

Inés Fernández Mouján
Universidad Nacional de Río Negro

Diálogos entre la pedagogía de la liberación y la teología negra de la liberación

Dialogues between liberation pedagogy and the black Liberation Theology

Recibido: 05-12-2018

Aceptado: 05-06-2019

Resumen: Desde fines de los años 50 de manera sistemática intelectuales y militantes de América Latina y el Caribe comienzan a disputar los términos del relato colonial, son debates que bregan por la liberación efectiva y real de los territorios colonizados por las metrópolis europeas. Son voces que interrogan no solo la opresión, sino que disputan políticamente la producción del conocimiento. Se puede ubicar en sus inicios el *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Cesaire (1952) muestra la cara oscura de la razón moderna, es una interpelación contundente a la violencia racial que se hace presente en las acciones coloniales directas sobre las poblaciones sojuzgadas y en los discursos del humanismo europeo. En esta zaga se hace presente Frantz Fanon, detrás de este legado, los colectivos de intelectuales-militantes que ponen en discusión en las décadas del 60/70 la idea de libertad/liberación y entienden que los procesos de independencia del siglo XIX han sido meros procesos jurídicos y políticos pues no han hecho efectivo un proceso seguro y efectivo de liberación-descolonización. También, son tiempos de enormes interrogantes para la iglesia católica y las iglesias cristianas, se produce al interior de ellas un proceso de transformación ideológica y de ampliación de sus estrategias socioculturales dirigidas al pueblo. En este derrotero ubicamos el diálogo fecundo que Paulo Freire estableció desde la pedagogía de la liberación con la teología negra de la liberación.

Palabras clave: Pedagogía de la liberación; Teología negra de la liberación; des/humanización; concientización; negritud.

Abstract: Since the late 50s, intellectuals and activists in Latin America and the Caribbean systematically started to question the terms of the colonial account of facts; these debates advocate for the effective and actual liberation of the territories colonized by the European metropolis. They are voices that not only question oppression, but politically challenge the production of knowledge. We can trace in their origin the *Discourse on Colonialism* (1952), where Aimé Cesaire shows the dark face of modern reason, forcefully questioning the racial violence that is a consequence of direct colonial actions over subjugated peoples, becoming apparent in the European humanism discourse. Here comes into the picture Frantz Fanon, and the intellectuals-activists groups that challenge the idea of liberty/liberation during the 60/70s, posing that the XIXth century's independence processes have merely been juridical and political processes, since they have not been able to accomplish a safe process of liberation-decolonization. They are also times of great questions for the Catholic Church and other Christian churches, which experience ideological transformations and a broadening of their peoples-aimed social-cultural strategies. In this path we encounter Paulo Freire's fruitful dialogue arising between the liberation pedagogy and the black Liberation Theology.

Key words: Liberation pedagogy; Black Liberation Theology; De/humanization; Awareness.

I.

Luego de la segunda guerra mundial desde América Latina y el Caribe se comienza a sospechar de manera radical del relato del humanismo moderno. Allí están los debates sobre la liberación interpelando la narrativa del mundo occidental. Se puede ubicar aquí el alegato contra el colonialismo de Aimé Cesaire en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950), éste inauguró una interpelación contundente a la violencia racial europea y mostró la cara oscura de la razón moderna, al mismo tiempo que, desmanteló cualquier defensa de las supuestas bondades civilizatorias del colonialismo. En el camino de las impugnaciones en 1959 la Revolución cubana irrumpe el escenario político de América Latina y el Caribe, un hecho político de importancia sustancial para la región y el mundo, pues los cubanos demostraron que era posible resistir los embates del imperialismo y reconstruir un Estado libre y soberano. Este acontecimiento y sus consecuencias impactaron en la región con nuevas formas de organización y búsqueda de transformación alternativas. El surgimiento de movimientos populares revolucionarios en América Latina y el Caribe se multiplicaron por aquellos años con diferentes expresiones y estrategias. También fue el tiempo del Concilio Vaticano Segundo (1965) y de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de 1968 acontecida en Medellín (México), sus conclusiones son el documento fundante de la filosofía y la teología de la liberación. Este documento es leído y discutido a lo largo y ancho de América Latina y será parte de la praxis política y social que conmueve a América Latina y el Caribe. Fueron tiempos de cambios revolucionarios, la iglesia católica y otras iglesias cristianas entraron en un proceso de transformación ideológica y de ampliación de sus sistemas y estrategias socioculturales, dirigidas al pueblo. Productos de esta apertura son la corriente de la teología de la liberación y la filosofía de la liberación y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, un movimiento cristiano de opción por los pobres nacido en Argentina (1967) que se dispone a escuchar la voz de los *condenados de la tierra*. Los debates intelectuales sobre la liberación se suceden en una atmósfera intelectual que tiene algunas características claves, la repercusión del trabajo de Louis Althusser, de Antonio Gramsci y de Frantz Fanon¹ en el medio académico de América Latina y las fuertes figuras de Ernesto Che Guevara , Fidel Castro en la praxis política. El punto de partida para las corrientes de la liberación

¹Es tributario de dos grandes procesos de radicalización de la conciencia colonizada: la negritud y la lucha de liberación argelina. Considerado uno de los pensadores críticos del colonialismo más importantes del siglo XX. Sus obras más importantes y más leídas: *Piel Negra Máscaras blancas* (1952), *Los condenados de la Tierra* (1961) y *Sociología de una revolución* (1966)

es la alteridad negada (el pueblo oprimido, racializado y explotado). Estos pensamientos que encarnan lo concreto, que nacen en las experiencias histórico- culturales de nuestras realidades se materializan en diversas corrientes intelectuales: la teología de la liberación (Helder Cámara, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman, entre otros) y su corriente del norte la teología negra de liberación (James Cone, Eduardo Bodipo Malumba); la filosofía de la liberación (Augusto Salazar Bondi, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, entre otros); la pedagogía de la liberación (Paulo Freire e Iván Illich) y la sociología de la liberación (Fals Borda).

