

# Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) como manifestación de Educación Social 1960-1990

GILBERTO JOSÉ GRAFFE

Escuela de Educación  
(UCV)

GILBERTO JOSÉ  
GRAFFE

Licenciado en Educación, mención Planificación Educativa, Magna Cum Laude en la UCV (1977). Magister Scientiarum en Educación Superior (UCV-2006). Doctor en Ciencias Políticas, Mención Honorífica (UCV-2003); Premio a la Investigación Educativa Categoría Profesorado (Escuela de Educación UCV Año 2004). Coordinador Académico (2006-2008) y Profesor Agregado de la Escuela de Educación de la UCV.

Recibido: 10-10-2008  
Aprobado: 16-11-2008

**RESUMEN**

La presente investigación, de carácter documental, examina la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) como manifestación de educación social y su vinculación con la Teología de la Liberación, la cual como reflexión sobre la fe, hizo su aparición en la Iglesia Católica latinoamericana hacia finales de los años 60; y cómo dichas comunidades utilizaron en el proceso de formación de sus miembros los principios pedagógicos de Paulo Freire. Así, se analiza la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base como manifestación de un proceso de educación social que parte de la concientización de pequeños grupos de cristianos, sobre todo de los sectores populares de América Latina, a partir de la reflexión sobre su propia fe como cristianos, para emprender acciones orientadas a la búsqueda de transformar sus propias realidades históricas, en las comunidades rurales o barrios donde acontece su vida comunitaria. Para finalmente establecer cómo dicho enfoque se alimenta de dos fuentes fundamentales, como son: i) desde la perspectiva ideológica, los aportes de la Teología de la Liberación; y ii) en cuanto al método para desarrollar dicho proceso educativo enfoque pedagógico de Paulo Freire al realizar una reflexión crítica desde su propia condición de oprimidos, pero a la luz de su fe como cristianos, en aras de seguidamente dialogar sobre las formas de buscar salir de dicha condición humana a partir de su propia praxis liberadora, para transformar su realidad histórica como comunidades de los sectores pobres de América Latina.

**Palabras clave:** TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE, EDUCACIÓN SOCIAL, MÉTODO DE CONCIENTIZACIÓN DE PAULO FEIRE.

**ABSTRACT**

This documentary research studies the experience of the Ecclesiastical Base Communities (CEB's) as manifestation of social education and its relationship with the Liberation Theology which, as a reflection of faith, appeared in the Latin American Catholic Church by the late 60's. In addition, this research studies how those communities used the pedagogical principles of Paulo Freire in the training process of its members. As a result, the experience of the Ecclesiastical Base Communities is analyzed as a expression of the social education process that arises from the awareness of small Christian groups, especially those from the Latin American popular sectors, on the basis of the reflection of their own faith as Christians in order to start actions aimed to achieve the transformation of their own historical realities in the rural communities or poor neighborhoods where they live. Finally, it is determined how such approach is supplied by two main sources such as: i) the Liberation Theology contributions from the ideological perspective; and ii) the methodological procedure to develop such educative process of the Paulo Freire's pedagogical approach from a critic analysis from their own condition as oppressed. However,

this analysis is done under their Christian faith in order to discuss the path to get out from that human condition from their own release praxis to transform their historical reality as communities in the Latin American popular sectors.

**Key words:** LIBERATION THEOLOGY, ECCLESIASTICAL BASE COMMUNITIES, SOCIAL EDUCATION, PAULO FREIRE'S AWARENESS METHOD.

### INTRODUCCIÓN

La educación social se concibe como una modalidad fundamental para apoyar el desarrollo de la formación que debe acompañar a los ciudadanos a lo largo de su existencia humana, y en las diferentes facetas de la acción como seres humanos: miembro de familia, ciudadano, vecino, activista social y/o de partido político, de acuerdo con los intereses y principios que tenga como persona, comprometida con su propia autorrealización y contribución al bien común, donde definitivamente la acción social comunitaria y cultural debería jugar un papel fundamental en la promoción de los sectores sociales excluidos de los beneficios sociales, económicos y culturales de sociedades como la nuestra, donde es manifiesta la marginación de los sectores populares de la población.

Es en este marco donde se ubican los esfuerzos emprendidos y orientados a partir del pensamiento pedagógico de Paulo Freire, quien concebía «(...) que la educación verdadera es praxis, reflexión y acción del hombre sobre el mundo para transformarlo» (Freire, 1998a:7), y cuyo método fue utilizado en programas de alfabetización de poblaciones rurales y por grupos confesionales como las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Éstas surgieron en la Iglesia Católica de América Latina, producto inicialmente de la necesidad de ofrecer formación religiosa en comunidades que no contaban con la presencia continua de sacerdotes y que luego fue reforzada por los lineamientos asumidos en las conclusiones de las conferencias del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) y Puebla (1979); así como por la divulgación de la

Teología de la Liberación, formulada por primera vez por Gustavo Gutiérrez en 1972, documentos éstos que propugnan la liberación de los pueblos de la región y la opción preferencial por los pobres, a la luz de la fe de las comunidades de creyentes de estratos populares.

