricismo, reaccionarismo o anacronismo que revelen peticiones como las de algunas organizaciones y movimientos indios americanos cuando enuncian la vuelta a modos de reciprocidad y redistribución en la organización de la vida de sus comunidades y pueblos, a lo ancho y largo de América, nos interesa tomar nota de esa pervivencia, que salva toda consideración de tipo histórico y se articula como ideología, esto es como conciencia o falsa conciencia, de un programa de emancipación e independencia políticas. Y esa supervivencia, cuya petición se expresa en algunos cronistas de Indias o en autores como Garcilaso y especialmente Felipe Guzmán Poma de Ayala y se refleja en los levantamientos de Tupac Amaru, llega a la época contemporánea y se encarna en las luchas de parte del proletariado agrícola, peonal, yanacona--con perdón--, integrándose en procesos revolucionarios, cuya mayor expresión sería la Revolución Mexicana, 1910-1940, pero no la única ni la última.

Repito: todo ello al margen a veces de interpretaciones fidedignas de la historia. Esa es una línea ideológica de innegable virtualidad, que ha dado lugar a recepciones propias, modernas y comprometidas, del pensamiento occidental en América Latina. Pensemos en José Carlos Mariátegui, su concepción marxista de la historia del Perú y la mirada dirigida a la población indígena, abrumadoramente mayoritaria en grandes zonas de América. De manera que en una situación que no es la de Cortés ni Pizarro, efectivamente pero que descubre indios como los que vió Cortés, en algunas ocasiones la tentación es volver a lo que destruyó Cortés, siquiera volver ideológicamente, casi imaginariamente al principio de ese proceso. Lo que no es tradición es plagio. De la selección de la tradición se orilla lo colonial español y portugués. Pero es una operación imposible porque de esa tradición colonial forma asimismo parte la pedagogía misional, fuente en muchos casos de la pedagogía freiriana :

Advertía ladinamente don Américo Castro que en el proceso de implantación de los españoles en América, la Iglesia, algunos regulares y sus Ordenes, habían tratado de establecer una teocracia en Indias. Esto es, la supremacía y la constatación de la autoridad religiosa por sobre las presiones y las necesidades de encomendados, conquistadores, pobladores. En realidad, es

una temática a unir a la de la evolución de la idea imperal de Carlos V, a la consideración del papel que el emperador atribuía a América en su designio de cristiandad. El Continente americano se presentaba así a la consideración de algunos religiosos como la tierra del cumplimiento de las grandes promesas, casi como un Continente soñado antes que colonizado y conquistado. En realidad, con aquellas afirmaciones, Castro estaba poniendo de relieve la importancia del debate sobre la realidad y el futuro de América que tuvo lugar durante todo el proceso de la conquista --hablamos poco del Caribe, ya destruído, fundamentalmente de México, menos del Perú -- y que tiene que ver con lo que Hank llamó la lucha por la justicia en la América española.

De ahí que haya podido hablarse de la dualidad del proceso espiritual en América : misión y civilización <sup>8</sup>. Lo misional es un proceso que en ocasiones tiene nombres y fechas, y es también una mentalidad que pervive. Lo misional es el primer derramarse y desparramarse de los religiosos sobre tierras americanas, las primeras experiencias de lo religioso autóctono, el aprendizaje de las lenguas indígenas, el comprender desde una mentalidad y una formación aparentemente tan alejadas, un mundo y unas gentes nuevas, jóvenes, como niños en ocasiones, dirán extasiados algunos frailes. Es esa Iglesia de regulares que

llevan la imprenta a México y el Perú, que escriben e imprimen cartillas y catecismos, que se plantean el futuro de todo aquello y terminan arrebatados por la nueva misión, por la inmensidad de su acción, de la importancia de América para el futuro del cristianismo y para fundar un nuevo cristianismo, frente a una Europa y una Iglesia cristiana escindida o escindiéndose. Lo misional es el desembarco de una Iglesia no organizada aún en América que pasa de una situación de asimilar culturalmente lo que ve a lo que ha dejado tras de sí, a observar con ojos nuevos lo nuevo, lo diferente y que lo ensaya --con escasísimos medios y cometiendo barbaridades-- todo : enseñar a los indios la doctrina cristiana, ¿o instruirlos y educarlos? ; ¿colegios para todos o para hijos de principales? ; ¿ que los indios aprendan el castellano o los religiosos las lenguas naturales? ; ¿formación de un clero indígena? ; ¿colegios interclasistas e interraciales?... Luego, lo misional se refundirá o refundará : ante el definitivo asentamiento de los europeos en América, el desarrollo del capitalismo, las tensiones entre Ordenes y Congregaciones, las directrices de Trento para la Iglesia americana, la nueva geopolítica, la iglesia misional se reubicará, marchando al Norte, al Sur o al Altiplano como excrecencia y testimonio ideológico de formaciones religiosas firmemente asentadas en el régimen de la propiedad colonial.

