

Paulo Freire: la cabeza que pensó *desde y con* América Latina

Paulo Freire: The Head that Thought From and With Latin America

María Milagros Molina Guiñazú

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - Universidad Nacional de Cuyo
Organización Político Territorial Violeta Parra
milagrosmolina@hotmail.com

Recepción: 30/10/2020

Aceptación: 06/03/2021

Resumen. Después de la segunda Guerra Mundial e inmersa plenamente en la disputa político-territorial entre socialismo y capitalismo, América Latina vivió un momento de gran agitación entre quienes querían clausurar procesos de cambio y quienes soñaban con una transformación radical de lo existente.

Por un lado, se dieron golpes de Estado que derivaron en dictaduras militares. Por el otro, emergieron movimientos de liberación y triunfaron revoluciones en todo el continente. Entre varias, la Revolución Cubana en 1959 se convirtió simultáneamente en faro para millones y en fantasma para otros tantos.

En esos años, de nuevas fuerzas y procesos sociales y políticos con un sentido emancipador, surgieron dos obras claves para pensar el período, *Pedagogía del Oprimido* de Paulo Freire (1968/1970) y *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez (1971)¹. La primera específicamente, fue una respuesta (y una propuesta) a ese contexto. La sistematización de una *praxis*² situada, que buscó construir herramientas y principios orientadores para la acción. En este trabajo entonces, rastreamos – a través del análisis de fuente documental escrita y sistemática bibliográfica- cómo confluyeron estos procesos contextuales en la obra de Freire y qué elementos de la misma son retomados con renovados modos en la praxis política.

Palabras clave. Pedagogía del oprimido, Renovación católica, Radicalización política, América Latina, Praxis.

Abstract. After the Second World War and fully immersed in the political-territorial dispute between socialism and capitalism, Latin America experienced a moment of great turmoil between those who wanted to close processes of change and those who dreamed of a radical transformation.

1 A estos dos hitos teóricos le podemos agregar un tercero, Los Condenados de la Tierra de Frantz Fanon, obra referida a los procesos de descolonización africanos (1961 en francés, 1963 en español).

2 El concepto de praxis para Freire es "...reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo. Sin ella es imposible la superación de la contradicción opresor-oprimido" (Freire, P. 1998, 43).

On the one hand, there were coup d'État, that led to military dictatorships. On the other, liberation movements emerged and revolutions triumphed across the continent. Among several, the Cuban Revolution in 1959 simultaneously became an inspiration and a ghost for millions.

In those years, of new social and political forces and processes with an emancipatory sense, emerge two key works to think about the period *Pedagogía del Oprimido* by Paulo Freire (1968/1970) and *Teología de la Liberación* by Gustavo Gutiérrez (1971). The first one specifically, was a response (and a proposal) to this context. A situated praxis that seeks to build tools and guiding principles for action. In this work then, we will track - through analysis of written documentary and bibliographic systematics-how these converged in Freire's work and what elements of it are taken up with renewed modes in political *praxis*.

Keywords. Pedagogy of the oppressed, Catholic renewal, Political radicalisation, Latin America, Praxis.

1- Introducción: Paulo Freire y la síntesis de su tiempo

El hombre radical comprometido con la liberación (...) no teme el encuentro con el pueblo. No teme el diálogo con él (...)Se compromete con ellos, en el tiempo, para luchar por la liberación de ambos.
P. Freire

Paulo Freire nació en 1921 en Recife, la capital del estado brasileño de Pernambuco y tuvo una formación católica. Tras haber realizado sus estudios³, comenzó a dirigir el Área de Educación y Cultura del Servicio Social de la Industria en Recife (SESI), un órgano creado por Getulio Vargas especializado en actividades industriales. De esta experiencia reflexionó luego sobre dos dificultades que debió enfrentar, *aprender a dialogar con la clase obrera y la terrible maldad del sistema capitalista* (Freire en Pérez, E. y Martínez Heredia, F.1987).

Además, durante el tiempo que estuvo en la universidad, Freire fue conociendo cada vez mejor las ideas del movimiento estudiantil católico radical⁴ y amplió sus estudios de los clásicos católicos y nacionalistas. Ya en calidad de jefe del área de Educación del SESI y participando en el movimiento laico de la Iglesia católica⁵, fue nombrado profesor de pedagogía a tiempo parcial en la Universidad de Recife. Allí, trabajó con su primer equipo nordestino en el Servicio de Extensión Universitaria de

3 Paulo Freire ingresó a los veintidós años a la Facultad de Derecho de Recife y al poco tiempo comenzó a trabajar como profesor de Portugués en el colegio donde había estudiado. En 1959 obtuvo el título de Doctor en Filosofía y Educación e Historia de la Educación con la tesis "Educación y actualidad brasilera".

4 De estos espacios surgió la Acción Popular (AP) en Brasil, producto de una escisión dentro de la Juventud Universitaria Católica (JUC) en 1959, y tomó una opción "marxista-leninista" hasta que en 1972 se incorporó al Partido Comunista Brasileño

5 Como parte de sus actividades en el movimiento católico laico, empezó a leer cada vez más a filósofos católicos franceses, como Jacques Maritain, Thomas Cardonnel, Emmanuel Mounier y sus intérpretes brasileños radicales, como Alceu de Amoroso Lima, Henrique Lima Vaz, Herbert José de Souza y otros (Gerhardt, H. 1999).

Recife y elaboró la propuesta, no sólo del *Método Paulo Freire de Alfabetización*, sino todo un *Sistema Paulo Freire de Educación* que preveía hasta la creación de una *Universidad Popular* y de un *Instituto Internacional de Estudios Obreros*⁶. Freire y su equipo fueron convocados por el Ministerio de Educación en Brasilia para implantar una amplia y radical Campaña Nacional de Alfabetización que tenía a Cuba como horizonte, pero, los militares se anticiparon con el golpe del 1º de abril de 1964. Paulo fue detenido y exiliado. *El 'sistema' ni siquiera llegó a ser ensayado* (Rodrigues Brandao, C. 2015, 29-30).

Sobre los procesos contextuales que influyeron y dieron fundamento al *Método Paulo Freire* en sus orígenes María Teresa Sirvent recupera los aportes de Carlos Rodrigues Brandao en su trabajo sobre educación popular en los años 60 para señalar “que la coyuntura histórica del surgimiento del programa ha tenido que ver, por un lado, con la Iglesia en un período de cambio dominado por encíclicas modernizantes sobre derechos humanos y cambio social, más movimientos sociales de acción católica”. Y, por otro lado, “...procesos de popularización del medio universitario, asociados con la formación de experiencias de extensión universitaria y de movimientos universitarios de cultura popular” (Brandao, C.R en Sirvent, M.T. 1980)⁷.