El origen de las CEB se remonta a Brasil y Panamá, como un movimiento de religiosidad popular. Es relevante comentar la historia que nos narra Smith, al referenciar a Ariance (1986) y Cook (1985):

En 1956, en el poblado de Barra do Piaí al nordeste de Brasil, un mujer se queja a su obispo, Angelo Rossi: «En navidad, las tres iglesias protestantes estaban iluminadas y llenas de gente, se escuchaban sus himnos mientras nuestra iglesia católica permanecía cerrada y oscura. ¿Por qué no buscamos sacerdotes?». El obispo Rossi, espoleado por la queja, decidió formar «catequistas populares» que mantuvieran las parroquias abiertas cuando se ausentaban los sacerdotes y que celebrasen la «misa sin sacerdote» (Smith,1994:145).

Otro dato curioso fue el hecho de que, en 1960, la Conferencia Nacional del Episcopado Brasileño propuso la organización de una cadena de escuelas radiofónicas para el desarrollo de la educación básica a gran escala. Este movimiento llegó a tener en 1963, 1.400 escuelas radiofónicas sólo en la diócesis de Natal, con extensiones en el resto del noreste y centro-oeste del país, desarrollando un programa importantísimo de alfabetización, educación sanitaria e instrucción religiosa; estaba dirigido por militantes de Acción Católica y el Método de Concientización de Paulo Freire era empleado en su programa educativo (Bruneau, 1974, citado por Smith, 1994). Con base en esta experiencia, comenzaron a emitirse programas radiofónicos dominicales que eran escuchados por las comunidades populares (sin sacerdotes), donde el obispo celebraba la misa y las plegarias eran respondidas por pequeñas comunidades que se concentraban para oír la radio (LADOC, 14, s.f. y Adriance, 1986, citado por Smith, 1994). Así, quedó establecida no sólo una estructura para resolver el problema de la falta de clero, sino una modalidad de educación social llevada adelante por agentes pastorales de la Iglesia Católica en toda América Latina, ya que rápidamente estas

experiencias se extendieron a otros países de la región. Algunas estimaciones indican que para finales del decenio de 1970 las CEB habían alcanzado en la región la cifra de entre 150.000 y 200.000 (Smith, 1994:147).

### 1. *La doctrina social de la Iglesia Católica y América Latina en los años sesenta*

La explicación del papel jugado por las CEB en nuestra región, como una modalidad de educación social, debe vincularse al proceso de reflexión que sobre su papel en el mundo actual asume la Iglesia Católica a partir de la década de los años 60, momento de auge en la formulación de su Doctrina Social, que tiene su origen en la publicación en 1891 de la Encíclica *Rerum Novarum* (Sobre la Situación de los Obreros), del papa León XIII, durante el período de auge de la concepción naturalista del hecho económico, mejor conocida como la Teoría Clásica de la Economía o Liberalismo Económico; y habiéndose producido el desarrollo teórico del pensamiento socialista que, en cuanto a su implementación real, conducirá posteriormente a la Revolución Rusa de 1917. Esta carta papal destaca la posibilidad de injerencia de la Iglesia en el abordaje de los problemas socio-económicos de las sociedades y el mundo y no sólo en los dogmas de fe. En tal sentido, presenta la postura de la Iglesia Católica frente al desarrollo del socialismo y sobre la contradicción de clase entre patrones y obreros. Es lógica su afrenta al socialismo, pero lo más interesante es que no busca exhortar a los pobres a la resignación y a los ricos a la generosidad, sino que proclama y defiende los legítimos derechos del obrero, asumiendo una crítica al simple ajuste mecánico de la remuneración a partir de las fuerzas del mercado. De esta manera, rescata los principios de justicia y equidad, y reclama que el Estado debe orientarse a promover la producción suficiente de bienes materiales, tutelar los derechos de todos los ciudadanos, sobre todo de los más débiles (obreros, mujeres y niños); así como regular las condiciones de trabajo bajo los principios de justicia, equidad y condiciones ambientales acordes con la dignidad humana. Igualmente, establece

que las clases sociales deberán aprender a vivir en armonía, cumpliendo los deberes y derechos de cada una, explicando seguidamente la responsabilidad de cada grupo social en su observancia. Posteriormente, en 1931 el papa Pío XI publica la Encíclica *Quadragesimo Anno*, sobre la «Restauración del Orden Social y su Perfeccionamiento de conformidad con la Ley Evangélica». Ella pretende ser respuesta a una serie de nuevas situaciones sociopolíticas que caracterizan ese período histórico, tales como la transición del capitalismo liberal clásico al capitalismo de los grandes monopolios que culminó con la gran crisis del año 1929 y que se prolongó por diez años; al auge del socialismo como tendencia política, habiéndose producido la Revolución Rusa en 1917 y al desarrollo de posiciones moderadas del socialismo en la Europa Occidental; así como a la instauración de sistemas capitalistas totalitarios como el fascismo en Italia. Frente a estas nuevas realidades, la Encíclica formula lineamientos en relación a la no aceptación del interés individual o de grupos, ni a la libre competencia, ni al predominio y poder económico de una nación, como principio supremo en el campo económico, sino la justicia y la caridad social, considerando las necesidades individuales de los trabajadores y sus familias; lo inadmisibles de la militancia de católicos en las filas del socialismo moderado y, por último, la crítica al fascismo.

