

“Si las transformaciones revolucionarias no son asumidas desde ahora por el conjunto del pueblo, si no son protagonizadas por el ejercicio de su poder popular autónomo y democrático en las distintas esferas de la existencia, siempre correrán el riesgo de ser apropiadas y vehiculizadas por otros grupos, estableciéndose nuevas relaciones asimétricas de subordinación y dominación social.

Por eso, y dado que el saber es una modalidad del poder, la educación política popular halla su pertinencia en ese provocar en cada momento y lugar el poder de la palabra creadora del pueblo.

No por puro populismo o por una fe ciega en todo lo que proviene de él, pues también está hondamente influenciado por los parámetros de la cultura hegemónica, sino porque en la imaginación popular se pueden encontrar los germinos de una nueva cultura de liberación y los embudones de una democracia participante, que pretupuran ya el socialismo que anhelamos como una sociedad autónoma y autogestionada por los individuos y las colectividades.”

Alfonso
Ibáñez

Educación
Popular y
Proyecto
Histórico



EDUCACION POPULAR Y PROYECTO HISTORICO

Educación Popular y
Proyecto Histórico

Tarea

EDUCACIÓN POPULAR Y PROYECTO HISTÓRICO

Alfonso Ibáñez

Educación Popular y Proyecto Histórico

El libro de Alfonso Ibáñez es un estudio de la educación popular en España, que surge como una respuesta a la crisis social y política de la década de los sesenta. El autor analiza el papel de la educación popular en el proceso de transformación social y política de nuestro país.

(José M. Rodríguez)

De esta edición:
© Alfonso Ibáñez
© TAREA, Asociación de Promociones Educativas
Hortensio Utrera 970 José María
Teléfono 220940 - 220932 - Apdo. 2324
P.O. de Calatayud, Zaragoza
Grupo Editorial Euzko
Lima, Julio de 1982

tarea

De esta edición:
© Alfonso Ibáñez
© TAREA, Asociación de Publicaciones Educativas
Horacio Urteaga 976 Jesús María
Teléfono 233940 - 230935 - Apto. 2234
Foto de Carátula: Marta Esteban
Grupo Huch'uy Runa - Cuzco - Perú.
Lima, Julio de 1988.

INDICE

A Beatriz
y Alejandra

"El ideal político de tipo nuevo sería el advenimiento de un proyecto común que naciese, no del Estado como tal, sino de la vida social y que hiciese justicia a la pluralidad de los otros sin atomizarlos"

(Georges Morel)

INDICE

PRESENTACION	11
I. MARXISMO Y EDUCACION	19
II. MARXISMO Y CRISTIANISMO: UNA CUESTION DE PRAXIS	33
III. POLITICA REVOLUCIONARIA Y EDUCACION POPULAR	45
IV. LA PRAXIS EVANGELIZADORA	61
V. BUROCRACIA Y REPRESENTACION POLITICA	67
VI. ACERCA DE LA PROBLEMÁTICA DEL PARTIDO	73
VII. POR UNA NUEVA CULTURA POLITICA	81
VIII. UBICACION Y SENTIDO DE LA EDUCACION POPULAR	89
IX. EN LA COYUNTURA: ESTADO Y MOVIMIENTOS SOCIALES	99
X. GRAMSCI: POLITICA Y CULTURA	109
XI. TIEMPO DE UTOPIA	117
Referencia de las publicaciones	121

INDICE

11	PREFACIO
15	I. MARXISMO Y EDUCACION
23	II. MARXISMO Y CRISTIANISMO: UNA CUESTION DE PRAXIS
33	III. POLITICA REVOLUCIONARIA Y EDUCACION POPULAR
41	IV. LA PRAXIS EVANGELIZADORA
51	V. FUNCIONARIA Y REPRESENTACION POLITICA
61	VI. ACERCA DE LA PROMOCION DEL PARTIDO
71	VII. POLITICA NUEVA CULTURA POLITICA
81	VIII. EDUCACION Y SENTIDO DE LA FORMACION POPULAR
91	IX. EN LA COYUNTURA: ESTADO Y MOVIMIENTOS SOCIALES
101	X. GRANDES POLITICA Y CULTURA
111	XI. TIEMPO DE UTOPIA
121	Referencias de las publicaciones

PRESENTACION

"Nuestra revolución será socialista o no será"

(J.C. Mariátegui)

"El socialismo será democrático o no será"

(Nicos Poulantzas)

Los trabajos reunidos en este volumen no tienen otra pretensión que representar un testimonio de búsqueda, al estilo de una crónica de viaje. Pero, eso sí, se trata de un camino de aventuras compartido en estos últimos años con toda una generación de hombres y mujeres en latinoamérica y, particularmente, en el Perú. Si bien existen no pocos compañeros que me han precedido, y de ellos he aprendido muchísimo, esta selección de artículos da cuenta más bien del propio esclarecimiento personal sobre la marcha. Una búsqueda de sentido que incluso compromete a las fibras más hondas, en medio de un proceso inacabado de inserción en el movimiento socio-cultural popular, siempre en constante cuestionamiento individual y colectivo.

Pues quizá sea este uno de los rasgos más relevantes de la actividad político-pedagógica: el de intentar, por ensayo y error, una gama muy variada de experiencias de capacitación técnica y social, de comunicación horizontal, de organización democrática, de producción asociativa, de investigación militante o de recreación cultural, en los distintos sectores populares. La práctica educativa popular es heterogénea, y adquiere características específicas en cada situación concreta, justamente porque el sujeto popular también es heterogéneo. De ahí proviene en gran parte la carencia hasta ahora de una conceptualización rigurosa, inequívoca y totalmente redondeada. Pero puede ser que así resulte mejor, porque anunciaría el fin de la elaboración de fáciles sistemas de "seguridad", que dan pie después a los consabidos dogmatismos.

Esto no sólo porque, como se podría decir, "en la variedad está el gusto", sino también porque la verdadera teoría surge de

un proceso de elucidación de la experiencia socio-histórica de los hombres, que germina y se recrea indefinidamente. Por ello el esfuerzo de comprensión y orientación tiene que estar abierto a lo nuevo, a lo que muchas veces nace de manera imprevista. Con mayor razón si de lo que se trata es de contribuir al protagonismo histórico de ese sujeto popular heterogéneo, que se halla en una dinámica de constitución socio-política y cultural vasta y compleja. En tal contexto, la teoría no puede autoabastecerse a sí misma, sino que tiene que nutrirse incansablemente de los problemas y desafíos que experimentan los distintos sujetos sociales y políticos en gestación.

La llamada "educación popular" encuentra uno de sus fundamentos más sólidos en la confianza que pone en la iniciativa creadora de las capas populares. Pero ya no por la vieja creencia de que existirían "sujetos revolucionarios" predeterminados metafísicamente, de una vez por todas, o como producto de los simples condicionamientos socio-económicos. Si bien la explotación económica juega un rol innegable, la constitución del sujeto colectivo de transformación social es más bien el resultado de un largo proceso histórico de maduración y autoeducación, al calor de las luchas sociales y políticas. En este sentido, como lo ha señalado Fals Borda, "el pueblo hace al pueblo", pues es en ese difícil combate cotidiano por defender la propia vida en toda su integridad que el pueblo va descubriendo su identidad y accede a su personalidad histórica universal.

Así, pues, el pueblo no es incapaz de llegar por sí solo a una "conciencia de clase revolucionaria", que por tanto habría que in-troyectársela o sustituírsela. Pero tampoco lo consigue de un modo automático, por un designio del destino o de la estructura económica de la sociedad, que en este caso funcionaría como una especie de "dios oculto". Nos encontramos más bien, como lo subraya Mariátegui, ante un tenaz y esforzado trabajo de ascensión y creación histórica. Es en este terreno donde se potencian la conciencia y la organización autónoma y donde se va conformando el auténtico poder popular alternativo. Teniendo en cuenta que los sujetos populares son susceptibles de reconocer sus distintas necesidades y de decidirse a ejercer su poder para satisfacerlas, auto-organizándose en la gestión directa de sus propios asuntos a través de propuestas para la situación inmediata o para el más largo plazo.

Ubicarse allí significa, entonces, enraizarse en el lugar donde surge la política revolucionaria del sujeto popular heterogéneo. Y la práctica educativa en los sectores sociales subalternos, no busca sino apoyar esos procesos de constitución de la subjetividad libre y creadora del pueblo. Por ello implica un adentrarse también en su mundo, en su universo simbólico, en su propia cosmovisión. Se produce así no un mero encuentro entre educadores y educandos, sino a la vez una confrontación de culturas diferentes, ya que con frecuencia la lógica de los intelectuales no coincide y hasta se contraponen a la lógica del saber popular. Sin embargo, ambos saberes no están exentos de contradicciones y sedimentaciones que se originan en los modelos de la cultura dominante. En todo caso, del intercambio mutuo de lenguajes, códigos y concepciones del mundo y de la vida, va emergiendo una nueva cultura nacional-popular.

De tal forma que la invención histórica de un "nuevo orden" no sólo se despliega en el ámbito socio-económico. La revolución ya no puede reducirse, como comúnmente se ha hecho, a la apropiación o socialización de los medios productivos, porque lo que está en cuestión es el capitalismo como "modo de vida", como estilo de civilización. Especialmente cuando la empresa "civilizadora" de Occidente se muestra con toda su carga destructiva, provocando no sólo el "desencanto del mundo", el hambre y la miseria de la mayor parte de la humanidad, sino también la amenaza del exterminio final de la vida sobre el planeta. Por ello hay todavía mucho que aprender de otras perspectivas culturales, impulsando un acontecimiento de vital importancia: el ejercicio del poder popular autónomo, el autogobierno del pueblo en todos los campos de la vida social. Es de esperarse que de la sabiduría popular activa, desde sus propias matrices culturales en proceso de auto-crítica, y asimilando las adquisiciones del mundo moderno con su racionalidad científica, vayan brotando las propuestas alternativas que permitirán concretizar una nueva manera de vivir juntos para los peruanos, un renovado proyecto histórico.

Es probablemente Michel Foucault quien más ha insistido en que el poder no se concentra exclusivamente en el aparato del Estado, sino que también se halla diseminado de modo multiforme a lo largo y ancho de los poros del cuerpo social, sosteniendo con vigor que allí "donde hay poder hay resistencia". Sin caer en un reduccionismo al antagonismo de las clases, su enfoque posibilita

explicar la complejidad de la estructura del poder en la sociedad y el por qué de los distintos movimientos sociales que se perfilan para contestarlo desde muy variados ángulos. Por otro lado, el proletariado industrial nunca ha sido en nuestro país el único sujeto colectivo potencialmente revolucionario. De ahí que en estos momentos, cuando atravesamos por una de las crisis más profundas de nuestra historia, que propende a la violencia y desintegración social, alentando simultáneamente las salidas autoritarias, no podemos dejar de apostar a esos movimientos sociales populares que hacen hoy su aparición histórica.

Contribuir a su consolidación y articulación democrática, respetando las diferencias y unificando sus distintos aportes en el combate contra el orden imperante, significa entrar en la elaboración de una nueva alternativa hegemónica, a la vez política y cultural. Pues hay que admitir que el sujeto revolucionario socialista será el resultado de una construcción política que combine todas las luchas contra las diversas formas de dominación, hasta lograr no sólo una cohesión material sino también simbólica. Debido a que la necesidad subjetiva del socialismo se abre paso en ese dotar de sentido a la vida, que es donde se conciben las utopías. Ahora bien, la construcción de dicha alternativa contrahegemónica supone el suscitar en los sujetos sociales una "catarsis" histórica, en expresión de Gramsci. Un "salto cualitativo" por medio del cual los grupos subalternos de ejecutantes pasan a ser dirigentes, superando sus reivindicaciones locales, inmediatas y parciales, meramente gremialistas o corporativas, para adoptar puntos de vista y planteamientos más globales, en concordancia con las exigencias estratégicas del cambio radical de la totalidad social.

Ahí es donde se juega en gran medida el futuro democrático de las transformaciones revolucionarias. Porque si éstas no son asumidas desde ahora por el conjunto del pueblo, si no son protagonizadas por el ejercicio de su poder popular autónomo y democrático en las distintas esferas de la existencia, siempre correrán el riesgo de ser aprovechadas y vehiculizadas por otros grupos, estableciéndose nuevas relaciones asimétricas de subordinación y dominación social. Por eso, y dado que el saber es una modalidad del poder, la educación política popular halla su pertinencia en ese provocar en cada momento y lugar el poder de la palabra creadora del pueblo. No por puro populismo o por una fe ciega en todo lo que proviene de él, pues también está hondamente in-

fluenciado por los parámetros de la cultura hegemónica, sino porque en la imaginación popular se pueden encontrar los gérmenes de una nueva cultura de liberación y los embriones de una democracia participante, que prefiguran ya el socialismo que anhelamos como una sociedad autónoma y autogestionada por los individuos y las colectividades.

Los textos aquí recogidos responden a tematizaciones e intervenciones ocasionales, pero expresan una trayectoria recorrida en más de una década compartiendo la actividad crítico-práctica de la educación popular. En ellos se podrán apreciar esbozos de análisis teórico-metodológicos, reflexiones sobre la praxis cristiana, consideraciones históricas o político-culturales, más o menos fragmentarias. Si me he animado a proponer su reedición de esta manera, es gracias al impulso recibido de algunos amigos y porque pienso que así ganan en unidad y coherencia, pese a ciertas reiteraciones y no pocos desplazamientos. Ojalá que sirvan para animar el diálogo y debate abiertos en torno a las nuevas formas de hacer política y la constitución de renovados sujetos transindividuales, al mismo tiempo que sobre la necesaria formulación de alternativas educacionales dentro del proyecto socialista para nuestro país. Precisamente porque, como lo escuchamos de un nicaragüense, Edgar Silva, "toda relación política es una relación educativa y toda relación educativa es, a su vez, una relación política".

I

Marxismo y Educación

“La idea revolucionaria tiene que desalojar a la idea conservadora no sólo de las instituciones sino también de la mentalidad y del espíritu de la humanidad. Al mismo tiempo que conquista el poder, la Revolución acomete la conquista del pensamiento”

(J.C. Mariátegui)

Filosofía de la praxis

Instaurar una reflexión sobre la relación que existe entre el marxismo y el proceso educativo que acontece en toda sociedad, nos conduce de inmediato al análisis de los fundamentos sobre los cuales se construye esta teoría de la praxis revolucionaria. Motivo por el cual nos proponemos, en un primer momento, comprender el tipo de crítica que iniciaron Marx y Engels en el siglo XIX a la sociedad capitalista, para después acceder a sus planteamientos educativos propiamente dichos. Habrá que penetrar, sobre todo, en las características que adopta su misma crítica, como tematización problemática de la experiencia vivida, ante las edificaciones filosóficas vigentes en su época.

Este enfoque de la cuestión es el que nos permite advertir la acertada consideración que hace Paul Ricoeur sobre Nietzsche, Freud y Marx, cuando los califica como los "maestros de la sospecha". Estos pensadores, en vez de contraponer una nueva construcción teórica totalmente acabada, frente a las anteriores, comienzan por minar en profundidad los cimientos sobre los cuales se levantaban los mencionados "cuerpos de doctrina". Se trata, entonces, de una labor de sospecha llevada hasta sus últimas consecuencias, de una crítica radical que busca explicitar, y explicar, los supuestos falsos que dan lugar al lenguaje mistificado que tergiversa la realidad. Ahora bien, este estilo de pensamiento no es meramente un ejercicio mental, sino que arranca de lo más vivo de la experiencia histórica cuando los hombres toman conciencia de sus límites y posibilidades. De ahí que esté inspirado, como señala también Ricoeur, por las ansias de liberar al hombre de

todas sus cadenas individuales, sociales y culturales, para que así pueda conseguir su plena realización.

Marx, pues, desde su propia perspectiva analítica, inaugura un estilo propio de acercamiento a la realidad histórica. Y esta afirmación no puede ser entendida, bajo ningún concepto, en un sentido totalmente neutro o aséptico. Ya que, justamente, el conjunto de su labor teórica y práctica se destaca por constituir una agudísima crítica de las "ideologías" en base a las cuales el hombre de su tiempo tomaba conciencia de su ser en el mundo. Como ya lo hemos sugerido, esta crítica se caracteriza ante todo por ser una actividad desenmascaradora de todas las formas del pensamiento que encubren y falsifican la realidad histórico social. Así pues, la interpretación marxista del proceso social se patentiza como una nueva manera de comprender y seguir el despliegue del hombre en la historia. Razón por la cual, según un registro tradicional, se la puede concebir como una filosofía de la historia. Sin embargo, y esto es fundamental, no se trata únicamente de una nueva interpretación histórica como elaboración intelectual, al estilo clásico, sino que está directamente orientada a la praxis histórica en tanto que actividad política revolucionaria. De ahí la gran importancia de la undécima **Tesis sobre Fuerbach**: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo".

En consecuencia, la nueva manera de pensar que propone Marx se tipifica por la estrecha ligazón que establece entre teoría y práctica. Se trata, básicamente, de pensar la acción y actuar el pensamiento, al interior de la praxis histórica. Esto porque la crítica de las "ideologías", que inicia Marx, brota precisamente de su rotundo rechazo al "idealismo", como corriente de pensamiento predominante. Como lo pone de manifiesto en **La ideología alemana**, "en completa oposición a la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí nos elevamos de la tierra al cielo. Esto es, no se parte de lo que los hombres dicen, se imaginan o representan, ni tampoco de los hombres dichos, pensados, imaginados, representados para llegar, a partir de ellos, a los hombres verdaderos. Se parte de los hombres que obran realmente y también se representa el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de la vida a partir de los procesos reales". Aquí se encuentra expresado, en forma sintética, el vuelco radical que funda Marx en la actividad teórica, que además él entenderá

como la "inversión" de la dialéctica de Hegel que en su opinión se encontraba "de cabeza". Dicha inversión no es simple e incluye, lógicamente, una reelaboración compleja.

Si Marx quiere ensayar su interpretación a partir de los hombres concretos, en su acción real, es justamente porque la ideología alemana le ha mostrado de múltiples formas la distorsión en que incurrieran las construcciones apriorísticas y metafísicas de la filosofía tradicional. Por el contrario, el primer hecho histórico está constituido para él por la existencia de individuos vivientes, de carne y hueso, que necesitan satisfacer sus necesidades materiales. Solamente ahondando en este hecho originario se podrá ir encontrando después los otros, como él mismo lo intenta en este célebre texto, para ir rastreando progresivamente la construcción verdadera de la historia. De este modo, Marx rechaza claramente el intelectualismo aristocrático, la abstracción vacía, la fantasía sin base real, y todos los fenómenos que impiden y obstaculizan una lectura límpida de la historia. Ya que su ubicación surge de las acciones que los hombres realizan para satisfacer sus necesidades y de las relaciones que entablan con la naturaleza, y entre ellos mismos, con ese objetivo.

De esta manera, entonces, para Marx existe una doble relación originaria: hombre-naturaleza, hombre-hombre. Y la articulación real de ambas dialécticas se produce, indefectiblemente, a través de la praxis histórico social de los mismos hombres. Estas breves indicaciones sólo quieren justificar la denominación del marxismo como filosofía de la praxis, como lo hiciera Antonio Gramsci. Aunque los puntos recalcados son ciertamente claves, son también insuficientes para la comprensión cabal de la teoría revolucionaria de Marx y Engels. Sin embargo, nos permiten subrayar algo que valoramos de vital importancia para la problemática educativa: sencillamente que Marx inaugura una nueva manera de pensar la realidad y de reproducirla en el pensamiento, por medio de la relación estrecha entre la teoría y la práctica. Su peculiaridad consiste no solamente en partir de la realidad concreta, de la praxis histórica, sino también en el retorno a ella para transformarla.

Dialéctica de lo concreto

Es bien sabido que, pese a la dura crítica que Marx vierte so-

bre Hegel en lo concerniente a su idealización de los sucesos históricos, que redundaba en una postura más o menos reformista en la acción política, él se sitúa conscientemente dentro de la tradición dialéctica. Como Hegel, Marx se considera un pensador dialéctico al aceptar, en parte, el procesamiento recibido de él. Razón por la cual intentará recrear este método al contacto de los procesos reales, de las relaciones económico-sociales, criticando la dialéctica exclusiva de los procesos concienenciales donde encuentra atrapado a Hegel e, incluso, a los representantes de la "izquierda hegeliana". Como lo esclarecen Marx y Engels, en repetidas ocasiones, el marxismo rechaza la metafísica como una lógica de las definiciones, de los conceptos aislados y fijos, que supone una ontología estática y ya terminada. Frente a esta rigidez del pensamiento exterior al devenir de la realidad, ellos van a propugnar la dialéctica de lo real. La reproducción intelectual del proceso histórico social con vistas a llegar a la totalización concreta que ilumine la acción transformadora de la realidad. Así pues, la lógica dialéctica es una lógica del contenido, que tematiza los sucesos históricos en su interconexión compleja y en sus contradicciones. Por eso no sólo presta atención a los diversos aspectos de la realidad, en su coherencia interna, sino que también pone especial interés en detectar el surgimiento de los antagonismos, a fin de buscar la vía adecuada para la superación de los contrarios.

Una vez más, esta dialéctica no es a-histórica o abstracción vacía, pues por el contrario quiere asentar muy bien los pies sobre la tierra en el suelo histórico. Razón por la cual, Marx y Engels destacan la determinación, en "última instancia", de las relaciones sociales de producción. Y no es por otro motivo que Marx realiza un resumen formal de su concepción materialista de la historia, exponiendo que "en la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia".

Esta larga cita del prólogo a la **Contribución a la crítica de la economía política**, nos devuelve a la consideración que habíamos hecho anteriormente en torno a la inversión dialéctica. Es que aquí se encuentra el "giro copernicano" del enfoque marxista: hay que arrancar de la base material para comprender coherentemente la construcción del edificio social. Esta perspectiva arquitectónica es de vital importancia para el tratamiento que en general se pueda dar a las diferentes formas de la conciencia. Ya que éstas no son totalmente autónomas e "inocentes", sino que dependen en último análisis de las relaciones de producción. El texto presentado es un tanto esquemático, pero tanto Marx como Engels se encargarán a su tiempo, dentro de su actividad crítico-práctica, de hacerlo más flexible. Pues si bien es cierto que el ser social es el que determina la conciencia, y hay que comenzar por ahí, no menos cierto es que las formas de la conciencia pueden y deben intervenir en la configuración del ser social. No obstante, lo que interesa resaltar en la formulación de Marx es cómo la conciencia del hombre se halla condicionada socialmente de manera insoslayable. De ahí que Marx haya reiterado muchas veces, al estudiar las sociedades divididas en clases, que la ideología dominante es siempre la de la clase dominante económica y políticamente.