Así, luego del golpe militar Freire fue encarcelado y debió exiliarse, *por considerar subversiva su acción pedagógica* (Barreiro en Freire, P. 1967). Tras la expulsión, se instaló en Chile para permanecer durante los primeros años de su exilio. Su período en Chile lo ayudó a profundizar y desarrollar algunas de las ideas de su obra más reconocida, *Pedagogía del Oprimido* que publicó en 1970.

La amalgama de estos elementos dio origen a una praxis singular de construcción político-pedagógica que Freire sintetizó de manera única. Por un lado, la renovación católica con fuertes consecuencias en los planos políticos, culturales y sociales de América Latina. Por otro, un proceso de radicalización política que abrió la revolución cubana en el continente. Cómo estos procesos amplios decantaron y se entramaron en la obra de Freire, será lo que intentaremos analizar en lo que sigue.

6 En las primeras experiencias del método Freire -que más que un conjunto de técnicas de alfabetización para adultos/as, eran una invitación a salir de la apatía para apropiarse y, a través de la palabra, ser constructores/as de la cultura- en Ángicos, trescientos trabajadores rurales fueron alfabetizados en cuarenta y cinco días en círculos de cultura. Éstos fueron una estrategia pedagógica en el que “...los grupos se reúnen a aprender al mismo tiempo que se reúnen a <leer> (analizar y actuar) su práctica...” (Gadotti, M. en Elisalde, R. 2018, 27)

7 Este trabajo es citado en el libro de Roberto Elisalde (2018) Paulo Freire. Educación Popular, Estado y Movimientos Sociales. Una experiencia de gestión al frente de la Secretaría de Educación de San Pablo 1989-1991. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Biliblos.

2- Brasil: su formación católica en un contexto de renovación

Tal como adelantamos en el resumen de este trabajo, durante el período que se extendió entre 1945 y 1973, América Latina vivió un momento de gran agitación. Por un lado, debió enfrentar los desafíos surgidos de las transformaciones sociales y económicas que acompañaron el creciente proceso de industrialización sustitutiva de importaciones que se había iniciado en la década del '30 y que se profundizó en el escenario de la posguerra. En este contexto, el problema del desarrollo económico resultó un tema recurrente para los países que intentaban dejar atrás la producción de materias primas e ir convirtiéndose en *sociedades modernas*.

Claramente, esto no significó que los países del continente abandonaron la primacía de la producción primaria y la centralidad de la exportación de esos productos; sin embargo, la preocupación por el desarrollo se tradujo en muchos casos en un diagnóstico sobre la necesidad de producir transformaciones estructurales para dejar atrás los años de *atraso y dependencia*. Ya con el foco puesto en la cuestión educacional, a finales de los años '50 Paulo Freire analizaba que Brasil no lograría desarrollarse porque más de la mitad de su población era analfabeta.

Esta encrucijada constituyó el marco de experiencias políticas que surgieron en nuestra región y que oscilaron entre democracias liberales, nacionalismos –y dentro de estos, los *nacionalismos populistas*, como el peronismo en nuestro país o el varguismo en Brasil- y autoritarismos, inmersas todas en un escenario de la Guerra Fría, que definía nuevas formas de intervención norteamericana en el mundo en general y en América Latina en particular. El fin de la II Guerra, había marcado la desaparición de la supremacía política de Europa y la consolidación de EE.UU. como potencia, cuya industria había experimentado una transformación decisiva durante el conflicto y aparecía como la única que poseía armas atómicas. Ese contexto resultó todavía más decisivo desde el momento en que la Revolución cubana abrió nuevos horizontes de intervención política para resolver los problemas sociales y económicos.

En este contexto de radicalización, EE. UU lanzó el programa de la Alianza para el Progreso para consolidar el dominio norteamericano sobre la región y neutralizar el “peligro del contagio” de Cuba. A través de acuerdos entre las Agencias Multinacionales de Desarrollo y los gobiernos locales -que tras su afán de *modernización* veían en las *estructuras sociales tradicionales un obstáculo para el desarrollo económico y la estabilidad política de las naciones* - apuntaron a ampliar la cobertura educativa y la alfabetización de adultos iletrados (Torres Carrillo, A. 2012, 26). En este proceso ocuparían un lugar fundamental dos importantes campos de acción vinculados directamente con la educación de adultos: la educación concebida como inversión y

sustentada en la teoría del Capital Humano y la acción social en el modelo de Desarrollo de la Comunidad (Vázquez en Michi, N. 2012).

Con distintas nominaciones tales como *educación fundamental*, *alfabetización funcional* o *educación comunitaria* este modelo extensionista de la educación de adultos, fue asumido por la mayoría de los gobiernos latinoamericanos. En estas experiencias, el “Método Paulo Freire” fue asumido parcialmente en algunas como *mecanismo integrador a través de la “Promoción Comunitaria”*. Aunque la metodología de concientización constituía *una profunda crítica a las prácticas extensionistas*, quedaba en estos casos *convertida en un acto abstracto, voluntarista e independiente de la práctica social de educadores y educandos* (Torres Carrillo, A. 2012, 26-29).

Una experiencia diferente, la constituyó el Movimiento de Educación de Base (MEB) un movimiento organizado a través de un convenio entre el gobierno federal de Brasil y la Conferencia Episcopal Brasileña, *a partir de 1961 para la educación de las capas populares del nordeste del Brasil a través de la radio y confiado a la orientación de los laicos* (Paiva, V. 1982, 26). Si bien fueron experiencias socioeducativas cristianas en sus orígenes, con el objetivo de alfabetizar y formar líderes comunitarios; luego fueron asumiendo un *ingrediente humanista cristiano y reformista*, promoviendo una *conciencia de las dimensiones naturales y sociales de la dignidad del hombre, así como de la necesaria transformación estructural de la sociedad a través de la acción política* (Torres Carrillo, 2012: 26). Así, en los orígenes del MEB confluyeron elementos del catolicismo social y elementos provenientes del campo educativo y de las redes católicas del desarrollo. Cuando se produjo el momento de mayor radicalización (1962-1964), *que tomaron el método Paulo Freire como línea programática* (Assmann en Freire, P. 1970, 241) si bien no rompieron con el imaginario socialcristiano, lo tensionaron con la articulación de una nueva configuración de sentidos a partir de la categoría de concientización, la interpelación al sujeto campesino analfabeto/trabajador rural explotado y la transformación de la sociedad desde el trabajo de base⁸. Esta experiencia junto con el Movimiento de Cultura Popular⁹ –que se dio simultáneamente al MEB– y el