Para la comprensión de la Teología del Desarrollo en los años 60 es necesario revisar los documentos promulgados por los Papas de la época. Al respecto Juan XXIII acuña la frase: «Necesidad de interpretar los signos de los tiempos» y en sus encíclicas «*Mater et Magistra*» (1961) y *Pacem in Terris* (1963) construye los primeros pilares firmes sobre los cuales la Iglesia Católica contemporánea edificará, en su momento, su nuevo mensaje al mundo cristiano y no cristiano, ya que por primera vez una carta papal es dirigida a toda la población mundial. La Encíclica *Mater et Magistra* hace una evaluación de las grandes transformaciones en los campos económico, social y políticos evidenciados en el mundo de la época. Por otro lado, la carta *Pacem in Terris* se inicia comentando los progresos científicos y tecnológicos y los errores en los cuales los hombres incurrían con frecuencia, por no manejar de una

manera beneficiosa sus relaciones de convivencia humana y constituye un llamado a la paz, al respeto de los derechos humanos y a la exaltación del bien común. Ambas encíclicas exponen, de manera más clara y menos conservadora, los problemas que vienen aquejando al mundo, tales como: desarrollo versus subdesarrollo, pobreza y hambre, relaciones internacionales, derechos humanos, desarme, derechos de la mujer, racismo, así como aquellos que el sistema económico ha implementado en los países desarrollados, como el bajo salario y su poca compensación, cuya existencia atribuyen a la ley de libre mercado. Igualmente se postula que el desarrollo económico debe ser acompañado de desarrollo social, ya que el propósito de la economía nacional debería ser la distribución justa de esta riqueza, para garantizar el desarrollo pleno del ser humano y de las naciones del tercer mundo.

Con el llamado del papa Juan XXIII a la realización del Concilio Vaticano II, en su *Constitución Gadium et Spes* (1965) la Iglesia analiza su rol en el mundo contemporáneo y la responsabilidad que le toca jugar a los cristianos en la construcción de un mundo más humano, sin que ello signifique una contradicción con los valores celestiales que dicha religión profesa. Además, denuncia los grandes problemas mundiales que requieren de la solidaridad de todos para su solución, tales como el hambre, la miseria, el analfabetismo, las nuevas formas de esclavitud social y psíquicas; así como la persistencia de tensiones políticas, sociales, económicas, raciales, ideológicas y el peligro de la guerra; la opulencia económica y de poder de las naciones desarrolladas y las aspiraciones de la periferia de obtener los beneficios del progreso científico-técnico. Con relación al desarrollo económico esta Constitución, bajo su espíritu de modernización y sin atacar los elementos estructurales que son el fundamento del desequilibrio que respecto a ello se observa, plantea, en definitiva, que el verdadero orden económico hay que establecerlo erradicando «las pretensiones de lucro excesivo, las ambiciones nacionalistas, el afán de dominación política, los cálculos de carácter militarista y las maquinaciones para difundir e imponer las ideologías» (*Gadium et Spes*, N° 85:481).

Posteriormente, Paulo VI presenta la Encíclica *Populorum Progressio* (1967), la cual postula que el desarrollo no puede ser concebido como simple crecimiento económico sino como el desarrollo integral, de manera tal que incluya la distribución equitativa de los bienes, el progreso social, la educación básica para todos, la promoción cultural y la eliminación del hambre y la miseria, así como el crecimiento físico y mental de la población en todas las regiones del mundo. Retoma y profundiza la denuncia de las aspiraciones de los pueblos pobres, como el hambre, la miseria y condiciones de salud, ocupación estable, educación y cultura y el desequilibrio económico en las diversas naciones, racismo, persecución política y religiosa, entre otros aspectos. Así, se puede constatar que la reforma propuesta en esta Carta pretende la extensión del modelo de capitalismo conocido en el mundo desarrollado a los países menos desarrollados. No se observa en esta Encíclica una crítica directa al socialismo, aunque se rechace el ateísmo asociado al mismo, sino, más bien, hace un llamado al pueblo no cristiano a la acción conjunta por la búsqueda del desarrollo, al indicar la propia encíclica que «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz».

La Segunda Conferencia Episcopal General Latinoamericana, celebrada en Medellín (Colombia) en 1968 tuvo como tema básico la «Presencia de la Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la Luz del Concilio». Las conclusiones se vincularon con la evolución y avance de la Doctrina Social de la Iglesia Católica, así como con la situación de América Latina en el plano económico en el cual, paradójicamente, el PIB crece impresionantemente aunque ello no repercutió sustancialmente en el desarrollo social de los países de la región. Al respecto cabe destacar el papel de la CEPAL en la interpretación del estado de los países latinoamericanos, a partir de su modelo de «crecimiento hacia fuera», dado el grado de dependencia de su comercio exterior de los países desarrollados, planteando que podría ser superado a través de la aplicación de una política económica de «desarrollo hacia adentro», mediante la sustitución de importaciones (Rodríguez, O., 1980). Para ello se considera necesario desarrollar alianzas para el apoyo financiero de los centros hegemónicos, en especial de Estados Unidos.