La institucionalización del sistema educativo, al margen de ese modelo, significará implantar sobre el mapa americano una red institucional igualmente en manos de particulares religiosos en su mayoría, coronada por Colegios y Universidades, al compás del despliegue del Estado en Indias y participando ideológicamente de los restos y la pervivencia del debate misionarial de los pródromos de la conquista. Steger hablará de Universidad-Hacienda y Universidad-Reducción para ilustrar esa marcha<sup>9</sup>. No es fácil decidir en qué consiste la educación colonial durante los tres siglos de colonia: ni podemos concluir con las palabras de Memmi: "la mayoría de los hijos de los colonizados está en la calle. Y aquellos que tienen la inmensa suerte de ser admitidos en una escuela no saldrán nacionalmente mejor librados: la memoria que se les forja no es ciertamente la de su propio pueblo..."<sup>10</sup> ni nos vale el gran Fanon de Los Condenados de la Tierra: "La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se le introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes; tras una breve estancia en la metrópoli se les regresaba a su país, falsificados. Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus

hermanos; eran un eco; desde París, Londres, Amsterdam nosotros lanzábamos las palabras: ¡Partenón! ¡Fraternidad! y en alguna parte, en África, en Asia (en América Latina), otros labios se abrían: ¡...tenón! ¡...nidad!"<sup>11</sup> porque no nos referimos en este momento a los procesos de descolonización del siglo XX sino el desarrollo de un modelo colonial que por un lado es civilizador, trae o importa patrones superiores --o distintos-- de modos de educación, esto es, es aniquilador de la diferencia, y por otro atiende a lo idéntico, a lo aborigen, lo indígena, lo autóctono respetándolo en su integridad, como marginal, o integrándolo en otro discurso de salvación.

En la conquista española se producen esos efectos del exilio y la atención de la misión, pero ya en un discurso diferente del de la América de antes de 1492, si es que puede hablarse así. Forman parte de la historia y la tradición americanas de manera indisoluble, lo que ya vió con clarividencia el gran Mariátegui: "En Cajamarca, el verbo de la conquista fue el padre Valverde. La ejecución de Atahualpa, aunque obedeciese sólo al rudimentario maquiavelismo de Pizarro, se revistió de razones religiosas. Virtualmente, apareció como la primera condena de la Inquisición en el Perú (...) Durante el coloniaje, a pesar de la Inquisición y la Contrarreforma, la obra civilizadora es, sin embargo, en su

mayor parte, religiosa y eclesiástica. Los elementos de educación y de cultura se concentraban exclusivamente en manos de la Iglesia. Los frailes contribuyeron a la organización virreinal no sólo con la evangelización de los infieles y la persecución de las herejías, sino con la enseñanza de artes y oficios y el establecimiento de cultivos y obrajes (...) Importaron con sus dogmas y sus ritos, semillas, sarmientos, animales domésticos y herramientas. Estudiaron las costumbres de los naturales, recogieron sus tradiciones, allegaron los primeros materiales de su historia. Jesuitas y dominicos en una suerte de facultad de adaptación y asimilación que caracteriza sobre todo a los jesuitas, capataron no pocos secretos de la historia y el espíritu indígenas..."<sup>12</sup>

De manera que la educación colonial en América es ese proceso en el que se instaura, con todos los rotos y descubiertos que se quiera, un sistema de aculturación, alfabetización, control y al mismo tiempo innumerables puntos de fuga, instaurados y en manos de los mismos, del Único y el Mismo, que lo legitima mediante un proceso ideológico desde el inicio de la conquista. Es la tradición del exilio y la misión en la marcha de la educación en la América española y portuguesa. A partir de aquí podemos poner nombre a los acápites: Las Casas, la educación como conquista espiritual, Vasco de Quiroga, lo barroco america-

no, las reducciones guaraníes, los hospitales-pueblos, Sor Juana Inés de la Cruz, la Ilustración... Por poner un ejemplo, es la historia, la tendencia que lleva a considerar que la expulsión de los jesuitas de América en 1767 es un desastre educativo y cultural para los intereses y el futuro de los americanos y, en último término, un gesto de política centralista, imperial... Cuando se ha llegado aquí, a ese nivel de explicación, tan habitual en el americanismo, al menos en cierto americanismo; se ha cerrado el círculo de explicación, el montaje ideológico. A partir de entonces, la historia puede explicarse de cualquier forma, incluso faltando a la verdad. Porque de lo que hablamos ya es de una expulsión del paraíso, establecemos una escatología, casi una parusia, la de la historia de América y su imposibilidad.