Es justamente por medio de estas premisas filosóficas que Marx consigue elaborar la ciencia de la historia, que sin duda constituye uno de sus principales aportes para el hombre de nuestro tiempo. Y no se trata de una ciencia pura o acrítica, como era concebida clásicamente por los ideólogos burgueses, sino de una ciencia que podríamos llamar militante. Se inspira en una actitud contestataria frente al "orden establecido", que persigue su transformación a través de la praxis revolucionaria. Por eso Marx se empeña en investigar y destapar la ley interna que rige la sociedad capitalista, así como las contradicciones que permiten comprender la necesidad histórica de su superación. De tal modo que el método dialéctico, dentro de su concepción materialista de la historia, le brinda la posibilidad de averiguar cómo se ha llegado a la formación del capital y cómo éste actúa en su acumulación constante por medio de la explotación de los trabajadores. Consecuentemente, la producción y reproducción ampliada del capital, dará cuenta asimismo de la configuración conflictual de las clases sociales y del funcionamiento del Estado como aparato regulador y coercitivo de la sociedad burguesa.

Al subrayar la praxis histórica, Marx quiere dar un sí de aceptación a la realidad concreta. Y su método dialéctico le permite pensar la historia racional y críticamente, poniendo al descubierto las máscaras que utilizaba la historiografía tradicional al servicio del modo de producción capitalista. Por eso la ciencia de la historia sólo puede mirar limpiamente la historia, sin caretas distorsionadoras, cuando se coloca en el punto de vista de la negatividad y hace una opción clasista. Cuando se pone al servicio de la clase proletaria, que al ser la única clase que no tiene nada que perder a excepción de sus cadenas, representa las aspiraciones universales de los hombres en su proceso de realización histórica. Así es como de lo anteriormente dicho se puede concluir que la educación para la libertad y para el cambio, si busca de verdad ser eficaz, tendrá en adelante que recurrir a la racionalidad científica que proporciona el marxismo.

Praxis de liberación

El marxismo no solamente es la filosofía de la praxis como dialéctica de lo concreto, sino que simultáneamente es la praxis de liberación. Esto porque para Marx y Engels la historia no es únicamente el proceso de humanización del hombre a través de sus objetivaciones, sino también el proceso de su creciente deshumanización. Motivo por el cual su crítica subterránea se esforzará en mostrar a la luz pública, y sobre todo a los explotados, la alienación múltiple en que se encuentra sumido el hombre de la sociedad capitalista. No por casualidad, los clásicos del marxismo comenzaron a darse cuenta de esta deformación monstruosa a través de la crítica a la religión. Al respecto señala Marx, en su **Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel**, que “la crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo. . .”. De este modo, la religión queda comprendida como una especie de epifenómeno de la alienación fundamental que Marx descubrirá en las relaciones de producción. Como una proyección escapista en un más-allá ilusorio, y por tanto conformista, que el hombre se crea ante el estado de cosas existentes.

Frente a los consuelos de “ultratumba”, Marx sostiene que

ser radical es atacar el problema por la raíz y que la raíz para el hombre es el hombre mismo. Si “el hombre es el ser supremo para el hombre”, el imperativo categórico consistirá, evidentemente, en derribar todo aquello que impida la realización histórica del hombre. Por eso, en base a esta premisa, la crítica del cielo se trueca muy rápidamente en crítica de la tierra, como esfera de la praxis histórica. Vuelco que suscita la crítica de la alienación filosófica en y por las ideas, de la alienación política en y por el Estado, de la alienación social en y por la lucha de clases, y de la alienación económica en y por la acumulación de la plusvalía. Si esta trayectoria reproduce de alguna manera el suceder cronológico, desde un enfoque lógico de la cuestión, es la última alienación la más importante por condicionar a todas las demás. Luego Marx se esforzará siempre por brindarle un tratamiento más detallado y riguroso.

Así es como expondrá, ya desde los **Manuscritos de 1844**, la triple alienación en que se encuentran atrapados los obreros, como fruto del modo de producción capitalista. En primer lugar con respecto al producto de su trabajo, ya que éste no les pertenece. Se trata aquí de una desposesión. En segundo lugar con respecto a su propia actividad, pues el trabajo que debería enriquecerlos y realizarlos como personas humanas se convierte en un trabajo forzado. Se trata aquí de una despersonalización. En tercer lugar Marx se refiere a la alienación del hombre consigo mismo como ser social, ya que trabajadores y capitalista se hallan divididos entre sí y con su “ser genérico”. Se trata aquí de una deshumanización. Las causas de esta gigantesca y múltiple alienación, Marx las encontrará en la división social y técnica del trabajo, que explican en buena parte las insistentes denuncias que lanza contra la apropiación privada de los medios de producción. En sus posteriores trabajos, y particularmente en **El Capital**, no hará sino profundizar en estas pistas de investigación en forma cada vez más aguda y desarrollada.

Esto nos permite verificar cómo el “método de la sospecha”, que Marx emplea como teoría crítica de la sociedad, resulta incalculablemente fecundo. Así sucede, por ejemplo, cuando recusa y pone a la luz el “fetichismo de la mercancía” que hace aparecer a las relaciones humanas de forma cosificada. Escarbando por debajo de este aparente trato entre cosas, que tipifica a la sociedad capitalista como el “reino de las mercancías”, Marx demuestra que en su esencia se trata de relaciones humanas, de la intercomunica-

ción entre individuos. Pero que, obviamente, se encuentran mistificadas por la mediación de las cosas y del poder mágico del dinero que todo lo pervierte. Como consecuencia de esta perversión universal, lo que debería ser únicamente un medio para la vida humana, se convierte en el fin más codiciado, provocando que los hombres sacrifiquen su ser al tener, el disfrute de la existencia a la posesión de las cosas y personas.

Ahora bien, el marxismo no se disuelve en una crítica de rechazo, pues sabe bien que el hombre actúa en la historia por negaciones y afirmaciones fecundas. De ahí que lejos de refugiarse en cualquier forma de nihilismo escéptico o de proyección utopista hacia el porvenir, invita a actuar de manera enérgica y racional sobre el presente, siempre con vistas a la revolución social. Y ya que "el arma de la crítica no sustituye a la crítica de las armas", Marx sostendrá que la correcta ligazón entre el pensamiento crítico y la acción de las masas deberá plasmarse a través de la organización política del proletariado. La teoría del partido será desarrollada ulteriormente, sobre todo por Lenin, quien fuera el dirigente más destacado de la primera revolución socialista en el mundo. Continuando las intuiciones más geniales de Marx, Engels y Lenin, Antonio Gramsci considerará al partido de la clase obrera, con gran acierto, como el "intelectual colectivo". Ya que su función se define por la tarea de politizar la conciencia espontánea de las masas, contribuyendo a su organización unificada en orden a la toma del poder y la construcción del "nuevo orden".

De este modo, ya sea como teoría crítica o como proyecto político, el marxismo se presenta en la historia como un mensaje de liberación. Si bien pretende representar los intereses de las clases explotadas, históricamente actúa a título universal. Precisamente porque su objetivo final está centrado en la eliminación de la lucha de clases y de todas las barreras que separan a los hombres entre sí. Sólo así se pasará de la prehistoria a la verdadera historia de la humanidad, del "reino de la necesidad" al "reino de la libertad", donde todos y cada uno de los hombres podrá vivir en cuanto tales, desplegando el conjunto de sus potencialidades. Ahora bien, condición indispensable para que se produzca esta eclosión de humanidad, será el establecimiento de nuevas relaciones socio-económicas y políticas en la sociedad socialista. De lo expuesto precedentemente se sigue que el marxismo, tanto como crítica social o como proyecto histórico, constituye una teoría

eminentemente educadora de la humanidad, orientada a que las clases subalternas asuman el protagonismo de su propia emancipación. Quizá por este motivo, cuando muchas tematizaciones de la experiencia humana elaborados en el pasado pierden todo su valor, el marxismo creador mantiene su vigencia en un mundo caracterizado por encontrarse en un momento de transición del sistema capitalista a nuevas formas de convivencia social.

Educación en la revolución

El marxismo implica una concepción del hombre, o, en expresión de Karel Kosík, contiene una visión "antropocósmica". En todo caso, oponiéndose a las concepciones metafísicas o "esencialistas", Marx se propone desentrañar los condicionamientos sociales que constituyen al hombre como ser históricamente situado. En la sexta Tesis sobre Feuerbach afirma, consecuentemente, que "la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales". De esta manera, el individuo en Marx aparece como el resultado de sus circunstancias. Sin embargo, el quedarse con esta formulación sería retener una media verdad. Ya que si bien el gran mérito de Marx estriba en haber hecho aterrizar a las especulaciones tradicionales en el suelo de la realidad histórica, con sus diferentes determinaciones, ésta no es entendida de ninguna forma como una realidad estática y concluida.

Luego si el hombre es el producto de sus circunstancias, desde una perspectiva marxista es también el productor de las mencionadas circunstancias, en medio de sus relaciones con la naturaleza y con los demás hombres. De este modo, el hombre surge como el sujeto de la praxis histórica, a través de la cual se crea a sí mismo. Con razón Marx explicita en *La sagrada familia* lo siguiente: "¡La historia no hace nada, no 'posee una riqueza enorme', no 'libra combates'! Es más bien el hombre quien hace todo eso, posee y combate; no es la 'historia' la que emplea al hombre como medio para elaborar sus fines —como si fuera una persona aparte—, sino que no es nada más que la actividad del hombre perseguidor de sus fines". Esto explica por qué para Marx, cuando las relaciones sociales enajenan al hombre, éste debe actuar sobre sus circunstancias para humanizarlas. En este sentido, el marxismo sostiene que ni la naturaleza ni la sociedad son eternas e inmutables, sino que aún condicionando fuertemente la acción humana, es por medio

de su modificación y transformación constante como el hombre construye su historia.

En suma, para Marx la "esencia" del hombre no se halla atrás ni por encima del hombre, sino que si se quiere se encuentra adelante, ya que el hombre mismo se la va inventando a través de su despliegue creativo en la historia. Por eso la tarea filosófica, tomada en su sentido más amplio, que incluye todos los problemas de la educación, consiste principalmente en la liberación del hombre de las ilusiones y representaciones equívocas, estimulándole en la praxis revolucionaria de transformación del mundo. No se trata, entonces, de fomentar el desarrollo individual de las personas de una manera ahistórica, como lo plantea la tendencia psicologista. Ni mucho menos de una adaptación resignada al orden establecido de una forma más o menos pasiva, como lo pretenden las corrientes sociologistas. El enfoque marxista, que comprende al hombre como un ser práctico, social e histórico, busca mostrar concretamente qué es lo que obstaculiza al hombre su máxima realización, indicando las vías prácticas de solución.

Tal punto de vista, casi está demás decirlo, se opone radicalmente a la sociedad capitalista y a todas sus mistificaciones pedagógicas. Pues se empeña en destruir las ilusiones sobre las cuales se apoya el sistema de opresión, enseñando a abrir muy bien los ojos ante la realidad social. Luego la tarea educativa del marxismo se fija, especialmente, en la relación dialéctica que existe entre las leyes objetivas del proceso socio-económico y el papel de los hombres en su iniciativa histórica. La filosofía de Marx y Engels desenmascara los ideales educativos burgueses como política del interés de clase que se encubre con el seudohumanismo. Ya que desarrollar su propia iniciativa no significa otra cosa que ver la vida sin anteojeras y sacar las consecuencias. Y el nuevo horizonte de la educación socialista se presenta como la tarea de formar la conciencia de clase del proletariado, y de los demás sectores populares, planteando las metas revolucionarias a corto y largo plazo.

La pedagogía vinculada a los principios de la concepción materialista de la historia y de la lucha revolucionaria de la clase obrera por la sociedad socialista, representa una pedagogía cualitativamente nueva. De tal modo que a partir de este enfoque es posible comprender también la transmisión ideológica, que se efectúa en toda sociedad, en términos novedosos. Así es como Mariátegui, el

Amauta peruano, que estudió la realidad nacional con la metodología marxista, ha puntualizado en los **Temas de educación** que "el problema de la enseñanza no puede ser bien comprendido al no ser considerado como un problema económico y como un problema social. El error de muchos reformadores ha residido en su método abstractamente idealista, en su doctrina exclusivamente pedagógica. Sus proyectos han ignorado el íntimo engranaje que hay entre la economía y la enseñanza y han pretendido modificar ésta sin conocer las leyes de aquélla. Por ende, no han acertado a reformar nada sino en la medida que las leyes económicas y sociales les han consentido".

Para el marxismo, entonces, el problema de la formación de la conciencia se encuentra estrechamente vinculado con el problema de la transformación de las condiciones sociales. De ahí que los educadores se equivocan garrafalmente cuando se imaginan que pueden establecer arbitrariamente los objetivos educativos. Por el contrario, su actividad deberá depender, principalmente en las etapas de desarrollo social determinado, de las relaciones materiales predominantes. Motivo por el cual, el trabajo educativo sobre la conciencia sólo se vuelve eficaz cuando se articula con la mutación de la vida social. Y los educadores únicamente logran eficacia en su trabajo de aportar a la transformación de los hombres, si contribuyen a su vez en la transformación revolucionaria de la sociedad. Si intervienen en la práctica revolucionaria, que los cambia a ellos mismos, pues "el educador necesita ser educado" y la mejor escuela es la revolución.

La fundamental problemática barajada en la pedagogía burguesa es la divergencia entre los partidarios de la educación por la influencia sobre la conciencia y los partidarios de la educación por la influencia sobre las condiciones ambientales. Marx rechaza esta falsa alternativa, afirmando que el hombre no se conforma exclusivamente bajo la influencia de las circunstancias ambientales ni exclusivamente bajo la influencia del desarrollo de su conciencia. Ni, finalmente, por la influencia de cierta combinación sincrética de estos dos componentes. Precisamente porque el factor decisivo que configura a los hombres está constituido por su propia praxis histórico social. Razón por la cual postula, en su tercera **Tesis sobre Feuerbach**, que "la coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana, o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria".

Esta consideración del problema de la enseñanza desde el punto de partida de la "práctica revolucionaria", posibilita la crítica de todo el conformismo de la pedagogía burguesa, y también el de las tendencias utópicas abstractas que siempre se intentan oponer a éstas. En el primer caso se prescinde del futuro a costa del presente, que supuestamente es la única "realidad" aceptable. Mientras que en el segundo caso se prescinde del presente en nombre del porvenir de la realidad, puesto que ese futuro representa el cumplimiento de los ideales. El marxismo, en cambio, permite comprender sistemáticamente que existe un camino que conduce de la actualidad al porvenir, que es donde se realiza la utopía concreta. Trayecto que la burguesía nunca ha querido reconocer, pues sabe bien que el futuro de la historia no le pertenece.

Ahora bien, toda la actividad política de Marx se basó en este principio fundamental de la educación de los hombres en el transcurso de la lucha revolucionaria. Principio que aniquila la interminable polémica de los ideólogos sobre la cuestión de si deben cambiar en primer lugar las circunstancias o los hombres. Ya que la educación, por y en la práctica revolucionaria, plantea la labor educativa dentro de las relaciones sociales del orden clasista que hay que rebasar. Tarea completamente nueva, que muestra a la enseñanza que la única salida al dilema entre oportunismo conservador e idealismo futurista, está en la obligación de contraer un pacto con la práctica revolucionaria del movimiento obrero y popular. Pues ya que el sistema capitalista produce a sus propios sepultureros, en el decir de Marx, este acuerdo significa la vía más adecuada para la verdadera formación de hombres nuevos. Esta perspectiva, que la teoría marxista abre a la pedagogía por la revolución socialista, tiene su vigencia no sólo durante la lucha contra la sociedad burguesa, sino también al triunfar el proletariado en el período de transición socialista. Esto es lo que ha impulsado al Che Guevara a manifestar, enfáticamente, que "para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo, para lo cual la sociedad en su conjunto debe convertirse en una gigantesca escuela".

II Marxismo y Cristianismo: Una Cuestión de Praxis

"El marxismo comprende múltiples principios, pero todos ellos pueden reunirse, en último análisis, en una sola frase: uno tiene razón de rebelarse contra los reaccionarios".

(Mao Tse-Tung)

La segunda perspectiva va "del anatema al diálogo" entre humanismos, donde representantes y teóricos de ambas partes se reúnen "en la cumbre" para precisar hasta qué punto puede haber un acuerdo común en cuanto que, ya sea el marxismo o el cristianismo, están dirigidos a la liberación del hombre. Este enfoque es mucho más interesante que el anterior, justamente porque abre el diálogo razonable entre las dos "tradiciones culturales". Sin embargo, es todavía demasiado teórico y convencional: una especie de "encuentro de laboratorio", cuando no una tratativa diplomática entre las cúpulas oficiales. Con estas observaciones se apunta hacia una dirección diferente, quizás más simple pero de vital importancia: el verdadero encuentro y la verdadera tensión —en la medida en que existe— deberá surgir al interior de la praxis histórica de emancipación, como ya viene ocurriendo.

Es que a partir del compromiso revolucionario, que constituye la gran cuestión marxista, se experimenta una "ruptura epistemológica" y sobre todo política de enormes consecuencias. Pero antes de continuar conviene aclarar que no se trata de defender una relación pragmática o un rápido sincretismo cristiano-marxista o marxista-cristiano. Esto sucede a veces cuando se manifiesta muy espontáneamente que la "comunidad primitiva" de los cristianos prefigura al comunismo moderno, que "Cristo fue socialista" o que la iglesia equivale al partido, etc. Este tipo de consideraciones pueden ser sugestivas, en la medida en que rompen con los "esquemas endurecidos", pero no contribuyen mucho al esclarecimiento de los problemas prácticos y teóricos. Tampoco se pretende sostener que el marxismo sea exclusivamente una racionalidad científica o "la ciencia de la historia", al modo althusseriano. Y que por tanto no habría ninguna interferencia con la fe, ya que toda ciencia es por definición "metodológicamente atea". Recurriendo a esta "distinción de planos", se puede llegar a un arreglo de "coexistencia pacífica", pero se corre el riesgo de hacer una interpretación dualista de simple yuxtaposición, reduciendo el marxismo a un mero "método de análisis" entre otros muchos más.

En realidad, la perspectiva que parece más pertinente es la que indica Gustavo Gutiérrez, quien reconoce que el marxismo supone no solamente una racionalidad científica, con sus fundamentos filosóficos, sino también un proyecto histórico. En este enfoque de la cuestión, el cristianismo como una fe que posee una intencionalidad prospectiva entraría en relación con el mar-

xismo a través de su dimensión social y política. Así, pues, la utopía, entendida como la imaginación creadora en la historia y como el proyecto de construir un hombre nuevo dentro de una sociedad cualitativamente diferente, que exige el pasaje por la praxis transformadora, constituiría el horizonte del encuentro y la mediación más apropiada entre la fe cristiana y la racionalidad socialista del marxismo. Después de todo, como lo ha anotado muy finamente Lucien Goldmann, el marxista profesa también una suerte de fe al apostar por la posibilidad de conseguir la desalienación plena de la humanidad en el "reino de la libertad".

En esta óptica se hace necesario recalcar que el "lugar de encuentro" se opera y concretiza en la praxis de liberación, que puede adoptar diversas modalidades de acción social, pastoral, educativa o política. Es este encuentro práctico el que permite apreciar la pluralidad de las motivaciones y finalidades, que están basadas en determinados sistemas de valores, pero al interior de experiencias semejantes y desde una misma perspectiva de trabajo cotidiano. Y lo que resulta decisivo en el estilo de vida, desde el punto de vista de la vivencia subjetiva, es el compromiso revolucionario que significa la opción por los oprimidos. En efecto, para un marxista consecuente, asumir los intereses históricos del proletariado y de las demás clases explotadas es primordial. Así como para un cristiano que intenta ser coherente con el seguimiento del "Jesús histórico", que es el mismo en el cual se cree, resulta también fundamental ocupar un puesto en la gesta multitudinaria de liberación.

Ahora bien, el amor cristiano de hoy día en latinoamérica, no puede ser de ningún modo un asunto abstracto o romántico. Este amor deberá confrontarse con la realidad social de una forma "inteligente". Lo cual quiere decir que además de participar en la praxis histórica de emancipación, se buscará comprender de la manera más sistemática posible la articulación contradictoria del sistema de dominación. En el caso presente, del capitalismo en su fase monopólica y transnacional, a partir de nuestros países caracterizados por un capitalismo deformado y dependiente. Aquí se realiza un entronque muy preciso con los distintos análisis marxistas de la dinámica estructural de la sociedad explotativa. A la vez hay que tener en cuenta que, un cristiano trabajando en los sectores populares y con una opción preferencial por los pobres, no podrá hacer una labor fructífera sin ponerse en relación con las instancias organizativas de la población. Lo cual le induce a entrar

en contacto, a veces muy estrecho, con las organizaciones políticas que pugnan por forjar un nuevo "bloque histórico" frente al poder establecido.

La relectura de las tradiciones

Después de las consideraciones precedentes, quizá se piense que la mencionada tensión se halla diluida. Sin embargo, no debe ser completamente así. Pues si bien es cierto que en latinoamérica, marxistas y cristianos nos encontramos cada vez más en la misma sintonía con nuestros pueblos que aspiran a una sociedad más justa y liberada, luchando por la obtención de cambios económicos, políticos y culturales, también es cierto que queda pendiente aún la interpretación religiosa de la historia y de esa lucha de liberación. Esta podrá ser para un marxista alienante, extraña o sin importancia, pero también un punto de interrogación. Para un cristiano, en cambio, ésta podrá plantearle nuevos problemas y desafíos, no sin pasar por "crisis" existenciales y hasta dudas de fe, pero también podrá constituir una fuente inagotable de esperanza en su praxis liberadora.