Esta posición fue defendida por los gobiernos de los distintos países de la región y por organismos internacionales. Finalmente, una vez dada la Revolución Cubana en 1959, se desarrolló como política de Estados Unidos para mantener su control sobre la región la implantación del programa de cooperación conocido como Alianza para el Progreso, el cual intentó comprometer a los países signatarios en el perfeccionamiento y fortalecimiento de las instituciones democráticas, y a acelerar el desarrollo económico y social y la integración de América Latina, comprometiéndose Estados Unidos a ofrecer la cooperación financiera y técnica necesaria. Frente a esta óptica limitada, de carácter desarrollista y modernizante de la CEPAL y de la propia Alianza para el Progreso en la década del 60, aparecen nuevos enfoques para la interpretación y solución de los problemas de América Latina. Ellos se agruparon en la «Teoría de la Dependencia», que concebía al subdesarrollo no como una etapa a superar para alcanzar el desarrollo, sino como el producto de la expansión mundial del capitalismo; que debía estudiarse a partir de la perspectiva histórica de los países periféricos y no de los centros hegemónicos, a fin de identificar los obstáculos de las naciones dependientes para alcanzar el desarrollo.

A manera de conclusión podría decirse que todos estos sucesos, entre otros, junto con la reflexión que sobre su rol la Iglesia Católica hizo a todo nivel en un mundo caracterizado por profundas transformaciones y crisis de toda índole, condujo a que fuerzas sociales como la Iglesia latinoamericana reflexionara y elaborara su propuesta para el desarrollo latinoamericano y la orientación de la pastoral en la transformación del continente. Este proceso conlleva a la celebración en Medellín, en 1968, de la II Conferencia Episcopal General de América Latina y al inicio de la nueva formulación teológica y de acción pastoral que conocemos como Teología de la Liberación, entre cuyas características principales se encuentra el hecho de que el mismo fue un evento no de teólogos (académicos) sino de los obispos latinoamericanos, con una posición de compromiso en contra de las nuevas expresiones del neocolonialismo y por la verdadera promoción de los sectores populares y oprimidos de la región. Desde una óptica latinoamericana, buscó

profundizar los avances que el Concilio Vaticano II y la Encíclica *Populorum Progressio* habían logrado; de hecho, fue audaz frente a las tendencias conservadoras de la propia Iglesia y de los grupos de presión de Latinoamérica y de las potencias industrializadas. En ella esboza ya una serie de principios que posteriormente formarán parte de la conceptualización teórica de la Teología de la Liberación, al incorporar categorías del instrumental metodológico conceptual utilizado por los científicos sociales latinoamericanos, de corte marxista y estructuralistas exponentes de la Teoría de Dependencia, donde la liberación de los pueblos latinoamericanos se convertirá en el cuerpo central del programa de acción que propone. De hecho, fue un llamado a la liberación y justicia para poder conseguir el desarrollo y la paz de las naciones latinoamericanas, al indicar los obispos en sus conclusiones:

Llamamos a todos los hombres de buena voluntad para que colaboren en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, en esta tarea transformadora de nuestros pueblos al alba de una nueva era (...) América Latina intentará su liberación a costa de todo sacrificio, no para cerrarse, sobre sí misma, sino para abrirse a la unión, dando y recibiendo en espíritu de solidaridad (Medellín, 1984:21).

Las conclusiones de este evento pueden sintetizarse así: 1) el reconocimiento del estado de injusticias vividas por los pueblos de América Latina que atenta contra la conciencia cristiana, que impiden no sólo el disfrute de los propios bienes materiales, sino contra la propia realización humana; 2) la justificación del proceso de liberación al reseñar el hecho bíblico de la liberación de la opresión del pueblo de Israel en Egipto que Dios realizó a través de Moisés y al compararlo con la situación de que el verdadero desarrollo se da para cada persona y para todos, cuando se da el paso de condiciones menos humanas a más humanas; 3) sostiene que la empresa en una economía verdaderamente humana, no se identifica con los dueños del capital, ya que grupos privilegiados no pueden ser propietarios de un individuo o de una sociedad o de un Estado; y 4) hace una crítica a la dependencia latinoamericana, tanto del sistema liberal capitalista como del sistema marxista,

al rechazar en el primer caso la primacía del capital y, en el segundo, la del Estado; así como la identificación de las causas determinantes de su presencia. Esta postura será reafirmada posteriormente en la III Conferencia Episcopal de Puebla (México) en 1979, la cual hará manifiesta la definición de las injusticias como pecado social y la opción preferencial por los pobres.