De ahí que hablásemos antes de que América ha sido un continente soñado antes que conquistado o colonizado, o desenvuelto política y económicamente. La Ilustración, los procesos de independencia y despóticos posteriores no significaron sino la articulación estructural cara al futuro de las carencias de la colonia: la educación tiene otras lecturas en el desarrollo histórico de América Latina que la que nos ha enseñado la economía de la educación de los años setenta pasados: el indicador EDUCACIÓN tiene en América una lectura sub-

vertida. Los modelos coloniales y neocoloniales, su coexistencia y pervivencia, la presencia de grandes masas de población no castellanizadas o "portuguesizadas" y la presencia de numerosos "primitivos"<sup>13</sup> en la América actual dotan de perfiles diferentes a aquel indicador genérico. En América Latina pugnan tradiciones muy diferentes en lo educativo y sobre la oleada colonial y de mestizaje-aculturación no se han implantado sin más modelos educacionales europeos y usamericanos. Hay una importantísima corriente de educación popular que se erige como discurso de identidad y resistencia frente a los modelos de Instrucción Pública del siglo XIX y convergerá o no con las proclamas educativas de 1880, 1917, la década 1963-1973...

La educación mediante la escuela se constituyó en América Latina en base a considerar necesaria la homogeneización cultural, ideológica, de la población. Fue el "fleco" educacional de la disyunción CIVILIZACIÓN O BARBARIE: el método, armar sistemas nacionales de Instrucción Pública, con modalidades diversas: dirigidos solamente a la oligarquía, la alta burguesía y los sectores medios, quedando excluida la gran masa de la población: es el caso de los países centroamericanos y caribeños.

Países como Chile, Argentina o Uruguay ofrecieron sistemas constituidos por redes internas de escolarización, repro-

duciendo en su seno las desigualdades, típico de la adaptación de esos moldes educativos liberales.

En otros ámbitos, México fundamentalmente, pero también y según épocas Perú y Paraguay, se presentó la circunstancia histórica de la cuestión indígena, poniendo al descubierto la futilidad y lo ridículo de sistemas educativos pensados para "lograr la nacionalidad" y que dejaban fuera a la columna vertebral demográfica, a la mayor parte del respectivo país. Fue en México y en los años alrededor del mandato de Lázaro Cárdenas cuando mayor atención se prestó a la cuestión educativa indígena...

Brasil es toda América, todo un Continente, toda la historia y todos los problemas. Blancos y negros, católicos y candumbé, inmensos territorios de indígenas primitivos, jesuitas y pombalinos, el litoral y la selva, la pobreza más desnuda y la riqueza más sofisticada. De ahí nacerá Freire, del crisol de mucho de lo que es América Latina. "El Brasil, como colonia sometida al más estricto monopolio, creció aislado del mundo, conviviendo apenas con aquel Portugal pobre y retrógrado. Tan retrógrado que prohibía expresamente la importación y venta de libros y punía severamente la instalación de cualquier tipografía. Tan oscurantista que no permitió la creación de un sistema popular de enseñanza en el Brasil y, menos aún, de escuelas

superiores, mientras que España mantenía cerca de dos decenas de universidades en sus colonias. Así, el Brasil emerge a la Independencia sin ninguna universidad, con su población analfabeta y sus clases dominantes también iletradas. Frente a los 150 mil graduados por las universidades hispanoamericanas durante el período colonial, el Brasil contó con cerca de 2500 graduados en Coimbra. En el momento de la Independencia, el país apenas tendría unas pocas centenas de compatriotas nativos con formación universitaria, a los que se sumarían algunos millares de fámulos letrados expulsados de Portugal con la corte. Fueron aquellos pocos doctores graduados en Coimbra y sobre todo estos cortesanos que quedaron en el país, los que enfrentaron la tarea de institucionalizarlo como una nación autónoma, de crear sus sistemas de enseñanza primaria, media y superior y de promover la creatividad cultural erudita" 14.

