

El rescate de la subjetividad

*Frei Betto**

Durante los días 26, 27 y 28 de abril, el teólogo brasileño Frei Betto visitó la Argentina, para presentar su libro “La obra del artista, una visión holística del universo”. Frei Betto es asesor del Movimiento Sin Tierra del Brasil, de la Central de Movimientos Populares y de la Pastoral Obrera. Fue creador del CEPIS (Centro de Educación Popular Instituto Sedes Sapientiae). Es director de la revista América Libre. Con él dialogamos sobre la experiencia de lucha de los movimientos populares en Brasil y en América latina, y la necesidad de asumir en esa batalla los nuevos paradigmas del mundo actual.

¿Cómo analiza la situación actual de los movimientos populares en América Latina?

-Creo que hay muchísimos movimientos populares en todos los países, de vivienda, de mujeres, de negros, de indígenas, movimientos artísticos, de lucha pro la tierra. América latina hoy es un continente en el que la gente busca articularse por movimientos de diferentes matices para conquistar sus derechos: salud, educación, vivienda, trabajo. Pero muchas veces son movimientos desorganizados, que no tienen entre ellos una articulación. Ahora empieza, en algunos países y a nivel continental, un esfuerzo por establecer conexiones entre los distintos movimientos, entre movimientos de diferentes países, para llevar a la gente la conciencia de que la lucha de los campesinos tiene que ver con la lucha de los sin techo, como tiene que ver con la lucha de las mujeres, o con la lucha de los indígenas. No se pueden aislar estas diferentes luchas, como sí una no tuviese responsabilidad frente a la otra. Dentro de esta variedad de movimientos, creo que el Movimiento Zapatista en Chiapas es una experiencia importante porque es un movimiento que subraya la importancia de los derechos indígenas, de la identidad indígena y, al mismo tiempo, trabaja más específicamente el nivel ideológico. No realiza un enfrentamiento directo con el Estado Mexicano, sino de conquista de la libertad, incluso la libertad del territorio indígena, con mucha irradiación a través de internet y de otros medios de comunicación, en las discusiones de las ideas en el mundo de hoy.

Ustedes es el asesor del Movimiento Sin Tierra del Brasil, ¿Cuál es, desde su perspectiva, la situación actual del movimiento y cuáles son sus principales desafíos?

-El Movimiento Sin Tierra del Brasil articula cerca de 4.800.000 familias sin tierra, que son familias que han tenido tierras y en los últimos 20 ó 30 años la han perdido por fuerza de la expansión del latifundio, de las hidroeléctricas, y de las ganancias bancarias. La gente se mantiene en campamentos en las carreteras, o ya ha producido la ocupación de tierras ociosas y allí ha instalado sus asentamientos. El Movimiento tiene cerca de 30.000 militantes en todo el país, una dirección colectiva de 21 miembros, y realiza distintos trabajos. Desde el trabajo más específico de llevar a la práctica la reforma agraria que nunca hubo en Brasil, hasta el trabajo de educación. Son cerca de 100.000 jóvenes y niños en los asentamientos, que son cerca de 1500 en todo el país. Ahí se desarrolla un trabajo

(*) *Entrevista realizada por nuestra revista*

muy interesante de educación en el campo, con la contextualización en el mundo rural e, incluso, con el apoyo y el reconocimiento de la UNICEF.

Las dificultades mayores del movimiento que los créditos que el Gobierno Federal concedía a los pequeños agricultores- y el MST es b más representativo en esta línea- , ya no salen, Hay un boicot del gobierno de Cardoso y el MST pasa por dificultades por no tener acceso al crédito para los pequeños agricultores. Hay una solicitud de Joao Pedro Stédile- que es la figura más destacada de la dirección nacional del MST-, de una cita con Cardoso para lograr el desbloqueo de los créditos que el movimiento, por el tipo de trabajo que realiza en la agricultura, tiene derecho de acuerdo con las leyes del Brasil. El gobierno, en lo que se refiere a los sin tierra, sigue el peligroso camino de la satanización: primero, tratan de crear la imagen de que actúan al margen de la ley; para luego declarar al MST ilegal y, en tercer lugar, echarlos a la clandestinidad. Varios sin tierra fueron heridos por intentar defender sus plantaciones. El Evangelio cuenta la fricción entre Jesús y los fariseos, cuando los discípulos arrancaron espigas de trigo de una plantación. Esto estaba contra la ley. Pero Jesús argumentó que quien pasa hambre, tiene derecho a la sobrevivencia, más allá de los que diga la ley.

El MST perdería mucha de su fuerza, tal vez, si hubiese reforma agraria. El gobierno, sin embargo, prefiere satanizarlo y acusarlo de “ideológico y partidario”. Parte de los medios de comunicación van atrás y cargan las tintas, indignados por vivir en una nación cuyas camadas populares se organizan y movilizan (en el fondo, es el horror a la democracia real). Como si hubiese, sobre la faz de la Tierra, un movimiento social sin implicancias ideológicas y partidarias.