## *2. Las Comunidades Eclesiales de Base y su funcionamiento*

Dentro de los movimientos cristianos populares destacan las Comunidades Eclesiales de Base, constituidas por grupos de fieles que confrontan su reflexión de fe con la realidad que vive su propia comunidad. No constituyen una iglesia aparte, sino una tendencia que opta, a la luz de la palabra de Dios (reflexión a partir de las enseñanzas tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo Testamento de la Biblia), por ir transformando la Iglesia latinoamericana en una Iglesia de los pobres, que confronta su fe con su opresión y la de los otros, actúa contra la pobreza y busca su liberación. De hecho, la mayor parte de estas comunidades nace a raíz de los nuevos métodos de trabajo pastoral que se planteó la Iglesia Católica latinoamericana luego del Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) para darle mayor presencia a su acción en los sectores populares de América Latina. La Iglesia, para estos años, carecía de suficiente sacerdotes para atender a la masa de cristianos dispersos en los lugares pobres de América Latina. Es por ello que, dada la conciencia adquirida por la propia vivencia de la realidad de la inmensa mayoría de los hombres y mujeres oprimidos y empobrecidos de la región, constituidos principalmente por cristianos; y que no era tarea fácil conseguir el gran número de personal capacitado que se necesitaba, implementa la idea de crear y fortalecer grupos en estas zonas populares que vivieran su propia fe y su vida religiosa sin la presencia de los pastores (sacerdotes, religiosos), en la que los propios integrantes tomaran la responsabilidad del movimiento de la Iglesia local.

Nacen así las CEB que son, por lo general, comunidades de cristianos que viven de una manera diferente la Iglesia, que generalmente desarrollan su vida en las zonas pobres de América Latina, razón por la cual son llamadas las iglesias populares. Ello no significa la existencia de una Iglesia aparte de la institución existente, sino que es la Iglesia que se hace pueblo, la Iglesia con el pueblo. Sus principales características pueden ser resumidas de la manera siguiente (Munárriz y otros, 1987):

Como comunidad: están integradas por grupos heterogéneos y sus miembros representan los diferentes sectores de la comunidad (niños, jóvenes, adultos y ancianos). Tienen interés en las áreas de la vida de sus miembros (lo familiar, político, religioso, carencias y necesidades de la comunidad donde se establecen). Hay un espíritu de aceptación de sus miembros como son, no por las funciones o roles que tengan en la sociedad. Se caracterizan por la participación espontánea y activa, en la que sus miembros son importantes y necesarios; así como por su apertura a la comunidad humana de la cual forman parte. No deben crecer indefinidamente, sino que cuando el número de sus miembros es excesivo se formarán nuevas CEB. Son lugares de referencia, de encuentro de vivencias y críticas de sus acciones a la vez que impulso para ellas.

Como Iglesia: Estas comunidades tienen las especificidades de sentirse, ser y vivir el ser Iglesia, caracterizadas por: el ser cristianos que se reúnen en comunidad y el carácter eclesial de su origen, la presencia de sacerdotes puede ser indispensable en sus comienzos y mantienen entre sus miembros relaciones fraternales, horizontales y de diálogo entre ellos y los sacerdotes.

Como base: Se forman y desarrollan en la base social de la Iglesia, es decir en los barrios, aldeas y caseríos de los diferentes países de América Latina y se constituyen con actores de los sectores populares ligados al mundo del trabajo que sostiene estas sociedades como son los obreros, empleados y campesinos; aunque pueden recibir en su seno una minoría de personas pertenecientes a otras clases sociales que han asumido la opción preferencial por los pobres. De ellos pueden ser

excluidos personas que tengan o persistan en actitudes caudillistas o no participativas.

Descritas las principales características de las CEB se puede concluir que ellas tienen dos dimensiones o elementos fundamentales, tal como lo sugiere Iriarte (1988): uno intra-eclesial y otro extra-eclesial, ya que son grupos de acción y de oración; de fe y de compromiso social.

Las Comunidades Eclesiales de Base en sus primeras reuniones latinoamericanas renunciaron a configurar un partido católico, dejando a la libre e individual espontaneidad de sus miembros la responsabilidad política o de elección de una militancia partidaria o revolucionaria. Así, las CEB participan de una forma orgánica, planificada y organizada en el quehacer político y social de América Latina, sin perder la perspectiva de su ser como Iglesia; y así mientras, más las CEB se sientan Iglesia, como participantes activos de las enseñanzas de los Evangelios, asumirán un papel más político, más comprometido con la búsqueda de transformación de sus sociedades. Así, se pueden resumir los elementos políticos que caracterizan la propia vida de las CEB: 1. La Iglesia tiene un papel político que está encarnado en los Evangelios, en el mundo de los oprimidos y de sus luchas por la liberación, es decir, un dinamismo político en el mundo de los pobres; 2. Asumen la educación política de la base, especialmente en las situaciones de represión y opresión; 3. Tienen una ética y mística política que la Iglesia comparte con otras organizaciones políticas; pero lo que las inspira es la Teología de la Liberación; 4. La Iglesia que nace de las CEB ha conquistado una fuerza social y un prestigio político en el seno del pueblo que le permite un diálogo fraterno y serio con las organizaciones sociales y políticas del pueblo; y 5. Impulsan una nueva manera de hacer política, ya que su acción es concebida como un auténtico servicio de la Iglesia a la liberación de los oprimidos de América Latina que nace con su inserción en el pueblo, basada en los siguientes criterios: i) mayor atención y consideración a la base popular; ii) Insistencia en una auténtica participación popular; iii) valorización radical de la cultura popular, especialmente aquellas de raíces indígenas y afroamericanas; iv) valorización radical de la religiosidad popular en sí misma y como factor de movilización

popular; y v) superación de actitudes violentas y guerreras de medios de las izquierdas.