8 Los jóvenes católicos reunidos en el Movimiento de Educación de Base, utilizaron para trabajar estos temas una cartilla que llevaba como título “Viver é lutar”. En febrero de 1964 cuando se produjo el golpe de Estado les prohibieron usar estas cartillas y optaron por una serie de cartillas y libros que recibieron el nombre de “Mutirão”. En este período el contenido apuntó más a la valorización de lo *específicamente nacional (popular)* en oposición a la *importación cultural*, identificando en el *imperialismo*, el mayor obstáculo para la *superación del capitalismo y para el establecimiento de la propiedad humana* (este concepto lo toman de Mounier, como opuesto a propiedad capitalista, postura similar a la *Tercera Vía* en nuestro país). *Tal como sucedió con los intelectuales nacionalistas y desarrollistas*, enfatizaron el *papel obstaculizador de la explotación imperialista, dejando en un segundo plano la lucha de clases en el interior del país* (Paiva, V. 1982, 29).

9 El Movimiento de Cultura Popular (MCP) fue creado en mayo de 1960, como una institución sin fines lucro. Su sede funcionaba en el Sitio de la Trinidad, localizado en el barrio recifense de Casa Amarilla. El MCP recibió diversas influencias, principalmente de obras y autores franceses. Su nombre fue heredado

trabajo que venía haciendo Paulo Freire; Carlos Rodríguez Brandao (1989) las ubica como las experiencias precursoras del *sentido actual de la Educación Popular* (Torres Carrillo, A. 2012, 27).

En este contexto se desplegaron lecturas sobre el problema colonial que actualizaron las perspectivas y la praxis teórico-política en todas sus dimensiones. Un grupo de intelectuales desplegó, en oposición a las propuestas de modernización y a las recomendaciones de la *Comisión Económica para América Latina (CEPAL)*¹⁰, una crítica a los fundamentos del *desarrollismo* a través de la *Teoría de la dependencia*. Éstos, definieron que el subdesarrollo de América Latina no era una condición transitoria sino estructural, relacionada con el orden capitalista mundial. La superación de ese orden aparecía en el horizonte de expectativas de muchos sectores, incluso de la Iglesia católica que se había visto sacudida por nuevas perspectivas desarrolladas en torno del Concilio Vaticano II (en adelante CVII), el Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo y luego la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, donde participó un gran número de obispos latinoamericanos y -más allá de las reformas y las denuncias- postuló un compromiso militante de la Iglesia con las luchas de los pueblos.

2.1- Los dueños del futuro. La renovación católica en clave latinoamericana

“...Lo que fue escándalo en Camilo Torres, hoy es meditación de una Iglesia latinoamericana, renovada por sus Obispos en Medellín (1968) y por la exigencia de una conciencia de muchos cristianos para quienes el Evangelio es la BUENA NOTICIA DADA A LOS PUEBLOS POBRES, que van a ser los dueños del futuro...”
(Llorens, J.M. 1994, 14 [Mayúscula en el original])

del movimiento francés *Peuple et Culture* (Pueblo y Cultura). Sus actividades iniciales eran orientadas, fundamentalmente, para concienciar las masas a través de la alfabetización y educación de base. Estaba dividido en tres departamentos: el de Formación de la Cultura; el de Documentación e Información y el de Difusión de la Cultura. De los tres, el Departamento de Formación y Cultura fue, durante la existencia del MCP, el más actuante. Era compuesto por diez divisiones: Investigación, dirigida por Paulo Freire; Enseñanza; Artes Plásticas y Artesanía, cuyo director era Abelardo da Hora; Música, Baile y Canto; Cine; Radio, Televisión y Prensa; Teatro; Cultura Brasileña; Bienestar Colectivo; Salud; Deportes, que funcionaban a través de programas y proyectos especiales. Como una de sus propuestas básicas era la educación de adultos, en septiembre de 1961, fueron creadas escuelas de radio. En 1962, maestros e intelectuales organizaron una cartilla, el Libro de lectura para adultos o Cartilla del MCP para la alfabetización de adultos. El Movimiento de Cultura Popular de Recife fue cerrado con el golpe militar, en marzo de 1964 (Gaspar, Lucía Movimiento de Cultura Popular (MCP) Bibliotecaria de la Fundación Joaquim Nabuco).
Extraído

http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar_es/index.php?option=com_content&view=article&id=1260:movimiento-de-cultura-popular-mcp&catid=48:letra-m&Itemid=1

10 La “preocupación” norteamericana por el *atraso* y la *urgencia* de buscar vías para el desarrollo económico, impulsó en 1948 a la creación de la CEPAL, cuya sede principal se estableció en Santiago de Chile. La CEPAL como organismo dependiente de las Naciones Unidas fue la encargada de producir investigaciones sobre la situación económica de los países latinoamericanos y, si bien su función consistía en ofrecer estadísticas y censos para aportar a las iniciativas del renovado panamericanismo; sus actividades propiciaron el despliegue de un pensamiento industrialista *original* sobre las economías de la región, que consistió, justamente, en la utilización del concepto centro-periferia para explicar, a partir del mismo, la desigualdad de las relaciones económicas internacionales, así como la heterogeneidad de las estructuras productivas internas.

Los acontecimientos que mencionamos en el apartado anterior (CV II, el Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo y luego la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín) habilitaron, por un lado, el surgimiento de una vertiente crítica y radicalizada como la *Teología de la liberación*; y por otro, abonaron diferentes lecturas y apropiaciones individuales y colectivas.

Brevemente diremos que el CV II significó un antes y un después para la Iglesia Católica. Este hecho, inmerso en un clima convulsionado por la guerra fría y en un mundo que parecía ya no poder seguir indiferente ante las condiciones de injusticia y desigualdad en las que se encontraban muchos pueblos, provocó un profundo impacto en la institución eclesiástica e incluso la trascendió ampliamente¹¹.