La pervivencia de exilio y misión está explicada en el proceso de la historia contemporánea hispanolatinoamericana. La pugna liberal-conservadora, la dependencia, el modo de arraigo del Estado, los modos de educación:

Por sentar el origen de la metáfora es inexcusable hablar de Bolívar y Simón Rodríguez, los caminos del futuro educativo. El Bolívar que habla de Poder Moral y de la instrucción de los ciudadanos de la América, de

la alocución al Congreso de Angostura y sus misivas a Bentham o Lancaster<sup>15</sup>. Rodríguez es el Robinsón educativo de América, alguien que considera nefasto por poco educativo el sistema mutuo, y se preocupa de una ley de educación común para todos los americanos, a quienes habla<sup>16</sup>. Ante la disyunción de hacer la política de la educación, Bolívar apelará a la Instrucción Pública, a la ilustración y su extensión, a que el Estado juegue su papel de dispensador de luces y auxilios. Rodríguez tendrá presente, además, a la América que no lee ni tendrá escuelas por tiempo, a los cholitos, los artesanos, el común. Casi 150 años después, en América Latina, y pese al propósito positivo de proporcionar enseñanza, asignar recursos, incorporar nuevas metodologías, alfabetizar, construir escuelas, etc..., la educación no ha constituido ni constituye un instrumento y menos una vía al desarrollo. América ha de construir si la dejan su propia tradición : de carencias, del propio pasado, incluido el colonial, ha ido tejiendo su historia educativa de la que Freire es un nudo gordiano y una metáfora ; de la doble tradición de la educación escolar y la educación popular ha vivido la edad contemporánea en América.

De modo que el contexto, la tradición de exilio, de Freire, es la de la historia educativa de América Latina: el vuelo sin anidamiento de las épocas en que la educa-

ción se vivió como un progreso, del momento ya en el XX-- de hablar e importar educación como desarrollo. Del intento de planificaciones que manejan la educación, el concepto de educación como una idea genérica, universal, que produce bienes o dividendos<sup>17</sup>. Estas épocas se corresponden con el desarrollo y la implantación del Estado oligárquico liberal, el positivismo, el krausismo, hasta comienzos del siglo XX; el fracaso y la detención de los años 30, con el comienzo del ciclo de golpes militares inaugurado por Uriburu en la Argentina; el intento, desde 1945, de un modelo desde fuera, de la tendencia de ensachamiento y hasta cierta democratización consecuencia de las críticas a la oligarquización de la educación en el Occidente vencedor en la II Gran Guerra. Ese es el momento--desde la Instrucción Pública-- de Paulo Freire: la posibilidad de renovación y la crítica de los radicales de los años 60...

La tradición de misión son los ciclos de educación popular desde finales del XIX, la Revolución Mexicana, los populismos de los años 20 y 30. Puiggrós<sup>18</sup> ha fijado provisionalmente una genealogía discutible pero no equivocada : pedagogía nacionalista popular (PRN mexicano, irigoyenismo, aprismo, sandinismo, Albizu Campos en Costa Rica) ; pedagogía socialista ortodoxa (Julio A. Mella, Bassols-PNR mexicano-PC México, Farabundo Martí, Mármol en El Salvador); pedagogía

socialista positivista-evolucionista (Aníbal Ponce, V. Lombardo Tolledano); pedagogía socialista nacional (Mariátegui, PNR y PC mexicanos, cardenismo, experiencia de Warisata en Bolivia) con este desarrollo casi hasta nuestros días :

1918 : discurso de la Reforma Universitaria de Córdoba.

1916/34 : configuración de los discursos pedagógicos nacionalistas populares.

1935/1955 : discursos pedagógicos nacionales populares, estatales y de movimientos democráticos. Cardenismo, peronismo, varguismo, Gaitán (Colombia), Aguirre Cerda en Chile, Arbenz (Guatemala)...

1959 : reforma educativa cubana.

1961: configuración del discurso de la "pedagogía de la liberación".

1968/1975: discursos pedagógicos "populardemocráticos" con incidencia de la "pedagogía de la liberación" y la obra de la revolución en Cuba.

Revolución Peruana, Unidad Popular Chilena, Tercer Gobierno Peronista, Torres en Bolivia, Frente Amplio en el Uruguay...

1980: Reforma educativa nicaraguense.