Es que el compromiso político revolucionario impele hacia una nueva autocomprensión de la vida y del mundo que se vuelve muy exigente. Pero justamente ahí se abre no sólo el horizonte de la experiencia, sino también el de la interpretación de su sentido integral. Un cristiano sacará mucho provecho en aprender a "manejar" las categorías de los análisis económicos, políticos e ideológicos, no sólo para ubicarse en el mundo sino para la relectura de su propia fe. Por su lado, un marxista crítico y antidogmático se cuestionará sobre el enorme peso histórico que tiene el "factor religioso" en nuestras formaciones sociales, preguntándose por qué tantos cristianos y sacerdotes se encuentran del mismo lado, implicados en el mismo combate. En todo caso, anunciar el Reino de Dios siempre ha significado para los cristianos a lo largo del tiempo el insertarse en determinadas situaciones socio-culturales. ¿Por qué hoy día esto no querrá significar la inserción en las corrientes que luchan por una sociedad más igualitaria, al lado de los no-creyentes que se hallan en la misma tarea?

Para comprender la "concepción materialista de la historia", elaborada por Marx y Engels, no podemos hacerlo de forma metafísica, como si el marxismo hubiera surgido simplemente de "ce-

rebros especulativos" enfrascados en disquisiciones filosóficas. Este enfoque corre el grave riesgo de no entender nada y no sólo de traicionar al marxismo, sino de engañarnos a nosotros mismos. A la inversa, éste ha nacido y se ha desarrollado al interior de un proceso histórico muy preciso. Los primeros textos de Marx y Engels son el testimonio viviente del aprendizaje de una nueva manera de ver las cosas, a partir de su solidaridad con el proletariado moderno. Por esto tuvieron que liberarse de la ideología dominante: el idealismo clásico alemán. Frente a esta concepción de la historia, y en abierta confrontación, inician la construcción de una visión materialista de la historia. Es decir, una tematización de la experiencia humana que arranca no de un concepto abstracto del hombre, sino de las relaciones reales y concretas que los individuos establecen entre sí y con la naturaleza en el proceso de producción económica de la sociedad. Por eso rechazaron también el materialismo "vulgar" o mecanicista, estimando que pese a todos los condicionamientos el hombre es el sujeto de la praxis histórica.

En esta búsqueda de esclarecimiento jugó un rol bastante destacado la crítica de la religión cristiana. Marx expresa en su juventud que hay que superar "la crítica del cielo" para comenzar "la crítica de la tierra". En todo caso para ellos, en principio, la crítica de la religión ya estaba realizada por la "izquierda hegeliana", particularmente por Feuerbach. Esto constituye una constatación y un nuevo punto de partida. Motivo por el cual su trabajo de sospecha estará dirigido a profundizar en las raíces socioeconómicas que, en "última instancia", provocan este tipo de ilusiones y soluciones escapistas. Afinando cada vez más sus análisis, Marx nos presenta una versión genético-estructural de la evolución del modo de producción capitalista. No obstante, cabe señalar que desde esta matriz teórica es posible obtener una renovada comprensión del fenómeno religioso, en tanto que representa una forma de la conciencia social en el ámbito ideológico-cultural. De tal manera que el marxismo ha hecho así un buen aporte al cristianismo que ahora va permitiendo una "autocrítica" de alcance histórico mundial.

Es innegable que la historia práctica y teórica del marxismo contiene todo un desarrollo en la manera de afrontar la crítica de la religión. Incluso conviene recordar que bajo la influencia del "materialismo filosófico" del siglo XVIII y del "positivismo" del XIX, se ha intentado fundamentar el ateísmo marxista. Pero no

podemos fijarnos en el pasado o en una determinada interpretación del marxismo. El mismo Engels ofrece otras vetas sugerentes en sus estudios históricos sobre los orígenes del cristianismo, que irrumpe como "la religión de los esclavos", o sobre la guerra de los campesinos en la Alemania del siglo XVI, donde llega a calificar a Thomas Münzer como el "profeta de la revolución proletaria". Hoy es igualmente innegable que los marxistas se muestran mucho más abiertos al cristianismo, existiendo notables teóricos contemporáneos, como Bloch o Garaudy, quienes sostienen que el marxismo debe heredar y asimilar creadoramente lo mejor de la tradición cristiana.

Concretamente en América Latina, después de la revolución cubana, y aún más del proceso nicaragüense en curso, se comienza a respirar otro ambiente. Sucede simplemente que los mismos marxistas van comprendiendo que la mentalidad de nuestro pueblo es profundamente mítica y simbólica. Motivo por el cual José Carlos Mariátegui, llamado con razón "el primer marxista de América", presentaba al marxismo no sólo como un método de análisis de la realidad histórica, sino también y sobre todo como "evangelio y método de un movimiento de masas". Y aunque él estaba convencido de que todas las antiguas religiones "trascendentales" estaban caducas y destinadas a sucumbir junto con la civilización burguesa, interpreta al marxismo como una especie de "religión secularizada" y como el mito social de nuestro tiempo capaz de impulsar al movimiento obrero y campesino en el logro del proyecto socialista.

El futuro lo dirá

El marxismo latinoamericano actual continúa de alguna manera esta "tradición" plena de emoción moral y de carga mística. Es el caso patente y ejemplar del Che Guevara con la integridad de su conducta y su humanismo concreto, estrechamente articulados en la racionalidad socialista de su praxis revolucionaria. Junto a esto hay que mencionar el gran respeto que sienten y profesan estos marxistas ante los cristianos realmente comprometidos con las luchas populares, como ha sucedido con Camilo Torres y tantos mártires de los últimos años, donde cabe relieves la figura de Monseñor Oscar Romero de El Salvador, asesinado por los comandos paramilitares de la reacción. Todo esto nos muestra suficientemente que los asuntos de interpretación, especialmente en

el plano religioso, no pueden ni deben bloquear la verdadera comunicación que se entabla en el corazón de la praxis histórica de liberación. Ya que la contradicción principal en la sociedad no es la que opone a idealistas y materialistas, sino aquella que antagoniza a opresores y oprimidos.

Para terminar esta aproximación preliminar a la problemática, diremos que la gran cuestión en América Latina es "¿qué hacer?". La opresión es intensa y solapada, cuando no brutal y represiva. En esta coyuntura de crisis generalizada del capitalismo, la lucha de las clases sociales se agudiza enormemente y los cristianos no pueden dudar de la opción que les corresponde al lado de los pobres y explotados. Anteriormente afirmábamos que el amor cristiano debe ser no solamente generoso sino también "inteligente". Ahora añadiremos que este amor debe ser sobre todo "eficaz", pues de lo que se trata es de la "conversión", de la transformación del hombre, que sólo se realiza simultáneamente con el cambio de sus condiciones económicas, políticas y culturales. De la perseverancia en este empeño dependerá, a su vez, que se revierta la vieja alianza histórica del cristianismo con las clases dominantes y el orden establecido.

Por eso los grupos cristianos que trabajan en la evangelización y educación popular, no pueden ahorrarse el esfuerzo teórico de la reflexión crítica de su fe "desde el reverso de la historia". Así es como a través de las diversas inserciones populares, sin excluir las partidarias, se va gestando un encuentro consistente entre marxistas y cristianos. Y al interior del "bloque histórico" socialista habrá que incluir, en nuestra opinión, a la evangelización liberadora y a la iglesia de los pobres que comienza a conformarse. Es aquí también donde se sitúa la Utopía, no como una ilusión o fantasía, sino como el gran "proyecto histórico" que queremos construir por medio de la transformación revolucionaria de las estructuras sociales: la creación del hombre nuevo. Si la estrategia política es integral, importa saber qué papel se atribuye a la revolución cultural, de la cual la liberación sexual y la religiosa, por ejemplo, son dimensiones particulares.

Únicamente en este contexto será fecunda la confrontación sobre las "cuestiones últimas", en orden a debatir las distintas interpretaciones globales del mundo y de la historia. Porque de esta manera la "tensión" de la que hemos hablado, o si se quiere la

contradicción, será en todo caso "no-antagónica" y, como diría Mao, una "contradicción en el seno del pueblo". Por nuestra parte tenemos la convicción de que así como un marxismo auténtico ha permitido a los cristianos un acercamiento al movimiento revolucionario socialista, así también un cristianismo liberador cuestionará, como de hecho ya lo está haciendo, a muchos de los que consideran a la religión como una mera alienación humana. Precisamente porque para un marxista el criterio de verdad no se halla en la coherencia intradiscursiva de lo que se asevera, sino en la práctica, que es donde el hombre debe demostrar la verdad, "la terrenalidad de su pensamiento". Por lo demás, el análisis dialéctico de la historia y de las ideologías, ayuda a entender que la religión está lejos de poseer un significado unívoco en las relaciones sociales.

Hace algún tiempo se discutió bastante sobre la posibilidad de establecer una alianza entre marxistas y cristianos, no sólo táctica sino incluso estratégica. Más allá de estos planteamientos, hoy podemos constatar que nace una nueva "fraternidad espiritual" y que existen millones de individuos en nuestro continente, creyentes o no creyentes, que laboran codo a codo y de múltiples formas en la común tarea de la liberación. Baste mirar a lo que está ocurriendo en la experiencia nicaragüense, donde la lucha fundamental por construir una nueva hegemonía cultural está suscitando una convergencia ético-política muy original entre sandinismo, marxismo y cristianismo. De esfuerzos colectivos como este creemos que brotará la síntesis creativa y la victoria que celebraremos mañana. Pues como lo señalaba el Che Guevara, en su célebre y lúcida exhortación de los años 60, "cuando los cristianos se atrevan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible, ya que hasta ahora los cristianos han permitido que su doctrina sea instrumentalizada por los reaccionarios".

III

Política Revolucionaria y Educación Popular

"Quien subestima la fuerza de la ideología no hará nada bueno".

"Las amplias masas apolíticas son las que determinan la suerte de la revolución".

"¡La energía revolucionaria está acumulada en la vida cotidiana!"

(Wilhelm Reich)

Revisión de presupuestos fundamentales

La práctica educativa popular va suscitando una serie de cuestiones en torno al quehacer político revolucionario. El esfuerzo de explicitación de algunos de estos problemas-clave puede contribuir al esclarecimiento del movimiento obrero y popular en la constitución de su proyecto alternativo. Por eso presentamos un esbozo de reflexión sobre la problemática de la revolución, que nos permite desarrollar después la dimensión educativo-cultural dentro del horizonte de la praxis revolucionaria. Esperamos que los puntos tocados, aunque no de manera exhaustiva, den qué pensar a todos aquellos que se encuentran de algún modo implicados en esta práctica social consciente.

¿Qué se entiende por proyecto revolucionario?

Desde los clásicos del marxismo, la revolución proletaria fue tematizada como una revolución social orientada a la transformación estructural del sistema capitalista. Sin embargo, ante las concepciones más o menos economistas y mecanicistas, que se traducían en una práctica oportunista, esperándolo todo de la simple evolución económico-social y de la acción parlamentaria, o en su defecto, del movimiento espontáneo de las masas, la posición revolucionaria concentra sus iniciativas en el momento político de la lucha social. En contraposición al estilo evolucionista parlamentario de los reformistas, que supone un pasaje gradual y pacífico al socialismo, el leninismo subraya la importancia del factor subjetivo y de la mediación política (dirección partidaria de las masas para la conquista y destrucción del Estado) con el fin de acceder a

la dictadura del proletariado y a la construcción del socialismo. Motivo por el cual, la política marxista revolucionaria ha llegado hasta nuestros días como una metodología de trabajo prácticamente encaminada a preparar las condiciones del enfrentamiento directo, y hasta inmediato, con el poder político de la burguesía. Ahora bien, ¿la revolución social puede ser pensada y actuada sólo en función de este "asalto" al aparato estatal del sistema capitalista? Nos parece que no.

La explotación capitalista se arraiga en la base material productiva de la sociedad (posesión de los medios de producción, división social del trabajo, planificación mercantil de la economía, etc.), se institucionaliza a través de la dominación política (vía la maquinaria administrativa y represiva del Estado), y refuerza su legitimación por la manipulación ideológica de la opinión pública (dirección y organización del consenso). Si el antagonismo de la lucha de clases atraviesa al conjunto social, como es relativamente fácil de constatar, el movimiento obrero y popular deberá tomar cuerpo y consolidarse a través de la contestación cada vez más profunda y multiforme de la compleja totalidad de una formación social determinada. En esta perspectiva, la insurrección armada y la conquista del poder político sólo pueden ser entendidas como elementos constitutivos del momento crucial de ruptura cualitativa, al interior de una crisis revolucionaria. Pero supone que el movimiento revolucionario de masas, por la propia dinámica diversificada de sus luchas, no apunta únicamente a esta toma del poder político, sino a la transformación radical del todo social, de la estructura económico-social y político-cultural de la sociedad burguesa.

Así pues, la praxis revolucionaria no puede concentrarse exclusiva y unilateralmente en la cuestión de la conquista del aparato estatal. Ya que el proyecto alternativo del movimiento obrero y popular deberá irse perfilando desde el principio, como la elaboración embrionaria de una sociedad verdaderamente diferente en las diversas esferas de la vida social. De ahí la pertinencia de lograr una estrecha articulación del frente económico y del frente político de la lucha de clases, con el frente ideológico-cultural. Y si desde un enfoque revolucionario se trata de otorgar el puesto de comando a la política, reconociendo que "todo es política", sólo se puede hacer esto dentro de una acepción más amplia de lo que se entiende por política. Ya no la sola lucha por el

poder, sino también la lucha por orientar creativamente la actividad colectiva en todos los campos del tejido social. De esta forma se podrá ir gestando un nuevo "bloque histórico", indisolublemente económico, político y cultural, dirigido a conseguir no sólo la socialización de los medios productivos, sino también la socialización del poder político y de la cultura. Se trata, entonces, de que la hegemonía del movimiento obrero y popular se solidifique en la posibilidad real, vivida y aspirada por las masas organizadas, de una revolución total.

¿Qué relación establecer entre el partido y las masas?

Este proceso más amplio del acontecer revolucionario exige que éste no repose únicamente en la vitalidad y lucidez del partido proletario, sino en la iniciativa organizada de los distintos sectores populares. Porque, finalmente, ¿quién es el sujeto histórico de la revolución proletaria? Para Marx, la emancipación de los trabajadores deberá ser obra de los mismos trabajadores. El partido no era para él el emancipador de las masas, sino que eran ellas mismas las que debían romper todas sus cadenas. Sin embargo, ante las dificultades de que el movimiento obrero, atomizado y sometido de múltiples formas al capital, llegue a constituirse en una fuerza política actuante, la estrategia bolchevique piensa en la necesidad de contar con una vanguardia disciplinada y militarmente organizada, a fin de guiar eficazmente al movimiento de masas. Lenin, en el *¿Qué hacer?*, llega incluso a sostener que, puesto que el proletariado no es capaz de lograr por sí solo una conciencia política revolucionaria, ésta hay que "inducírsela" desde fuera, gracias a la acción persistente de un partido de profesionales de la revolución. Aunque el mismo Lenin se encargará posteriormente de relativizar este modelo organizacional, en la actividad crítico-práctica de la primera revolución proletaria, no se puede negar que esta concepción del partido es la más asimilada y difundida entre los marxistas revolucionarios de hoy día.

Este planteamiento organizacional, que es tributario de la vital importancia concedida al momento político de la conquista del poder, adolece de un límite fundamental. Tiende a deslizar y centrar el sujeto revolucionario en el partido de vanguardia, único portador de la conciencia revolucionaria, descentrando así al verdadero sujeto de la transformación proletaria: el conjunto de la clase organizada de manera autónoma y militante. Como una con-

secuencia de este hincapié puesto en la organización política, la relación partido-masas suele concretizarse de manera vertical y jerarquizada, subordinando el movimiento obrero y popular a la conducción partidaria de las diversas luchas. Esta relación no totalmente dialectizada y un tanto paternalista, posee propensiones a degenerar, por su propia lógica, en una simple "sustitución" de las masas por el partido, quien obra en nombre de los intereses de clase del proletariado y sus aliados. Con estas precisiones no se quiere decir que haya que descartar el papel del partido y su aporte a la marcha del movimiento revolucionario en las diferentes coyunturas. Tampoco se pretende defender la pertinencia de la mera acción espontánea de las masas, que además nunca es absoluta. El sentido de la reflexión apunta a concebir otro tipo de organización política que opere, básicamente, al "interior" del movimiento de masas con la autocomprensión de constituir sólo una dimensión específica de éste. De esta manera el partido, como medio e instrumento de lucha, no se trastocará en un fin por sí mismo, ya sea por la fetichización de un partido que todo lo supedita autoritariamente a su control o por la reproducción de un aparato burocrático de funcionarios aislados del conjunto del movimiento popular.

El partido adquiere una importancia desmesurada cuando se piensa que la unión entre la teoría revolucionaria y la práctica consecuente se realiza en el punto de fusión que representa el partido de vanguardia político-militar. Pero, ¿por qué no sostener más bien que este lugar de encuentro se halla en la misma lucha organizada de los trabajadores y de las masas en general? De este modo el quehacer cotidiano del partido, como intelectual y organizador colectivo de las masas, se podría desplegar en medio de los diversos movimientos sociales y luchas de contestación populares. En este enfoque, el partido no estaría en el seno del movimiento de masas exclusivamente para "enganchar" a los militantes ya probados en el combate, ni mucho menos para imponer una pretendida sabiduría infalible, sino para contribuir a la consolidación de las más variadas y novedosas instancias de lucha, conciencia y organización independiente de los trabajadores. El partido estaría ahí presente para recoger las iniciativas de las masas, para potenciarlas sistemáticamente, para generalizar las experiencias más válidas, y para coordinar acciones de conjunto en función de una estrategia global revolucionaria. Dentro de esta dinámica de animación pedagógica, el partido podría verificar constantemente que los educadores

necesitan también ser educados en la consecución de una voluntad colectiva que actúe coherentemente en la obtención de sus objetivos históricos.

¿Cuál es el rol de las organizaciones populares?

La perspectiva desarrollada destaca la importancia de situarse en el horizonte estratégico de una revolución social integral. Como todo el proceso no se reduce a la toma del poder (aunque haya que pasar necesariamente por esta mediación), ni a la acción lúcida y eficaz del partido, de esto resulta el papel preponderante que hay que asignar al auténtico sujeto histórico de la transformación estructural: el conjunto de clases y capas explotadas, dominadas y manipuladas por el capitalismo dependiente. Las premisas expuestas implican todo un "ir hacia las masas" que deje de lado las pretensiones de elaborar el proyecto revolucionario "desde arriba" y "desde afuera" del movimiento obrero y popular. Ahora bien, este sujeto colectivo no se encuentra como actor político en el dato puro y ya constituido de una vez para siempre. Su plasmación histórica representa un desafío y un permanente esfuerzo de creación a través de las distintas coyunturas políticas. De ahí la tarea indispensable de estimular y potenciar las luchas, así como la asimilación reflexionada de las experiencias, desde la base y en la médula misma de la vida popular. En este sentido, la línea política de masas deberá apoyar decididamente el acrecentamiento de la conciencia de clase y de la autoidentidad político-cultural del pueblo. De este modo se podrá configurar un agente histórico con personalidad propia y actuación autónoma, capaz de generar un nuevo orden social.

La organización política del proletariado conseguirá ejercer su función de dirección conciente, en la medida que tenga en cuenta que las masas son capaces de elevar sus niveles de conciencia, de acumular experiencia y de dotarse de sus propias organizaciones de lucha en una multiplicidad de terrenos de la vida social. Esta autodeterminación de los trabajadores está destinada a irse traduciendo en una gama de organismos reivindicativos, según los diversos sectores populares y las demandas formuladas. Estos órganos de lucha, en los momentos más críticos del antagonismo social, pueden convertirse a su vez en medios de autogobierno de las masas. Por eso, otorgar la máxima importancia a la conformación de estas organizaciones populares, de estos núcleos de de-

mocracia directa, conlleva el reconocimiento de que las alternativas económicas, políticas y culturales, no tendrán que pasar insoslayablemente por el "control" inmediato del partido de vanguardia o de masas. Exige también una atención especial para obstaculizar cualquier intento de utilizar estos órganos de contestación popular como simples "correas de transmisión" de la línea partidaria. Dado que la concreción del poder popular está orientada a abrir en el cuerpo social una contradicción creciente, éste debe brotar en las entrañas mismas de las relaciones sociales de producción y reproducción del sistema en su compleja totalidad. Por otro lado, sólo al interior de un movimiento obrero y popular, consistente en sus diversas manifestaciones y movimientos sociales parciales, se puede concebir una dialéctica real de mutuo enriquecimiento entre el partido (o el bloque de varios partidos) y las masas organizadas.

Así pues, lo que interesa ante todo es favorecer la aparición de la democracia directa de los trabajadores, ejercida ahora por medio de la administración de sus propias organizaciones de lucha. Sin apresuramientos arbitrarios, quizá se podrá ir viendo en ellas los posibles embriones de las formas políticas que el movimiento popular se dará en la fase de dictadura proletaria y de transición socialista. De esta manera también, los trabajadores irán adquiriendo la convicción de que sus propias instancias de autogestión económica y de autogobierno, deberán ser contrapuestas al régimen burgués. Actuar en consecuencia requiere que se formen, desde ahora, las precauciones adecuadas para impedir que el proceso revolucionario se burocratice a través de una subordinación pasiva a los aparatos partidarios. Esta metodología política se dirige igualmente a evitar que, una vez derrocada la clase capitalista, se construya un nuevo Estado por encima de las masas organizadas y escapando a su control efectivo. La experiencia histórica nos va enseñando que, en el "socialismo realmente existente", la dictadura del proletariado puede invertirse en una dictadura sobre el proletariado. Por eso el dar todo su alcance y significación al surgimiento continuo de instituciones auténticamente populares, encaminadas a largo plazo a la gestión directa de toda la sociedad, se halla en honda consonancia con la problemática marxista de la "extinción del Estado". Ya que el período de transición deberá consistir en que la libre asociación de los productores y del pueblo en general, realice paulatinamente no sólo la reapropiación de los recursos económicos y la socialización plena de la cultura, sino también la

"reabsorción" de la sociedad política en la sociedad civil, del Estado y de todo poder político en una sociedad redimensionada por las perspectivas comunistas.