### 3. *La pedagogía de Freire y la concientización como proceso educativo de las CEB*

Desde nuestra perspectiva, los principios pedagógicos de Paulo Freire han estado insertos en el proceso de educación social que han llevado adelante las CEB, por lo que se hace indispensable el análisis de su pensamiento pedagógico, cuya idea central es lograr en el educando el proceso de concientización. Es el propio Freire quien indica que la acuñación del término en realidad no se debe a su autoría, sino que fue creado por un equipo de profesores del Instituto Superior de Estudios del Brasil hacia los años 64; y que, oída por primera vez la palabra *concientización*, comprendió inmediatamente su profundidad, al estar plenamente «convencido de que la educación, como práctica de la libertad, es un acto de conocimiento, una aproximación crítica a la realidad» (Freire, 1974:29). Los principios pedagógicos formulados por Paulo Freire representan un conjunto coherente en íntima interrelación que intenta aportar los lineamientos o categorías que alimentan la praxis educativa que debe enriquecer el proceso de educación que pretende orientar. Y en segundo lugar, hay que destacar el contexto de opresión y dependencia de las naciones latinoamericanas y en especial de Brasil, y que dibujan el telón de fondo para poder comprender los propósitos y demás componentes del planteamiento pedagógico de Freire como una educación fundamentalmente política y como modalidad de educación extraescolar de adultos que tuvo una difusión importantísima en la América Latina de los años sesenta y setenta.

El conjunto de principios pedagógicos de Freire, puede sintetizarse como sigue:

#### a) El reconocimiento de la condición de oprimido

Como Julio Barreiro lo reseña, para Freire «(...) la educación verdadera es praxis, reflexión y acción del hombre sobre el mundo para trans-

formarlo» (Freire, 1998a:7), proceso que pasa por el reconocimiento que tiene que hacer el individuo de su condición de opresión, de manera que pueda hacer consciente la relación opresor-oprimido que vive en su propia historia de vida junto con otros conciudadanos. Ahora bien, este reconocimiento, para poder ser liberador requiere que la conciencia del oprimido movilice su acción para la transformación histórica de las condiciones de vida del individuo y de la comunidad en la cual vive. Sin embargo, este proceso de reconocimiento de la realidad opresora para ser transformadora, al ser un proceso de concientización no puede ser asumido desde la perspectiva individual, sino que al ser educación para la libertad, requiere de una reflexión crítica de una comunidad de individuos para transformar las condiciones históricas deshumanizantes que viven, ya que «(...) nadie educa a nadie –nadie se educa a sí mismo–, los hombres se educan entre sí con la mediación del mundo» (Freire, 1998b:69). Y todo ello con el fin último de ejercer una «praxis que es reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo. Sin ella es imposible la superación de la contradicción opresor-oprimido» (Freire, 1998b:43), y de esta manera lograr la conquista del sujeto, es decir, su liberación y obtener así la condición humana a la cual los oprimidos tienen derecho (Freire, 1998b).

b) El diálogo como instrumento esencial de la educación para la libertad

Freire (1998b) concibe el diálogo como el proceso comunicativo que asegura el encuentro de los hombres mediatizados por el mundo. En tal sentido reclama el hecho de que el diálogo es una exigencia existencial, al ser el encuentro de los hombres con el objeto, para así poder producir la reflexión y la acción que deben emprender para transformar y humanizar el mundo y, más concretamente, las condiciones de vida de él en el contexto de su comunidad. Ahora bien, este diálogo no lo percibe como «(...) un mero acto de depositar las ideas de un sujeto en el otro» (Freire, 1998b:101), ni como la discusión polémica entre dos sujetos que no desean comprometerse con la transformación de su acontecer histórico, así como tampoco entre aquellos hombres o mujeres que no tienen

un real interés en la búsqueda de la verdad. Más bien lo conceptualiza como el intercambio comunicativo entre sujetos que tienen disposición a la búsqueda de su verdad, la cual lógicamente está condicionada por el contexto donde les toca actuar.