Los movimientos sociales son interesantes en las monografías de la universidad. Cuando congregan a millones de personas, fuera de control de los dueños del poder, se vuelven una amenaza. Como si fuese subversivo el hambre, ese aliado electoral de las oligarquías, acostumbradas a ofrecer canastas básicas en lugar de trabajo, tierras, medios de producción.

Lo que provoca la ira de los dueños del poder es que esos movimientos sociales son representativos y actuantes. Ellos reaccionan ante la falta de empleo, salario, tierra y vivienda. Ocupan tierras ociosas, promueven saqueos en situaciones extremas, denuncian el abandono del gobierno de la cuestión social.

¿Cómo es la experiencia de las cooperativas del MST?

-Las cooperativas están organizadas en una institución que se llama CONCRABE, que es el conjunto de cooperativas por la reforma agraria. Cooperativas que producen en general alimentos, comercializan y van garantizando en los asentamientos la coordinación entre la producción doméstica, familiar, para consumo propio y la producción colectiva de los asentamientos para la comercialización e, incluso, la exportación. Algunas cooperativas están priorizando la producción de lácteos: leche, yogurt, queso; otras están priorizando la fabricación de jeans, y también se desarrolla una experiencia que el movimiento buscó en Japón, de semillas que pueden desarrollar vegetales sin el concurso de abonos. Entonces se está trabajando mucho en ese tipo de semillas. Efectivamente, las cooperativas son lo mejor de la actividad productiva del MST.

¿Qué aporte realiza el MST en la perspectiva de creación de una alternativa política?

-En Brasil se conjuga la alternativa con la política institucional. La actividad parlamentaria de la oposición, la conquista de alcaldías y gobiernos estatales, y quizás na-

ñana la presidencia de la República, junto con el movimiento popular. Se trata, en la lucha del movimiento social, de hacer conquistas de hecho, y en la lucha política por la vía electoral, hacer conquistas de espacios de poder. Nuestra estrategia en el Brasil es mantener la conjugación entre los dos.

¿Cuándo usted se refiere a la batalla institucional, la concibe desde el PT?

-Sí, desde el Partido de los Trabajadores, pero también junto a otros partidos como el PC do B, el PCB, el PDT de Brizola, en fin, un conjunto de partido que se unieron en Unión del Pueblo.

¿Cómo se desarrolla, dentro de esta estrategia, la relación entre la lucha política y los movimientos populares?

-Depende del lugar. Es una relación que no es fácil, porque los movimientos populares no deben estar subordinados a la política de las alcaldías, de los gobiernos estaduais. La tentación del poder es mantener al movimiento como una especie de correa de transmisión de su política. Entonces siempre hay tensiones, dificultades, porque hay que reconocer el papel estratégico del poder, pero hay que reconocer también la autonomía y la especificidad de los movimientos populares. No hay una ecuación matemática para resolver este problema, es una cuestión de sabiduría política. En general, aquellos gobernantes que vienen del movimiento popular, tienen muchas más facilidades, como es el caso de Olivio Dutra, para mantener esa relación. A diferencia de aquellos que nunca han pasado por el movimiento popular y tienen más dificultad para reconocer esa especificidad.

¿Y cómo se relacionan los partidos políticos y los movimientos populares?

-Los partidos políticos, en general, tienen también dificultades, porque muchas veces tienen miedo de que los movimientos, cuando crezcan, se transformen en un nuevo partido; y muchas veces los partidos se sienten incómodos por ir a remolque de un movimiento. El Movimiento Sin Tierra, por ejemplo, tiene hoy mucha más capacidad de movilización en el país que el conjunto de partidos de oposición. Son, entonces, relaciones fraternales pero, como pasa siempre entre hermanos, con alguna tensión debido a los métodos, o al tipo de raíz que los movimientos populares tienen en la base, que son a veces más fuertes que las de los partidos. En los últimos años los partidos han perdido mucho de su enraizamiento en la base social, quizás porque el proceso electoral brasileño es muy cruel. Cada dos años hay elecciones. Entonces los partidos están siempre absorbidos por este proceso y por eso no logran volver más fuertemente al trabajo de base, que es imperativo para que sean verdaderamente representativos del pueblo.

¿Usted ha participado activamente en la constitución de la Central de Movimientos Populares? ¿Cómo se ha desarrollado esta experiencia?

-El Brasil es uno de los países del mundo con mayor número de movimientos populares: vivienda, tierra, salud, mujeres, negros, niños y niñas de la calle, derechos humanos, ecología, etc. La Central de Movimientos Populares fue fundada en 1993, e intenta crear conexiones entre esos movimientos. Ahora, en mayo, organiza su 2º congreso en Belo Horizonte, con alrededor de 550 delegados. Los movimientos populares tienen mucho más dificultad que el movimiento sindical para organizarse en una central, porque no tienen recursos. Entonces la Central hace un esfuerzo en las diferentes provincias del Brasil, de promover encuentros para que los distintos movimientos vayan cortando su aislamien-

to respecto de otros. No trata de unificarlos. Es positivo que existan diversos movimientos en defensa del medio ambiente. La pena es que no siempre el de Río sabe lo que hace el de San Pablo, y el movimiento de salud de una ciudad no se da cuenta de que se debe solidarizar con la lucha de los sin tierra, y viceversa. El papel de la CMP es unificar banderas de lucha, priorizando algunos, como la de la reforma urbana y la conquista de la ciudadanía. Este es el propósito de la Central de Movimientos Populares que, con muchas dificultades, por el carácter continental del país, por la falta de recursos, va avanzando.