Perspectiva política de la Educación Popular

La revolución no es el privilegio de una élite altamente capacitada que, aprovechando una coyuntura favorable, se apodera del aparato estatal para imponer su proyecto político. La revolución social no tiene nada que ver con un simple "golpe de estado". Se trata más bien de un fenómeno procesual, de un hecho político y cultural de masas. En la medida en que se ubica necesariamente dentro de una serie de determinaciones estructurales contradictorias y en movimiento, la revolución social, orientada a un nuevo ordenamiento del conjunto social, se va configurando a través de un denso trabajo de acumulación de fuerzas en todos los frentes.

La conciencia social

La explotación de los trabajadores por el sistema capitalista dependiente tiene sus bases materiales en una estructura económica que, tendencialmente, reposa en el mayor desarrollo de su polo urbano-industrial. Estas relaciones productivas se institucionalizan a través de una superestructura jurídico-política fuertemente centralizada, que en nuestro país trata de afianzarse en la hora presente, por medio de un régimen constitucional-democrático. Esta dominación política se legitima, a su vez, por las distintas formas de manipulación ideológica que la burguesía busca infundir en el cuerpo social. Sin embargo, dadas las características peculiares de este capitalismo, deformado desde el arranque y profundamente articulado al capital monopólico internacional en su calidad de subordinado, su legitimación democrático-liberal resulta muy precaria. Por eso se ve obligado a recurrir constantemente a la militarización del Estado y a adoptar distintas soluciones autoritarias y represivas, a fin de impedir el ascenso arrollador de la movilización popular. La burguesía nativa, sobre todo en el Perú, nunca ha podido ser portadora de un proyecto nacional integral y consistente capaz de incorporar las reivindicaciones del conjunto de fuerzas sociales del país. Si bien es cierto que logra elaborar planes de gobierno provisionales, éstos los tiene que implementar por la coacción y la fuerza, más que por la persuasión y el apoyo activo de las masas populares. Este modelo de acumulación capitalista adolece,

por tanto, de una crisis política permanente que, en los momentos de mayor conflictividad, se muestra como un verdadero raquitismo hegemónico frente a la resistencia de las mayorías nacionales.

Este aspecto del análisis conduce con frecuencia, en el campo popular, a plantear, y hasta a intentar, la "ofensiva frontal" contra el poder político de la burguesía dependiente. Pero no se puede olvidar que esta estructura económico-social, extremadamente desigual y combinada, repercute igualmente, de manera correlativa, en la conformación social y en el comportamiento político de las clases explotadas. Así, por ejemplo, aunque el proletariado comienza a ocupar un puesto central en el frente de los trabajadores, éste es de reciente formación, reducido numéricamente y bastante heterogéneo en su composición social. A esto hay que añadir que el resto de clases y capas, que constituyen posibles y necesarios aliados, se caracteriza por su dispersión, variedad y debilidad organizativa. De este modo resulta que la riqueza del "mosaico" nacional, en sus diversas formas (económicas, sociales, étnicas o culturales), se presenta como un poderoso obstáculo para la constitución de un bloque social y político alternativo. Por otro lado, los siglos de dominación y penetración colonial e imperialista, han destruido y distorsionado las distintas manifestaciones de la conciencia social de las clases oprimidas. La configuración fragmentada de la conciencia popular, compuesta de elementos difusos y contradictorios, explica en parte la dificultad que encuentran estos sectores para salir de su aletargamiento histórico, de su conformismo resignado, o de su integración pasiva e individualista a la lógica de la expansión capitalista, a pesar de sus crecientes movilizaciones espontáneas ante la crisis económica y las medidas anti-populares del Estado burgués.

No obstante lo señalado, a partir de la neta predominancia de las relaciones sociales marcadas por el desarrollo del capital, en las últimas décadas se va realizando una cierta depuración y homogeneidad de la formación social peruana. Como una consecuencia de este proceso, el antagonismo de las clases fundamentales de la sociedad burguesa se va perfilando de una manera cada vez más clara. En este contexto, el proletariado aparece en la escena política como la clase nacional por excelencia, con mayor visión de totalidad y llamado a elaborar el proyecto revolucionario alternativo. Sin embargo, para llevarlo a cabo deberá conseguir, inevitablemente, la hegemonía ideológica y la dirección política de

todas las masas explotadas y oprimidas del país. Al respecto se puede anotar que, aunque los sectores más avanzados de los trabajadores van adoptando un comportamiento político independiente de la burguesía y liberado de las influencias reformistas pequeño-burguesas, aún queda un largo trecho por recorrer en la unificación de un movimiento popular autónomo comandado por el proletariado revolucionario. Para cristalizar la alianza de la clase obrera con el campesinado y los semiproletarios urbanos y rurales, eje de articulación del nuevo bloque social y político, se impone un complicado y vasto trabajo de concientización y educación política de las grandes mayorías nacionales. Luego es tarea impostergable de los revolucionarios el potenciar, por todos los medios posibles, la toma de conciencia crítica de las masas, a partir de su experiencia cotidiana, de su instinto de clase, de sus movilizaciones espontáneas, y de sus actuales instrumentos organizativos.

El frente cultural

Plantear una alternativa nacional globalizadora, una revolución social integral, implica la ardua labor de ir construyendo un nuevo "bloque histórico" que abarque al todo social. Por eso tiene que ir tomando forma y operatividad, a través de la ligazón de los diferentes frentes de la lucha de clases. Ante el estilo meramente economicista, o ante el tipo de política vanguardista, la estrategia revolucionaria contemporánea tiene que otorgar su justo lugar a la esfera ideológico-cultural. Desde este enfoque de la cuestión, se deberá tener en cuenta no sólo la especificidad particular de cada uno de los frentes, sino también la relación dialéctica que tienen que ir encontrando en el nuevo proyecto de sociedad y de cultura. Corresponde además al partido proletario, el rol de la dirección consciente en este proceso de organización de los distintos terrenos de la lucha social. Y si es verdad que, siguiendo la imagen arquitectónica de Marx, es en la superestructura ideológica donde los individuos y los grupos sociales adquieren conciencia de sus condiciones objetivas de existencia y de sus tareas históricas, la línea política de masas tiene que asumir todas las consecuencias que se deducen de esta proposición. En este sentido, no se puede desconocer que la ideología dominante en una sociedad determinada, es justamente la ideología de la clase dominante. Como sostenía Mariátegui, la burguesía es fuerte y opresora no sólo porque detenta el capital sino también porque detenta la cultura, que se manifiesta como el mayor gendarme del viejo régimen. Motivo

por el cual, al mismo tiempo que la conquista del poder, la revolución acomete la conquista del pensamiento. Pero no se trata únicamente de un combate destructivo, de un ir socavando y subvertiendo el predominio ideológico de la burguesía, sino también de un esfuerzo creativo tendiente a la construcción de una alternativa hegemónica, política y cultural a la vez.

Así pues, lo ideológico no constituye un simple "reflejo" pasivo de la estructura socio-económica. Al ser un producto humano y poseer su propia realidad histórica, las variadas representaciones ideológicas cumplen un papel importante en la estructuración de la sociedad. Pueden servir como el "cemento" que une las juntas del edificio social vigente, pero también pueden convertirse en "ácido corrosivo" y en "energía creadora", si se hallan vinculadas a la edificación de un nuevo ordenamiento social. Esto depende en gran medida de la consistencia representativa e imaginaria de los grupos que portan en su práctica social dichas elaboraciones ideológicas. Ahora bien, dado que los grupos subalternos poseen una conciencia social distorsionada y disgregada, moldeada en los paradigmas de la ideología dominante, se hace necesario un trabajo de crítica ideológica a fin de liberar sus elementos y rasgos contestatarios, capaces de entrar en plena sintonía con sus prácticas espontáneas de lucha y organización. Aquí es donde reside el espacio propicio para la realización de una "reforma intelectual y moral de masas", según la denominación de Gramsci, que permita dar mayor unidad y coherencia al movimiento obrero y popular. La revolución cultural no debe ser reservada para después de la toma del poder político, ya que toda gran revolución siempre ha sido precedida y alentada por una intensa labor de crítica y penetración cultural. De este modo, el problema de la revolución se muestra también como un problema de educación, de liberación del sujeto revolucionario, para que esté en las mejores condiciones de asumir una política de clase consecuente.

Esta temática remite, en nuestro país, al problema nacional irresuelto. Si es lógico que el desafío de construir la "unidad nacional" se plantee en términos de la totalidad social, al constituir una cuestión fundamentalmente económica y política, su dimensión étnico-cultural puede ser abordada y trabajada desde el ángulo ideológico. Motivo por el cual la lucha cultural no tiene que agotarse en el desenmascaramiento de los mecanismos ideológicos de la manipulación capitalista, sino que también debe aceptar el reto

de plasmar una cultura nacional popular, base de la identidad nacional. En este sentido, la nueva síntesis cultural nacional, entroncada orgánicamente al proyecto histórico global de los explotados, deberá incorporar los avances y aportes de la cultura universal, retomando y rescatando al mismo tiempo los propios valores y tradiciones, nuestras propias raíces históricas (indígenas y mestizo-criollas). En la perspectiva de Mariátegui, se puede afirmar que la revolución social en el Perú no es incompatible con la tradición, sino con el estéril tradicionalismo reaccionario. Pues la recuperación histórica, abierta al porvenir, pasa por la forja de una voluntad colectiva nacional-popular, no sólo asimilando los logros de la sabiduría mundial, sino también a partir del propio saber del pueblo, de sus costumbres y prácticas solidarias, así como de sus expresiones folklóricas, artísticas, religiosas, etc. Las organizaciones políticas revolucionarias, sin pretender inyectar una "línea correcta" fijada de antemano, tienen la responsabilidad de orientar y animar este complejo proceso a largo plazo. Del mismo modo que la burguesía organiza su circuito cultural (de producción, circulación y consumo de los bienes y servicios culturales), el intelectual colectivo, al servicio del proletariado y del movimiento popular en general, deberá preocuparse constantemente de asegurar e incrementar el circuito cultural vinculado al cambio estructural de la sociedad y al surgimiento del hombre nuevo.

La pedagogía revolucionaria

Las diferentes acciones y modalidades educativas populares, deben ser situadas y concebidas dentro del frente cultural, como un filón más de la "reforma intelectual y moral" que hay que desplegar en todas sus posibilidades. Ya que de una manera u otra, estos organismos buscan la politización de la cultura y la culturización de la práctica socio-política. La praxis revolucionaria no es aquella que se limita a la intervención del partido, ni tampoco a la sola gestión de los dirigentes. Es más bien aquella que permite al pueblo entero (al conjunto de las clases subalternas explotadas), levantarse y volverse protagonista y sujeto de su propia historia. Por eso la práctica de la educación popular se orienta a promover, en el seno mismo de la experiencia cotidiana de las masas, y más allá de sus contrastes socio-económicos, una nueva forma de vivir, de trabajar, de sentir y de pensar, que se encuentre en mayor concordancia con sus intereses históricos de clase. Se trata de un largo y complejo proceso de acompañamiento, mediante el cual se va

suscitando la transformación de la "clase en sí" (objetiva) a la "clase para sí" (subjetiva). La pertinencia de este estilo de iniciativa, como ya lo hemos sugerido, se explica por el bajo nivel de auto-identidad de los sectores populares en una formación social con graves "fallas" en su articulación. Y precisamente, la educación popular en sus múltiples variantes, brinda un apoyo crítico al pasaje de la simple existencia material de la clase a su existencia verdaderamente político-cultural. Es cierto que muchas de estas experiencias nacieron en el marco de proyectos históricos reformistas, que se interesaban en la participación e integración activa de las masas populares. Pero hoy día, sobre todo en nuestro país, la mayoría de los grupos que ejercitan este tipo de educación consideran clave el hacer una opción de clase. En este sentido, entienden su actividad como una herramienta del cambio estructural de la sociedad y como una forma de educación política destinada a consolidar el proyecto revolucionario de los oprimidos.

La educación popular, a través de su orientación y metodología general, quiere significar una contribución a la lucha cultural por constituir una nueva hegemonía ideológica-política del movimiento de masas conducido por el proletariado. Sus objetivos principales consisten en potenciar el acrecentamiento de la conciencia de clase y la elaboración progresiva de una síntesis cultural nacional-popular, estimulando al mismo tiempo la autoorganización de la población en los más diversos terrenos de la vida social. Para lograr esto, se asume la tarea de favorecer la reapropiación y socialización del saber especializado, actualmente monopolizado por la clase dominante. Aquí es donde se insertan los programas de capacitación científico-técnicos, histórico-sociales o político-culturales. Pero no se trata de proporcionar una formación meramente académica, sino de un esfuerzo educativo que intenta responder a las necesidades más sentidas, en medio de las luchas reivindicativas de los trabajadores. Proceso en el cual se establece una comunicación dialogal, y donde los educadores se dejan educar por los educandos sin aspirar a un fácil "sustituisimo" o a la imposición de esquemas mentales. Por eso no tiene nada que ver con un nuevo adoc-trinamiento o con la transmisión de "ideas enlatadas", sino más bien con una efectiva transferencia de instrumentos de análisis y de saber al pueblo. Pues lo que en definitiva se persigue, en esta dinámica pedagógica, es activar su capacidad transformadora de la historia, despertando su memoria colectiva y fortaleciendo sus expresiones culturales más propias. Desarrollando así el espacio

de la conciencia no alienada ni absorbida por la penetración ideológica de la clase dominante, se va depurando el "sentido común" elemental de las masas a fin de extraer y rescatar el "buen sentido". Este núcleo sano del saber popular constituye el "embrión" de una renovada concepción del mundo y de la historia capaz de cohesionar y motivar, incesantemente, su praxis revolucionaria. Motivo por el cual debe traducirse, desde el primer momento, en un apoyo real a las instancias organizativas ya existentes y a la aparición de nuevos organismos autónomos de clase en las distintas esferas de la práctica social.

La dirección del proceso educativo intenta formar la conciencia inmediata de los sectores populares con el objetivo de ir superando, paulatinamente, el desfase que se produce entre las movilizaciones más o menos organizadas de resistencia y contestación, y la autoconciencia de estas acciones. Como en este ámbito se va avanzando por ensayo y error, todavía no se cuenta con un método pedagógico claramente definido y plenamente elaborado. Sin embargo, se estima que el "punto de partida" obligado debe ser la vida cotidiana de las masas y el saber popular en todas sus dimensiones. Así es como el factor religioso, que forma parte de la práctica y conciencia del pueblo, no puede ser ignorado. Al respecto se impone también una iniciativa pedagógica que tienda a neutralizar sus aspectos enajenantes, potenciando su carga subversiva. Problematizando la experiencia corriente, el proceso del conocimiento va de lo espontáneo a lo reflexionado, de la pseudoconcreción del transcurrir acrítico a la reproducción intelectual de la "totalidad concreta". La repetición del círculo interpretativo fundamental (acción-reflexión-acción) a una escala cada vez más compleja, y dentro del movimiento de totalización dialéctica, de comprensión de las múltiples determinaciones contradictorias del sistema social imperante, debe profundizar el alcance de la lucha organizada de los trabajadores. En todo caso, este resultado constituye el "punto de llegada", a ser verificado y evaluado constantemente. Pero para que no devenga en un itinerario friamente conceptual, casi impenetrable en su abstracción, hay que afirmar simultáneamente los resortes emocionales y valorativos, a fin de unir sentimiento y razón, imaginación e inteligencia, hasta que se vaya configurando la voluntad colectiva popular-nacional de emancipación.

De este modo, el aporte educativo-cultural interviene desde

una perspectiva definida y se desenvuelve en un terreno específico, que no hay por qué confundir con las acciones explícitas y abiertamente partidarias. Lo cual no quiere decir que dentro de una realidad social unitaria, no se den entrecruces y encuentros parciales en la práctica. Esto depende de los sectores populares, de los contextos locales, o de los cambios en la coyuntura política nacional. Así, por ejemplo, además de los programas de capacitación básica, nos parece conveniente el apoyar ciertos intentos de organizar las unidades de producción de manera autogestionaria, modificando o rompiendo en parte la lógica del capital, allí donde esto sea factible. No se trata de creer en la posibilidad de construir "islotos" colectivistas en el mar capitalista, sino más bien de propiciar la acumulación de experiencia técnico-social y política, que deberá ser empleada en la transformación radical del sistema. Pues son los mismos trabajadores los que tendrán que asumir, tarde o temprano, la gestión directa de las empresas y de toda la sociedad en su conjunto. Por eso pensamos que la actividad crítico-práctica de la educación popular puede canalizar un trabajo de frente de distintos organismos (partidarios o no), sin que las organizaciones políticas busquen utilizar dichas instituciones sólo como plataformas para implantar su influencia política particular, o como simples "coberturas" para la captación inmediata de cuadros. Actuar en conformidad con este planteamiento, supone respetar la autonomía relativa de la esfera cultural, reconociendo que lo que verdaderamente está en juego es la consolidación del movimiento obrero y popular. Por tanto, si en política revolucionaria se trata de retornar a la inspiración leninista, proponemos desplazar al Lenin que deja malentender que hay que dar "todo el poder al partido", para retomar resueltamente aquel otro Lenin, el de 1917, que lanza la consigna: "¡Todo el poder a los soviets!". Sin embargo, como la historia no se repite automáticamente, se impone la inmensa tarea de estimular las organizaciones de masas que serán capaces de cristalizar algún día la democracia proletaria y popular. Así, la revolución socialista en el Perú significará la integración nacional dentro de una sociedad encaminada a instaurar la eliminación de la explotación, suprimiendo toda división entre gobernantes y gobernados, y posibilitando la máxima realización de los individuos.

IV

La Praxis Evangelizadora

"La realidad cristiana es el proceso histórico de creer en el Dios del reino haciendo el reino de Dios"

(Jon Sobrino)

Nuestros que encontramos nuestra más profunda identidad de hombres en el seguimiento crítico y creativo de este Jesús histórico, nuestro y resucitado al interior de su praxis liberadora, no podemos reducir la comunicación de la buena nueva que él nos ha aportado a la difusión de ciertos contenidos doctrinales. Vale la pena recalcar esto porque con frecuencia se ha entendido a la evangelización como la proclamación verbal del mensaje salvador de Jesucristo. Este aspecto es muy importante pero sólo adquiere su verdadera riqueza desde una praxis evangelizadora más amplia. Ya que si la fe comprende a la existencia completa del hombre, su dirección y proclamación también deben pasar con conciencia globalizadora. Dado que la aceptación del espíritu de Jesús implica una conversión y una verificación histórica, sea antes que

Jesús de Nazareth, antes de volverse un objeto de evangelización para sus seguidores, ha sido el sujeto evangelizador por excelencia. A partir de una situación histórica muy precisa, espacio-temporalmente, él ha presentado su mensaje de liberación con el lenguaje total de los hechos, palabras, signos y opciones que constituyen el conjunto de su existencia histórica. El nos ha manifestado el amor del Padre a través de los distintos momentos, con sus crisis y decisiones, que fueron forjando su vida de hombre puesto enteramente al servicio de los otros. Por eso él, que vivió para los demás, pero en especial para "los más pequeños", no se predicó a sí mismo, ni siquiera al Padre solamente, sino más bien el Reino de Dios. Hondamente enraizado en la tradición de los pobres y en la sabiduría profética de su pueblo, Jesús supo transmitir un mensaje radicalmente revolucionario en el horizonte del Reino que se acerca.

Nosotros, que encontramos nuestra más profunda identidad de hombres en el seguimiento crítico y creativo de este Jesús histórico, muerto y resucitado al interior de su praxis liberadora, no podemos reducir la comunicación de la buena nueva que él nos ha aportado a la difusión de ciertos contenidos doctrinales. Vale la pena recalcar esto porque con frecuencia se ha entendido a la evangelización como la proclamación verbal del mensaje salvador de Jesucristo. Este aspecto es muy importante, pero sólo adquiere su verdadero alcance desde una práctica evangelizadora más amplia. Ya que si la fe compromete a la existencia completa del hombre, su ejercicio y proclamación también deben poseer esta connotación globalizante. Dado que la aceptación del espíritu de Jesús implica una conversión y una verificación histórica, son antes que

nada la forma de proceder y el modo de vida de los cristianos los que expresan y dan cuenta de una esperanza que remite permanentemente a la fuente vivificadora de su sentido último.

La buena noticia del Reino que se aproxima, la utopía cristiana que anunciamos y buscamos realizar en nuestras circunstancias actuales, abarca a la totalidad de la praxis histórica del hombre. Es el soplo del Exodo, del Dios liberador de su pueblo oprimido en Egipto, el que impulsa a Jesús a optar por los pobres y aplastados de su tiempo. Y es desde esta ubicación histórico-social muy bien determinada, que Jesús practica su mesianismo de filiación y fraternidad sin fronteras. Pero es justamente esta perspectiva profética la que le introduce en una dialéctica de confrontación cada vez más áspera y peligrosa con los poderes civiles y religiosos de Palestina y del Imperio Romano. Esto nos muestra que la lógica paradójica del Reino, que se proclama para que comience a realizarse en la construcción de la historia, supone una toma de posición política muy clara a fin de que el mensaje se universalice de manera eficaz.

Es ese mismo y potente soplo liberador el que llega hasta nosotros, y que debemos saber acoger interpretando lúcidamente "los signos de los tiempos", en el espíritu de Jesús. Comunicar hoy día la buena noticia para los pobres, no puede hacerse sin asumir la terrible historia de opresión y muerte de nuestros pueblos desde antiguo. Por eso el anuncio del Reino no hay que disociarlo de la enérgica denuncia de esa situación de pecado y de violencia institucionalizada que "clama al cielo", y que los obispos latinoamericanos vienen señalando desde hace algunos años. Lo cual implica una decidida solidaridad, hasta las últimas consecuencias, con la suerte de los "pobres del país", en la línea de los grandes profetas de Israel. Y es que esos pobres y oprimidos, preferidos de Jesús, continúan significando aún hoy la mediación más palpable del juicio de Dios sobre nuestra historia. El no de Dios a nuestro mundo, dominado por los poderes del antireino, exige una profunda conversión individual y colectiva al Dios de la vida y al proyecto de constituir "un pueblo de iguales".