II.

Paulo Freire comparte con las corrientes de la liberación y especialmente con la teología de la liberación, que el punto de partida de toda praxis debe ser el fenómeno de la opresión y el proceso de liberación para lo cual se hace necesario la asunción de un sujeto histórico, cultural y antagonista². Freire comprende la necesidad de encarar un proyecto pedagógico radical para definir una nueva ética y una política para la práctica docente. Como creador crítico de su cultura recupera la herencia europea negándola y resignificándola con los elementos que otros pensadores críticos le aportan para recrear el espacio educativo en toda su amplitud, tanto en la teoría como en la práctica. En las primeras reflexiones de *Pedagogía del Oprimido* (1970), su obra más radical y comprometida, deja en claro cuál es su posición respecto al lugar que la sociedad capitalista-colonial le otorga a la subalternidad y es allí donde realiza una advertencia a propios y ajenos cuando indica: “si admitiéramos que la deshumanización es vocación histórica de los hombres, nada nos quedaría por hacer, sino adoptar una actitud cínica o de total desespero” (Freire, P. 1970, 40). ¿Por qué nos realiza esta advertencia? Pues porque para el pernambucano la deshumanización, es una realidad histórica y no un destino dado, es la consecuencia de un orden social injusto y opresor que deshumaniza al ser del oprimido. Por ello, para el pedagogo el problema de la humanización asume un carácter de preocupación ineludible y de urgencia política. En la medida en que los oprimidos descubran y reconozcan que la deshumanización³ es una realidad histórica, los oprimidos podrán preguntarse por la otra viabilidad, la de su

² Aquí el sujeto antagónico es el oprimido que se libera, aquel que va más allá del sujeto de la razón. Su búsqueda es sostener junto a otros la crítica al sistema que lo oprime, para poder vivir y poder participar del diálogo. Su lucha es por el reconocimiento de sus derechos (políticos, civiles, sociales, económicos y culturales), por su liberación para una transformación efectiva de la sociedad opresora. Para profundizar esta línea de análisis recomiendo leer Enrique Dussel, 2002. Capítulo V. *En La ética de la liberación en la era de la exclusión*. Madrid: Trotta.

³ “La lucha por la liberación, por el trabajo libre, por la desalienación, por la afirmación de los hombres como personas, como “seres para sí” (...) es posible porque la deshumanización, aunque sea un hecho concreto en la historia, no es, sin embargo, un destino dado, sino resultado de un orden injusto que genera la violencia de los opresores y, consecuentemente, el ser menos” (Freire, P. 1970,40).

humanización. A partir de estos términos propone una pedagogía del oprimido que sea elaborado *con* los oprimidos y no *para* ellos “¿Quién mejor que los oprimidos se encontrarán preparados para entender el significado terrible de una sociedad opresora? ¿Quién sentirá mejor que ellos los efectos de la opresión? ¿Quién más que ellos, para ir comprendiendo la necesidad de la liberación?”, se pregunta Freire (1970). Su intención es elaborar una pedagogía en la que el objeto de reflexión sea la opresión y sus causas y el objetivo la liberación. “Sólo en la medida en que descubran que ‘alojan’ al opresor podrán contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora” (Freire, P. 1970, 43). Freire, entiende que ambas, humanización y deshumanización, en la raíz de su inconclusión, se inscriben en un permanente movimiento de búsqueda. Humanización y deshumanización dentro de la historia, en un contexto real, concreto y objetivo, para que el sujeto oprimido deje de ser objeto de otro. Pues, en tanto el oprimido deja de ser emocionalmente dependiente del opresor puede asumirse como ser en el mundo y en la historia desde una conciencia crítica, histórica y política. Para Freire es el reconocimiento de la propia situación de opresión, la toma de conciencia de la situación dual (conciencia opresora y oprimida)⁴ al mismo tiempo lo que nos va a posibilitar junto con otros recorrer el camino de la liberación.

La liberación resulta entonces uno de los conceptos centrales en el pensamiento freiriano, y está intrínsecamente vinculada a las ideas de “concientización”⁵ y “revolución”. La centralidad de la liberación en la educación aparece claramente planteada en *Pedagogía del oprimido* (1970), donde Freire describe la liberación como una praxis, que es acción y reflexión sobre el mundo para transformarlo. El concepto liberación sintetiza su propuesta pedagógica⁶. Como he establecido, la liberación está asociada a la noción de concientización, revolución, al par deshumanización/humanización y a la descolonización. Ahora bien, la liberación en los escritos de Freire se escribe de muchas maneras y responde a momentos diferentes sus reflexiones teóricas. Se hace presente en sus textos más conocidos producidos entre 1967 y 1979⁷. El pernambucano se mueve entre el personalismo y el

⁴En esta afirmación hay una clara referencia a Frantz Fanon. Para profundizar en este tema léase: *Los condenados de la Tierra* (Fanon, 1961); *Pedagogía del Oprimido* (Freire, 1970; *Fanon política y poética del sujeto poscolonial* (De Oto, 2003); “La validez antihegemonica de la comunidad de las víctimas” (Dussel, 2002) “Miradas descoloniales en la educación” (Fernández Mouján, I. 2015).