1976-1983: luchas contra dictaduras militares. Intentos de desarrollo teórico desde la "pedagogía de la liberación"...

Esta cronología es discutible en primer lugar por el soporte teórico, que se revela en la nomenclatura, y el pintoresquismo de algunas

denominaciones. Lo es, asimismo, por determinadas inclusiones, como el peronismo o la llamada Revolución Peruana, sin especificar cronológicamente. Creemos que hasta cierto punto se comete una injusticia no incluyendo aspectos de la política de la Democracia Cristiana en Chile anteriores a 1970... 19

Ésa es, pues, la encrucijada en que se mueve la obra de Freire. Por un lado la evolución de las políticas de Instrucción Pública, que alcanzan con éxito a parte mínima de las poblaciones americanas. De otro, las Américas de los años 60/70 : el Brasil de Goulart, el Chile de Frei/Allende, el impacto de la revolución cubana, las luchas de las Iglesias en América Latina, la militarización del Estado, el fracaso y detención de los procesos de modernización, los proyectos autoritarios ... y las tradiciones de lucha.

Freire es brasileño, su actuación es en Brasil, pero integrada ya en una órbita latinoamericana como demostrarán su exilio, la extensión e imitación de su obra, la conversión de su pensamiento y su mensaje pedagógicos en un discurso único, cuasi totalizador, su vuelta a África casi como un misionero que vuelve a los orígenes del Brasil, a evangelizar en pedagógico y en portugués, la gestación de una escolástica freiriana, casi de LA escolástica freiriana, el Freire ejemplo y ciudadano del mundo desde su puesto de consultor en organismos in-

ternacionales no gubernamentales, la erección del modelo, de la tradición, casi del patrón, y las apropiaciones, indebidas o no, del quehacer y el pensar freirianos. Éstas son anotaciones sobre el contexto cultural de Freire --reflejado históricamente en aquella cronología citada-- y el contexto y la trama tejidos alrededor de él. La coetaneidad de las acciones impide seguramente un tratamiento crítico definitivo pero no nos exime de un intento de interpretación.

La épica de lo freiriano remite a la situación del Brasil a finales de los años 50 y primeros sesenta. Darcy Ribeiro--por hacer sólo una breve cita -- hablaba de cómo "la incapacidad del sistema para asegurar(le) cualquier participación en las formas modernas de existencia compele a (estas) masas marginalizadas a reinventar la vida urbana a partir de su miseria e ignorancia, creando modos de ser y de sobrevivir que aparecen como aberrantes a los ojos de los privilegiados. Es así que sus soluciones originales y eficaces para la vivienda, el cuidado de la salud, educación, etc. , son vistas como si fueran problemas : la erradicación de favelas, la prohibición del curanderismo, la superación de la vulgaridad (sic). Nadie señala, sin embargo, soluciones alternativas de más alto patrón que sean viables para sustituir para millones de marginalizados sus soluciones arquitectónicas, médicas, cultu-

rales y económicas. Nada mejor que este fracaso del saber académico en la provisión de soluciones adecuadas para los problemas populares, para demostrar la incapacidad del sistema en la creación de formas de participación en la riqueza, en el poder y en la cultura" 20. El golpe militar de 1964, los exilios americanos de Freire, la coyuntura histórica latinoamericana convierten lo que fue una actitud política desde 1947 en una metodología --una psicopedagogía de adultos, si se la quiere llamar así-- una teoría de la educación permanente y una doctrina revolucionaria de liberación, engarzadas entre sí. En ese proceso, hay un momento en "los decires", casi las palabras que se lleva el viento, de Freire en que se gesta un discurso, una interpretación global de la realidad americana y su transformación. Seguramente el centro ideológico en la formalización--si es que puede hablarse así a propósito de Freire-- de tal propuesta es *Pedagogía del Oprimido* (1970), al mencionar las exigencias de la lucha por la liberación, la necesidad de organización en esa lucha y la emergencia del liderazgo revolucionario como conductor y espejo dialógico del proceso 21. En ese momento las críticas a la educación bancaria se revelan vivas en la concepción freiriana y la vocación de dominio que había denunciado en la pedagogía tradicional se reintroduce en su propio discurso bajo la forma del

liderazgo revolucionario, el control revolucionario, la "necesidad de castigo", etc... Estamos ante un mensaje formal e ideológicamente redentor, universalizante, Único. Nos hallamos a las puertas de una nueva iglesia que, efectivamente, se extenderá vertiginosamente por América Latina y hallará ligámenes históricos e ideológicos con la pedagogía misional de la Conquista y la Colonia. Seguramente no es casual que Freire sea un brasileño blanco y católico.