La Iglesia, como cuerpo histórico de Jesús y "signo de liberación" entre las naciones, se constituye progresivamente por medio de la autocomprensión y cumplimiento de su misión. Motivo por el cual su gesto evangelizador debe inspirar y articular una plu-

ralidad de hechos y palabras, integrándolos dentro de la praxis histórica de transformación que se orienta a la concreción del Reino. Así es como la autenticidad de la denuncia y del anuncio proféticos, frente al desorden establecido, sólo pueden ser calibrados en referencia a la práctica del amor político que les proporciona su unidad y coherencia. Esto quiere decir, entre otras cosas, que conviene superar los planteamientos dicotómicos que sustentan una relación de exterioridad entre fe y justicia. No se trata, por ejemplo, de efectuar una promoción humana como obra complementaria o de preparación a la comunicación explícita del mensaje. Tampoco de definir la misión como la promoción de la fe y la lucha por la justicia, si se persiste en mantener un enfoque solapadamente dualista. Es verdad que caben distinciones, porque no toda lucha por la justicia supone la fe y viceversa. Pero desde la matriz cristiana, la fórmula bíblica aparece como la más pertinente cuando insiste en que "conocer a Dios es practicar la justicia".

La historia reciente de América Latina se encuentra hondamente marcada por lo que se ha denominado "la irrupción de los pobres" en la escena política. La crisis del sistema de explotación internacional, pero más particularmente del capitalismo dependiente de nuestros países, conlleva a su vez la crisis del esquema pastoral de "neo-cristiandad", que todavía se apoyaba en la base social y en el poder de importantes sectores de la clase dominante. Sin embargo, es en el contexto de la revitalización del movimiento obrero y popular, aunque no sin grandes dificultades y sufriendo a veces una intensa represión, que se abre un espacio y un nuevo punto de partida para la práctica evangelizadora de la Iglesia. Esto ha provocado que la evangelización liberadora, que comienza a implementarse en el continente con el compromiso político revolucionario de una nueva generación de cristianos, reconozca que los pobres no constituyen únicamente los destinatarios privilegiados de la buena nueva de Jesús, sino que ellos son en realidad sus legítimos portadores. De ahí surge también la exigencia de retomar una de las viejas aspiraciones de Israel, cuando se percibía la necesidad de ir conformando un verdadero "pueblo de profetas".

En el fondo, el cristianismo no tiene otro sentido que la creación de hombres libres y solidarios. Por eso mismo, toda acción eclesial debería estar orientada, fundamentalmente, a contribuir en la instauración de un orden pleno de libertad para todos y cada uno. Esto explica por qué la presentación del Reino en el corazón

de un sistema que produce el empobrecimiento de las mayorías populares, no puede dirigirse a los oprimidos sin ver en ellos a los actores sociales más indicados para su verificación histórica. En efecto, el mensaje de amor y fraternidad, en su universalidad abstracta, se presta a todo tipo de equívocos y manipulaciones. Pero una vez que se manifiesta en la fuerza histórica de los pobres, adquiere su auténtica densidad histórica de convocación universal, capaz de transformar la faz de la tierra. Así es como el movimiento obrero y popular no sólo es el sujeto revolucionario del presente, sino que significa también el agente evangelizador por excelencia, en la medida en que lucha contra las injusticias y va elaborando su proyecto de liberación integral.

La memoria subversiva del crucificado se actualiza hoy, entonces, en la esperanza operante y empeñada de los oprimidos. En esta perspectiva, el quehacer evangelizador no alude a una actividad específica o "sectorial" del cristiano, sino al conjunto de su acción histórica, que puede concretarse de múltiples formas en el seno del vasto y complejo proceso que entraña el llegar a configurar "una sociedad de iguales". Razón por la cual, el pueblo explotado y creyente evangeliza liberándose, tomando conciencia de su situación, organizándose en los diversos dominios, celebrando su fe y movilizándose constantemente con el objetivo de fortalecer el poder popular alternativo. Y es precisamente al interior de esta dura, y muchas veces sangrienta lucha de emancipación, que va surgiendo un nuevo pueblo de Dios y una nueva dinámica comunitaria en las bases, generadora de una Iglesia a la altura de los desafíos históricos, en el horizonte final de ese Reino que renueva nuestras vidas desde el ahora masacrado de los pobres.

V Burocracia y Representación Política

"El socialismo puede servir para enseñar de manera brutal el peligro de todas las acumulaciones de poder en el Estado, y en este sentido insinuar una desconfianza contra el Estado mismo".

(Federico Nietzsche)

Más de 70 años de experiencia revolucionaria, en lo que va del siglo XX, nos presentan los múltiples impases por los que atraviesa la transición socialista a nivel mundial. Hoy en día es innegable el carácter acentuadamente burocrático de las formaciones sociales surgidas de los intentos anticapitalistas. Además cuesta mucho pensar que el "socialismo realmente existente" se encamine a realizar, de manera espontánea, el proyecto histórico de una sociedad sin clases y sin Estado. A esto hay que añadir las tendencias tecnoburocráticas inherentes a las modalidades de acumulación y dominación del capitalismo transnacional contemporáneo. Todo esto anticipa un futuro altamente amenazado por la burocratización universal de la vida de los individuos y las colectividades. En este horizonte totalitario, ¿acaso ya todo está perdido? Y, particularmente, ¿qué rol juegan o pueden jugar los partidos revolucionarios?

Es ya tradicional, al menos dentro de la perspectiva leninista, el concebir que los problemas teóricos y prácticos de la revolución se condensan en la cuestión del partido. Pero como lo indicaba acertadamente Lukács en los años 20, "el problema de la organización de un partido revolucionario no puede desarrollarse orgánicamente sino a partir de una teoría de la revolución misma". En efecto, Marx había planteado la alternativa comunista radical estrechamente ligada al principio de la autoemancipación del proletariado. Por eso para él la emancipación de los trabajadores debería ser, antes que nada, la obra de los mismos trabajadores. Convirtiéndose en clase consciente y organizada políticamente, en el proceso de la lucha, los obreros se preparaban para romper todas sus cadenas. Y los comunistas no constituían sino

los núcleos más esclarecidos y combativos, preocupados por mantener la visión de conjunto al interior de una estrategia global.

No obstante, poco después se vio la conveniencia y se procedió a organizar a la clase en partidos de masa o de vanguardia, que asumían la representación política del movimiento en su totalidad. Más allá de la orientación reformista o revolucionaria, de la transición pacífica y parlamentaria o de la conquista violenta del poder de la burguesía, lo que hoy se muestra como el nudo problemático estriba justamente en ese "principio de representatividad" que legitima al partido. Mucho más cuando ese principio es sustentado por algunas capas selectas, por los autoproclamados "revolucionarios profesionales". Pues resulta que, de una manera u otra, las organizaciones políticas tienden a fomentar una relación paternalista y jerarquizada con el movimiento de masas. Seguros de detentar la conciencia revolucionaria y la "línea correcta", los partidos buscan subordinar las distintas iniciativas de las bases a su dirección, controlando sus diferentes instancias orgánicas de lucha. Dentro de esta óptica, el aparato partidario se trastrueca de medio en fin, terminando por sustituir a los trabajadores y actuar constantemente en su nombre.

Como una consecuencia de esta pretensión recurrente, se instaura una competencia entre los diversos partidos por ganar la hegemonía del movimiento. Esto lleva no sólo a una pugna desleal, cargada de dogmatismo sectario, sino también a una mayor manipulación de los sujetos populares. Es verdad que para evitar la "guerra a muerte", ante la propia debilidad o la fortaleza ajena se suele concluir constituyendo un frente unitario dirigido a consolidar un partido monolítico. Pero este resultado no cuestiona necesariamente la relación partido-clase, pues lo que se persigue es garantizar una presencia protagónica partidaria en la escena política. Al criticar la filosofía del Estado de Hegel, el joven Marx ya lo había advertido contundentemente: "el burócrata ve en el mundo a un simple objeto de su actividad". Así es como el proletariado y sus aliados se transforman de sujetos en meros objetos del partido, quien los utiliza para reforzar su poder según una lógica instrumental. El partido se organiza en una especie de contra-Estado, y cuando tiene éxito en derrocar a la burguesía no es de extrañar que se encargue de montar otra maquinaria estatal muy bien aceptada por encima del control directo del movimiento obrero y popular.

Esta es, pues, la pesadilla de nuestros días: la derrota de la burguesía no significa automáticamente la construcción de una sociedad igualitaria donde se realice el encuentro de los hombres libres y solidarios. Asistimos más bien al pasaje traumático del reino del capital a aquél otro del nuevo despotismo burocrático. Ambos enormemente alejados y contrapuestos a la utopía socialista y al tan deseado "reino de la libertad" de los productores asociados voluntariamente. Como ya lo había vaticinado Nietzsche en el siglo pasado, de manera sorprendente, el más frío de los monstruos fríos continúa escupiendo su mentira colosal: "Yo, el Estado, yo soy el pueblo". Y el partido triunfante, enquistado en el aparato estatal, se sirve de él para usurpar sistemáticamente el poder de los trabajadores y del pueblo en general. La dictadura del "politburó", según la expresión de Rudolf Bahro, reprivatiza el poder político, estructurando el cuerpo social autoritariamente en su provecho. Mientras tanto, y pese a los logros alcanzados en el desarrollo de las fuerzas productivas y en otros campos, la emancipación de la humanidad permanece en suspenso.

Frente a este diagnóstico tan negro, aquí apenas bosquejado, ¿ya no es hora de terminar con la concepción simple de una revolución política, consistente en el cambio de unos funcionarios por otros? ¿Una verdadera revolución social podrá ser efectuada por encargo y delegación, aunque se trate de un organismo especializado para tal objetivo? ¿No habrá que acabar con la ideología, hondamente arraigada, de que corresponde al partido la "toma del poder" y la ocupación del Estado? ¿No será, en cambio, el movimiento obrero y popular, autónomamente organizado, el que deberá forjar primero e imponer después, sus propias formas de autogobierno en las diferentes esferas de la vida social? ¿Los partidos no tendrán por función limitada, aunque indispensable, la de apoyar crítica y lúcidamente la construcción de la democracia directa de los productores? Y en este caso, ¿cómo deberán configurarse para que no tengan un crecimiento parasitario por afuera y por arriba del movimiento mismo de las clases y capas populares? Finalmente, ¿esta problemática no nos conduce a replantear en toda su radicalidad la relación que se establece entre medios y fines dentro del proyecto revolucionario?

Este manojito de interrogantes puede y debe incrementarse, precisamente porque urge encontrar su resolución histórica a partir de la frustrante experiencia. De todas maneras, el combate anti-

capitalista no puede desentenderse en nuestro tiempo de la revolución antitotalitaria que exige la situación actual a escala planetaria. De ahí también la reaparición de planteamientos libertarios como los de Fernando Savater, quien en su meditación ética sobre **La tarea del héroe** nos recuerda con razón que “el nódulo de la conflictividad política contemporánea es que el Estado, en cuanto institucionalización de la separación del poder entre gobernantes y gobernados, es **en profundidad** inconciliable con el proyecto democrático de la sociedad transparente”. En efecto, cada vez se hace más patente que el desafío de inventar la democracia, superando las concepciones trasnochadas, supone una socialización no sólo del tener, sino también del poder y del saber. Para lo cual hay que buscar la neutralización del “miedo a la libertad” en las gentes, que es el que nos induce con frecuencia a delegar en otros el poder y las propias potencialidades, renunciando a la autonomía y aceptando la sumisión.

Al respecto resulta siempre estimulante y saludable referirse a la “gran política” del autor del Zarathustra, ese enemigo declarado del Estado. En su transmutación de todos los valores, que implica la creación de una nueva cultura, Nietzsche emprende la lucha contra cualquier tipo de moral gregaria y por ello llega a sospechar incluso del socialismo. Colocándose en la óptica del sí afirmador de la vida, y hablando del “nuevo y antiguo concepto del gobierno”, en su **Humano, demasiado humano** sostiene enfáticamente que “se debe aprender, conforme a un principio que es pura creación del cerebro y que no se halla aún en vísperas de hacer historia, que el gobierno no es más que un órgano del pueblo y no un respetable superior, en relación a un inferior habituado a la modestia”. Contra la modestia, la insumisión; contra la “estadolatría”, la intervención decidida en los asuntos públicos. Pues sólo de este modo ante el grito de guerra: “lo más de Estado posible”, que puede evocarnos la triste realidad de algunas concreciones históricas del socialismo autoritario, estallará enseguida con no menor fuerza el grito opuesto y promisorio: “lo menos de Estado posible”.

VI Acerca De La Problemática del Partido

“No es posible conciliar la sustantividad democrática con las actitudes y las prácticas elitistamente autoritarias de quienes, jugándose a una verdad revolucionaria, transforman a las clases populares en una mera incidencia de sus consignas. La sustantividad democrática exige de nosotros la comunicación con las masas populares, con quienes aprendemos y a quienes enseñamos, en la práctica común de libertad”.

(Paulo Freire)

La primera pregunta tiene relación con algunas propuestas conceptuales acerca de la autoeducación popular. Entonces, ¿cuál es la reflexión que suscitan en tí afirmaciones como, por ejemplo, que la gestión de la educación de los sectores populares sea dirigida y ejecutada por el mismo pueblo, finalidad que garantizaría el que no se dé una educación "desde arriba" y "desde afuera"?

A mí me parece que la concepción de la educación popular como autoeducación, señala todo un norte que busca accionar una alternativa ante el sistema educativo burgués. Es decir, que la autoeducación se crea y se recrea sobre la marcha, en la medida en que vaya surgiendo una alternativa hegemónica de sociedad y de cultura. Pero, como en ese sentido no hay nada asegurado, de ahí podrían provenir las dudas sobre si esto tiene o no una estabilidad asegurada con perspectiva histórica. Y al mismo tiempo está presente el reto de crear una nueva manera de educarse como pueblo, constituido en sujeto histórico desde la inserción en el movimiento autónomo de las organizaciones populares.

Frente al sistema educativo actual, caracterizado por su elitismo discriminador y por su separación de la vida social, la autoeducación busca perfeccionar una educación que brote y surja (en contenidos y en metodología) de la vida, de las preocupaciones, de las luchas y aspiraciones de los diversos sectores populares.

Este es el germen de la alternativa estructural educativa del país, donde justamente las clases obreras y populares van constituyéndose en un poder alternativo que ofrece nuevas posibilidades para la educación nacional.

Pero esa educación, cuando se plantea en los términos que tú señalas, sugiere un correlato con la organización popular autónoma. O, en otra forma, ¿cuál sería la conexión política que se establece con el sujeto de la educación popular?

Bueno, la conexión se daría en la medida en que, justamente, la hegemonía implica nuevas dimensiones de la organización, o mejor, de la autoorganización de las distintas capas y clases explotadas que van a formar un bloque social y político alternativo. Entonces, si la educación se inserta y se recrea al interior de las organizaciones autónomas del pueblo, también se va a ir recreando un nuevo estilo, una nueva manera de autoeducarse dentro de otro tipo de organicidad social y política.

La Educación Popular apuesta a la acción de nuevas posibilidades de ese movimiento autónomo, que de movimiento social se convierte en movimiento político progresivamente y, como tal, va recreando la vida colectiva en sus dimensiones económicas, políticas y culturales. Estoy hablando en términos muy amplios y nada precisos, porque justamente ahora no hay nada garantizado que uno pueda ver. Lo que se observa hoy día es, por ejemplo, que determinados gremios y organizaciones de campesinos o de pobladores pueden ir ya asimilando lo que podría ser un impulso de educación popular proveniente de los intelectuales o de las capas medias de profesionales o artistas que se ponen a su servicio. Eso se va interiorizando e institucionalizando, mal que bien, en el movimiento organizativo de la clase.

Tú entiendes, entonces, que hay avances graduales en esos niveles de educación.

Yo creo que sí. La educación es parte del esfuerzo de invención imaginativa que es una revolución, porque la Educación Popular, como autoeducación, se incrusta dentro de este movimiento revolucionario. El proceso tiene que acrecentarse de acuerdo a como el poder directo de las masas aumenta, se consolida e inventa, en las nuevas maneras de organizar la economía, las relaciones sociales de la producción, las maneras de socializar el poder y las nuevas formas de socializar la cultura. Dentro de este gran reto de socializar la cultura y la educación, se ve la posibilidad de que no sea hecho sólo desde el aparato estatal, como normalmente se hace en el sistema que conocemos, sino que sea asumido por los

diversos sectores de la población o de los trabajadores organizados autónomamente.

Para ti, entonces, ¿no hay un momento de toma del poder, sino que el poder se va gestando paulatinamente?

En cierta manera sí. Fundamentalmente la revolución es un proceso donde el poder alternativo se gesta a partir de la iniciativa democrática de las bases, que van inventando sus propias formas institucionales de autogobernarse. Pero no se trata de un proceso lineal y gradual únicamente, sino que llega un momento en donde efectivamente hay confrontaciones y rupturas. Sin embargo, son confrontaciones y rupturas que se ubican dentro de un gran proceso. Además, no deben terminar en la toma del poder —como se dice normalmente— sino que se acrecientan desde ese momento; porque la toma del poder ya está presente desde antes y debe consolidarse y acrecentarse, desplegando su creatividad, después.

El desafío, entonces, se hace mucho más difícil. Y esta línea de autoeducación va a permitir la consolidación de un proceso revolucionario verdaderamente democrático. Pues, en la medida en que el pueblo vaya asumiendo desde ahora, conscientemente, el proceso de constituirse como clase y como sujeto, va a poder después reconstruir las diversas dimensiones del todo social, de la vida social en su conjunto.

¿Pero cómo inscribes todo ese proceso de autoeducación popular frente a lo que se denominan vanguardias? O, ¿cuáles son las conexiones entre los grupos de educación popular, el movimiento popular como sujeto de esa educación popular y las vanguardias de los partidos políticos?

Ahí entramos a un problema central. En este momento hay un replanteamiento de lo que se entendía por cultura política y por horizonte del quehacer político, hasta ahora centrado en la práctica o en la iniciativa de las vanguardias, de los partidos y de los intelectuales organizados como partidos. Era, por decirlo así, una manera partidocéntrica o “partidolátrica” de concebir la política. En esta visión se incluye un germen que provoca después una especie de “estadolatría”, lo que supone generar un nuevo tipo de relaciones de subalternidad en las relaciones sociales de producción, en el campo político, y la burocratización de la socie-

dad en su conjunto. Esta experiencia histórica replantea profundamente la relación tradicional que establecía la vanguardia con el movimiento social, con las masas populares. Y lo hace en la convicción de que no pueden seguir siendo vanguardias en el sentido tradicional.

¿Cómo en un sentido tradicional?

Bueno, lo estamos viendo en la coyuntura actual. El vanguardismo tiende a operar por arriba y por afuera de la constitución del movimiento autónomo de los trabajadores de una manera u otra. La nueva manera de dirigir —y en ese sentido es vanguardia— tendría que hacerse desde el interior de ese movimiento social que tiene múltiples manifestaciones: económicas, políticas y culturales. Ahí la clase está constituyéndose como tal y, de esa forma, la dirigencia también es dirigida constantemente.

Otro tipo de dirección sería la que continuamente va al movimiento social y acude a sus manifestaciones para recoger las experiencias, sistematizarlas y generalizarlas. También para coordinar esa acción y consolidar así la hegemonía que se configura en esa autoorganización de las clases y capas populares. De este modo se estaría gestando el poder popular y la alternativa en la que el partido no sea ya un partido, como muchas veces se dice, con vocación de poder y de gobierno, que se ha estado preparando desde el comienzo para ocupar el poder político del Estado en nombre de los demás. En la otra concepción de dirigencia y de partido, éstos no están apostando a sí mismos. . .

¿Podrías precisar hasta qué punto estás haciendo una diferencia entre Educación Popular y educación política?

Creo que la Educación Popular es, de raíz, educación política. Entonces, no se puede hacer una diferencia de este tipo. Lo que uno puede decir es que la educación política puede ser hecha a través de diferentes modalidades educativas. La Educación Popular más conocida no es la única. Está también la educación que deberían hacer los partidos con sus militantes, y que muchas veces no se hace porque al militante se le educa justamente para obedecer o, a lo más, para hacer ciertas consultas. La educación partidaria no se concibe como un laboratorio de creación, en el que se recoge lo que los militantes van encontrando en el movimiento de

la clase para reelaborarlo colectivamente y centralizarlo democráticamente. Este tipo de prácticas, con frecuencia ajenas al partido, provoca que la educación se haga fuera del partido por otras vías; cuando, a mi forma de ver, el partido debería ser una instancia fundamentalmente de autoeducación de la gente que está tratando de militar ahí, porque justamente cree que se está elaborando un proyecto alternativo, un programa que puede dar orientación al resto del movimiento.

¿Cómo plantearías el nivel de las responsabilidades que se asumen en el campo de la Educación Popular para la gestión de ésta?

En este momento vemos que los gestores son múltiples y no necesariamente los partidos políticos. Existen también iniciativas individuales, grupales y de instituciones privadas. Pero a donde debe orientarse todo esto es a que las propias instancias orgánicas de la clase o de las capas sociales que van organizándose, asuman como tarea propia el reto futuro. Entonces, la educación sería vehiculizada no sólo desde las iniciativas partidarias de los intelectuales, de la Iglesia o de entidades privadas, sino fundamentalmente por los propios sectores que se están organizando para defender sus intereses. Esto, evidentemente, es sumamente complejo, porque surgen los problemas de financiación, de consolidación orgánica de los sectores de clase, etc.

Es un campo abierto y, en la medida en que justamente se busca una alternativa frente a la educación impartida por el Estado, no se puede todavía precisar cómo se va a ir canalizando esto. En este momento, las modalidades son múltiples y también las iniciativas. En todo caso, en la medida en que hay esta orientación general de apoyar, favorecer y consolidar el proyecto popular alternativo, se tiene que recrear constantemente cómo la educación va a ir articulándose dentro de ese movimiento social y político emergente.

¿Cuál es la validez de la autoeducación popular como experiencia para el movimiento popular?

La validez consistiría en que la autoeducación se convierta en el vehículo de comunicación de lo que se va descubriendo al interior de todo este movimiento, dentro de todo este proceso. Porque,

finalmente, la autoeducación es eso: la comunicación del saber que tenemos, pero también del saber que se va acumulando y depurando en la experiencia histórica y en términos horizontales. De esta manera atraviesa al tejido social de las diversas organizaciones, de las instancias de dirección y de acción del movimiento. En tal sentido, la autoeducación popular debería ser el estilo y la manera de hacer la revolución.