⁵Se cree generalmente que soy yo el autor de este extraño vocablo *concientización* debido a que es el concepto central de mis ideas sobre educación. En realidad, fue creado por un equipo de profesores del INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS DEL BRASIL, hacia los años 64” (Freire, P. 1974, 29, la cursiva y la mayúscula son del texto original).

⁶En otro texto de mi autoría abordo con detalle la concepción del término liberación en Freire “La idea de liberación”. Saberes y Prácticas. Revista de Filosofía y Educación. Mendoza: FFyL, UNCUYO 2018. <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/saberesypracticas/article/view/1116>

⁷Educación como práctica de la libertad (1967); Pedagogía del oprimido (1970); Acción cultural para la libertad (1975); Cartas a Guinea Bissau (1977), Concientización (1974), Educación y Cambio (1976).

existencialismo cristiano en un diálogo profundo con el marxismo clásico y crítico⁸.

Resulta interesante, entonces, observar brevemente como en *Educación como práctica de la libertad*, la idea de liberación se relaciona con la idea de creación y trascendencia, entendiéndola como libertad en tanto posibilidad de trascender y se encuentra en relación directa con la idea de irreductibilidad del hombre, influencia indudable del personalismo fenomenológico católico. Para el pernambucano el hombre no es un mero objeto del mundo, sino que es un sujeto capaz de actuar intencionalmente en el mundo al mismo tiempo que debe hacerse cargo de su inconclusión, planteo que está en relación directa con su finitud pues su completitud está ligada directamente con el *Creador*, en la trascendencia en Dios. Interpreta que trascender es posibilidad de referirse a sí mismo, aprendiendo y resignificando el sentido de la existencia presente en la educación como práctica de la libertad. En este momento de su escritura, está preocupado por el desarrollo de la persona no en la constitución de un sujeto histórico y político. Lo que debe acontecer es el pasaje de la conciencia ingenua a la conciencia crítica pero que se debe partir de la conciencia de la finitud en tanto persona, y ser inacabado “que es y cuya plenitud se halla en la unión con el creador. Unión que, por la propia esencia, jamás será de dominación o de domesticación, sino siempre de liberación” (Freire, P. 1973, 29).

Es en *Pedagogía del Oprimido*, como señalábamos, donde la idea de liberación va a cobrar un sentido ligado al aquí y ahora, un llamado a asumir la urgencia política. En este momento vemos un Freire que a partir del exilio se ha descentrado de su “ser nacional”, que se siente interpelado por la realidad latinoamericana, que dialoga e incorpora los elementos que le provee el existencialismo sartreano, la fenomenología existencialista de Merleau Ponty, el marxismo, los desarrollos críticos de la Escuela de Frankfurt (Fromm, Marcuse), Mao Tse Tung, y va a profundizar en los aportes de la crítica al colonialismo a partir de Fanon y Memmi. En este escrito la idea de historia como posibilidad adquiere un lugar relevante para la comprensión del carácter político y revolucionario de la pedagogía de la liberación. Deja las reflexiones abstractas para focalizar en una educación que promueva una toma de conciencia y una actitud crítica para transformar la opresión. En este punto resulta necesario (de)marcar que el término liberación guarda una correspondencia con la idea fanoniana de *deshumanización*. Aquí Freire toma una posición crítica al pensamiento eurocentrado, va *más allá* de la crítica europea pues alberga centralmente una preocupación por la deshumanización y un posicionamiento de permanente sospecha al pensamiento moderno. Él en tanto sujeto

⁸Con marxismo crítico me estoy refiriendo a los desarrollos de Fanon y de Gramsci.

histórico-político asume una posición intelectual y práctica desde los bordes, en un claro sentido performativo que se liga directamente con la contingencia y las situaciones concretas de opresión. En palabras de Freire (1970) “para desafiar en forma dialécticamente antagónica a los oprimidos y a los opresores”. Ciertamente, la liberación en Freire es una presencia política, una praxis que, en tanto posibilidad, se enfrenta con la imposibilidad (Fernández Mouján, I. 2016). El pernambucano entiende a la liberación como descolonización, aquí se hace cargo de la denuncia sobre el colonialismo y su *racialización* de la vida cotidiana que realiza Fanon y recoge sus enunciados. La praxis liberadora así entendida no es un lugar esencial de experiencia pedagógica, ni de conciencia teórica, sino una praxis transformativa de la realidad real e histórica, donde el proceso pedagógico se va efectuando (Dussel, E. 2002, 436). El acto político de la liberación es el lugar donde acontece la política, donde comienzan a constituirse presencias históricas de otro orden e intensidad⁹.

Tal como indicábamos, la noción de concientización complementa y da una comprensión mayor sobre el fenómeno de la liberación. La concientización en tanto acto de conocimiento implica un develamiento de la realidad. Los sujetos se adentran poco a poco en la razón de ser de los hechos para develarlos; pero esta acción no puede basarse en una conciencia aislada del mundo, sino que, resulta necesario una dialectización conciencia-mundo y ésta implica una praxis, es decir una acción-reflexión para transformar la realidad (Freire, P. 1970, 40-42). De este modo el proceso de concientización tiene un rol importante en el proceso liberador porque implica compromiso histórico y construcción de conciencia histórica, en consecuencia, inserción crítica como sujetos en la historia para (re)hacer el mundo (Freire, P. 1974, 30).