El CV II se realizó en Roma entre 1962 y 1964, producto del cual se propusieron reformas relacionadas con la liturgia, el dogma y la identidad católica, entre las que se encontraban algunas transformaciones en el rito de la misa, el empleo de las lenguas vernáculas (dejando el latín atrás) y el canto gregoriano (que quedaría recluido a los monasterios). Además, el decreto sobre el ecumenismo y las relaciones de la iglesia con las religiones no católicas fue de gran importancia. Pero quizás, uno de los cambios más profundos del Concilio fue en la forma de entender a la Iglesia, en el que se pasó de una concepción sumamente jerárquica y medieval de la misma, a una más horizontal, expresada en la idea de *asamblea del Pueblo de Dios*. Esto implicó la corresponsabilidad de las diferentes vocaciones dentro de la Iglesia: sacerdocio, consagrados y laicos.

En este sentido, ya el Papa Juan XXIII -a través de las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) de contenido social y *Pacem in Terris* (1963)- había comenzado a promover la participación activa de católicos y no católicos en el mejoramiento de las condiciones humanas. Pero es Pablo VI, a través de la encíclica *Populorum Progressio* en 1967, que abordó la gravedad de las situaciones de los países más pobres, los problemas económicos imperantes y la falta de solidaridad de los países del Primer Mundo. El documento fue una fuerte crítica a la aplicación del sistema capitalista en el Tercer Mundo y las repercusiones del mismo no se hicieron esperar.

11 Las dramáticas enseñanzas aportadas por el genocidio de los judíos, por el compromiso de muchos católicos con los regímenes totalitarios, por la invención de la bomba atómica, por la creciente disparidad entre el Norte y Sur del mundo son algunos de los “símbolos de los tiempos” que empiezan a emerger como críticas en ciertos círculos franceses y centroeuropeos. “No casualmente, ya en la segunda mitad de los años cuarenta, las autoridades eclesiásticas consideraron necesario denunciar ‘el modernismo de nuevo cuño’ de algunos católicos que predicaban la necesidad de que la Iglesia se adecuara al mundo moderno y a su espíritu ‘democrático’ (...) Desde esta óptica la Iglesia, en síntesis, habría debido abandonar a la que la conducía el encerrarse en su propia perfección y, en lugar de adoptar ante el mundo una actitud hierática, oscilante entre la condena moral y el ansia de redención, asumir una más adecuada al espíritu de los tiempos, dando testimonio concreto de su proximidad a las vicisitudes de los hombres (Di Stefano, R. y Zanatta, L. 2000, 472).

En agosto de 1967, se publicó el Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo que encabezó el obispo brasileño Hélder Câmara, planteándose como una aplicación del CVII y de la encíclica *Populorum Progressio*, a las situaciones de los países que quedaban fuera de la bipolaridad mundial.

Como consecuencia de esto, en 1968 se reunieron en Medellín los obispos latinoamericanos y, en palabras de Mallimaci (2015)

Así como en el Concilio romano los actores hegemónicos europeos habían respondido al *hombre burgués*, en la reunión de América Latina realizada en Medellín la exigencia fue responder al *mundo de los pobres*. Por ello se manifestaron con fuertes críticas a las injusticias, las explotaciones, el liberalismo y el comunismo, y se propuso la *ida al pueblo*, en función de las situaciones históricas de cada nación (Mallimaci, F. 2015, 140)

Los avances y profundas reformulaciones que significó para la Iglesia Católica la toma de posición del CVII, así como sus ratificaciones e importantes ampliaciones en el ámbito latinoamericano, conmocionó al mundo católico. Aparecía así una Iglesia humanizada y crítica, que no sólo denunciaba las injusticias sino que también exhortaba a la acción¹².

La corriente que condensó de alguna manera, todos estos cuestionamientos y críticas en América Latina fue la conocida como *catolicismo tercermundista* o simplemente *tercermundismo*. La misma nucleó a una pluralidad heterogénea de actores (entre los que se encontraban desde el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo –que fue el más extendido y visible- hasta una gran cantidad de grupos laicos) que generó diversas concepciones y prácticas (desde una religiosidad más carismática que institucional como la de los curas villeros, hasta la sumisión de la opción religiosa a la lógica de la violencia revolucionaria como la experiencia de Cristianismo y Revolución); pero –más allá de estas diferencias- se caracterizó por ser una red de católicos comprometidos con la problemática social y política de su tiempo.

En agosto de 1968 se realizó en Medellín, Colombia; la II Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). En ella, emitieron un pronunciamiento expresando una base de cuatro acuerdos mínimos. En primer lugar la presencia de una realidad innegable: la existencia de países que se encontraban bajo un sistema de opresión y todas sus secuelas. En segundo: que el proceso de liberación exigía un cambio rápido y radical de todas sus estructuras: económicas, políticas, sociales y culturales. En tercero: una nueva toma de posición, que implicaba ineludiblemente la firme adhesión al proceso revolucionario de cambio radical y urgente de sus estructuras

12 En una carta enviada en julio de 1968, firmada por 432 sacerdotes argentinos a los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín, se manifiesta "la esperanza de que la Conferencia no condene la violencia derivada, la revolucionaria, sin haber considerado primero la violencia originante, es decir, la estructuración económico política del continente (Martín, J.P. 1992, 12)

y el formal rechazo del sistema capitalista vigente, para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promoviera el advenimiento del *Hombre Nuevo*. Y en cuarto lugar, un compromiso que surgía de la convicción de que la liberalización la harían “los pueblos pobres y los pobres de los pueblos”. Asumiendo así la responsabilidad de insertarse cada vez más en el medio de ellos y en sus situaciones (Mangione, M. 2001, 18).

En este sentido, Medellín no sólo significó a nivel latinoamericano, “una marcada intención de renovación doctrinal, compromiso social, la opción por el hombre, por la liberación, la denuncia de las estructuras de opresión y el impulso de las comunidades de base”; sino que también, al acompañar la creciente radicalización política que ebullición en el Tercer Mundo, fue el escenario de surgimiento de la Teología de la Liberación (en adelante TL) y posteriormente, de la “preferencial opción por los pobres”¹³ (Ghio, J.M. 2007, 199).

Brevemente diremos que no sería posible pensar la TL por fuera del contexto que venimos describiendo. La misma surgió más que como un conjunto de ideas, como la expresión de un amplio movimiento social identificado con la lucha contra la pobreza, el subdesarrollo y la lucha antiimperialista y anticapitalista. Además, intentaba superar, por un lado, las causas estructurales de la injusticia social -tal como las objetivaban las ciencias sociales- y por el otro, el contraste entre una iglesia jerárquica y otra del pueblo, es decir, desde abajo. Este acercamiento entre sectores cristianos y marxistas despertó mucho entusiasmo al intentar superar la contradicción histórica y filosófica entre ambos. Más allá de su reflexión intelectual, la TL entusiasmó por ser la expresión del compromiso revolucionario de clérigos y militantes católicos en los territorios, con las bases.