Carnoy tiene probablemente toda la razón del mundo al afirmar que en situaciones como la latinoamericana de los años 70 el modelo freiriano es antiimperialista y emancipador: "...la nueva educación deberá (...) tener por misión la creación o consolidación de una sociedad no jerárquica (...) Es evidente que la educación tendría que desempeñar un papel decisivo en la formación de semejante sociedad, ya que cualquier transformación requiere modificar el modo de entender la gente el contrato social (...) La transmisión del conocimiento en una sociedad no jerárquica sería muy diferente de la estructura enseñanza - aprendizaje de la escuela actual. En lugar de abstraer de la realidad para formar un conocimiento aparte del contexto donde se comunica, la enseñanza y el aprendizaje tratarán la realidad de maestros y alumnos. El método de lectura de Paulo Freire es un ejemplo de aprendizaje dentro del contexto de

la realidad (...) La lectura se hace confirmación de la condición del individuo y camino hacia la concientización y la acción"22.

En las situaciones coetáneas de América Latina la prédica sostenida por la acción de Paulo Freire --con el ejemplo político de la revolución cubana-- se ha convertido mediante un debate muy vivo y ante fracasos de experiencias políticas si quiera ligeramente democráticas, en una tradición político-pedagógica, que se confunde ideológicamente mayoritariamente con el catolicismo comprometido latinoamericano. En efecto la Iglesia católica, frente a otras Iglesias y su disputa del Nuevo Mundo, frente a las tradiciones fracasadas, no desarrolladas o desestabilizadas del Estado, ante la no realización de la utopía indigenista y el fracaso de las ideas educativas desplegadas a lo largo de la historia contemporánea americana, singularmente el rechazo a lo usamericano, junto con las políticas de aplastamiento político del marxismo y el bloque y cuarentena del modelo cubano, esa Iglesia católica vertebrada o sostiene la tradición de lucha y emancipación latinoamericanas. No es ya la suma de Iglesias nacionales, jerárquicas. Sin dejar de serlo es una Iglesia popular, descoyuntada y esparcida por acciones de misión en todo el Continente. Es, sin duda, el molde o el perfil del molde que se une, se apropia, reinventa o imita, desfigurándolo o dán-

dole apoyo popular y credibilidad, a la pedagogía de Paulo Freire.

Es un proceso de casi cuarenta años de modernización de la pedagogía de misión católica en América Latina. Son los retoños teológicos de aquellos curas de arcabuz y aquella Iglesia que, como en el caso de México, peleó por no perder la propiedad de la tierra del país sobre el que ejercía su pastoral. La Iglesia que replegada por liberales y reformas de la propiedad, toma aire con los Porfirio Díaz o los García Moreno de turno, resiste y ataca con la Revolución --los cristeros-- y se renueva en los más jóvenes por los años del Vaticano II y Medellín. Son una utopía dependiente, porque como probablemente con razón dice Furter : " ¿... qué grupos presentaron estos proyectos (utópicos) y de qué auditores disponían para obtener la ayuda necesaria ? En otros términos : ¿ se portaron como "utopistas" (lanzando sus aspiraciones sobre el cuerpo social), o bien como "utópicos" (que formulaban las aspiraciones de una o varias categorías sociales)? (...) ¿Estas utopías nacieron de una confrontación con la realidad de esos países, o bien, pese a las buenas intenciones, no fueron otra cosa que subproductos de utopías nacidas en las respectivas metrópolis? En tal caso las formidables exaltaciones que a veces provocaron, seguidas de inexorables momentos de depresión, no se deberían a la dis-

tancia que separa el pensamiento utópico de lo real, sino más bien a que las utopías latinoamericanas han sido también formas de la dependencia cultural" 23.

Estamos ante la recreación de un modelo. En un doble sentido, el del esfuerzo de la obra de Freire, sobre sus ancestros pedagógicos y el de la extensión de ese modelo a toda América a lomos de la obra de la Iglesia, extensión a la que no ha sido ajeno Freire al universalizar y cerrar su discurso y con la manera de prédica de la buena nueva : una pedagogía de la palabra, del folleto, de las mesas redondas y los encuentros con educadores... Esa misión se vuelve civilización y traza otros exilios : el del propio discurso freiriano y su escolástica subsiguiente.