En continuidad con este derrotero ¿Qué nos propone el pernambucano para la educación? Lo que enuncia es una educación liberadora que desafíe los términos de una educación bancaria alienada y alienante; una educación dialógica y problematizadora, que provoque la superación de la contradicción educador-educandos de tal forma que ambos en tanto sujetos históricos en una tarea de co-implicancia transformen *lo dado* en la educación (Freire, P. 1970). Una educación así pensada podrá ser válida si está precedida de una reflexión sobre “el hombre concreto”, cuya vocación es ser sujeto y no objeto de allí la necesidad de un análisis cultural pues no existen sino “hombres concretos” que viven y habitan una realidad concreta temporo-espacial; vocación ontológica que no puede ser negada y debe ser tomada como objeto de conocimiento (Freire, P. 1974b, 37). Una educación así pensada debe ayudar la

⁹Estos desarrollos pueden encontrarse con detalle en Fernández Mouján, Inés. 2016. *Elogio de Paulo Freire*. Buenos Aires: Noveduc.

constitución de un sujeto histórico y político. El punto de partida de esta educación es la reflexión sobre la situación de quienes participan del acto educativo, sobre su contexto concreto pues “mientras más (se) reflexiona sobre la realidad, sobre su situación concreta, más emerge, plenamente consciente, comprometido, listo a intervenir respecto a la realidad para cambiarla” (Freire, P. 1974b, 38).

Pero para el pernambucano esto no es posible sin una praxis revolucionaria¹⁰, pues el proceso de concientización en la medida que cuestiona el *statu quo* debe derivar en una revolución, es decir, en un cambio radical de las estructuras de dominación. En ese sentido, la tarea del educador revolucionario no es una mera propaganda liberadora, ni un acto de mero depositar, sino que es un permanente diálogo con los educandos, una praxis de búsqueda. Una práctica pedagógica problematizadora de lo dado, en que el método no es el instrumento del educador (el líder revolucionario) para manipular a los educandos (los oprimidos) sino que es co-intencionalidad, en la que ambos educador y educando son sujetos en el acto de conocer la realidad y recrearla críticamente. Para un educador humanista-revolucionario y auténtico, su acción debe estar dirigida a la transformación de la realidad junto con los educandos. Siendo su objetivo “la liberación como proceso permanente” (Freire, P. 1970, 174).

III.

En esta dirección ubicamos a Freire como promotor central de la pedagogía de la liberación¹¹ en un diálogo permanente con el pensamiento cristiano de la liberación. Es con la teología negra de la liberación con la que lleva adelante un diálogo prolífico a partir de la relación que establece con las iglesias cristianas y católicas de nuestro continente americano.

¿Cuál su derrotero? ¿Cuáles son los textos referidos a su posición de cristiano comprometido con la liberación de los pueblos del llamado “tercer mundo”? Freire deja Santiago de Chile en mayo de 1969, vive un año en Nueva York¹² y a mediados de 1970 es invitado a trabajar en el Consejo Mundial de Iglesias¹³ con sede en Ginebra. Es

¹⁰En una referencia explícita a los postulados del *Qué hacer* de Lenin: “Sin teoría revolucionaria no puede haber tampoco movimiento revolucionario, significa precisamente que no hay revolución con *verbalismo* ni tampoco con *activismo* sino con *praxis*. Por lo tanto, solo es posible a través de la *reflexión* y la *acción* que inciden sobre las estructuras que deben transformarse” (Freire, P. 1970, 162, las cursivas son del original)

¹¹Explicitar algunos de los intercambios entre Freire e Iván Illich puede resultar un aporte para entender algo más la constitución de la *pedagogía de la liberación* de la que Illich formó parte junto con Freire. Illich comparte durante más de 10 años un diálogo fecundo con Freire. “Concientización y desescolarización son palabras que sin que Illich o yo lo deseáramos se han convertido en mágicas o casi mágicas. Esa es la razón por la cual nosotros hoy estamos reunidos aquí, para, al tomarlas como objeto de nuestro cuestionamiento crítico, podamos analizar lo mejor posible su significado real (Freire, P. 2001, 30)

¹²Desde 1968 Freire daba clases en Nueva York a través de un contacto que Iván Illich le había hecho con el padre Joseph Fitzpatrick y monseñor Robert Fox. Se encuentra referencia a esta relación en *Pedagogía de la Esperanza* (1992).

¹³ Durante las décadas de 1970-1980, Paulo Freire fue asesor del Departamento de Educación del Consejo Mundial de

interesante, en este punto, traer la respuesta que Freire escribe en su carta de aceptación de la invitación del CMI: “Ustedes deben saber que tomé una decisión. Mi problema es el problema de los desarrapados de la Tierra. Ustedes deben saber que opté por la revolución” (Freire en Gadotti y Torres, 1996, 141).

Entre 1970¹⁴ y 1974 Freire escribe tres libros¹⁵ en los que nos muestra las preocupaciones que comparte con la teología de la liberación: *Educación y Cambio* (1970), *Concientización* (1974), *Las Iglesias, la educación y el proceso de liberación en la historia*¹⁶ (1974). En estos escritos, Freire explicita algunos enunciados teológicos y los va a relacionar con el rol liberador que para él debe asumir la educación. Vale en este punto observar (a partir de sus palabras) las marcas que la formación católica dejó en su historia personal:

Afectada pela crise económica de 1929, a minha família foi habitar para Jabatão onde parecia menos difícil sobreviver. Numa manhã de Abril em 1931, chegámos à nossa nova casa onde eu ia viver experiências que me marcaram profundamente (...) Ai passei fome e compreendi a fome dos outros (...) Apenas com 10 anos de idade comecei a pensar que havia coisas que iam bastante mal no mundo dos homens. E apesar de criança, comecei (a os 20 anos) dado o fosso entre a vida e o compromisso que esta exige, eu não podia compreender a pregação dos padres nos seus sermões aos domingos. Afastei-me da Igreja — nunca de Deus — durante um ano, o que causou um grande sofrimento à minha mãe. Regressei à Igreja, sobretudo através das leituras de Tristão de Ataíde por quem eu nutria uma gélida admiração. Estas leituras completava-as com as de Maritain, Bernanos, Mounier e outros (Freire, P. 1978, 7)

El maestro pernambucano con estas primeras intuiciones y sin abandonar su condición de cristiano comprometido con su pueblo, hacia principios de los setenta inicia una crítica contumaz al papel de las iglesias en América Latina. Su trabajo en el Consejo Mundial de Iglesias le provee un marco de libertad para desarrollar su pensamiento. En una entrevista realizada en 1978¹⁷ destaca: “Me considero un hombre de fe más que un religioso” y recalca “no soy un mágico religioso. Hasta podría decir que no soy un hombre religioso, soy un hombre en búsqueda constante”. Es el marco de referencia

Iglesias (CMI) en Ginebra, Suiza. Desde allí brindó asesoría a diversos procesos educativos del mundo, sobre todo de África, desarrolló una reflexión pedagógica sobre la misión educacional de las iglesias. Esto no era nada nuevo para Freire, pues él gestó su experiencia originaria de alfabetización durante los primeros años de la década de 1960, con el Movimiento de Educación de Base (MEB), órgano de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) de la Iglesia Católica (Streck et. al., 2015, 273).

¹⁴Año en que publica *Pedagogía del Oprimido*.

¹⁵Todos ellos fueron publicados en la Argentina de esos años por las editoriales: *Ediciones Búsqueda* y *Editorial Aurora*. Ambas pertenecientes al movimiento ecuménico en el que se referenciaron cristianos protestantes y católicos de base de aquellos años.

¹⁶En 1978 publica una versión corregida en portugués bajo el nombre de *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*.

¹⁷Entrevista realizada por Karmentxu Marín en el *Diario El País*, España.

marxista lo que afirmó su fe en Dios, “Marx me enseñó a comprender mejor los Evangelios. Quien me presentó a Marx fue el dolor del pueblo (...), fue la miseria, el deterioro físico, la muerte. Fui a Marx y no descubrí ninguna razón para no continuar mi camaradería con Cristo” (Ribeiro en Stechk, 2015, 119). El libro que sintetiza este pensamiento es *Las Iglesias, la educación y el proceso de liberación en la historia* (1974)¹⁸, ya en el inicio del escrito nos advierte que resulta necesario entender el quehacer de las iglesias en el condicionamiento que les presenta la realidad concreta, no se puede aceptar la neutralidad de estas frente a la historia como tampoco frente a la educación. Y dice Freire,

... a pesar de que no sea teólogo sino un “hechizado” por la teología, que en muchos aspectos marca lo que pienso que viene siendo mi pedagogía, tengo la impresión de que el tercer mundo, por su naturaleza utópica y profética del mundo que está surgiendo, puede convertirse en una fuente inspiradora de este resurgir teológico. Las metrópolis dominadoras están prohibidas de ser utópicas, por su naturaleza de sociedades para las cuales el futuro es el mantenimiento de su presente de metrópolis (Freire, P. 1974c, 53).

Freire establece con la teología de la liberación un intercambio profundo y pleno de reflexiones sobre el creador y la creación, el-la docente y el-la discente, la conciencia y la concientización, pares de conceptos en tensión, antagónicos o paradójicos, pero siempre integrados en una dialógica que da cuenta de su compromiso por el otro, compromiso que se encuentra estrechamente ligado a su condición de cristiano.

La verdadera humanización del hombre ha de ser realizada en la historia y no en la interioridad de la conciencia. Si la realidad impide al hombre humanizarse, a él le toca cambiar esa realidad. Yo estoy convencido de la enorme tarea que hemos de realizar los cristianos en este dominio, siempre que seamos capaces de superar los mitos idealistas y participar en la transformación revolucionaria en vez de seguir negando la contribución realmente importante de Marx. Ni Marx es responsable de la esclavización del hombre, ni Cristo de nuestra cobardía (Freire, P. 1974c, 52)

Por ello, para Freire, resulta indispensable recrear el mundo, pero “no para la dominación de mis hermanos, sino su liberación (condición necesaria) para estar genuinamente dispuesto a comprometerse en el proceso de liberación del hombre” (Freire, P. 1974c, 52), proceso que exige compromiso histórico y una acción transformadora que implica, para Freire, “el enfrentamiento con los poderosos de la tierra” (Freire, P. 1974c, 52). Porque para él desde su punto de vista los intereses

¹⁸ Traducción de *Education, Liberation and the Church* publicado en Ginebra por Consejo Mundial de Iglesias.

económicos y políticos del imperialismo no quieren la liberación de América Latina y que la región comprenda que la transformación “se encuentra dentro de la sociedad, pero al mismo tiempo fuera de las manos de una élite burguesa superpuesta a las masas oprimidas” (Freire, P. 1974a, 34). Con esta posición el pedagogo asume una posición crítica a la postura tradicional y conservadora de las iglesias (cristianas y católicas) y nos advierte que están marcadas por su posición colonial y no asumen su compromiso histórico con las clases oprimidas en el sentido de su efectiva liberación.