¿A qué se debe el auge de la Educación Popular durante estos últimos años?

El auge creo que viene del hecho de que ya procesos reformistas han buscado estimular al pueblo para incorporarlo activamente dentro de proyectos políticos conducidos por las capas y sectores de la burguesía nacional o burguesía nativa. Son proyectos de modernización del capitalismo en nuestros países periféricos. ¿Y por qué sucedió esto? Porque se podía constatar la dificultad de que el pueblo participe en la vida social y política. Eso nos lleva entonces a diagnosticar, en nuestro caso, sobre las fallas en la articulación de la sociedad peruana y también de los sujetos de esta sociedad. Vemos que ni siquiera la clase dominante está bien constituida social y políticamente para gobernar, para tener un proyecto nacional. Lo que trata de hacer es, por ejemplo, proponer programas de gobierno provisionales y frágiles, que van a estallar en los momentos de crisis, como sucede ahora. No es un proyecto de clase verdaderamente elaborado, que incorpore a las diversas fuerzas del país. Claro que las clases dominantes lo han intentado, por lo menos en el caso del reformismo velasquista.

Justamente, la izquierda ha ido madurando y aprendiendo de esa experiencia. Y probablemente, dentro de ese aprendizaje, ha ido comprendiendo la importancia de que la unidad nacional se pueda plasmar a través de la autoproducción de sujetos sociales colectivos, de su articulación con proyecto histórico. No obstante, el movimiento obrero y popular es algo aún muy frágil, muy nuevo. El proletariado, la clase obrera, tiene una composición social muy variada, heterogénea, y una historia muy corta. La débil organicidad caracteriza al movimiento obrero y a otros movimientos sociales, como el movimiento barrial, que es realmente muy joven. Entonces, creo que la educación popular es un filón más de apoyo a esta búsqueda de que los sujetos sociales —en este caso los grupos subalternos de la sociedad— puedan jugar un rol protagónico.

VII Por una Nueva Cultura Política

“No se puede trazar una política revolucionaria si no se tiene una profunda confianza en el sentido común y en la capacidad revolucionaria de las masas”

(Agnes Heller)

En un país tan convulsionado y corrompido como el Perú, desgarrado por la violencia cotidiana, todos nos vemos envueltos de cierta manera en el clima de relajamiento e inmoralidad generalizados. La crisis actual no sólo reviste aspectos socioeconómicos y políticos, sino que también pone al descubierto el raquitismo de las convicciones y el hundimiento de los valores e ideales. De ahí que el deterioro material sea al mismo tiempo desmoralización ética y psicológica. Pero vayamos al plano político, donde al parecer se advierten algunas metamorfosis. En particular, aquella que se vincula al tradicional zanjamiento entre reforma o revolución. Pues dicha diferenciación, como por arte de magia, comienza a esfumarse rápidamente ante lo apretado de la coyuntura y el pragmatismo de los requerimientos de la situación de emergencia. El éxito electoral de la Izquierda Unida, con la fiebre que conlleva, no es ajeno a estas mutaciones. La sed del poder siempre ha buscado satisfacer sus pulsiones por donde mejor se presenta el "panorama hidrológico".

Ahora bien, la carencia de una estrategia definida por parte de la dirección política aumenta el desconcierto y fomenta aún más la desmoralización y atomización social. No se puede negar que en los últimos años, como producto de su actuación parlamentaria y municipal, la IU ha aceptado el reto de gobernar este país, aunque sea por medio de posiciones subordinadas en el aparato estatal. No obstante el respaldo popular, que por otra parte no es incondicional, cada vez somos más quienes nos preguntamos por el **para qué**. ¿Se trata de aprovechar una oportunidad transitoria para después sumergirse en las aguas inciertas del remolino en que nos hallamos o más bien de atravesar la tormenta con una

brújula en la mano? En el primer caso se estaría dando la razón a las voces pesimistas que opinan que a mediano o largo plazo la alternativa se encuentra entre una dictadura militar o la de Sendero Luminoso, mientras que en el segundo habría que articular una intervención política coherente con los avances del movimiento social.

Con una acidez de corte iconoclasta, Fernando Savater ha definido, inspirándose en el poeta Paul Valéry, que “la política es el arte de impedir que la gente se dedique a los problemas que realmente le preocupan”. Más allá de la provocación, que únicamente respondería a una campaña de desprestigio, este aserto enuncia la paradójica sospecha de que la política no consistiría sino en una gigantesca y sutil empresa de despoltización de las grandes mayorías. Un ejercicio del poder social que se sustentaría en la impotencia en que se sume a los demás, a quienes por otro lado se dice “representar”. En efecto, hay en el quehacer político convencional una tendencia a ocuparse de la “cosa pública” en nombre de los otros, desde una esfera que se mueve por afuera y por encima del cuerpo social. Por eso los políticos profesionales, aunque se estimen contestatarios, muy bien pueden constituirse en una “clase” o casta política aparte, legitimados por la delegación del poder de los ciudadanos.

Este desdoblamiento de la realidad social, que se ve favorecido por la concepción del Estado moderno, fue nítidamente advertido por Marx cuando acuñó su clásica distinción entre la sociedad política y la sociedad civil. Pues el Estado se yergue como el organizador del poder separado y concentrado, que asegura su mantenimiento para garantizar a su vez la reproducción ampliada del sistema explotativo en su conjunto. Ante la actuación de esta entidad suprasocial, que significa la enajenación y heteronomía social, ya en un texto de juventud exclama que “sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto. . . sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus ‘forces propres’ como fuerzas **sociales** y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza **política**, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana”. De modo que el proyecto revolucionario no puede resolverse en un mero cambio político, sino que tiene que plantearse desde el arranque como una verdadera transformación social en toda su integralidad.

En la época de Mariátegui no faltaban tampoco los que percibían a la política como una ocupación banal y hasta desdeñable, en tanto que actividad monótona y simplemente transaccional, en medio de las poses del teatro parlamentario. Pero él insistía en que esto no era siempre así y que, por el contrario, en los períodos revolucionarios de la historia, la política se manifestaba como una gesta épica y heroica, precisamente porque surgía de la iniciativa creadora de las masas. Ahí es donde radica el principio de lo que podríamos denominar la “contra-política” o, para entendernos mejor, la matriz de una política revolucionaria. Porque ésta no se enmarca ni agota en el juego político del sistema de partidos-Estado, cayendo en la trampa del orden representativo imperante, sino que aspira a algo radicalmente nuevo e irrumpe desde el movimiento social de los trabajadores y del pueblo en general. De este modo se produce una impugnación creciente de las reglas impuestas por el andamiaje jurídico vigente, que permite a los grupos subalternos el acceso a la autoconciencia política a través de la confrontación con el capital y su bastión estatal.

Ello supone necesariamente el ir asumiendo con responsabilidad la autogestión de sus necesidades y demandas, en las diversas dimensiones de la práctica social, hasta la configuración de un poder propio e independiente. Razón por la cual, la política revolucionaria deberá comportarse en función de consolidar esta autodeterminación de las bases, en sus instancias orgánicas, impulsando la articulación de los diferentes movimientos sociales sin menoscabo de sus especificidades, dentro del nuevo bloque social y político alternativo. Superando todo intento de manipulación desde arriba, se trata de insertarse en un vasto proceso de educación a la autonomía práctica, al trabajo de frente, al acuerdo democrático y consensual, al autogobierno crítico y creador. Ya que el sentido profundo del proyecto revolucionario reside en la transformación de la actual sociedad heterónoma, para instaurar otra que esté orientada institucionalmente a la realización de la autonomía de todos y cada uno, sin anarquías caóticas ni colectivismos uniformizantes.

La verdadera emancipación no es nunca una dádiva o un regalo, es una autoemancipación. Dicha transformación, por tanto, sólo se logrará con la intervención voluntaria, lúcida y organizada de los hombres y mujeres del pueblo. Pues como ya lo sostenía Anton Pannekoek, en otro contexto, “la revolución proletaria no

es el resultado de una fuerza brutal, física; es una victoria del espíritu". Victoria del espíritu o triunfo de la imaginación, como decía Mariátegui, la revolución significa en todo caso un despliegue descomunal de la libre subjetividad creadora en la historia. Justamente porque las masas dominadas deberán volverse las clases dirigentes de la sociedad, en tanto que auténticos sujetos políticos. Este desafío exige la formación de una "contra-cultura" que se halle estrechamente ligada a la "contra-política" de la praxis revolucionaria. Esta convergencia es la que, enraizada en las tradiciones nacionales y populares y abierta a la universalidad histórica, permitirá afianzar el poder moral e intelectual del sujeto colectivo capaz de actuar como fuerza constructora en la invención del futuro.

Puede suceder que en el presente la disyuntiva no se dibuje de manera tan tajante como en el pasado, entre vía legal o extralegal, entre reforma parlamentaria o acción violenta insurreccional. Pero esto no debe impedir la visualización de otra disyuntiva que en la ocurrencia resulta más fundamental, y que reposa en la diferencia que existe entre una estrategia política que se diseña a partir del protagonismo principal de los partidos y de su gestión estatal y, por otro lado, la que se elabora desde la consolidación progresiva del movimiento de autoorganización popular en forma democrática y unificada. Es cierto que frente a las dictaduras reaccionarias o ante el aborto despótico de la propuesta leninista, recientemente se revalorizan las virtualidades de la democracia "formal" indirecta. Lo cual conduce a replantearse una vez más la vieja cuestión de Rosa Luxemburgo en torno a reforma o revolución. Sin embargo, hoy sabemos que el proceso no lo es todo, porque en el camino se puede disolver el élan revolucionario. Igualmente, el fin tampoco puede ser absolutizado, sin tener en cuenta los medios y procedimientos para alcanzarlo.

Por ello, en la búsqueda de un criterio más pertinente, quizá lo mejor sea remitirse al proceso de democratización social que proviene de los sectores populares y de las organizaciones sociales. Impulso que va tejiendo una red organizativa propia, lo cual redundará en la complejización y fortalecimiento de la sociedad civil. Contrarrestando la espiral de violencia desatada, que propende a la desagregación social y alienta las salidas autoritarias, se impone la potenciación persistente del movimiento obrero y popular, con el objetivo de forjar la voluntad colectiva y el poder de autoemancipación de los sujetos de la revolución socialista. En este sentido,

habrá que romper las barreras que aún separan la experiencia diaria de la visión estructural de los problemas, la práctica reivindicativa inmediata de la más propiamente política. Así los medios y fines entrarán en una tensión fecunda dentro de la acumulación de fuerzas del sujeto social y político por excelencia: el pueblo consciente, organizado y dotado de su proyecto histórico de transformación social.

De ahí la importancia de ir construyendo, desde ahora mismo, otro tipo de protagonismo y de democracia directa en las organizaciones de base, educando el sentido común hacia una concepción más unitaria e integral. Oponiéndose a la lógica de la heterogestión dominante, los sujetos populares, al interior de su aprendizaje solidario jamás terminado, son susceptibles de ir gestando nuevos modos de vida e inéditas formas de autogobierno. Anticipando así la sociedad regulada donde se podrá realizar la "reabsorción" de la sociedad política en la sociedad civil, superando la antigua escisión entre gobernantes y gobernados, entre los que dirigen y los que ejecutan pasivamente. Esta nueva cultura política "autogestionaria" solicita e implica una renovada fusión de la ética y la política con la revolución de la vida cotidiana, comprendida como el ejercicio múltiple e imaginativo de la autonomía individual y colectiva. De esta manera, en consonancia con el A-mauta, proclamaremos que "la política es hoy la gran actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se dignifica, se eleva cuando es revolucionaria. Y la verdad de nuestra época es la revolución".

VIII Ubicación y Sentido De La Educación Popular

“Todo proyecto pedagógico forma parte, en último término, de un nuevo proyecto de hombre y de sociedad. La perspectiva central, por tanto, para profundizar en la educación y en su transformación, es estudiarla en su relación directa con la revolución”.

(C. Tünemann. Ex-Ministro de Educación de Nicaragua)

Pese a que el tema está presente en América Latina desde hace un buen tiempo, abordar la problemática de la "educación popular" no resulta tan fácil ni evidente, como quizá parezca a algunos. Pues no constituye una teoría completamente acabada, como pudiera ser una metodología ya puesta a punto o una "tecnología educativa" de ágil transmisión y de una aplicabilidad casi automática en cualquier circunstancia. Nos encontramos más bien ante un abanico de prácticas sociales y educativas muy variadas, que se viabilizan a través de una multiplicidad de modalidades de capacitación, promoción, sistematización, comunicación y cultura. Prácticas heterogéneas, tanto por los agentes que las realizan como por las herramientas que se utilizan y los ambientes en que se despliegan. Además, aunque no faltan intentos de coordinación, con frecuencia están dispersas y poco conectadas entre sí.

Se trata, entonces, de un conjunto de prácticas educativas que se hallan en plena experimentación y como en la búsqueda de una definición más precisa o una conceptualización más adecuada. Por eso, al menos en este momento, resulta más pertinente hacer algunas consideraciones generales sobre el "lugar" que ocupan estas prácticas en la sociedad y el universo de significaciones que se configura a su alrededor. Ya que lo primero que cabe observar es que la "educación popular", como lo indica su denominación, está referida al fenómeno de lo popular. Pero no en tanto que una cosa inerte, pasiva y permeable a la manipulación, sino en cuanto que el proceso de lo popular aparece como el movimiento de constitución de un sujeto social con personalidad propia y capacidad creadora. De ahí también que este tipo de esfuerzo pedagógico esté lejos de ser "neutro" o "apolítico".

Un camino de autoesclarecimiento

En una perspectiva histórica, se puede comprobar que ya desde el comienzo de la formación del movimiento proletario brotan intentos de autoformación o autoeducación popular, ligados a esta dinámica. Es el caso, por ejemplo en el Perú, de las escuelas sindicales y de las bibliotecas obreras, junto con la prensa de clase. En torno a la ideología anarco-sindicalista se llega a constituir todo un movimiento cultural y artístico con características peculiares. En esta situación se produce, a su vez, un acercamiento entre los intelectuales radicalizados y las masas explotadas. De ahí surge la corriente indigenista con su expresión polifacética, así como las Universidades Populares y la extraordinaria revista de debate ideológico Amauta, que dirigiera tan originalmente Mariátegui.

Pero, es verdad, al hablar hoy de la educación popular en nuestro país, estamos aludiendo a la "nueva ola" de este ensayo pedagógico, luego de un cierto eclipse de varios lustros. Al respecto conviene tener en cuenta que después de la segunda guerra mundial, y con los reacomodos del capitalismo internacional, se impulsa una gradual modernización de las economías dependientes. En este contexto, diferentes gobiernos reformistas de latinoamérica pretenden implementar determinados mecanismos de integración activa de las masas trabajadoras. Como una especie de alternativa ante la educación "informal" corporativa, funcional al sistema, se erige la "educación liberadora" de Paulo Freire. Inaugurando así todo un desafío orientado a propiciar el tránsito de una conciencia "mágica" o "ingenua" a una conciencia "crítica", capaz de decir o pronunciar su palabra creadora de historia.

Esta concepción y metodología es la que se propaga y es reinventada a lo largo de los años 60 y 70. Al principio, sin inspirarse en el pensamiento más avanzado de Freire, muchos grupos de alfabetización y "concientización" establecían una cierta dicotomía entre la acción educativa y la más propiamente social y política. La "concientización" tendía a ser vista, lógicamente, como un "momento previo" o como un acto "pre-político". La radicalización en profundidad del movimiento obrero y popular, con sus nuevas formas de lucha, conciencia y organización, es la que se encargará de suscitar una aproximación entre la actividad educativa y la acción política. Ya que al interior mismo de las organizaciones de los estratos populares, se configuran instancias específi-

cas de cultura y educación, que hay que fortalecer y desarrollar. Así es como se descubre y reconoce la "dimensión política" de la educación popular.

El proceso de autoorganización

En consecuencia con los precedentes esbozados, hoy día resulta cada vez más claro que esta práctica pedagógica representa una forma de educación política, entroncada orgánicamente al proyecto alternativo de sociedad y de cultura de los sectores populares. Motivo por el cual es percibida, con mayor acierto, como la "dimensión educativa" de su praxis social y política. De este modo, la educación popular se enraiza en la dinámica de la lucha de clases y en el proceso de autoorganización del movimiento social emergente. Su finalidad no se agota en la potenciación de la "conciencia de clase", pues ésta tiene que traducirse, simultáneamente, en niveles más logrados de organización autónoma. En resumen, la constitución del nuevo sujeto histórico no es un problema exclusivamente conciencial, sino que tiene mucho que ver con su corporeidad institucional, que es la que le asegura un protagonismo efectivo en el entramado social.

La cuestión organizacional se vuelve clave, porque es la que posibilita que la movilización obrera y popular encuentre una continuidad con perspectiva histórica. En efecto, la organización autónoma permite contrarrestar la influencia ideológica del bloque dominante, que ejerce su hegemonía no sólo por la fuerza coercitiva sino también por medio de la persuasión consensual. La autoorganización es el canal apropiado para superar el aislamiento y la fragmentación que fomenta el poder despótico. Con la intervención democrática de todos, se acrecienta la confianza en las propias fuerzas y se ensancha el horizonte de las posibilidades. Ya que el ciclo de la discusión, decisión, ejecución y evaluación, recorrido colectivamente, provoca la acumulación de una memoria compartida que, a su vez, redundará en la consolidación de una identidad política y cultural. No es de extrañar, entonces, que ahí se den las condiciones propicias para la elaboración mancomunada de una nueva concepción del mundo y de la vida: nuevas formas de pensar, sentir, celebrar y actuar.

Así como lo organizativo, con su novedosa red de relaciones humanas, se convierte en una especie de "laboratorio histórico",

donde se gestan los embriones de la nueva sociedad, así también la educación, inserta en ese "microcosmos" en ebullición, deviene un anticipo de lo que puede llegar a ser la nueva educación. Pues al interior de esta dinámica de autoorganización, la educación no se plantea como una actividad elitista y discriminatoria, sino democrática y de masas. No asume una posición vertical y autoritaria, sino una horizontal, dentro de un esfuerzo dialógico de común aprendizaje. No se busca transmitir los contenidos de un modo parcelado o atomizado, ya que se persigue la reproducción conceptual de la totalidad social a fin de cambiarla. Tampoco se intenta separar la teoría de la práctica, consistiendo justamente en la reflexión crítica sobre esa acción que se despliega en la cotidianidad de las circunstancias de la vida. De tal forma que no se ve al pueblo como el simple "destinatario" de la labor pedagógica, sino que se estimula su conversión en el verdadero sujeto del proceso educativo en tanto que autoformación colectiva.

La recreación de la dialéctica

Esta praxis pedagógica entiende que el hombre se transforma a sí mismo, humanizándose, en la medida en que transforma su mundo. De ahí que el norte de la autoeducación popular sea, en el más antiguo sentido socrático, un "conócete a ti mismo", pero ya no en términos únicamente individuales e intimistas, sino en tanto que ser histórico, socialmente situado. Por eso, y ya desde el planteamiento freireano, "la educación como práctica de la libertad" se opone a la mera transferencia de los conocimientos a una "conciencia vacía", como si sólo fuera el receptáculo pasivo de los contenidos. En vez de esta visión "bancaria" se postula la "problematización" de la realidad vivida, la búsqueda de sus determinaciones esenciales. No se trata, entonces, de la recepción de una verdad indiscutible o de la asimilación de categorías previamente cristalizadas, sino más bien de la apertura a la aventura del descubrimiento de la realidad en la cual nos hallamos inmersos y a veces como extraviados.

La odisea del propio conocimiento, en el despliegue de los acontecimientos que nos envuelven y constituyen, exige un proceso de toma de conciencia en constante profundización, orientado a rebasar las apariencias engañosas de la percepción inmediata y de una acción que se mueve en la pseudoconcreción acrítica. Esta captación confusa y espontánea de la "totalidad abstrac-

ta", puede ser negada y superada por medio del empeño incansable de análisis y síntesis de los elementos parciales, que conduzca hacia la aprehensión de la "totalidad concreta". Proceso de totalización que, como dialéctica de lo real en movimiento de descomposición y recomposición, posibilita relacionar los fenómenos en su articulación y contradicción interna, adentrándonos en las causas y génesis estructurales del mundo que nos oprime y cosifica. Tal modo de proceder descongela la realidad, desmitifica las representaciones que el sistema vigente elabora como recursos de ocultación legitimadora, haciendo accesible el pensar y decidir por sí mismos.

La dialectización de la realidad contribuye a operar la reapropiación de ese entorno que se nos aparece como extraño y obediendo a un destino fatal. Aún más, el método dialéctico es crítico y revolucionario porque estima, con Hegel, que "todo lo que existe merece perecer". Es que el proceso del mundo, en su devenir incesante, no está concluido y el sujeto histórico es el responsable de su estructuración prospectiva. El "desvelamiento" de la alienante opacidad de lo real, confiere autoconciencia histórica y cualifica la práctica social, amplificando el ámbito de lo "inédito viable" o de la utopía. Ya que la dialéctica no es sólo la reproducción mental de lo mismo, de la totalidad orgánica, sino que invita a la producción organizada y lúcida de lo nuevo en el acto creador de la praxis transformadora. Esta matriz metodológica del razonamiento dialéctico es la que va informando a la pedagogía dialógica que ordena, depura y profundiza la sabiduría popular. Su característica más notable estriba quizá en la participación democrática del colectivo en la elaboración, apropiación y verificación de los conocimientos, al mismo tiempo que dentro de una experiencia integral se forjan nuevas relaciones sociales.

Una nueva manera de hacer política

La educación popular supone, y se inscribe mejor, dentro de una nueva concepción del quehacer político, impulsándola. La política aquí ya no es comprendida como el privilegio de algunas élites selectas que se autoproclaman "vanguardias" iluminadas para conducir al conjunto de las clases subalternas. Esta visión "partidocéntrica" de la política, que de ordinario está dirigida al inmediato "asalto" del Estado, la reduce al mero cálculo de la correlación de fuerzas, pues considera que "fuera del poder todo es ilusión". De

igual modo, no se trata de delegar el íntegro de la función política en los "representantes", que pueden ser partidos, frentes o personalidades, quienes prefieren colocarse en la arena oficial de las instancias estatales con programas de gobierno más o menos coherentes, previo recuento de los votos ciudadanos. Ya que en el Estado, con su pirámide de intermediaciones burocráticas, se materializa la institucionalización del poder separado de la sociedad civil y situado por encima de ella.