En el congreso de Belo Horizonte, uno de los temas centrales, será el de un proyecto alternativo para el Brasil. Ante el desguace del Estado impuesto por el neoliberalismo, los debates tendrán como eje la participación de los movimientos populares en las políticas públicas, las deudas externa e interna y el abandono del gobierno del área social.

¿A qué apunta en este contexto la Consulta Popular?

-La Consulta Popular, justamente, abarca todo este proceso que intenta, desde la base, formular un proyecto alternativo para el Brasil, opuesto a la propuesta neoliberal. Primero, la Consulta está en una fase de diseminación por el país, para que la gente tome conciencia de los errores del neoliberalismo, de su mecánica interna, de los frutos amargos que produce en la Nación, y enseguida que la gente empiece una discusión desde sus experiencias, desde sus dificultades, desde sus movimientos, sobre cuáles serían las líneas centrales para la elaboración de un proyecto alternativo para el Brasil. Es un proceso amplio y democrático de discusión de cómo el Brasil podría funcionar de modo diferente. Están naciendo comités en varias regiones del país. Con el ejemplo del MST, los movimientos populares saben que es una pérdida de tiempo esperar que el gobierno federal actúe en beneficio de la población. A menos que fuese toda ella integrada por banqueros. Como no es el caso, le cabe a la sociedad civil organizarse y movilizarse. Es la nación emergido para el ejercicio de un derecho siempre proclamado y casi siempre negado: el de la ciudadanía.

¿Cuál es el rol que han tenido en la formación de los movimientos populares, las comunidades eclesiales de base del Brasil?

-En la década del 60 las comunidades, vivieron su fase de gestación, conquistando la simpatía de muchos obispos, como un nuevo modelo pastoral. Un aspecto que llevó a su crecimiento fue la nueva manera de leer la Biblia, a partir de la comparación entre fe y vida. Y en la preocupación sobre qué significa ser cristianos en esta coyuntura. En el gran cambio de los años 60 para los 70, las Comunidades Eclesiales de Base se volvieron embriones de los movimientos populares. Fue un período de mucha productividad, porque acompañó el proceso de migración, de explosión urbano. Fuera de las Comunidades Eclesiales de Base, la Iglesia Católica no tenía ningún otro modelo de evangelización que integrara a los migrantes en estructuras comunitarias. La falta de otros instrumentos sociales hizo que mucha gente competente se dedicase a la actividad en las comunidades, llevando hacia ellas el método de Paulo Freire y creando la vinculación con los movimientos populares. Esto se dio, sobre todo, en los años 70. A tal punto es difícil encontrar un líder popular de hoy que no hay pasado por las comunidades eclesiales de base: Vicentino, Luiza Erudina, José Rainha, Joao Pedro Stédile y otros.

En los años 70 las comunidades tuvieron un papel fundamental como incentivadoras de la creación de movimientos populares. El más expresivo fue el Movimiento de Lucha contra la Carestía en San Pablo. A partir de ahí, las CEBs promovieron el movimiento sindical. Al final de los años 70 y en la década del 80, ayudaron a la creación del Partido de los

Trabajadores, de la Central Única de los Trabajadores y de la Central de Movimientos Populares. Aunque hayan existido dificultades puntuales, las comunidades poseen el gran mérito de no haberse confundido con los movimientos que ayudaron a crear. Existe complementariedad, pero también diferencia. Las tensiones que siempre existen, tanto en la línea de la absorción como de la exclusión, son dificultades puntuales y no generales.

¿Qué relación existe entre las Comunidades Eclesiales de Base y la Teología de la Liberación?

-Es otro aspecto importante, en la medida en que estas comunidades son la matriz de la Teología de la Liberación. Esta teología no nació de la cabeza de los teólogos Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, sino de la práctica de las comunidades cristianas. Ellas favorecieron la creación de una nueva perspectiva teológica para la Iglesia, de reflexión de la fe, a partir del lugar del pobre y del oprimido.

¿Cómo ha impactado la caída del Muro de Berlín en la Teología de la Liberación, en sus visiones, en sus propuestas?

-El impacto todavía sigue siendo muy profundo, porque el socialismo, como todos sus límites y defectos, de cualquier manera nos servía de referencia paradigmática. O sea, era una sociedad en la que la gente tenía garantizados al menos sus derechos esenciales, como la alimentación, la salud, la educación, la vivienda, el trabajo; y todo eso se vino abajo. Entonces la teología de la liberación ha perdido algunas referencias fundamentales de su articulación, de su discurso. Eso ha pasado con todo la izquierda en general, no es un problema solamente de la teología de la liberación.