Misionera en el peor sentido de la palabra, “conquistadora” de almas, esta Iglesia separa mundanidad de trascendencia, toma aquella como la “suciedad” en la cual los seres humanos deben pagar sus pecados (...) Por eso, cuanto más sufran, más se purifican y así alcanzan el cielo, la paz eterna”. (Freire, P. 1974a, 28)

Iglesias que para Freire son el refugio para la alienación, pero que son confrontadas por los teólogos latinoamericanos que comprometiéndose con los oprimidos defienden una teología política de la liberación y no una teología del desarrollo modernizante. Alude aquí al carácter revolucionario de estas opciones cristianas que están contra la explotación y a favor de la liberación de las clases oprimidas (Freire, P. 1974a, b21). Revolucionarias en tanto y en cuanto sostienen la imposibilidad de la neutralidad política, y realizan una crítica a la sociedad de clases en donde las élites de poder definen los términos de la educación. Entiende que es una ingenuidad esperar que éstas (las élites y sus iglesias tradicionales (no importa si católicas o protestantes) pongan en práctica una educación dialógica y crítica, una educación liberadora.

Leamos la vigencia¹⁹ de su pensamiento: “Cuánto más inmersas estén las masas populares oprimidas en la cultura del silencio, cuanto mayor sea la violencia de las clases opresoras tanto más tenderán aquellas masas a refugiarse en tales Iglesias” (Freire, P. 1974a, 29). Iglesias tradicionales y modernizantes que reducen las expresiones del humanismo a categorías abstractas como promoción humana o, desarrollo humano. Las vacían de su real contenido que es la humanización con liberación y con la transformación “revolucionaria de la sociedad de clases” (Freire, P. 1974a, 38). En este sentido alerta sobre las prácticas de liberación individual que promueve la iglesia *modernizante*, éstas enfatizan los métodos e instrumentos a los que considera neutrales. Por ejemplo, “liberar a los educandos de los contenidos librescos ofreciéndoles proyectores” (Freire, P. 1974a, 41). La línea profética de una iglesia

¹⁹El domingo 7 de octubre de 2018, obtuvo un 47% (representa algo así como 45 millones de personas) en las elecciones en Brasil un candidato ultraderechista, fascista, violento y misógino.

comprometida con los oprimidos asume el pensar crítico y no es neutral “por ello no dicotomiza mundanidad de transcendencia, ni salvación de liberación” (Ibídem). Se trata de una nueva forma de hacer teología, a partir de la realidad del pueblo oprimido.

Cuando Freire escribe esto, ya ha atravesado su exilio en Chile y ha estado en los Estados Unidos en donde ha establecido un vínculo estrecho con el cristianismo protestante, en especial con James Cone²⁰, teólogo de la liberación negra (también denominada por Cone *teología de la negritud*). En 1970 el pernambucano prologa el libro de Cone *A Black Theology of Liberation (Teología Negra de la Liberación*²¹). Junto con Cone, Hugo Assman (Brasil) y Eduardo Bodipo Malumba (EEUU) escriben *Teología Negra. Teología de la Liberación* (1974)²².

Freire es interpelado por Cone en el prólogo que escribe en *Teología Negra de la Liberación* cuando se refiere a la importancia de este libro: “Porque teología negra se identifica, a no dudarlo, con la teología de la liberación que hoy florece en América Latina” (Freire, P. 1973, 10). El pernambucano considera que la teología negra de la liberación tiene un carácter político y revolucionario, que invita a dejar las posiciones neutrales y a denunciar la politicidad que comporta la “teología blanca”, que se tiene una clara referencia y orientación hacia “la salvaguarda de los intereses dominantes” (Ibídem). Esta crítica está en estrecha relación con lo que Cone desarrolla en el texto referido a lo irreconciliable que plantea la “teología neutra-blanca” que niega la existencia de clases sociales, posición que “trata de hacer llevadera la dureza de la realidad opresora y convoca a las clases dominadas a que enfrenten con resignación el propio sacrificio” (Ibídem). En continuidad con estas ideas, Freire invita a transformar el sufrimiento de *no ser* en el sufrimiento que lucha por *ser*. A romper la unidad indisoluble entre reconciliación y liberación, reconciliación que propone pasividad y adaptación a la opresión, pues descrea en el pacto de reconciliación entre ricos y pobres, este no tiene acogida en la teología de la liberación. La liberación de lxs oprimidxs solo es posible a través de la “praxis revolucionaria” (Freire, P. 1973, 11). Cierra el Prólogo invitándonos a leer la obra de Cone, “es una escritura que emerge de la realidad del racismo en los Estados Unidos (Ibídem). El pedagogo pernambucano y el teólogo negro comparten la posibilidad real y concreta de una teología de la liberación que centre sus esfuerzos en una praxis que este junto al pueblo oprimido.

²⁰ La corriente de la teología negra de la liberación se consolida con el segundo libro de Cone *Black Theology of Liberation* (1970) y se articula con otros pastores evangelistas negros: Major Jones, J. Deotis Roberts, Preston Williams y Gayraud Wilmore (Wilmore y Cone, 1979). Los primeros trabajos de estos teólogos denunciaron el silencio y complicidad de las iglesias blancas frente a las injusticias raciales. Cone llegó incluso a afirmar que la teología blanca norteamericana era una teología anticristiana. (Mena, M. 2014, 92)

²¹ Traducida y publicada en Buenos Aires, Argentina en 1973 por Editorial Lohlé.

²² Esta publicación forma parte de las exposiciones que realizaron estos intelectuales en el Simposio *Black Theology and Latin American Theology of Liberation* realizado en mayo de 1973 en Ginebra.