En realidad, el principio de la "representación" política permanente tiende a "educar", o mejor dicho a deseducar, infundiendo en el cuerpo social la convicción de que la gestión de los problemas de la sociedad es la prerrogativa de una categoría social específica, los "políticos profesionales". En lugar de estas concepciones reduccionistas, y que muchas veces sólo sirven para acentuar la apatía y la desmovilización de las bases, hay que afirmar que la política es un asunto que nos concierne a todos y cada uno, ya que apunta a la reconstrucción de la vida social en sus diversas dimensiones. Si la política no lo es todo, sabemos que la política lo cruza todo. Por ello es una tarea colectiva de gran aliento e imaginación, que debe ser abordada en el seno de las estructuras sociales que son recusadas por las mayorías. Lo cual exige que se configure el poder directo de las masas "desde abajo" y en las entrañas mismas de los movimientos sociales emergentes.

En esta óptica, la construcción de la democracia, la nación y el socialismo, no es hecha principalmente desde la administración del Estado, con la racionalidad tecnoburocrática de las "minorías ilustradas", sino que se emprende, cotidianamente, en el proceso de autodeterminación de los sujetos colectivos que van convergiendo en un mismo proyecto histórico. Pues las propuestas alternativas a perfilar se van dibujando ya desde ahora, trabajosamente, a nivel local y regional, hasta adquirir un alcance nacional. De ahí la importancia de lograr la articulación democrática, la unidad en la diferencia, de los distintos actores sociales que portan en su práctica combativa las posibilidades de concreción del tan voceado "proyecto nacional". Porque es precisamente esa voluntad colectiva, en tanto que nuevo bloque nacional-popular, la que se instituye en una alternativa contrahegemónica, a la vez política y cultural.

Lo que está en juego aquí es la "desprofesionalización" de la política y, recíprocamente, la politización universal de la sociedad. Proceso democratizante decisivo para llevar a cabo, en la terminología de Gramsci, una "reforma intelectual y moral de masas", que abone las semillas de la autogestión económica, el autogobierno político y la autocreación cultural. Lo cual implica un vínculo no aristocrático entre los intelectuales y las masas, por medio de una socialización del saber especializado que recoja el saber popular, a fin de elaborar nuevos conocimientos, actitudes, valoraciones y comportamientos. Al mismo tiempo que se socava el fundamento de la famosa "división del trabajo" entre los que dirigen y los que ejecutan, entre los que saben y los que no saben, entre los que mandan y los que obedecen o entre los que gobiernan y los que son gobernados. Es, pues, en el proceso de autoorganización del movimiento social en su conjunto, que se redefine progresivamente el papel de los intelectuales y de los partidos políticos. Estos últimos, en particular, en vez de insistir en una dirección vertical y controlista, deberán metamorfosearse en órganos de formación integral para liberar las potencialidades creadoras de los individuos y colectividades.

¿Y la educación "oficial" qué?

Si comprendemos a la política, en su acepción más honda, como referida a las posibilidades de recrear las relaciones sociales en las diferentes esferas del tejido social, visualizaremos también a la educación como un virtual campo de lucha, en el frente cultural de la alternativa contrahegemónica. Por eso, para finalizar, evocamos un problema un tanto espinoso e irresuelto: el nexo que podría darse entre la llamada educación popular y el sistema educativo nacional. Ya que si en el presente es contrastable la existencia de marcadas divergencias, éstas no significan necesariamente una oposición de principios abstractos incommovibles, sino más bien un resultado histórico modificable. Estamos, por consiguiente, ante una cuestión de poder y de estrategia política, en el marco de la conflictualidad social.

Comunmente, la educación "formal" es vista como la que proviene y es regimentada por el Estado, a fin de garantizar la reproducción del sistema social y la hegemonía de las clases dominantes. Razón por la cual, siguiendo a Althusser, es usual hablar de la escuela como uno de los "aparatos ideológicos del Estado".

En esta lógica, se hace hincapié en el "aparato escolar del Estado", como si alguien detentase su monopolio absoluto de un modo instrumental. Por ello se asevera que no es factible ningún tipo de cambio, si antes no se modifican la sociedad y el poder central. Sin embargo, en el propio aparato educacional instituido, en tanto que espacio de confrontaciones, surgen tendencias contestatarias que buscan revertir su sentido y orientación. Para lo cual, a través de una difícil lucha de posiciones, se van conquistando determinados "márgenes de autonomía". Por lo tanto, en un proceso vasto y complejo de transformación societal, pueden gestarse propuestas pedagógicas novedosas que se enrumben hacia un relativo "encuentro" entre la educación oficial y la que se engarza por otros medios en los distintos movimientos sociales.

Así está sucediendo, a nivel de la educación superior, en algunas universidades del país, donde se respira un aire renovador. Allí se hacen esfuerzos para combatir el "enclaustramiento" convencional, abriendo las puertas de la universidad a la sociedad y a la organización popular. Con este objetivo, tienen un rol básico los programas de "proyección social" bien dirigidos. En cuanto a la enseñanza escolar, cabe recordar a González Prada quien decía, maliciosamente, que "la escuela es la cárcel del niño", y ciertamente que puede convertirse también en la prisión de los profesores. De ahí que, pese a las distancias, se imponga una iniciativa semejante en orden a forzar o romper los "barrotes", y así establecer una interacción más fluida entre la escuela y la comunidad. Partiendo de ahí se podrán revisar mejor los objetivos, métodos y contenidos de los procesos de enseñanza-aprendizaje. En todo caso, el movimiento magisterial, que ya ha dado muestras repetidas de su vitalidad, hasta ponerse al frente de la lucha de los trabajadores, no tiene por qué limitarse a una reivindicación simplemente económica y corporativa, sin asumir la elaboración experimental del nuevo modelo de la educación para el futuro. ¿Acaso no es imaginable, por ejemplo, el ir explorando formas educativas autogestionarias?

IX En la Coyuntura: Estado y Movimientos Sociales

"No es posible hablar siquiera de una dimensión política de la educación, pues toda ella es política. . . Como hombre que sueña con la sociedad socialista, yo no hago ninguna contraposición entre democracia y revolución socialista".

(Paulo Freire)

Aprendizajes en confrontación

Hoy se afirma que en la coyuntura actual compiten distintos enfoques de la educación. En este sentido, en AUTOEDUCACION venimos difundiendo algunos de esos puntos de vista. Ahora quisiéramos referirnos al que publicáramos en nuestro número anterior. Se trata del pensamiento de Vicente Santuc quien, entre otras ideas respecto al Presidente de la República, sostiene lo siguiente: "Alan García es de estos líderes que tienen la capacidad de leer la realidad del Perú y de decirnos cuáles son los problemas. Lo hace a nivel económico, político, ético, público-legal". Al respecto de estas declaraciones ¿cuál es tu reflexión?

Yo tomo parte de la opinión de Vicente Santuc. Es decir, considero interesante tener un Presidente capaz de elaborar una lectura coherente de los problemas que aquejan al país, sobre todo teniendo en cuenta el desgobierno del período anterior. Pero también añadiría que es sumamente peligroso, porque el Estado se me ocurre que es como una especie de monstruo bicéfalo. Con una cabeza busca la dominación coercitiva de la sociedad, mientras que con la otra piensa y actúa en función de la dimensión ética y pedagógica, pretendiendo una dirección intelectual y moral. En esta óptica, Alan García ha intentado, desde el comienzo, establecer una determinada hegemonía para su gobierno. Así combina, de manera cada vez más clara, el aspecto coercitivo con el consensual del Estado.

Sin embargo, queda por analizar la cuestión central: ¿Hacia dónde se dirige el proyecto del Presidente y del partido aprista?

Ahí es donde la lectura presidencial debe ser no sólo admirada sino también criticada con rigor. En su lógica y coherencia intradiscursiva, pero ante todo en su relación con la práctica real. Puesto que en esa relación se observa, cada vez más, un desfase muy grande entre el discurso y la práctica gubernamental. Por eso conviene recordar con Nietzsche que ese monstruo-Estado es muy mentiroso. Tiene una mentira favorita: "Yo, el Estado, yo soy el pueblo". A la cual se podría agregar esta otra: "Yo, el Estado, yo soy la nación".

¿Hasta qué punto con esa lectura presidencial, dentro de una posición corporativa que se vislumbra en la política aprista, es posible hacer Educación Popular?

No podemos adelantarnos demasiado a los acontecimientos. En todo caso, lo que Alan García comunica desde su propia interpretación, está sirviendo a la Educación Popular porque permite, entre los sujetos sociales y políticos organizados, confrontar esa lectura oficial con su propia realidad y lectura, mientras escuchan también otros discursos. Esa confrontación, en la medida en que se mantenga y acentúe, es la que me parece altamente educativa. Indudablemente que detrás está la pelea por la hegemonía, por la dirección intelectual y moral del conjunto social, y ahí se juegan los proyectos.

Es así como, mientras el proyecto del gobierno comienza a tomar forma y definirse, el proyecto alternativo popular puede perfilarse mejor a partir de esa confrontación, en momentos en que a nivel del gobierno avanzan las tendencias a actuar por la fuerza y la coacción represiva. Tendencias que muestran, a su vez, la debilidad del magisterio presidencial como posibilidad de dirección intelectual y moral del actual gobierno. Ahí encontramos más bien signos de una derrota política frente a posiciones sociales y políticas del resto de la población.

Educación y política

El que las organizaciones privadas muestren interés por la Educación Popular no llama la atención a nadie. Sobre ello hay poco que comentar. Sin embargo, sí el que algunas instancias oficiales, como el Ministerio de Educación e INIDE empiecen, a partir de este año, proyectos de Educación Popular. Al res-

pecto, desde una perspectiva popular, caben muchas reflexiones y preguntas. Una de ellas es: ¿Qué papel cumplirá en la dirección y ejecución de la Educación Popular el actual Estado dominante como actor educativo, habida cuenta de que la intencionalidad de la Educación Popular apuntaría al desarrollo del poder popular y no necesariamente al mantenimiento del statu quo?

Sí, en cierto sentido existe un intento de oficialización de la Educación Popular. Sin embargo, no es evidente que pueda hacerse desde el Estado, sobre todo con este tipo de Estado, porque hasta donde lo conocemos no está desarrollando políticas que propicien una verdadera democratización de la sociedad desde abajo. Y una dimensión medular de la práctica educativa popular reside en la organización autónoma y democrática de los sujetos sociales.

La situación hace más bien pensar en experiencias como la velasquista: esa fue la apuesta de algunos sectores progresistas que intentaron una direccionalidad dentro del Sinamos. Se suponía que el Sinamos tenía que favorecer la participación plena, lo cual al final entrañaba el harakiri o suicidio del Estado vigente, porque posibilitaría un rebasamiento desde abajo del proceso revolucionario. Hacia eso apuntaban ciertas personas que tenían influencia, pero todos sabemos lo que pasó: predominaron las tendencias corporativas y de control social.

En estos momentos observamos que el gobierno manifiesta desconfianza y afanes controlistas de los centros privados de promoción e investigación, que son instituciones de la sociedad civil. Ello daría a entender que los centros se han convertido en actores sociales muy ligados a esos movimientos de base que probablemente no resulte fácil de encajonar dentro de los parámetros de la política oficial. Mucho me temo que hablar de Educación Popular desde el Estado en estas circunstancias, como pareciera ocurrir ahora, con el tiempo se decante como un recurso demagógico más.

En cambio, dentro de un proceso revolucionario radical es concebible que la Educación Popular reciba un apoyo decidido desde la iniciativa estatal. Pero eso significa un proyecto de transformación del conjunto de la sociedad que incluye, por supuesto, la creación de un nuevo tipo de Estado. De todas formas, falta esclarecer en qué sentido estamos hablando de instancias y aparatos estatales. Porque el sistema educativo, así como el de comuni-

cación por ejemplo, son aparatos hegemónicos de la sociedad civil. Lo que pasa es que hay determinados Estados que ejercen un control casi total sobre ellos, en perjuicio de la democracia. Por eso mismo, corresponde a los diversos movimientos sociales el recuperar esos aparatos de hegemonía para ponerlos al servicio de sus propios intereses y de la sociedad entera.

En este sentido, los mencionados aparatos del Estado también están atravesados por las correlaciones de fuerzas de la conflictualidad social. Se impone, entonces, el esfuerzo de revertir el sentido de la orientación de la educación con la intervención de los propios afectados y participantes del proceso educativo: estudiantes, profesores, funcionarios, padres de familia y organizaciones populares de las localidades donde se hallan los centros educativos. Sólo así pienso que se podrá lograr hacer Educación Popular en aparatos de hegemonía normalmente muy ligados a un Estado y a las directrices gubernamentales.

Pero esto implica una lucha por reorientar la educación, en sus distintos niveles, en el aparato escolar nacional. En el fondo se trata de una lucha contra la monopolización de la educación por parte del Estado, para permitir que sean realmente los implicados en la educación los que dirijan y gestionen su propia educación. De este modo se podrá convertir en autoeducación, acercándonos así a la problemática de la Educación Popular. Pero eso es algo que se conquista dentro de una lucha de posiciones, no es algo espontáneo o un regalo del aparato del Estado, donde prima la hegemonía de las clases dominantes.

1984 y 1985 son los años de fuertes autocríticas en los centros que hacían Educación Popular. A partir de ese período algunos centros dejan de priorizar las acciones educativas a cambio de las de carácter técnico-productivo. Hoy como que retoman e impulsan nuevamente acciones de Educación Popular. ¿Cuál es la motivación de estos giros durante los últimos años?

La primera tendencia creo que se explica, en la medida en que se dio, por la aparición de diferentes estrategias de sobrevivencia popular y por el hecho de que el frente político que representa a diversas tendencias de la izquierda comienza a tener un acceso a determinadas posiciones en el gobierno del país. El acento estuvo quizá coyunturalmente marcado por esas posibilidades que

se abrían al trabajo promocional y a la Izquierda Unida en particular. Pero lo que ha pasado posteriormente es una agudización de la crisis.

Ahora el gran problema de nuestra situación es la intensificación de la violencia social, que a su vez alienta las salidas de tipo autoritario por parte del Estado. Una violencia tan fuerte que conmueve los cimientos y desgarrar al conjunto del tejido social, provocando la disgregación y atomización de los sujetos sociales. En este enfrentamiento entre violencia social y autoritarismo estatal va polarizándose la vida social, política y cultural del país.

En este contexto, donde se restringen los marcos democráticos, la Educación Popular tiene que retomar su verdadero aliento, que es el de impulsar el movimiento a través del cual los sujetos sociales se estructuran, llegando a constituir personalidades propias e independientes, constructoras de historia. Así es como se puede contribuir a la democratización de la sociedad y la defensa de los derechos humanos, fortaleciendo al mismo tiempo la sociedad civil y los distintos sujetos sociales y políticos.

Perspectivas educativas

Queremos hacer pública la reflexión de Alfonso Ibáñez sobre la Educación Popular en el aula.

En el mundo de los maestros comienza a existir una inquietud muy grande por asumir los desafíos de la Educación Popular. Pienso que desde la escuela y el aula se puede intentar la materialización de esas posibilidades. Se intuye con razón que la Educación Popular se articula mejor con la alternativa de sociedad y de cultura que está en juego. Entonces, por qué no lanzarse desde ahora mismo en esa exploración, a condición de no quedarse encerrados en el ámbito escolar. Pues justamente se trata de ligar la educación a la vida social, a las preocupaciones cotidianas de los educandos y de toda la comunidad. De momento es un reto que vale la pena de ser asumido hasta que aparezcan los embriones que más tarde puedan volverse en la auténtica alternativa de la educación nacional. Esa es la utopía.

Finalmente, ¿podrías hacer una breve síntesis de las perspectivas de la Educación Popular en el país?

En primer lugar habría que señalar que ya quedaron atrás esas etapas caracterizadas por la búsqueda espontánea o las más marcadas por la adquisición de herramientas a utilizarse. Ahora el desplazamiento más importante consiste quizás en darse cuenta de que el objetivo no es otro que la potenciación del protagonismo integral de los sujetos populares. En esta preocupación nos encontramos muchos hoy, cuando la educación no se fija exclusivamente en los métodos o técnicas, en los medios que se tienen, sino ante todo en la calidad del proceso educativo que fortalece la conciencia y la autoorganización de los sujetos, para que realmente puedan ser creadores de sus propias alternativas en los diversos problemas que afrontan.

En esa búsqueda aparecen nuevas formas, nuevas prácticas y significaciones del quehacer social y político. Ello incluso desplaza lo político a otros espacios y sujetos donde tradicionalmente no se hacía política. De modo que se va politizando la vida cotidiana, lo privado y hasta lo personal. Así es como se entiende que la política atraviesa el tejido social en sus diversas esferas de producción y reproducción material y simbólica, sin limitarse al terreno convencional, con lo cual nos concierne a todos y cada uno de nosotros. De ahí también la proliferación de movimientos sociales de corte étnico, regional, sexual, ecológico o religioso.

En este panorama, la Educación Popular contribuye a cuestionar la distribución asimétrica del tener, el poder y el saber, apoyando una dinámica de socialización democrática, aunque sea incipiente. Por ejemplo, los cambios eclesiales inspirados en la teología de la liberación posibilitan una nueva práctica del evangelio, que tiene una repercusión muy grande. La iglesia popular, constituida en base a la movilización de los grupos subalternos, realiza la transformación de las conciencias a partir de una lectura del sentido último de la vida que se hace al interior de la praxis histórica de emancipación. De esta manera, socializa y recrea una lectura simbólica de la realidad, redimensionando a su vez todo el trabajo de conciencia que supone una revolución cultural.

En conclusión, la nueva hegemonía del pueblo, que es a la vez política y cultural, sólo puede alcanzarse por medio de niveles más logrados y consistentes de organización autónoma que vayan confluyendo en la articulación democrática de los distintos sujetos sociales y políticos en torno a un proyecto histórico común. Por eso pienso que la Educación Popular tiene aún un terreno muy grande para su despliegue y para ir redefiniendo constantemente su práctica y sus enfoques, incluso en esferas como el de la educación escolarizada.

Una última anotación. En este momento en que se habla con mayor insistencia de defender y construir la democracia en nuestro país, impulsando una cultura política verdaderamente democrática, cabe señalar que la Educación Popular puede cumplir un papel clave, ya que ella aparece como triplemente democrática. Significa de hecho una democratización de la enseñanza, por su inserción en los sectores populares. Intenta viabilizar por otro lado una educación democrática, en la comunicación horizontal, en la práctica de la libertad. Pero además de esta educación en la democracia, busca ser una educación para la construcción de la democracia, entendiendo que la utopía socialista, como lo subraya Agnes Heller, no es otra cosa que la radicalización consecuente de la democracia en todos los ámbitos de la vida individual y comunitaria.

X
Gramsci:
Política y Cultura

La cultura revolucionaria no es el arte
y no es el arte que se crea en el
sentido de la cultura que se crea
dentro del partido y en el movimiento
de la liberación popular. Gramsci
nos invita a pensar la cultura en términos
de intervención, de consenso y
de fuerte participación.
(Francisco Ferrer)

X Gramsci: Política y Cultura

“La verdad revolucionaria viene de abajo y no excluye a ningún explotado; en este sentido, contra el autoritarismo jacobino del partido y/o el purismo sectario de la sola clase proletaria, Gramsci nos invita a pensar (y a actuar) en términos de autogobierno, de consenso y de frente revolucionario”.

(Francis Guibal)

Al conmemorar los 50 años de la desaparición física de este genial revolucionario socialista italiano, es lógico que nos preguntemos hasta qué punto Antonio Gramsci está vivo y palpitante entre nosotros. Ya que sin duda alguna su herencia intelectual, política y humana es enorme y polifacética. Su influencia se irradia en nuestro medio en el decenio de los 70, pero para detectar mejor los signos de su presencia entre nosotros conviene verlos y sopesarlos en los desplazamientos que han venido ocurriendo desde entonces en el horizonte de la cultura política de la izquierda peruana. En los esfuerzos de búsqueda y en esos cambios que se van realizando en el intento de resignificar la política, dotando de un nuevo sentido a las diversas prácticas sociales, educativas y culturales.

La estrategia de hegemonía

Antes que nada parece acertado el tener en cuenta la crítica insistente que se viene haciendo en estos últimos años a los enfoques economicistas y deterministas en la comprensión de los procesos socioeconómicos, que redundan en comportamientos fatalistas. Se produce así una saludable revalorización de los factores subjetivos, ideológico-políticos, reconociendo que siempre son los hombres los sujetos de la praxis histórica. No por casualidad Gramsci, en un artículo de juventud titulado "Utopía", subrayaba que "la libertad es la fuerza inmanente de la historia, ella hace estallar todo esquema preestablecido". A esto hay que añadir por otro lado la reiterada crítica de los estilos "vanguardistas" de hacer política, donde élites selectas y esclarecidas se arrogan el derecho de conducir o representar a los demás. Frente al falso dilema entre el militarismo insurreccionalista de los grupos levantados en armas y el reformismo parlamentario integrado al sistema, se hace necesario entonces encontrar otra alternativa.

De ahí la importancia decisiva que se viene otorgando en los tiempos recientes a lo que se califica como protagonismo popular, contribuyendo a que los grupos subalternos de la sociedad, las clases meramente instrumentales, como diría Gramsci, se conviertan en verdaderas "clases dirigentes" del país. Proceso vasto y complejo que implica el impulso y la generalización de las experiencias de democracia directa y de autogobierno, que son las que permiten generar un poder popular autónomo y democrático en las distintas esferas de la vida social. De la concepción que privilegia unilateralmente la ofensiva frontal, el "asalto" inmediato del aparato estatal, se pasa así a una estrategia que valoriza el "asedio" permanente de las trincheras y fortificaciones del poder instituido en el conjunto del cuerpo social. Antes de la ruptura cualitativa (más o menos violenta) al interior de una crisis orgánica, se piensa en minar los bastiones del orden establecido instaurando los embriones de un poder popular alternativo.