Entonces si bien muchas veces se ha asimilado la TL a la aceptación cristiana de la violencia revolucionaria por la figura mítica de Camilo Torres, sacerdote colombiano que abandonó la Orden de los Dominicos y murió combatiendo en las filas de la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), en 1966; lo que caracterizó a la TL fue precisamente su posición en el cruce de los intereses propios del catolicismo hegemónico y de los movimientos militantes e intelectuales de descentramiento en relación con la institución. Entre varios, el de Natal en el nordeste brasileño donde actuó Helder Cámara; el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) en Chile y, en Argentina, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) que asumió el

13 Corriente que, si bien fue uno de los centros del debate, producirá post- Medellín, distintas corrientes teológicas y pastorales.

compromiso con los pobres y la necesidad de la militancia social y política (e incluso algunos de ellos se vincularon con la organización armada peronista Montoneros).

Es justamente de este diálogo desde donde emerge y se retroalimenta la propuesta político- pedagógica de Paulo Freire. Nos detendremos brevemente en algunas notas sobre la radicalización política en la región para luego analizar los aspectos centrales de sus aportes a la *Pedagogía de la Liberación*.

3- La isla faro. Notas sobre la radicalización política en América Latina

“(…) la revolución no es un sueño imposible ni la alucinación de revolucionarios trasnochados”.
(Borón, A. 2009)

Durante su exilio en Chile, Freire escribe *Pedagogía del oprimido*, obra en la que el autor asume explícitamente los aportes teóricos del marxismo e imprime un viraje sustancial a su idea de transformación, que pasa a sustentarse en un proyecto de cambio social revolucionario. Como señala Heinz Peter Gerhardt (1999), la comparación entre esta obra y *La educación como práctica de la libertad*, posibilita constatar la envergadura que este cambio adopta.

Este viraje, sabemos, no es casual. La década del sesenta se inició, como ya mencionamos, con un acontecimiento que marcará las expectativas políticas de –por lo menos- los siguientes veinte años en América Latina. La revolución en aquella pequeña isla, produjo rupturas con las viejas prácticas y concepciones políticas de la región (e incluso la trascendió), pero también aceleró dramáticamente, los dispositivos y programas diseñados por organizaciones y agencias vinculadas con la política exterior norteamericana, para enfrentar y desacreditar la radicalización política y cultural que la revolución cubana inspiraba e irradiaba.

Cuba, con un desarrollo agrario dependiente y una economía neocolonial logró iniciar una serie de transformaciones radicales en las desiguales estructuras económicas, combatir el atraso, derrotar a regímenes oligárquicos y militaristas y desafiar la tutela de, nada más ni nada menos que la primera potencia mundial; habilitándose y habilitando a la región la posibilidad de pensar una agenda revolucionaria, antiimperialista y socialista.

Esas rupturas afectaron, por un lado, a quienes comenzaron a considerar cada vez más cercana la posibilidad de una transformación radical de la sociedad y sus injusticias. Las posibilidades de la lucha armada y la insurgencia obrera y popular emergieron con fuerza a través de diversas vertientes de una “nueva izquierda” en proceso de conformación; un heterogéneo caudal de organizaciones e identidades originadas en rupturas de partidos de la izquierda tradicional (aunque también en las

filas de grupos nacionalistas y populistas); y asumidas además por movimientos estudiantiles y campesinos, tendencias combativas del sindicalismo, activistas cristianos, escritores, artistas e intelectuales críticos, entre otros.

Por otro lado, esto también alertó a los sectores que buscaban frenar y combatir el *contagio* revolucionario, quienes se convencieron de que era necesaria una intervención más profunda en el escenario político, económico y social. Surgieron así, nuevas expresiones de autoritarismo militar que buscaban *extirpar* de raíz las condiciones que permitían y abonaban la movilización popular y las expectativas revolucionarias. Éstas en sintonía y estrecho *diálogo* con la política continental de los Estados Unidos que, además promovió, tal como mencionamos antes, una serie de programas con objetivos patrocinados por agencias gubernamentales. Los mismos tuvieron la fisonomía de una *contrainsurgencia cultural* para enfrentar, entre otros propósitos, al sindicalismo combativo y a la radicalización del movimiento estudiantil.

Como adelantamos, en el campo de las izquierdas la Revolución cubana despertó una revisión de viejos paradigmas, en el marco de una revitalización del marxismo. Los interrogantes que comenzaron a circular fueron en torno a la necesidad o no, de atravesar por una revolución democrático-burguesa para llegar al socialismo -tal como lo planteaba el marxismo institucionalizado de la III Internacional- el potencial político del campesinado u otros actores, distintos al proletariado industrial; además de la pregunta por la relación que debía establecerse entre el ala militar y el ala política de las organizaciones, entre muchas otras.

Los Partidos Comunistas desconfiaron del voluntarismo de los jóvenes que buscaban reproducir el modelo cubano en otras latitudes y mientras miraban con desconfianza estos procesos, seguían sosteniendo la necesidad de construir un frente político encabezado por el proletariado para luchar contra el imperialismo y las burguesías aliadas a estos intereses.

Por contraste, quienes impulsaban la formación de guerrillas buscaban dejar atrás las estructuras burocráticas de los partidos y lanzarse a la revolución, que parecía estar a la vuelta de la esquina, sumando el apoyo de campesinos y sectores urbanos a la estrategia de lucha armada -tal como lo habían hecho los revolucionarios del Granma-. Este proceso de radicalización política impactó en la formación de guerrillas en buena parte de los países del continente, inspiradas en el ejemplo cubano.

Existieron, sin embargo, tres diferentes estrategias en las definiciones de los grupos revolucionarios. El foco guerrillero inspirado en la práctica de los/as revolucionarios/as de la Sierra Maestra se reprodujo en Venezuela, Perú, Bolivia y Chile (que más tarde logró articular verdaderos partidos de masas). En otros países, como Colombia, Guatemala, Nicaragua, y El Salvador surgieron grupos dispuestos a

desarrollar una guerra popular prolongada con asiento en zonas rurales. Por último, en Brasil, Uruguay y Argentina¹⁴, debido al predominio de población en las ciudades, se formaron guerrillas urbanas.