De cualquier manera, la realidad que funda la teología de la liberación- y yo diría que es la que funda también el marxismo- sigue creciente, sigue real, porque es la existencia colectiva de la pobreza.

Es falso pensar que la teología de la liberación es una especie de versión cristiana del marxismo, o una especie de caballo de Troya del comunismo. No. La preocupación primera de la teología de la liberación, así como la preocupación primera del marxismo, no es la construcción del socialismo o la conquista de la sociedad comunista. Es la respuesta al dolor de los pobres. Es la construcción de una sociedad que ponga fin a la desigualdad, a la injusticia, a la explotación. Esa es la motivación primera. Y sobre todo en América latina, asume el reto de cómo predicar el Dios de la vida en un continente de muerte, en el que la mayoría de la gente nace ya con su vida comprometida, con la muerte precoz en su horizonte.

¿Cómo se desarrolla la relación entre fe y política?

-Para la doctrina católica es una cuestión resulta. Todos los documentos, pontificios y episcopales insisten en el deber del cristiano de participar activamente de la vida política. El Papa Paulo VI acentuaba que *“la política es la más perfecta forma de caridad”*. Y él mismo llegó a pedir votos para la Democracia Cristiana, cuando la intendencia de Roma estaba amenazada de pasar a las manos del PCI (Partido Comunista Italiano). Y ¿quién se entrometió más en la política interna de los países del Este europeo que el papa Juan Pablo II?

Durante siglos, la oligarquía manipuló a sectores de la Iglesia en pro de sus negocios. A la sombra de la cruz fue invadida América latina, muertos los indios, saqueadas sus riquezas. En nombre de Dios, la supremacía del capital sobre el trabajo se volvió un

dogma incuestionable. A pesar de tanta miseria, aún osan llamar a nuestro continente, cristiano... ¿Será esta la sociedad deseada por Cristo?

Todos sabemos que no, pues ante Dios la vida no puede ser privilegio de unos pocos en detrimento de la muerte de muchos.

En cuanto la Iglesia bendijo a gobiernos dictatoriales como el de Franco o Somoza, frecuentó mansiones de familias aristocráticas, predicó a los pobres la abnegación frente a los sufrimientos de este mundo, la ideología dominante jamás se vio molesta por su presencia en la política. De hecho, la presencia de la Iglesia en la política incomoda cuando se trata de favorecer el interés popular. Cuando ella retoma el camino de Cristo y exige justicia, entonces dicen que ella *“huye de su verdadera misión”*. Todos nosotros, cristianos, somos ineluctablemente discípulos de un prisionero político. Aunque en la conciencia de Jesús hubiese sólo motivaciones religiosas, su alianza con los oprimidos, su proyecto de vida para todos, tuvo objetivas implicaciones públicas. Jesús no murió en la cama, ni en un accidente de camello en una esquina de Jerusalem. Fue asesinado en la cruz, condenado a pena de muerte bajo dos procesos, el realizado por el poder romano y el realizado por el poder judaico. Nuestra conciencia, por lo tanto, como la de Jesús, es tributaria de nuestro lugar social y de nuestro tiempo histórico. No hay neutralidad. Jesús asume la óptica y el espacio vital de los pobres.

¿Cómo se ha desarrollado, históricamente, la relación entre ciencia y fe?

-En la antigüedad no había una distinción entre la esfera de la ciencia y la esfera de la fe. Las explicaciones religiosas, míticas, tenían fuerza científica. Los griegos fueron los primeros en empezar las investigaciones científicas y en empezar también esa distinción. Pero la cosmología de Ptolomeo, que duró unos 1000 años, de alguna manera ha paralizado este esfuerzo investigativo, y en la edad media el teocentrismo de la cultura de nuevo ha promovido una especie de concordancia entre la ciencia y la fe. Se creía a la ciencia como reflejo de las verdades de la fe. Después, con la cosmología de Copérnico y Galileo, y la introducción del antropocentrismo, la ciencia ha conquistado su libertad en la modernidad. Pero tuvo la pretensión de agotar todas las dimensiones de la realidad. Y en ese sentido, ya no había espacio para la fe, o la fe era considerada una instancia supersticiosa.

Ahora no. Ahora yo creo que con la conquista de la modernidad, la ciencia y la fe son esferas distintas, autónomas, pero tienen que mantenerse en relación de complementariedad. Sobre todo porque en nuestra vida personal, individual, esas dos cosas no se pueden distinguir, porque están mezcladas en nuestra visión. Eso abre nuevas perspectivas para que la ciencia reconozca sus límites- la ciencia es el reino de la duda- y para que la fe también reconozca sus límites- la fe no puede pronunciarse sobre aspectos científicos. La fe trabaja la dimensión del sentido, mientras la ciencia trabaja la dimensión de la explicación de las cosas. Pero las dos son importantes para que podamos llegar al nudo mismo de la realidad.

¿Cuál fue el papel que jugó la educación popular en el Brasil?