Se trata de socavar y disgregar la hegemonía de las clases dominantes, arrebatándoles su legitimidad en los diferentes terrenos de la sociedad civil: en las relaciones sociales de producción y reproducción material y simbólica, en las relaciones de autoridad en la familia, la Iglesia o en la educación y la cultura. Guerra o lucha de posiciones, pues, pero no dentro de un enfoque simplemente gradualista o reformista de la cuestión. Ya que se percibe con mayor claridad que es tan importante cuestionar al capitalismo en tanto que modo de producción explotativo que como "modo de vida" o estilo de civilización. Pero todo esto a fin de oponerle una alternativa global y radical, una nueva hegemonía que tiene que ser a la vez política y cultural. El esfuerzo de destrucción se acompaña, por tanto, de la creación ya incipiente de un "orden nuevo", tendencialmente socialista. No obstante, en los debates de la actualidad nunca hay que olvidar que Gramsci elaboró su estrategia de conquista de la hegemonía recogiendo las lecciones de las derrotas sufridas y como una condición de posibilidad de la confrontación revolucionaria exitosa.

El bloque nacional-popular

En medio de una de las crisis más profundas de nuestra historia, que propende a la violencia y desintegración social o a las salidas autoritarias, se pone sobre el tapete, una vez más, el problema de nuestra identidad nacional. Por eso en nuestro universo cultural

se van procesando interrogantes ambientales cotidianos como los siguientes: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos y hacia dónde vamos? ¿Qué queremos ser? Ante estas preguntas cruciales, y a veces angustiosas, resulta pertinente recordar que con frecuencia la hegemonía de las clases dominantes, su manera de administrar el conflicto social y de visualizar la unidad nacional, reposa sobre el principio de lo nacional-estatal. Pues desde su perspectiva resulta fundamental el fomentar la identificación de la nación con el Estado, con el Estado-nación. Razón por la cual se apoyan en el orden constitucional o, en su defecto, como sucedió en las situaciones extremas de las dictaduras militares del cono sur, se elaboran ideologías y se implementan prácticas destinadas a la configuración de "Estados de seguridad nacional".

La acción contrahegemónica, por el contrario, deberá basarse en el principio de lo nacional-popular, teniendo en cuenta que el socialismo tiene que construir la identidad entre pueblo y nación desde el poder popular en gestación. Al respecto observaba Gramsci que en algunas lenguas eslavas se utiliza el mismo vocablo para designar al pueblo y a la nación, y que siempre hay que partir de ahí en la elaboración de un nuevo proyecto histórico. Y Juan Carlos Portantiero, leyendo a Gramsci desde América Latina, sostiene que "el socialismo sólo puede negar al nacionalismo y al populismo desde su propia inserción en lo nacional y en lo popular". Es un echar raíces en lo nuestro para ir tejiendo una red de organizaciones populares autónomas cada vez más densa y compleja, que vaya propiciando la difícil articulación de los distintos movimientos contestatarios y sujetos sociales en una voluntad colectiva nacional-popular de autoemancipación. Es cierto que Gramsci pensaba según el marxismo en la hegemonía del proletariado, que ahora se torna en un asunto problemático si lo que se quiere es lograr la unificación democrática de los diferentes protagonistas. Porque la pluralidad de sujetos y de necesidades radicales, que trascienden al sistema, no surgen únicamente de las contradicciones económicas. Cuestión que permanece abierta para su resolución en el proceso mismo de construcción del nuevo bloque histórico socialista.

Una cultura de liberación

A semejanza de Gramsci, hoy somos más conscientes de que la dominación se ejerce no sólo por la coacción y la fuerza, sino

también por medio del consenso y la dirección intelectual y moral. Motivo por el cual el revolucionario sardo se refería al Estado integral como “una hegemonía acorazada de coerción”. De aquí se desprende la exigencia de construir una nueva cultura, una nueva concepción del mundo y de la historia que se traduzca en maneras de vivir, pensar, sentir, actuar y festejar, que estén más en consonancia con el proyecto popular y que permitan dar unidad y coherencia al movimiento socio-cultural de los oprimidos. Es en este contexto donde se ubica la “reforma intelectual y moral” de masas, que en nuestro caso debe favorecer el encuentro de “todas las sangres” y ese “vivir, feliz, todas las patrias” de los que hablaba José María Arguedas. Una cultura de liberación en definitiva, que signifique la síntesis novedosa de las distintas vertientes étnicas, culturales y lingüísticas. De tal modo que lo andino, amazónico o criollo lleguen a una convergencia sin merma de sus potencialidades, conformando una “unidad en la diferencia”.

La construcción de la identidad nacional se pone también en juego en ese rescatar y depurar el saber popular, entrelazando su núcleo no alienado de “buen sentido” con las tareas del presente y las adquisiciones de la cultura universal. Si bien Gramsci, en tanto que marxista occidental, es aún tributario del racionalismo europeo, no por eso deja de reconocer en el folklore a la filosofía espontánea del pueblo, recalcando el elemento pasional de la política. Sin embargo, para nosotros la creación de una nueva cultura supone una rearticulación de la racionalidad mítico-simbólica tradicional, más emotiva y vivencial, con la racionalidad científico-tecnológica del mundo moderno. En efecto, muchas de las experiencias de educación popular que se van desarrollando en los últimos lustros apuntan en esta dirección. Iniciativas parecidas surgen en el ámbito universitario y en el sistema escolar, aunque todavía sean incipientes. Sobre el particular es sintomático que el reciente “Plan de Educación de Izquierda Unida”, más allá de sus logros y limitaciones, explícitamente se encamine a convertir a la escuela en un espacio de hegemonía popular.

A todo esto se vincula la problemática gramsciana de los “intelectuales orgánicos”, de aquellos que unió la competencia técnica a los lineamientos políticos generales y renunciando a una pretendida “neutralidad”, se ponen al servicio del proyecto histórico de los grupos subalternos. Por eso tienen que ser capaces de recoger, expresar y orientar la vivencia popular, a través de una re-

lación dialogal de mutua compenetración y enriquecimiento. Al respecto enfatiza Gramsci que “no se hace política ni historia sin esta ligazón sentimental entre los intelectuales y el pueblo-nación”. Como una ilustración sugerente se puede evocar a los teólogos de la liberación, que han emprendido la interpretación de la fe cristiana al interior de la praxis histórica de emancipación, de manera orgánica a la renovación de la vivencia religiosa del pueblo. Pero igual va sucediendo en otras dimensiones de la vida social y cultural del país. La cultura socialista del futuro podrá ser así universal e internacionalista, pero no de una forma abstracta o vacía, sino muy bien anclada en la recreación colectiva de las tradiciones nacionales y populares.

Inventar la revolución

Roto el hechizo de los “modelos” y esquemas preconcebidos, que sólo habría que aplicar o copiar, se retoma ahora con fuerza la necesidad insoslayable de entrar en una dinámica de “creación heroica”, como diría Mariátegui. Por ello resulta evidente que la revolución no puede ser hecha de manera burocrática y autoritaria por partidos que buscarían sustituirse a las bases, arrogándose el monopolio del saber o de la “ciencia” revolucionaria. Muy por el contrario, la revolución socialista aparece como un hecho político y cultural de las masas, pues sólo puede ser el asunto de los trabajadores y del pueblo en general autoorganizado y decidido a ejercer su poder popular alternativo. Desde esta óptica los partidos, como órganos de “propulsión” en tanto que “intelectuales colectivos”, deberían precisamente animar la constitución de la voluntad política nacional-popular de autoemancipación, llevando a cabo una revolución cultural en el seno del proceso de construcción socio-política del sujeto socialista.

El poder despótico no se halla exclusivamente en el aparato del Estado, sino que también está diseminado en el cuerpo social al modo de una “microfísica del poder”, como lo señala Foucault. Por ello la utopía socialista comienza a ser experimentada desde ahora mismo, en medio de la vida cotidiana, en ese ponerse en marcha hacia la autogestión económica, el autogobierno político y la autocreación cultural. Sin embargo, oponiéndose a las revueltas microfísicas que pueden agotarse en su inmediatez o ser absorbidas, hay que considerar que el encadenamiento de las relaciones de fuerza y su cristalización institucional macrosocial conducen a

plantear en otros términos el enfrentamiento estratégico del poder. Con este fin conviene provocar la "catarsis" histórica que posibilite superar las estrecheces localistas y las reivindicaciones parciales, impulsando el pasaje de la conciencia meramente corporativa a otra conciencia ético-política más global y apta para asumir el proyecto histórico nacional.

Así pues, como un producto de este rápido recuento de su presencia, se puede afirmar que el legado de Gramsci está vivo entre nosotros, aunque sea de manera desigual y fragmentaria. Por otro lado, los "usos" de su pensamiento en nuestro contexto histórico no pueden ser sino críticos y creativos, según él hubiera deseado y en función de nuestras especificidades nacionales y populares. Además, el paradigma gramsciano se halla actualmente en plena concurrencia con otras perspectivas estratégicas que también operan en la escena política nacional. Por eso no se puede concluir esta reflexión en homenaje a Gramsci, sin dejar de manifiesto que hoy nos atraviesa una inquietante pregunta: ¿Hasta qué punto la estrategia de conquista de la hegemonía podrá desplegarse en una coyuntura cada vez más marcada por la violencia social y la polarización de fuerzas políticas que recortan los espacios democráticos e incitan a las opciones autoritarias? Siendo "pesimista por la inteligencia pero optimista por la voluntad", expresaré que la respuesta depende también en parte de lo que hagamos o dejemos de hacer todos y cada uno de nosotros.

XI Tiempo de Utopía

"El mundo como proceso es el experimento para la solución de la cuestión originaria que siempre y por doquier impulsa"

(Ernst Bloch)

El hombre, este animal insatisfecho, es también un gran fabulador. Se resiste al truncamiento definitivo. Hasta de lo que muere sabe rescatar lo que no debe desaparecer. Si su tiempo se manifiesta en lo inmediato de la convulsión sentida, su transcurrir se distiende retroactiva y progresivamente.

La utopía redimensiona las fases del tiempo. Así como el todavía-no de su inquietud mantenida, inspira la visión anticipadora de una vida más armoniosa. Sin imaginación prospectiva, la densidad histórica se banaliza, el hombre se destripa y el ocaso prematuro aparece en el horizonte.

Cuando la fantasía creadora irrumpe, todo no está perdido. Los anhelos se insinúan, el recomenzar se hace posible y hasta uno se pone a andar.

Vivimos en una época de profundos resquebrajamientos. Lo viejo en descomposición no cesa de imponer su lógica infernal. Conviene, pues, concentrarse en lo que puja por salir a la luz del día y marchar hacia adelante. Es que lo nuevo no cae llovido del cielo, sino que germina en las tierras de lo imprevisto.

Se presenta como una locomotora silenciosa que va componiendo sus piezas en el devenir de la trimensionalidad temporal. Su configuración proviene de los ideales frustrados de antaño, recoge a su paso las aspiraciones maltratadas del ahora, para enfilar su rumbo hacia el qué será desconocido.

Encontrar su itinerario seguro, aunque muchas veces lento y

desconcertante, supone un espaciarse en esa temporalización que se abre a la incertidumbre de la aventura futura.

He aquí una nación sojuzgada y quebrantada. Su desarticulación vertebral la agujonea como una herida siempre incurada. Un pasado dislocado por la espada del intruso, que no se disuelve en la bruma de su historia fustigada.

A pesar de todo quiere vivir y lo hará. La mágica máquina del tiempo ya lo advirtió. Y la revolución, esa locomotora de la historia, está dispuesta a darle un lugar en su traqueteo promisorio.

En el murmullo de su advenimiento, con una cólera apenas contenida, se alían la nostalgia de la armonía acontecida con las ansias del porvenir. Es la vieja utopía andina que en su incursión transhistórica no deja de renovarse. Puede ser que al fin encuentre derroteros más fecundos para sus deseos insaciables.

Dicen que la cabeza del inca y los miembros de su cuerpo deberán reunificarse. Mientras tanto, la violencia aterradora nos recuerda que la integración de todas las sangres permanece en suspenso.

Pero esa militancia del tiempo utópico es la que prefigura la superación de la pesadilla de nuestros días. La memoria ancestral se torna en subversión contemporánea y ya se anuncia un nuevo pachakuti.

Escuchemos la voz de nuestro tiempo que, con estrépito o en silencio, nos habla de alboradas. El hombre matinal comienza a despertar desde lo ido y por llegar.

Aprendamos a vivir sin anteojeras, desplegando la propia iniciativa y construyendo nuestro destino. Existe una morada inmensa por hacer habitable desde el aquí y ahora. Así es como nuestros niños tendrán pan, pero también justicia y belleza. Todo esto en el tiempo de la patria socialista.

Referencia de las publicaciones

El texto sobre **Marxismo y educación** fue escrito a mediados de 1975 y apareció en el boletín de "Tarea" No. 21, en el año 1977. Por su parte, **Marxismo y cristianismo: una cuestión de praxis**, se elaboró a pedido de los redactores de la revista "Christus" de México, siendo publicado en el No. 502, en Setiembre de 1977. Esta es una versión corregida y actualizada.

Política revolucionaria y educación popular constituye una comunicación entregada al III Encuentro Nacional de Educación Popular en 1981. Se publicó en la revista "Sociedad y Política" No. 11, en Marzo del mismo año, y luego ha tenido otras reproducciones. **La praxis evangelizadora** hace referencia a unas consideraciones de pastoral popular que aparecieron en la revista "Páginas" No. 43, en Febrero de 1982.

La reflexión en torno a **Burocracia y representación política** fue publicada parcialmente en "El Diario", el 29/11/1982. De una entrevista hecha por los redactores de la revista "Autoeducación" surgió el texto ahora titulado **Acerca de la problemática del partido**, que salió en el No. 8, en Enero de 1984. **Por una nueva cultura política** remite por su lado a una intervención puntual tenida en "El Caballo Rojo" No. 211, el 27/5/1984. Aquí se la incluye con algunos retoques.

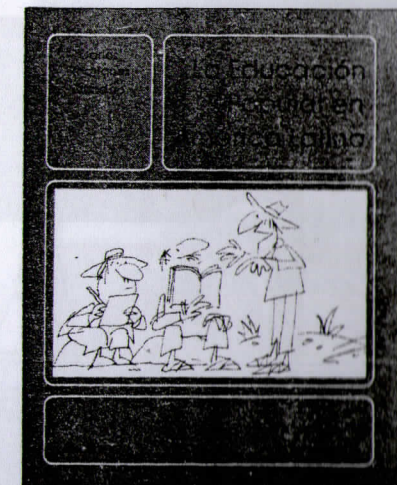
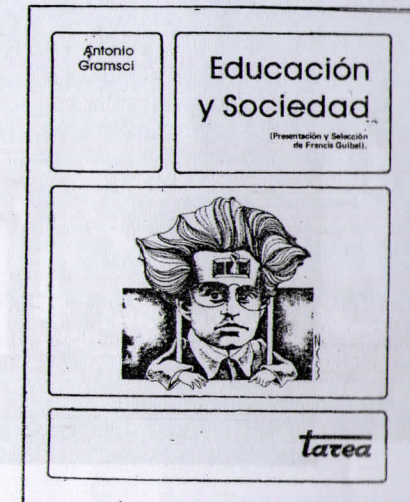
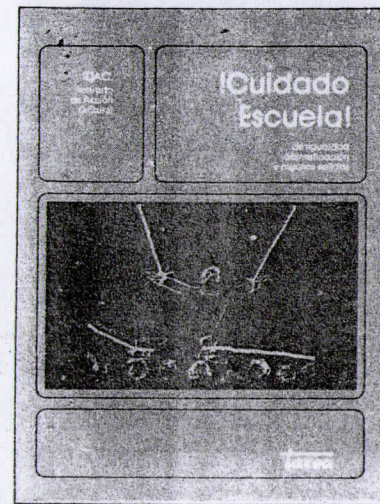
Ubicación y sentido de la educación popular se originó de una exposición hecha en el seminario "Perú 1985: panorama de la educación en un país en crisis", organizado en la Universidad de San Marcos. El texto fue publicado en "Tarea" No. 13, en Noviembre de 1985. Mientras que **En la coyuntura: Estado y movi-**

mientos sociales resultó de una conversación con los responsables de "Autoeducación", que apareció en el No. 17 de dicha revista, en Setiembre de 1986.

SUR, Casa de Estudios del Socialismo, animó un homenaje a Antonio Gramsci (1937-1987). De la participación en el panel sobre "hegemonía cultural y proyecto político" brotó el escrito que lleva por título **Gramsci: política y cultura**, publicado en la revista "Tarea" No. 18, en Octubre de 1987. Finalmente, el texto de la presentación, así como **Tiempo de utopía**, son inéditos.

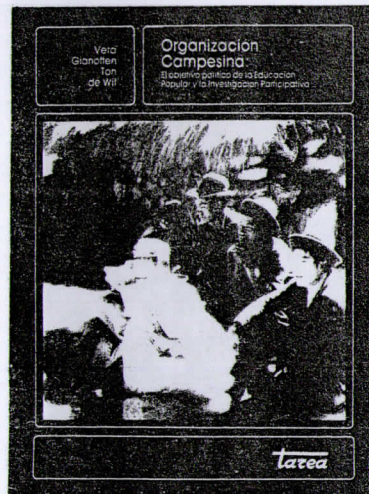
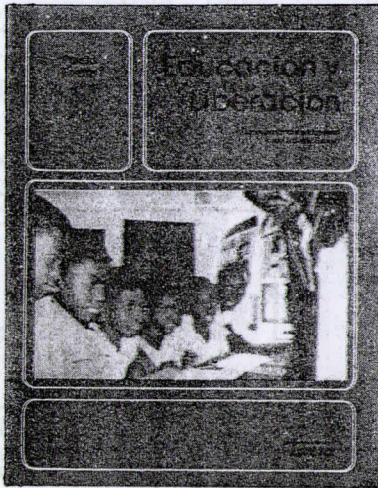
MATERIALES PARA LA EDUCACION POPULAR

PUBLICACIONES EN CIRCULACION



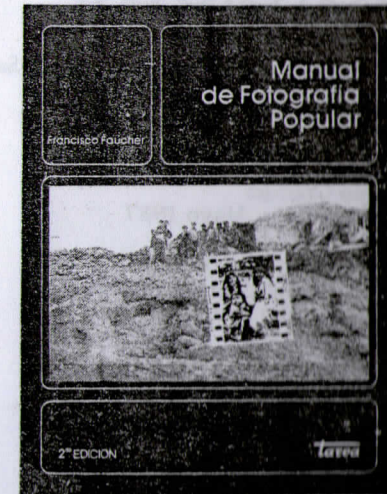
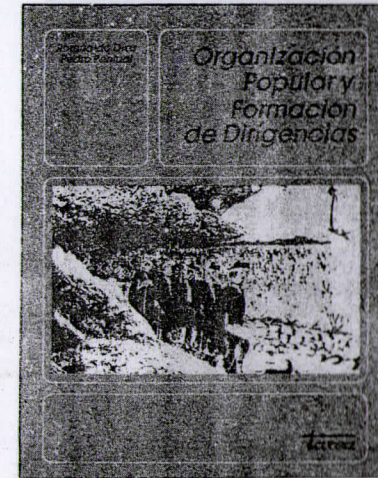
MATERIALES PARA LA EDUCACION POPULAR

PUBLICACIONES EN CIRCULACION



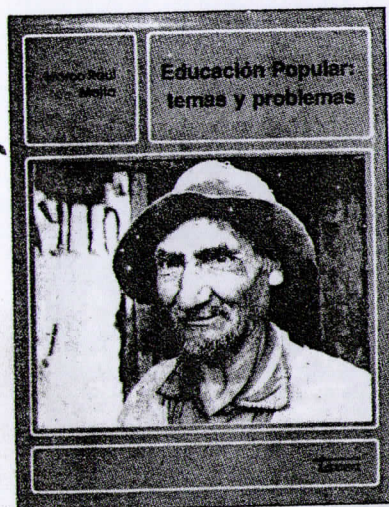
MATERIALES PARA LA EDUCACION POPULAR

PUBLICACIONES EN CIRCULACION



MATERIALES PARA LA EDUCACION POPULAR

PUBLICACIONES EN CIRCULACION



Catálogo

¡CUIDADO ESCUELA!
Desigualdad Domesticación y Algunas Salidas
IDAC, Instituto de Acción Cultural
Segunda Edición, Abril 1987

EDUCACION Y SOCIEDAD
Antonio Gramsci
Tercera Edición, Mayo 1987

LA SAL DE LOS ZOMBIS
Cultura y Educación Popular en
la Tarea Común de Despertar a
los Durmientes
Raúl Leis
Segunda Edición, Mayo 1987

**LA EDUCACION POPULAR EN
AMERICA LATINA**
Carlos Rodríguez Brandao
Segunda Edición, Mayo 1987

EDUCACION Y LIBERACION
La Experiencia Pedagógica de
Guinea Bissau
Paulo Freire
Tercera Edición, Junio 1987

**EDUCAR PARA TRANSFORMAR,
TRANSFORMAR PARA EDUCAR**
Carlos Núñez
Tercera Edición, Mayo 1987

**TECNICAS PARTICIPATIVAS
PARA LA EDUCACION POPULAR**
ALFORJA, Programa Coordinado
de Educación Popular
Cuarta Edición, Octubre 1987

ORGANIZACION CAMPESINA:
El Objetivo Político de la Educación
Popular y la Investigación Participativa
Vera Gianotten y Ton de Wit
Primera Edición, Octubre 1987

**DE LA CONQUISTA DE LA
CIUDAD A LA APROPIACION
DE LA PALABRA**
Rosa María Alfaro
Primera Edición, Noviembre 1987

**ORGANIZACION POPULAR Y
FORMACION DE DIRIGENCIAS**
Romualdo Dias y Pedro Pontual
Segunda Edición, Enero 1988

**EDUCACION POPULAR: Un
Encuentro con Paulo Freire**
Rosa María Torres
Primera Edición, Febrero 1988

**MANUAL DE FOTOGRAFIA
POPULAR**
Francisco Faucher
Segunda Edición, Marzo 1988

EDUCACION POPULAR:
Temas y Problemas
Marco Raúl Mejía
Primera Edición, Junio 1988