En la Primera declaración de La Habana de 1960 (Castro, 1960) no solo confirmó el rumbo antiimperialista, sino que convocó a los activistas de América Latina a cerrar filas junto a la Revolución en pos de un *latinoamericanismo liberador* y denunció las políticas instrumentadas por EE.UU que a través de un discurso que calificó de *hipócrita panamericanismo*, buscaba justificar la *intervención abierta y criminal que durante más de un siglo venía ejerciendo el Imperialismo Norteamericano sobre todos los pueblos de América Latina*.

Las duras represalias a estas declaraciones no se hicieron esperar. Desde el triunfo de la revolución comenzaron las presiones sobre los gobiernos de terceros países con el propósito de aislar e incomunicar a la isla. Ese mismo año, mientras se producía la tradicional ronda de cancilleres de la Organización de Estados Americanos (OEA) en Punta del Este, tuvo lugar en la capital cubana la Conferencia de los Pueblos. La concurrencia latinoamericana demostraba los deslizamientos a la izquierda producidos en grupos y partidos del continente. Entre ellos, Lázaro Cárdenas y el Movimiento de Liberación Nacional de México; Salvador Allende, líder del Frente de Acción Popular (FRAP); Lionel Brizzola candidato del Frente de Liberación Nacional con grupos de izquierda brasileños; entre muchos.

Mientras tanto, en la reunión de la OEA, Estados Unidos buscaba consolidar su dominio sobre la región con su programa de la Alianza para el Progreso. A través de la *cooperación económica*, Kennedy anunció una década de desarrollo planificado y una colaboración de veinte mil millones de dólares con créditos a largo plazo destinados a los países *en vías de desarrollo*, para mitigar los lastres del subdesarrollo.

Además de excluir a Cuba del otorgamiento de créditos, EE.UU. comenzó a promover la ruptura de las relaciones comerciales con la isla, y –lo que se concretaría al año siguiente- su expulsión como país miembro. La delegación cubana encabezada por Ernesto *Che* Guevara –por entonces Ministro de Industrias- señaló las incongruencias del plan y formuló severas críticas al mismo. Claramente, más allá de la estrategia político- discursiva del presidente de EE. UU al proclamar esta “Alianza”; su objetivo era instalar dispositivos de control social frente a la amenaza del avance del

14 En Argentina, hubo una experiencia temprana de guerrilla rural con el Ejército Guerrillero del Pueblo liderado por Jorge Masetti. Masetti, que había entrevistado a Fidel Castro en la Sierra Maestra, inicialmente fundó junto a un núcleo cubano una agencia de noticias Prensa Latina, en el intento de romper con el cerco mediático y contrarrestar las noticias y críticas que difundían los medios norteamericanos. En esta difícil empresa lo acompañaron los escritores Rodolfo Walsh y Rogelio García Lupo.

modelo cubano. Sin embargo, el horizonte de la revolución se había desplazado hacia el Tercer Mundo y en el marco de la coexistencia entre los dos grandes frentes -el mundo capitalista liderado por Europa Occidental y Estados Unidos, y el bloque soviético- y el congelamiento de las expectativas revolucionarias en los países centrales, la revolución producida en Cuba se sumaba a las luchas anticolonialistas en África y a la guerra de Vietnam.

Recién en 1970, el presidente de Chile, Salvador Allende restableció las relaciones con la isla y Argentina decidió retomarlas en 1973. Finalmente, más allá de los debates que se dieron en ese momento sobre la necesidad o no de la violencia política o sobre las estrategias de lucha para la toma del poder, la certeza que vino a irradiar ese faro enorme que fue -y aún es¹⁵- la pequeña isla del Caribe, lo que vino a instalar definitivamente el triunfo de la revolución cubana en el continente y en todo el Tercer Mundo, fue la noción de que un cambio radical era posible.

3-1- Chile y su radicalización política.

En Chile Paulo Freire participó en las transformaciones que se estaban produciendo en el campesinado chileno durante la experiencia reformista del gobierno demócratacristiano del presidente Eduardo Frei Montalva (1964-1970). Esta gestión, cabe recordar, recogió en su programa el ideario del Episcopado chileno sobre todo en materia de reforma agraria. Este modelo, era visto como una alternativa que podía servir de freno al avance comunista en el marco, como ya mencionamos, de la consolidación de la influencia norteamericana en los países de la región.

El gobierno de Frei (con políticas tales como, reforma agraria, nacionalización del cobre, planes de vivienda en barrios pobres urbanos), favoreció la radicalización de los católicos ya que propició la movilización y organización de sacerdotes y laicos activistas. Muchos fueron a vivir a las poblaciones pobres y barrios urbanos obreros, como parte del nuevo sentido que los documentos conciliares habían dado a la idea e importancia del testimonio y la acción pastoral, entendida como activismo religioso en el campo de

15 Hay en la actualidad, a casi sesenta años de la Revolución, numerosos análisis sobre el devenir del modelo cubano y también elogios y cuestionamientos a la figura de Fidel Castro. Si bien no es objeto de este trabajo, un amplio abordaje a la misma, su impacto y sus consecuencias, puede consultarse en el Dossier de la Revista Nº 254 de la Casa de las Américas a propósito del cincuenta aniversario de la Revolución, donde dieciocho reconocidos/as intelectuales realizan un balance desde diversas perspectivas. Disponible en: <http://www.casa.co.cu/publicaciones/revistacasa/254/aniversario50.pdf>
Para una crítica de cómo la izquierda -y específicamente algunos autores incluidos en este dossier- analizan la Revolución Cubana, véase Azor Hernández, Marlene (2011) La izquierda y su relación con la revolución cubana. Disponible en: <https://www.nexos.com.mx/?p=17349>

lo político. Aquí Freire, además de dar clases en la universidad, *inspiró y asesoró programas de concienciación* (Assmann, H. en Freire, P. 1970, 241).

Este trabajo despertó fuertes adhesiones (sobre todo de la izquierda chilena) pero también el rechazo de amplios sectores de la democracia cristiana, debido a que sobre todo, los conceptos e ideas que Freire desarrolla durante su exilio en Chile comienzan a desplazarlo del campo de la filosofía al de la política (Freire, P. 1970). Emergen de esta experiencia sus concepciones acerca de la *conciencia dominada*, la *opresión* y la *alienación*, la *dialogicidad* y la relación entre *educación, política y liberación*. Pero sobre todo, la convicción de que es en la *praxis* donde puede darse el compromiso y la toma de conciencia que tiene como meta la transformación del mundo. Este es, en palabras de Freire, el *carácter eminentemente pedagógico de la revolución* en el que la praxis pedagógica asume un *quehacer dialógico, problematizante de los hombres con sus relaciones en el mundo y con los hombres* para llegar a una comprensión sociohistórica de la realidad que genera el convencimiento sin el cual no es posible la lucha por la transformación radical de las estructuras *con los/as oprimidos/as* (Freire, P. 1998, 158-159).