Estos pensamientos Freire los despliega también en *Cartas a un joven teólogo*:

... únicamente el Tercer Mundo -en sentido no geográfico sino de mundo dominado, sin voz- es capaz de escuchar la Palabra de Dios. (...) sólo del Tercer Mundo puede surgir una teología Utópica, una teología de denuncia y anuncio que implica profecía y esperanza (...) ser hombre del Tercer Mundo significa renunciar a las estructuras del poder. Es estar con los oprimidos, con los "condenados de la tierra", en una postura de auténtico amor que no es la conciliación imposible entre quien oprime, aplasta y mata y quien es oprimido, aplastado, explotado y amenazado de muerte (Freire, P. 1974c, 52)

En el mismo sentido Cone nos indica:

... la negritud simboliza la opresión y la liberación en una sociedad cualquiera (...) la tarea del teólogo cristiano consistirá en hacer teología a la luz de lo concreto de la opresión humana la cual se expresa en el color, y en interpretarles a los oprimidos el significado de la liberación de Dios en la comunidad de los suyos. La teología cristiana es teología de la liberación. Es el estudio racional del ser de Dios en el mundo (...) Por desgracia, la teología blanca estadounidense no se ha comprometido con la lucha por la liberación negra. Básicamente ha sido una teología del opresor blanco, sancionando, desde la religión, el genocidio de los indios y la esclavitud del pueblo negro. (Cone, J. 1973, 15-18).

Los temas que comparten Freire y Cone son, por un lado, el problema de la neutralidad-reconciliación, por otro la violencia que ejercen los opresores y las consecuencias que esta tiene en lxs oprimidxs. Respecto a la neutralidad, que se encuentra indisolublemente en articulación con "la reconciliación, que no es sino adaptación de los dominados a los apetitos de las clases dominantes" (Freire, P. 1973, 19). La teología opresora y blanca nos propone una falsa reconciliación, denuncia Cone, ella es conservadora, tradicional y racista y se encuentra impregnada del desamor al mismo tiempo que simboliza la acción de hombres violentos que solo les preocupa "la imagen que forjan de sí mismos (al mismo tiempo) que definen al pueblo negro como no pueblo²³" (Cone, J. 1973, 16). La reconciliación propuesta por las élites no tiene recepción en la teología de la liberación de América Latina ni en la teología negra, porque la reconciliación supone la libertad de los oprimidos que los opresores no está dispuestos a aceptar y que sólo lxs oprimidxs "podrán forjar a través de su praxis revolucionaria" (Freire, P. 1973, 11).

Por otra parte, ambos pensadores comparten la lectura de Frantz Fanon y las

²³La Corte Suprema de los Estados Unidos en 1853 "decretaba que el negro no tiene derechos que el blanco esté obligado a respetar. La historia de la esclavitud de este país demuestra el punto a que puede llegar la depravación humana" (Cone, J. 1973, 42)

descripciones que hace del fenómeno colonial. Acuerdan con las tres modalidades que para Fanon organizan el sistema colonial-opresor: racismo, violencia sistemática y subdesarrollo económico y social, lo que conllevan al desposeimiento nacional como una verdadera humillación que hiera a los hombres como consecuencia del orden colonial. Dice Fanon, la violencia y su cohabitación -más precisamente la explotación del colonizado por el colono se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de cañones. El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad, tiene razón el colono cuando dice conocerlos. Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado (Fanon, F. 1974, 17). Inmersos en la tradición fanoniana para el pedagogo pernambucano y para el teólogo negro toda relación de dominación, de explotación y de opresión es en sí violencia.

No importa que se haga a través de medios drásticos o no. Es, a un tiempo, desamor y un impedimento para el amor. Obstáculo para el amor en la medida en que el dominador y dominado, deshumanizándose el primero por exceso y el segundo por falta de poder, se transforman en cosas. [...] cuando el oprimido se rebela legítimamente contra el opresor, en quien identifica la opresión, se le califica de violento, bárbaro, inhumano, frío. Es que entre los incontables derechos que se adjudica para sí la conciencia dominadora incluye el de definir la violencia, caracterizarla, localizarla. (Freire, P. 1973, 41-42)

Es la violencia de los opresores que le niegan al oprimido reconocerse humano. “Vocación negada, pero afirmada en la propia negación. Vocación negada en la injusticia, en la explotación, en la opresión, en la violencia de los opresores” (Freire, P. 1970, 41). Para Freire la audaz teología de la revolución tiene que asumir esta situación, tiene que desenmascarar una serie de mitos, entre los cuales el de que sólo el oprimido es violento, cuando se defiende de la violencia del opresor. El oprimido responde legítimamente a la violencia del opresor en su afirmación de su ser que ya no teme la libertad y que esta es una conquista y no una donación. “Para mí, violento es el acto con que unos hombres o clases impiden a otros ser” (Freire, P. 1970, 43).