-La educación popular fue muy importante en el período de la dictadura, porque ha sido la manera de formar militantes, organizar movimientos populares, crear una conciencia histórica en esta gente y en estos movimientos. En fin, yo diría que las comunidades eclesiales de base, el MST, el PT, la CUT, son resultado de un proceso de educación popular.

Para visualizar el papel que he tenido la educación popular en términos de formación de la sociedad civil, y de una visión de lo que sería estratégico en un proceso de transformación so-

cial, concebimos que el pueblo se divide en cinco esferas, y el orden que adoptó es un orden histórico, o sea, un orden por el nivel de organización de esas esferas desde 1964 para acá. La primera esfera es la pastoral. Esto ya lo analizamos al comentar el papel de las comunidades eclesiales de base. Cuando salimos de la cárcel, encontramos una serie de movimientos populares desparramados por el Brasil. Era el trabajo de la pastoral popular que a partir de aquel “ver, juzgar y actuar”, estaba suscitando en la reflexión de las personas que frecuentaban la Comunidad Eclesial de Base, la necesidad de lucha por el agua, por la farmacia comunitaria, por el centro de salud. Con esto comenzó a surgir en el Brasil una gran malla de movimientos populares. Esta fue la segunda esfera; la de los movimientos populares. A mitad de los 70, estos movimientos populares comenzaron a ganar un carácter de clase a través de las oposiciones sindicales. Entonces surge el movimiento sindical, a partir de la mitad de los años 70 y la primera gran huelga en el 78, en San Bernardo del Campo, que desencadena el proceso que va a llevar a una gran reafirmación del sindicalismo brasilero que culmina en el 93 en la fundación de la CUT. La otra es la esfera de los grupos y partidos políticos. Este carácter de clase y este movimiento social popular fue adquiriendo un formato,- para usar un lenguaje cibernético-, donde se esboza un proyecto de sociedad, y este proyecto de sociedad se consustancia en partidos políticos. Estos partidos políticos consiguen llegar a administraciones populares que constituyen la quinta esfera de organización del movimiento popular. Yo digo que quine no está en una de estas esferas, no está en la lucha, está por fuera. Y estas cinco esferas, son las de articulación del movimiento social brasilero.

¿Es posible hacer la revolución sin una de estas esferas? Si se afirma que sí, entonces ¿cuál de ellas es dispensable? Esto significa que las otras son estratégicas y ésta es táctica. Pero no es posible hacer un cambio, una transformación social en este país, sin una de estas esferas. Lo que significa que todas son estratégicas.

Entonces, ¿cuáles son los desafíos? El primer desafío es cómo estas esferas desenvuelven entre ellas una relación que posibilite una interacción y evite la exclusión, o sea, cómo ellas mantienen vínculos de tal manera que hay una interacción, preservando dos factores: primero, la autonomía de cada esfera y evitar la absorción de una esfera por otra.

La Iglesia no puede pretender tutelar el movimiento popular. Lo hizo, hubo tendencias tuteladoras como, por ejemplo, la pastoral de la tierra en relación con la lucha de la tierra. El partido tampoco debe pretender tutelar el movimiento popular o el movimiento sindical.

Lo segundo es cómo evitar la absorción de una esfera por otra y cómo evitar que una esfera quiera excluir a otra. Ni la administración popular puede absorber los movimientos populares, como hizo Brizola en su primer gobierno de Río- él mató a los movimientos populares en las villas de Río, estatizó, institucionalizó a nivel de secretarías de Estado al movimiento popular-. El gobierno de Fernando Enrique, por el contrario, tiene una política de exclusión del movimiento popular.

Este era un proyecto básico en la primera etapa: conducir a la educación popular en función de la articulación, del fortalecimiento de estas esferas y del desarrollo de esa interrelación, evitando la exclusión, fortalecimiento la autonomía, evitando la absorción.

¿Qué desafíos ve actualmente para la educación popular?

-Creo que la educación popular tiene como desafío principal el trabajo de base. Sin educación popular no hay este trabajo de organización de base. El desafío es encontrar maneras para mantener los equipos de educación popular, y las maneras en que los dife-

rentes equipos puedan mantener un permanente intercambio de sus experiencias, de sus reflexiones, a nivel nacional y continental; porque no veo posibilidad de implantación de un proyecto popular a largo plazo, sin el aporte de la educación popular.

Hoy hacer educación popular es muy difícil. Voy a comentar algunas hipótesis de reflexión que hablamos con Paulo Freire en sus últimos tiempos de vida.

Un primer factor es la deshistorización del tiempo. Uno, en educación popular, tiene que aprender a colocar los conceptos en lenguaje plástico. Existe un principio de educación popular que es sagrado; el pueblo no tiene que entender lo que yo digo, el pueblo tiene que ver lo que yo digo. Porque si yo no consigo transformar el concepto en metáfora, en imagen, corro el riesgo de empujar al pueblo hacia un lenguaje intelectualista.