- c) El sujeto que aprende debe apropiarse del conocimiento para transformar la realidad

Otro principio básico de la pedagogía de Freire es que el aprendiz, en su proceso educativo, debe llegar a convertirse en un sujeto capaz de aprender y aplicar lo aprendido para transformar la realidad concreta que le toca vivir. Al respecto el mismo Freire expresa:

(...) conocer no es el acto, a través del cual un sujeto transformado en objeto, recibe, dócil y pasivamente, los contenidos que otro le da o le impone. El conocimiento, por el contrario, exige una presencia curiosa del sujeto frente al mundo. Requiere su acción transformadora sobre la realidad. Demanda una búsqueda constante. Implica invención y reinención (...) en el proceso de aprendizaje, sólo aprende verdaderamente aquel que se apropia de lo aprendido, transformándolo en aprehendido, con lo que puede, por eso mismo, reinventarlo; aquel que es capaz de aplicar lo aprendido-aprehendido, a las situaciones existenciales concretas. Por el contrario, aquel que es «llenado» por otro, de contenidos cuya inteligencia no percibe, de contenidos que contradicen su propia forma de estar en el mundo, sin que sea desafiado, no aprende (Freire, 1973:10-11).

- d) El método de concientización como proceso de educación política

En esencia, el método de educación planteado por Freire, en palabras de Ernani María Fiori, más que un método de enseñanza quiere ser un método de aprendizaje, ya que lo que busca es revivir la vida en profundidad crítica, en el sentido de que la «conciencia emerge del mundo vivido, lo objetiva, lo problematiza, lo comprende como proyecto humano» (Freire, 1998b:15). Es decir, que el método de Freire lo que pretende es la reconstrucción crítica del proceso dialéctico de la historia de vida de las comunidades que lo asumen, para lo cual el diálogo entre



los sujetos que conviven en la comunidad concreta, con sus problemas concretos, es un elemento esencial de su desarrollo. En fin de cuentas constituye un método de aprendizaje que tiene la característica de ser, a la vez, instrumento del educando y no sólo del educador, para juntos concientizarse y emprender el esfuerzo de transformación política de la historia concreta que les toca vivir (Torres, 1986).

#### 4. *Teología de la Liberación y proceso de concientización de las CEB*

A continuación se esbozan los elementos fundamentales de la Teología de la Liberación, así como el proceso de educación social como método de concientización que han seguido las CEB como adaptación del proceso sugerido por Freire en su planteamiento pedagógico. El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez se considera el iniciador de este enfoque teológico cuando en 1964 presenta su *Teología como reflexión crítica sobre la praxis* y luego, en los inicios de los 70, publica su obra maestra: *Teología de la Liberación. Perspectivas*, en cuya presentación señala que:

No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que plantean a la fe, ni forjar una teología de la que se «deduzca» una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de retomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva y dentro de la nueva problemática planteada por ese compromiso. Esto es lo que busca la llamada «teología de la liberación» (Gutiérrez, 1977:15-16).

Al hablar de Teología de la Liberación se está refiriendo a un movimiento teológico que busca redescubrir el hilo conductor de toda la Biblia como es la liberación total de los hombres, incluida la liberación de las opresiones socioeconómicas que observan las capas populares de América Latina. No es entonces un enfoque nuevo, sino un redescubrimiento de las bases originales del cristianismo que tiene todo el

fundamento bíblico. De hecho, se abordan temas bíblicos como la liberación del oprimido, la justicia, la paz, amar al hombre es amar a Dios, entre otros.

De acuerdo con Boff y Boff (1986), la comprensión de la Teología de la Liberación se vincula con la acción de los líderes pastorales de avanzada y la formulación académica de los teólogos de oficio; así como la propia reflexión a la luz de la fe y la praxis de las CEB. En tal sentido, es necesario entender la relación de enriquecimiento mutuo que han protagonizado estos tres actores en su formulación; y que el resultado, entonces, es producto tanto de la reflexión de los líderes pastorales (obispos, sacerdotes, religiosos y laicos) como de los sectores cristianos populares, así como de la sistematización de los teólogos profesionales y la incursión de estos últimos en el trabajo pastoral y la convivencia con las CEB. Desde el punto de vista metodológico, la formulación de la Teología de la Liberación con la ayuda del marxismo (materialismo histórico), al ser un proceso de reflexión para llegar a la transformación de la realidad observada, contempla tres momentos o pasos: la interpretación del acontecer histórico de los oprimidos, la búsqueda y análisis del contenido bíblico y de la fe cristiana con el objeto de interpretar, a la luz de la fe, la situación de opresión identificada; luego de lo cual debe volverse a la definición de la praxis histórica concreta para transformar la situación de opresión que se vive según el mensaje cristiano que la reflexión a la luz de la fe aportó.

Los contenidos básicos de la Teología de la Liberación, a manera de resumen serían: la creencia en Dios lleva implícito un compromiso con el amor y la liberación de todos los hombres; el planteamiento teológico contiene una denuncia de la situación de dependencia y explotación que viven los oprimidos y las naciones del Tercer Mundo y que la verdadera liberación se obtendrá cuando, entre otras condiciones, se obtenga el verdadero desarrollo, el cual implica el paso para todos los hombres de condiciones menos humanas a condiciones más humanas; el reino de Dios comienza en la historia y por ello hay que transformarla liberando a todos los hombres; y el Espíritu Santo anima a los oprimidos en las luchas de la liberación. El desarrollo de la Teología de la

Liberación ha estado en estrecha relación con el de las CEB y los movimientos populares de cristianos, ya que han aportado la vinculación directa de la formulación teórica con el proceso de transformación en el seno de la Iglesia latinoamericana.