A partir de estos desplazamientos objetivos, pero sobre todo de conciencia, las políticas reformistas de Frei provocaron insatisfacción, pues no se lograron grandes avances en cuanto al nivel de vida de las clases populares. Esta visión crítica del reformismo, comenzó a poner en entredicho la idea de desarrollo, a la que -como analizamos previamente- denunciaban por enmascarar la explotación y la dependencia que beneficiaba a los países ricos y a las élites locales a expensas de las mayorías populares.

Todos estos procesos, llevaron a un importante número de católicos y jóvenes militantes a rechazar el capitalismo como sistema -dado que en lugar de aliviar la pobreza, la acrecentaba- y a cuestionar las instituciones políticas del liberalismo y su capacidad para promover la justicia social (histórico horizonte de la Doctrina Social de la Iglesia). Con estas nuevas definiciones, comenzaron a poner en tela de juicio algunas afirmaciones conciliares como la aceptación de la democracia liberal como la mejor garantía para la autonomía de la Iglesia. Así, comenzó a emerger la idea de que, más allá del mejor sistema para garantizar la estabilidad de la iglesia, era necesario pensar en el sistema que garantizara el cambio social.

En 1968, al mismo tiempo que se inauguraba en Colombia, el Congreso Internacional Eucarístico y la II Conferencia General de CELAM -y su documento asumía los *planteamientos y la metodología* de la propuesta de Freire (Torres Carrillo, A. 2012, 28)- importantes sectores de la juventud demócrata-cristiana, especialmente universitarios, renunciaron a la vía reformista, denunciaron la injusticia social, la

explotación, la opresión y la incapacidad de la Iglesia institucional para resolver estos problemas. Un año después, fundaron el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), que posteriormente apoyó a la Unidad Popular y la presidencia de Salvador Allende en 1970 y, ese mismo año también, se constituyó el movimiento “Iglesia Joven” en apoyo al gobierno socialista. Los religiosos que formaban parte de esta agrupación, en 1971 crearon el movimiento “Cristianos por el Socialismo”. La radicalización alcanzó tales dimensiones que en septiembre de 1973, en vísperas del golpe militar, el Episcopado condenó al movimiento porque a su entender no favorecía la armonía social y agudizaba las divisiones entre los cristianos.

Freire, por su parte, ya había partido en 1969 primero diez meses a la Universidad de Harvard y desde comienzos de 1970 a Ginebra donde se desempeñó como consultor del Consejo Mundial de las Iglesias en el sector Educación (Assmann en Freire, P.1970, 241). Durante este período intercaló sus viajes a las colonias recién liberadas del dominio portugués, a partir de la iniciativa de los gobiernos que habían llegado al poder en África, dividido entre *Europa donde escribía y África donde aprendía y aplicaba lo que escribía* (Rodrigues Brandao, C. 2017,11)

4- Reflexiones finales: La síntesis semilla.

Entonces, como intentamos esbozar en este trabajo, fue en este clima de ebullición en el que Paulo Freire escribió la que sería una de sus obras más importantes: Pedagogía del oprimido.

Por un lado, la radicalización que con diferentes matices que irradió el faro revolucionario cubano, no sólo se expresó en la formación o reactivación de movimientos nacionalistas de liberación, vanguardias antiimperialistas y guerrillas armadas con diversas estrategias; sino que también produjo un brote generalizado de contestación y renovación cultural, el surgimiento de corrientes combativas en el movimiento obrero –que no sólo cuestionaban a los liderazgos burocráticos y corporativos del sindicalismo latinoamericano, sino que se proyectaban como movimientos de confrontación anticapitalista¹⁶- y nuevos movimientos sociales que interpelaban a distintos sectores de las clases subalternas, y a miembros de las profesiones liberales, escritores, intelectuales y organizaciones estudiantiles que impugnaban el orden existente¹⁷.

16 La Convención Nacional de Trabajadores (CNT) uruguaya, Tendencia Democrática en el movimiento obrero mexicano y la CGT de los Argentinos fueron emergencias de esta tendencia que se conoció como *nuevo sindicalismo*.

17 Este sentimiento se correspondía con un *clima de época*: las luchas de liberación nacional en África y

Por otro lado, la renovación/radicalización católica que habilitó una doble ruptura/apertura. La apertura a lo social, lo político, lo cultural, económico; es decir la apertura a las condiciones de materiales de existencia de los pueblos de la región, atravesados por la violencia, las injusticias, la desigualdad; y la posibilidad de apropiarse e interpretar sentidos *otros* de los textos sagrados; habilitando que cada grupo – colectivamente- pudiera hacer una lectura propia y apropiarse sus discursos para justificar sus prácticas en pos de un horizonte compartido que es la salvación (poco tiempo después sería la liberación) de todos los pueblos. A este proceso, se sumó la comprensión de la Iglesia como “Pueblo de Dios”, que fue interpretada en clave sociológica como “Iglesia de los pobres”. Detrás de estas definiciones, se encontró el sustento la teoría de la dependencia, por la cual las condiciones del subdesarrollo eran la consecuencia insoslayable de la dominación imperialista. De este modo, el lugar central que había desempeñado la doctrina social de la Iglesia en el pensamiento católico, cedió paso a la convicción de que la doctrina tenía para dar respuesta a la liberación de los pobres. En este sentido, se acordó que el mensaje de la Iglesia debía tener como punto de partida una lectura contextualizada del Evangelio, a través de (re) apropiación de la metodología de la revisión de vida, que se potenció y enriqueció con los aportes de Paulo Freire. Esta lectura de una Iglesia cercana al mundo de los pobres inevitablemente promovió un encuentro con el comunismo, el socialismo o los movimientos campesinos en otros países latinoamericanos, y, en nuestro país, lo hizo con el peronismo. Este encuentro también “habilitó” la alianza con el pueblo para luchar contra la explotación, la opresión y la pobreza; es decir, para la liberación.