Es necesaria la percepción del tiempo como historia, es un dato cultural. Existen civilizaciones, tribus, grupos, que no tienen idea del tiempo como historia. Los griegos antiguos no la tenían, para ellos el tiempo era cíclico. Esto, hasta en la cultura más ilustrada, está regresando a través del esoterismo. Muchas personas hoy creen en la reencarnación, en la vida después de la muerte. Una esencia del neoliberalismo es la deshistorización del tiempo. Cuando Fukuyama declara “la historia acabó”, él está diciendo lo que el neoliberalismo nos quiere imponer: y llegamos a plenitud de los tiempos, el modo neoliberal capitalista, el mercado. Pocos son los escogidos y muchos son los excluidos. Y no se gana con querer luchar por una sociedad alternativa. Lo más increíble es como resulta difícil hoy hablar de sociedad alternativa. ¡Cómo están creando un bloque emocional para hablar del socialismo!

Las alternativas que aparecen son en general intra-sistémica, no se consigue salir de esto. La percepción del tiempo como historia es una idea de los persas pasada a los hebreos, pero fuertemente acentuada por la tradición judaica. Y es muy curioso que los tres paradigmas de nuestra cultura son judíos: Marx, Freud y Jesús. Los tres son judíos y los tres trabajan fuertemente con la categoría tiempo e historia. No se puede estudiar el marxismo sin profundizar los modos de producción anteriores, para entender cómo se llegó al modo de producción capitalista, y como las contradicciones del modo de producción capitalista puede llevar a modos de producción socialista, comunistas, más perfeccionados. Entonces el análisis marxista supone el rescate del tiempo como historia. Si uno va a hacer psicoanálisis, te van a preguntar de tu pasado, de tu infancia, de tu nacimiento. Toda la sicología de Freud es un rescate de mi temporalidad como individuo. Y la perspectiva de Jesús es también profundamente histórica. El Dios de Jesús, cuando se presenta, lleva al frente a su currículum vitae. No es un Dios cualquiera, es el Dios de Abraham, de Isaac y Jacob, o sea un Dios que hizo historia. Y la categoría principal de la prédica de Jesús es una categoría histórica, el reino de Dios; colocado por el discurso eclesiástico allá arriba, pero que ideológicamente no está allá arriba. El reino está allá adelante, en la culminación del proceso histórico. Es curioso que en la Biblia, la historia, como factor de identificación del tiempo es tan fuerte, que en el relato del Génesis, un relato de la creación del mundo, ya aparece esta historicidad en el tiempo, antes de la aparición del ser humano.

Considerar el tiempo como historia es fundamental para que la gente pueda visualizar el proceso. Esto sucede también en la dimensión micro de nuestra vida.

Lo que está favoreciendo esto es la televisión. El que fue educado por la literatura percibe el tiempo como pasado, presente y futuro, como proyecto. La televisión rompe la historicidad del tiempo e introduce la circularidad. Al mismo tiempo que veo en la mitad de la pantalla a Ayrton Senna vivo, en la otra mitad lo veo muerto. Entonces, en

la cabeza de las nuevas generaciones, no hay historia. De ahí la dificultad para hacer proyectos. La generación actual es todo “aquí y ahora”.

Es curioso esto, todo el sistema escolar trabaja la lectura de textos. Es un trabajo en cierta forma importante, pero de cierto modo anacrónico, porque las personas necesitan ser educadas para ver TV. La TV tiene una fuerza muy grande en la formación de la cabeza de las personas. Ahora necesitaríamos introducir educación para ver TV, de tal manera que las personas tengan discernimiento crítico, una percepción crítica de la televisión.

Un segundo desafío para la educación popular son los nuevos paradigmas. La educación popular, tal como fue desarrollada en la obra de Paulo Freire, estaba basada en dos paradigmas, el paradigma del personalismo cristiano y el paradigma marxista, lo que acuñó una expresión hoy felizmente no tan de moda: la concientización.

Había casi una creencia de que la conciencia es lo determinante en nuestra en nuestra vida y que basta con llegar a su cabeza y que usted acepte una nueva visión, nuevos conceptos, para modificar su vida. La experiencia mostró que no es así. El paradigma de concientización era un paradigma cartesiano, barroco y de cierta forma idealista, porque supone que yo soy un sujeto histórico del cuello para arriba. Muchas veces, en la práctica de educación popular, en nombre de una educación y de una metodología liberadora, se continúa haciendo práctica colonizadora. La gente cree que va a cambiar la cabeza del educando y, por ello, no parte del educando. Yo creo que lo más difícil en educación popular es esto, y Paulo siempre enfatizó en su obra la necesidad permanente de educar al educando y educar al educador. Y se educa al educador a partir del educando.

El proceso de educación popular tiene que ser inductivo, no deductivo. Tiene que partir del educando, porque la única manera es partir de la experiencia del grupo. Si no, voy a partir de las ideas de los educadores y voy a hacer educación popular conceptualmente liberadora, pero con una práctica colonizadora.

Este paradigma de la concientización precisa ser discutido mejor entre nosotros, porque fuimos descubriendo que las personas, incluyendo a todos nosotros, no hacen exactamente lo que juzgan correcto, no hacen lo que piensan, hacen lo que les gusta, y muchas veces gustan de lo que no piensan, o piensan una cosa y hacen otra. Vamos a tener que trabajar también una dimensión más holística de la realidad, la idea de que el educando es una totalidad, un ser en relación, un ser en contradicción, un ser en razón y emoción, un ser que está sintiendo, un ser que tiene relaciones que superan el análisis político, cartesiano, explícito, conceptualmente correcto y definido. Esto no es sólo para el educando, vale también para el educador.