Puede hablarse, efectivamente, de escolástica freiriana en el sentido de las apropiaciones indebidas, el tomar el nombre de Freire en vano, el legitimar programaciones o intervenciones educativas bajo el etiquetaje de su método, despojándolo de su entorno y su finalidad, propiciando pretendidamente en su nombre programas de dominación : bastaría recordar la educación de adultos en España durante años y aún ahora, etc... También es justo añadir que la propia circularidad del discurso freiriano, ese convertirse en un Todo estructurado, globalizador o universalizante, ha hecho surgir la fidelidad, la copia de actitudes y modelos, convertidos así en caricatura,

casi en un credo pedagógico.

Hay, empero, una corriente o corrientes de pensamiento, de intentos de rescatar un discurso humanista de base cristiana y personalista --aunque no sólo-- que ha añadido a Freire a su corte de los milagros o su santoral. Es verdad que esa escolástica freiriana propicia tal manoseo o manipulación y que la condición de cristiano comprometido de Freire parece legitimar tal inclusión. Dudamos, sin embargo, de que no se trate, una vez más, de la enajenación de un pensamiento y una acción nacidos en muy otras circunstancias y para otras finalidades. En esta corriente escolástica, o neoescolástica cristiana que se teje, repetimos, no en el sentido literal de renovación de la tradicional filosofía escolástica católica, sino en la dirección de una nueva ilustración cristiana, en relación y aceptación incluso de pensadores y tendencias tradicionalmente negados por la Iglesia y de cara a un futuro cristiano más comprometido en las luchas por la justicia, singularmente, pero no sólo, en los países latinoamericanos o en los del Tercer Mundo--se manejan autores, cuestiones y conceptos como "un nuevo enfoque holista : el humanismo del personalismo socialista", se invita a los marxistas a reconocer su "endeblez" filosófica : a cambio, los nuevos cristianos han de entonar la palinodia acerca de la "endeblez" sociológica del cristianismo tradicio-

nal, se habla de cristianos por el socialismo, no se habla de clases sociales ni de lucha de clases sino de "pueblo", se invita al análisis de los distintos bloques ideológicos y geográficos del marxismo actual y del cristianismo revolucionario, fundamentalmente desde el origen del "pluralismo marxista" y de la teología de la liberación de nuestros días...

Para esta ideología neocristiana, en realidad, cabe la posibilidad de que, en cierto modo, el mundo siga siendo una cristiandad y la teología -y su correlato, la pedagogía- de la liberación, sea en parte, un rearme cristiano en sociedades tierras de misión, en cierto sentido -que no se enuncia jamás- una nueva evangelización. Desde fuera puede entenderse como el intento de restauración de la cultura del libro cristiana, perimida por sucesivos procesos de secularización. Y según se mire, un verdadero obstáculo para armar políticas seculares, de izquierda.

Así, desde la postura de que la oposición fundamental al mundo injusto de las masas populares creyentes constituye una motivación evidente para la unidad de acción de los cristianos con el conjunto de las masas populares, se lleva a cabo una verdadera *translatio* de la ciudad de Dios en nuestro siglo y nuestros días, en busca de una teología de la historia, en cuyo acarreo caben San Pablo, duramente criticado y omnipresente, hasta Mounier,

Boff, Kung, Girardi, Cardenal, Garaudy... Paulo Freire, rehaciendo, rebuscando y reinterpreta la historia de la educación hasta conectar con una teología y escatología de la historia contemporánea y su transformación. Don José Bergamín lo dijo magistralmente en una ocasión: "Yo, con el Partido Comunista voy hasta la muerte, pero ni un paso más allá". Freire ha sido incorporado a ese santoral y como tal se le utiliza. Es también parte de su contexto cultural.

Porque, en efecto: ¿cabe hablar del freirismo inicial casi como de una utopía retrospectiva? ¿Con un Freire vivo, afortunadamente, que regresa a su país, a América Latina, después de oficiar de funcionario internacional de la educación? ¿Con un Freire que parece no tener nada que añadir a lo ya dicho, oficiando de gurú de su propia ortodoxia, siempre por él desmentida? Parece demasiado duro afirmar eso, y en todo caso inexacto. Porque en América Latina, ante la planificación neoconservadora impuesta por las Crisis de la Energía, la Crisis de Desempleo, la Era del Infortunio, la Economía de la Reconciliación 24, seguimos asistiendo a muchos de los problemas estructurales y de democracia y estabilidad política de los años del joven Freire: los sistemas educativos no han alcanzado a cubrir las necesidades básicas de la población. El crecimiento demográfico, las bolsas de marginación y pobreza