En el mismo sentido, el teólogo norteamericano, realiza una crítica terminante a la sociedad norteamericana, a la que califica como racista. Advierte que se debe rechazar la manera de entender a Dios del opresor (del hombre blanco que gobierna los Estados Unidos) porque representa el odio al pueblo negro, su inhumanidad blanca debilita el espíritu de liberación del pueblo negro. Para Cone, la teología deberá confrontarse con temas que conformaban la realidad de opresión de la comunidad negra: el racismo y la violencia. Para el teólogo negro la violencia racista del blanco norteamericano es lo único que el pueblo negro ha vivido en su país, como dice Fanon “pueden apresarlos

libremente, golpearlo, matarlo de hambre” (Fanon, F. 1963, en Cone, J. 1973, 96). Cone asume en su propuesta teológica la idea de negritud²⁴ (asumida y complejizada por Fanon), resulta una de las nociones centrales de su teología pues ésta le posibilita observar que una de las vías de la liberación es cuando las víctimas de la opresión descubran que “su humanización está indisolublemente unida a que el hombre se libere de la blancura” (Cone, J. 1973, 22). Cone articula la experiencia de la negritud con la experiencia religiosa, su teología es una denuncia al deshumano sistema esclavista y racista norteamericano, y un anuncio de una teología de la liberación con el pueblo negro. Proclama un evangelio situado y crítico, una teología cristiana que es teología de la liberación “que no solo armoniza con el evangelio, sino que es el evangelio de Jesucristo” (Cone, J. 1970, 15).

Breve cierre...

Como sostuvimos en la afirmación inicial de este escrito, el punto de partida del filosofar de la pedagogía de la liberación y de la teología negra de la liberación es la opresión, es el pueblo oprimido, el de la liberación que no es el pueblo *ilustrado*. Sus propuestas liberadoras emergen de las condiciones objetivas y materiales de las sociedades explotadas, sometidas, violentadas y racializadas. No hay en estas reflexiones especulaciones posibles, son pensamientos de un presente que asume el pasado y proyecta el porvenir.

Como tan claramente sintetiza el teólogo de la liberación negro al final de su libro: “Nuestras vicisitudes en el mundo no pueden ser lanzamiento hacia un futuro irrealizable, sino una certidumbre fundada en la realidad pretérita y presente” (Cone, J. 1973, 174). Y Freire subraya: “No podemos *existir* sin interrogarnos sobre el mañana, sobre lo que vendrá, a favor de qué, en contra de qué, a favor de quién, en contra de quién vendrá; sin interrogarnos sobre cómo hacer concreto lo “inédito viable” que nos exige que luchemos por él” (Freire, P. 1993, 125).

Podemos sostener hoy que estos pensamientos no han perdido su fuerza y su vigencia, del mismo modo que hace unos cincuenta años nos invitan a asumir una pedagogía y una teología de carácter eminentemente político e histórico para transitar

²⁴La negritud, es un movimiento surgido en el seno mismo de las sociedades coloniales y neocoloniales. Es un movimiento que inicia la crítica al colonialismo. Es en Haití donde este proceso asienta sus bases y se extiende como reguero de pólvora en la búsqueda de una identidad que recupere la herencia africana. No sería errado situar este proyecto como forma reacción y de resistencia a la ocupación norteamericana de 1915 hasta 1934. Fanon vio en este movimiento, el de la negritud, como una verdadera subversión del lenguaje, una acción de resistencia a la imposición ideológica y cultural del colonialismo (Fernández Mouján, I. 2016, 67). Para Fanon la negritud no es “ni un movimiento literario, ni exotismo tropical, ni vertiente del surrealismo, ni aventura artística. La negritud es el primer rearme cultural e ideológico de los pueblos negroafricanos, capaz de poner en marcha una política de descolonización” (Fernández Pardo, C. 1971, 18).

junto con el pueblo el camino de la liberación.

Fuente

Karmentxu Marín. 1978. Paulo Freire: "La educación es siempre un quehacer político". Entrevista realizada a Paulo Freire. Diario *El País*, España del 20 de mayo de 1978. Disponible en: https://elpais.com/diario/1978/05/20/sociedad/2644463223_850215.html

Bibliografía

- Cone, James. 1973. *Teología Negra de la Liberación*. Buenos Aires: Lohlé. (Primera edición en inglés: 1970. *A Black Theology of Liberation*. New York: Lippincott.
- Dussel, Enrique. 2002. "Capítulo V". En *La ética de la liberación en la era de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Fernández Mouján, Inés. 2015. "Miradas descoloniales en la educación". Revista *Interticios de la cultura y la política*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Fernández Mouján, Inés. 2016. *Elogio de Paulo Freire*. Buenos Aires: Noveduc.
- Fernández Pardo, Carlos. 1971. *Fanon*. Buenos Aires: Galerna.
- Freire, Paulo. (1967) 1969. *Educación como práctica de la libertad*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Freire, Paulo. 1970. *Pedagogía del Oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Freire, Paulo. 1972. "Desmitificación de la concientización. En *Perspectivas de Diálogo*", Año VII, N°62. Montevideo, 36-44.
- Freire, Paulo. 1973. "Prólogo". En Cone, James, *Teología Negra de la Liberación*. Buenos Aires: Lohlé.
- Freire, Paulo. 1974a. *Las Iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*. Buenos Aires: La Aurora.
- Freire, Paulo. 1974b. *Concientización*. Buenos Aires: Búsqueda.
- Freire, Paulo. 1974c "Carta a un joven teólogo". En *Fichas Latinamericanas*. Montevideo: Tierra Nueva, pp. 51-53.
- Freire, Paulo. 1978. *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*. Lisboa: Base.
- Freire, Paulo. 1993. *Pedagogía de la Esperanza*. México: Siglo XXI.
- Freire, Paulo e Iván Illich. 2001. *La Educación. Autocrítica de Paulo Freire-Iván Illich*. Buenos Aires: Galerna.

- Gadotti, Moacir y Torres Carlos (comp.). (1996) 2001. Paulo Freire. Una biografía. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mena López, Maricel. 2014. "Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II". En *Revista Albertus Magnus*. Bogotá: Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, pp. 87-106.
- Streck, Danilo R. (Coordinador). 2015. *Diccionario Paulo Freire*. Lima: CEAAL.