Otro desafío es asumir la cuestión ecológica. Hay una manera idealista, burguesa, de encarar la cuestión ecológica. Pero existe una manera liberadora, revolucionaria de encararla, que creo es el gran legado de Chico Mendes que decía: *“No hay nada que suceda en la naturaleza, que no interfiera en nuestra vida humana, y no hay nada que suceda en nuestra vida humana, que no interfiera en la naturaleza”*, la cuestión es discutir cómo se da esa relación.

No se trata de que la gente luche sólo por las ballenas de Alaska, sino por los niños del Nordeste o del Africa. La especie más amenazada de extinción es el ser humano, como sostuvo Fidel en la ECO 92. Entonces la cuestión ecológica amplía nuestra relación, que en la educación popular era sólo una relación con la sociedad, para la relación con la naturaleza.

Estos enfoques nos llevan a reformular también la idea de aliados, porque nosotros teníamos una idea de clase, muy permeada por lo económico. Y muchas veces restrin-

gíamos la posibilidad de alianzas, por no percibir que hay otras demandas en la sociedad en las que podemos acordar con otros sectores.

Tenemos que asumir distintas dimensiones en nuestro debate, como son las relaciones de género, la cuestión de la sexualidad, la cuestión de la afectividad, la cuestión de la subjetividad.

En los procesos educativos mantuvimos muchas veces el preconcepto burgués de que lo afectivo y lo sexual son privados, y cuando los compañeros entran en una crisis afectiva o sexual, aquello tiene una resonancia brutal en el trabajo, en el dirigente, en el sindicato, en el partido, y muchas veces perdemos militantes, perdemos cuadros, por este tabú. Hoy es necesario en los procesos de educación popular discutir la subjetividad, la sexualidad, la objetividad. Necesitamos discutir la cuestión del amor en su dimensión personal y en su dimensión social; entrar en esta discusión, porque en el fondo es esto. Nosotros queremos crear una sociedad de amor, que enamore, entonces tenemos que quebrar este tabú. El amor es la condición para vivir en una sociedad donde las personas son diferentes, pero no necesariamente precisan ser divergentes. Entonces vamos a tener que trabajar esta dimensión.

Por otra parte, nosotros tenemos que desarrollar más la relación de lo micro con lo macro, no podemos pensar en educación popular como un proceso sólo de base. Tenemos que pensar en educación popular como un proceso de base y de quien ya no está en la base. Tenemos que pensar cómo introducir la metodología de la educación popular en video, en cine, en televisión, en la administración pública. Es muy importante repensar éste y otros paradigmas, para crear una nueva cultura pedagógica dentro de las nuevas referencias.

En el libro que presentó recientemente en la Argentina. *La obra del artista. Una visión holística del universo*, aborda algunos de estos paradigmas esenciales. ¿Cuáles son las ideas centrales del mismo?

-Este libro es una búsqueda de nuevos paradigmas, teniendo en cuenta la caída del Muro de Berlín, los avances de la astrofísica y de la física cuántica, el fin de la modernidad y el advenimiento de la posmodernidad. Trata de encontrar nuevos paradigmas que sean una alternativa frente a los “paradigmas” del neoliberalismo, y de la globocolonización que dice que la historia he terminado, que ahora predomina el caos, que tenemos que tener una visión fragmentaria de las cosas. Yo me puse a estudiar las nuevas investigaciones de la astrofísica y de la física cuántica, y la relación que estas ciencias tienen con la fe cristiana y con las religiones en general. Esa fue la motivación central de este libro.

¿Cómo relaciona la física cuántica y el fenómeno de la indeterminación con la vida social?

-Yo tuve la oportunidad de seguir muy de cerca el proceso del socialismo real, en especial en Europa del Este, por el trabajo que hacía de favorecer el diálogo entre Iglesia y Estado. Y he percibido que se intentó construir una casa nueva con material viejo; o sea, no había una sociedad civil organizada, no había una valorización de la subjetividad humana. Yo acostumbro decir que en el socialismo se han socializado los bienes materiales y privatizado los sueños. Solamente el partido tenía el derecho de soñar. El capitalismo ha hecho al revés. Ha privatizado los bienes materiales y ha socializado los sueños. Por eso es que mucha gente pobre todavía soporta la explotación capitalista, porque es víctima de toda una máquina de sueños que promueve la alineación e impide a la gente ser sujeto de su historia. Entonces en este libro yo trato de trabajar, desde la física cuántica, la dimensión del princi-

pio de la indeterminación, de la incertidumbre, en el rescate de la subjetividad humana, y cómo adecuar esta dimensión de la subjetividad que nos hace sujetos históricos, con los retos objetivos de transformación de la persona y transformación de la realidad.