y la Deuda colocan en desesperada situación las políticas sociales. Aparentemente fracasada la línea de seguimiento de la educación como desarrollo, la noción de dependencia como explicación histórica del subdesarrollo en los países periféricos puede dar lugar al diseño de modelos políticos, económicos y culturales propios, condicionando y acompañando una teoría y una práctica educativa de muy distinto estilo al generado por la adopción de un modelo de desarrollo "hacia fuera". Latinoamérica no puede volver a la encrucijada de Bolívar y Simón Rodríguez, no puede desarticular sus sistemas de Instrucción Pública ni permitir políticamente la expropiación de esos sistemas con respecto a contingentes de su población. Debe hacer confluír su riquísima tradición de educación popular, hacer valer y actuar el esfuerzo realizado durante casi treinta años. En un momento en que asistimos al intento de planificaciones estereotipadas y socialmente reaccionarias, calcadas sobre las políticas internacionales importadas desde mediados de los 60, la tradición de originalidad y liberación de Freire puede, renovada, seguir sirviendo de acicate: he ahí el ejemplo de Nicaragua, de la reescritura del ejemplo freiriano inicial.

En ese sentido, la recepción de Paulo Freire por la Universidad de Barcelona fue una buena ilustración del contexto, los equívocos y las mixtificaciones de un ejemplo.

Allí había marxistas, socialdemócratas, congregacionistas y liberales presidiendo el acto. Había muchos maestros a los que Freire había emocionado en una charla-conferencia el día anterior. Había mucho mirón. Por ello, seguro, el viejo Freire, oficiando de Tata Paulo, prometió ser bueno : recordó a los suyos, habló a los jóvenes. Había mucho cura y mucha monja, mucho ex cura y mucha ex monja. Allí flotaba Fray Betto hablando con Fidel y Monseñor Obando oficiando de adalid de la paz, en una Nicaragua, tan cerca, tan lejos, de la Revolución.

Sólo faltaba Freire, probablemente.

## **La influencia de Paulo Freire en la educación de Adultos en los países de habla inglesa.**

**Peter Jarvis**

Paulo Freire, nacido en 1921 en Recife, Brasil, en una familia de clase media, es ahora conocido en todo el ámbito mundial de la educación de adultos como escritor, teórico y educador. Se puede resumir su vida durante el último cuarto de siglo, desde la prisión hasta llegar a honorable presidente del International Council for Adult Education (parece que ambos "premios" le llegaron por la misma causa), diciendo que es un extraordinario educador de adultos. En la última asamblea del International Council, en la que fue nombrado presidente, se hizo patente la incidencia de su vida en la elección; Oliver (1987, p. 5), escribiendo sobre la educación cívica de adultos entre grupos de trabajadores, expuso la historia de la influencia de Freire en estos encuentros:

"Muchos educadores en Norteamérica están dialogando con los escritos de Paulo Freire... (quien) confía un enfoque de la educación de adultos como instrumento de transformación social para ayudar a las personas a cambiar las formas de pensar sobre sí mismas y sobre sus sociedades...

"Nosotros leemos Freire, enseñamos Freire en nuestras clases, hablamos sobre Freire en nuestras reuniones. En el Tercer Mundo, los educadores de adultos practican Freire. Sus enseñanzas atraviesan las reuniones a modo de Asamblea Mundial... Así Frei-re... tiene una presencia en todos los encuentros, incluso aunque físicamente no pueda asistir".

Posiblemente esta cita comprendía el análisis de este artículo; Freire es bien conocido, frecuentemente leído y citado, ¿pero es siempre puesto en práctica en los países occidentales de habla inglesa? Es ésta una cuestión importante porque muchas de sus teorías surgieron en un contexto histórico particular, que no es familiar para mucha gente del mundo rico e industrializado. En general la posición del presente trabajo sobre la influencia de Freire en estos países, con los que el autor está familiarizado, defiende la tesis de que está confinada en su mayor parte a la teoría, con algunas notables excepciones. Sin embargo, la causa no está sólo en las diferencias del medio político y social, sino también en que su propuesta es al mismo tiempo exigente y arriesgada de poner en práctica. La tradición cristiana está llena de estos espíritus valientes que se han ocupado tan profundamente de los demás, que han pagado con el castigo que el poder ha promulgado. En la tradición de la educa-