Justamente uno de los aspectos que empiezan a transformarse con los procesos de renovación/radicalización del período fue la concepción de la pobreza, que comenzó a comprenderse no como un problema individual, sino como consecuencia de las estructuras injustas, lo que habilitó a enfrentar y combatir esas estructuras, opresivas y violentas en las que las democracias burguesas eran un instrumento más de dominación. En este proceso, los aportes de la Educación Popular y la concepción pedagógica de la organización comunitaria fueron decisivos en las transformaciones subjetivas para cuestionar el orden dominante. A través de esta propuesta político-pedagógica, se fue pasando a una concepción directamente política de la tarea educativa, a una praxis necesaria de la actividad organizativa de las clases populares que permitiera la participación consciente como sujetos/as en la construcción de la historia.

Asia, el fracaso de los Estados Unidos en Vietnam, el Mayo Francés, la Revolución Cultural China.

Así, esta obra de Freire se convierte en semilla y en abono de experiencias que se inspiran, recuperan, resignifican y (re)crean sus aportes hasta hoy. Prácticas y discursos que se gestaron o potenciaron teniéndolo como base, en especial aquellos que conformaron y conforman, tal como la denomina Norma Michi (2012) la “*Corriente Latinoamericana de Educación Popular*” (Michi, N. 2012, 137).

Bibliografía

- Amin, Samir. 2001. Capitalismo, imperialismo, mundialización. En Seoane, J. y Taddei, E. (Comp.), “Resistencias mundiales (De Seattle a Porto Alegre)” (pp. 15-30). Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100726091549/2amin.pdf>
- Boron, Atilio. 2009. La revolución cubana: de modelo a inspiración. Revista Casa de las Américas N° 254, enero-marzo. Disponible en: <http://www.casa.co.cu/publicaciones/revistacasa/254/aniversario50.pdf>
- Di Stéfano, Roberto y Zanatta, Loris. 2000. Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX. Buenos Aires, Grijalbo- Mondadori.
- Elisalde, Roberto. 2018. Paulo Freire. Educación Popular, Estado y Movimientos Sociales. Una experiencia de gestión al frente de la Secretaría de Educación de San Pablo 1989-1991. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Bliblos.
- Fals Borda, Orlando. 1985. Conocimiento y poder popular. Bogotá, Siglo XXI editores
- Fanon, Frantz. 2001. Los condenados de la tierra. Fondo de Cultura Económica. México.
- Freire, Paulo. 2005. Pedagogía de la Autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freire, Paulo. 1991. Pedagogía del oprimido. Buenos Aires: Siglo XXI [1968].
- Freire, Paulo. 1967 La educación como práctica de la libertad. Montevideo, Paz e Tierra.
- Gerhardt, Heinz Peter. 2007. "Leer a Paulo Freire." *Revista Interamericana de Educación de Adultos* N° 29, pp.165-170. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=457545100015>
- Ghio, José María. 2007. La iglesia católica en la política argentina. Buenos Aires: Prometeo.
- Gutiérrez, Gustavo. 1971. Teología de la liberación-perspectivas. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Guevara, Ernesto. 1979. El socialismo y el Hombre en Cuba. En “El socialismo y el Hombre nuevo”. México, Ed. José Aricó
- Llorens, José María. 1994. Opción fuera de la ley. Un camino de inserción evangélica y compromiso con los pobres. Mendoza: ALFA.

- Mallimaci, Fortunato. 2015. El Mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Mangione, Mónica. 2001. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. “Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo” (15/08/1967). Disponible en: <http://atlaslatinoamericano.unla.edu.ar/assets/pdf/tomo2/fuentes/cap2/02-manifiestos-de-obispos-del-tercer-mundo.pdf>
- Martín, José Pablo. 1992. El movimiento de sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino. Buenos Aires: Casteñeda; Guadalupe.
- Michi, Norma. 2010. Movimientos campesinos y educación. Estudio sobre el Movimiento de Trabajadores Rurais Sem Terra y Movimiento Campesino de Santiago del Estero- VC. Buenos Aires: El Colectivo.
- Michi, Norma; Di Matteo, Javier y Vila, Diana. 2009. “Aportes del materialismo cultural al estudio de los procesos pedagógicos de los movimientos sociales”. Ponencia presentada en IV Jornadas de Investigación en Educación: investigación, conocimiento y protagonismo de los actores en el campo educativo. Córdoba, julio.
- Paiva, Vanilda. 1982. Populismo católico y educación, una experiencia brasileña. En cuadernos Políticos con número 34, México D.F., Editorial Era octubre-diciembre pp. 22-39. Disponible en: http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.34/CP34.4Va_nildaPaiva.pdf
- Palma, Diego. 1992. “Sistematización como Estrategia de Conocimiento en la Educación Popular. El estado de la cuestión en América Latina”. Serie Papeles del CEAAL, n° 3, pp. 74-103.
- Torres Carrillo, Alfonso. 2012. *La educación popular. Trayectoria y actualidad*. Bogotá, Editorial El Buho.
- Pérez, Esther y Martínez Heredia, Fernando. 2004. Paulo Freire: por una pedagogía de la pregunta. Entrevista publicada en Revista Casa de las Américas, N° 164, La Habana, septiembre-octubre de 1987, pp. 114-118.
- Torres Carrillo, Alfonso. 2015. La investigación acción participativa: entre las Ciencias Sociales y la Educación Popular. En La Piragua Revista Latinoamericana y Caribeña de Educación y Política, N°41. Disponible en: <http://www.ceaal.org/v2/archivos/publicaciones/piragua/Docto164.pdf>
- Touris, Claudia. 2011. Integristos y Profecía utópica en los imaginarios católicos de los años setenta. En Ceva, M. y Touris, C. (Coord.), “Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur” (pp. 101-115). Buenos Aires: Lumiere.

- Touris, Claudia. 2013. "Capítulo IV: La revolución en clave clerical. En "Catolicismo y cultura política en la Argentina. La "constelación tercermundista" (1955-1976) (Tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://historiayreligion.com/wp-content/uploads/2013/07/8-CAP-4-revoluci%C3%83%C2%B3n-en-clave-clerical-Touris.pdf>
- Rodrigues Brandao, Carlos. 2015. Educación pública, educación alternativa, educación popular y educación del campo. Caminos y convergencias, desvíos y divergencias en Polifonías. Revista de Educación. Año IV N° 7. Departamento de Educación, Universidad Nacional de Luján.
- Rodrigues Brandao, Carlos. 2017. La educación popular de ayer y hoy. Buenos Aires, Biblos.