¿En qué consiste la crítica que usted realiza al determinismo marxista?

-Hubo una aplicación mecánica de las leyes de la física de Newton, a las leyes de la sociedad, de la historia. Entonces, bajo la influencia del positivismo, de una mentalidad científicista que ha predominado en el siglo XIX, se estableció la idea de que había un determinismo histórico, es decir, una relación de causa- efecto casi mecánica. Y que las sociedades menos perfectas iban a producir por sus contradicciones sociedades perfectas. Ahora, con la caída del Muro de Berlín, sabemos que no es así. En la historia, que es producto de la acción humana, no predomina el determinismo, sino el principio de la indeterminación. O sea, la historia siempre va a ser, en el futuro, lo que nosotros hacemos hoy en el presente. La historia siempre va a depender de la voluntad de la gente, y no de leyes intrínsecas a su mecanismo interno, independientes de la acción humana. El principio de la indeterminación nos ayuda a comprender mucho más la importancia de la militancia, la importancia de la subjetividad en el proceso histórico.

La valorización de la subjetividad en el proceso histórico es esencial para concebir esta etapa de lucha anticapitalista...

-La modernidad se construyó con la supervalorización de la razón, con la idea de la capacidad de transformar el todo en sus partes. Pero, muchas veces, viendo los árboles sin percibir el bosque. Y al final de cinco siglos de modernidad, ¿cuál es el saldo que tenemos? Lamentablemente, no es de los más positivos. Gracias al avance de la ciencia y de la tecnología, hoy tenemos capacidad bélica para destruir el planeta por lo menos treinta veces, y no llegamos a la capacidad humana de salvarlo una vez. Lamentablemente, tenemos hoy 5.800 millones de personas en el planeta, de las cuales cerca de 2.000 millones viven debajo de la línea de la pobreza. Según la FAO, tenemos producción de alimentos suficiente para 10 mil millones de personas, y son millones las personas que pasan hambre. Otro fenómeno: no los conflictos regionales internacionales. Aún somos una humanidad guerrera. Y está también el fenómeno de la destrucción del medio ambiente. La razón instrumental, características de la modernidad, hizo que, al usar la naturaleza, nosotros la destruyésemos.

El mundo se ha vuelto un casino global, en el que dinero rinde dinero. Hay más dinero virtual que real. Antes hablábamos de trabajo; el trabajo era, en la modernidad, el factor de identificación del ser humano. Hoy se habla de mercado, quién está y quién no está en el mercado.

Mi generación debe haber sido la última que tuvo el lujo de tener vocación. La gente llegaba a los 15 años preguntando: “¿Cuál será mi vocación?”. Hoy es muy difícil encontrar un joven que esté terminando el curso escolar y habla de vocación, que tenga idea de cuál es su vocación. Trabajo en la Pastoral Obrera. Hace diez años, veía a muchos obreros decir: “Yo tengo profesión”. En el medio obrero hay una diferencia entre aquel que tiene profesión y el que no la tiene. Hoy la profesión también está resultando un lujo. La cuestión es la siguiente: ¿cómo hago para tener un empleo?

En 1980, la Volkswagen tenía 45 mil funcionarios y fabricaba 750 vehículos por día. Hoy produce mil doscientos cincuenta diariamente, con 25 mil empleados. La Benetton inauguró en Milán, en Italia, una máquina de confección automatizada, y al día siguiente

te despidió a tres mil obreros. Estamos viviendo un proceso angustiante de avance tecnológico, sin una reflexión amplia sobre la cuestión del trabajo, del empleo, de las condiciones sociales generales por la globalización.

¿Cómo restablecer vínculos humanos que se están perdiendo con la aceleración de la tecnología? Hay una sed de recuperación de estos valores. Si no abrimos estos espacios, corremos el riesgo de tenerlos como núcleos fundamentalistas de retroceso. Cuando las cosas no encuentren espacio en la ciudad, ellas surgen como respuestas de una manera fundamentalista, sectaria, peligrosa.

El avance tecnológico actual, como expresión de la riqueza, evidente la distancia entre la minoría privilegiada y la mayoría de la población que, en Brasil por ejemplo, no dispone de instalaciones sanitarias, agua potable, asistencia de salud y educación cualificada. He ahí la paradoja: aumenta la producción, se reduce el empleo y, por lo tanto, se amplía la pobreza.

Yo haría hasta un paralelo: es como querer ganar la guerra con la bomba atómica, como el final se ganó la segunda guerra en Hiroshima y Nagasaki. El costo humano, sin embargo, es muy grande. ¿Será que no puede ser evitado? ¿Será que no podemos ganar la guerra del desarrollo tecnológico y científico con menos costo para las personas?

El desafío que se presenta para nosotros hoy es cómo rescatar la espiritualidad. Cuando hablo de espiritualidad, hablo de algo que va más allá de las religiones institucionales. Estoy hablando de cómo rescatar la subjetividad humana, cómo rescatar los valores de la subjetividad, cómo volver a una cultura donde el pragmatismo cede lugar a la contemplación, a la reflexión, a la sabiduría, a la profundización de los valores.