Finalmente, es relevante presentar la propia apreciación del significado que para Paulo Freire tiene el desarrollo de la Teología de la Liberación:

En el clima histórico, intensamente desafiador de América Latina, donde se está gestando en la praxis esa actitud profética en muchos cristianos, se genera igual y necesariamente una fecunda reflexión teológica. La teología del así llamado desarrollo cede lugar a la Teología de la Liberación, profética, utópica, esperanzada; no importa que todavía se encuentre en fase de sistematización. Su temática no puede ser otra que la que emerge de las condiciones objetivas de las sociedades dependientes, explotadas, invadidas; la temática que emerge de la necesidad de superación real de las contradicciones que explican esa dependencia; la que surge de la desesperación de las clases sociales oprimidas. En la medida de su profetismo, la Teología de la Liberación no puede ser la de la conciliación entre los inconciliables (Freire, 1975:138).

Ahora bien, basadas en los principios pedagógicos de Freire y para el desarrollo de su proceso de concientización, las CEB retoman y enriquecen el método VER-JUZGAR-ACTUAR que nace en los Movimientos de Acción Católica.

En el paso VER, las CEB buscan reconocer la situación de opresión que sufren como comunidad, en razón de lo cual «(...) la gente trae a la reunión sus problemas en la familia, en el barrio o en el trabajo» (Fray Beto, 1989:24); y, a través del diálogo sincero, buscan identificar los problemas que les aquejan en el contexto de la realidad histórica que les toca vivir, para en este proceso «(...) revelar datos, estudiar las causas, discutir sus implicaciones, prever las consecuencias» (Fray Beto, 1989:24). A partir de esta acción las CEB asumen el primer paso del método pedagógico de Freire, al intentar reconocer los problemas y las

causas que les afectan producto de una realidad histórica caracterizada por la deshumanización, es decir, reconocen su condición de oprimidos.

El segundo gran paso que utilizan las CEB para que su acto de reflexión sea un verdadero proceso de concientización es JUZGAR. Es decir, interpretan el acontecer histórico que están observando a la luz de los principios de actuación que marcan los hechos y enseñanzas bíblicas y de los Evangelios, que constituyen su sustento de fe como cristianos. Este JUZGAR a partir de estas enseñanzas es dar una mirada a los acontecimientos bíblicos como hechos no del pasado, «(...) sino como quien mira por un espejo en el cual la comunidad se ve y se cuestiona» (Fray Beto, 1989:24). De esta manera las CEB al JUZGAR «(...) buscan descubrir la interpretación de Dios en la situación analizada: lo que Él exige como acción concreta» (Fray Beto, 1989:24).

El siguiente paso es ACTUAR, pero de manera coherente con el pensamiento pedagógico de Freire, en el sentido de que la concientización es reflexión, pero también es praxis para la transformación del mundo. En razón de ello el proceso de reflexión de las CEB continúa con el discernimiento de «(...) qué hacer frente a la situación, cómo hacerlo, quién va a hacerlo» (Fray Beto, 1989:24). Así, lo que este paso implica es la definición de un plan de acción que contemple la definición de objetivos a corto, mediano o largo plazo, así como la definición de prioridades y la determinación de criterios y estrategias de acción.

Es vital resaltar que este método no puede ser visto como compartimientos de estancos ya que, en la práctica, el método funciona como un proceso dialéctico, donde el VER trae consigo ya elementos del JUZGAR y requisitos y exigencias del ACTUAR.

##### *5. Las Comunidades Eclesiales de Base como manifestación de educación social*

La relevancia de las CEB viene dada por el papel que juegan como modelo de educación social de carácter político en el campo de la educación popular. Y en tal sentido, si la Iglesia Católica quiere profundizar

su compromiso con esos sectores poblacionales y dar muestra de una opción preferencial por los pobres, ellas son un instrumento clave. Este planteamiento se sustenta, entre otros, en los argumentos siguientes:

1. La formación religiosa que experimentan sus miembros al constituirse en sujetos activos del proceso educativo que llevan adelante, además de la fe que libremente pueden profesar es una praxis formadora para su autorrealización y como ciudadanos comprometidos con la transformación de la realidad histórica de opresión y pobreza que viven en sus propias comunidades;
2. Desde la perspectiva interna de la Iglesia que quiera comprometerse con el desarrollo del Estado-nación y de los conciudadanos y comunidades vecinales que ejecutan su acción política en la búsqueda del bien común, las CEB contribuyen con la transformación de la propia Iglesia como institución, expresándose de esta manera una modalidad importante de educación social y política para el ejercicio de la libertad y participación ciudadana, propiciada por la propia Iglesia en aras de la conformación de una sociedad más justa y solidaria, que propugne constantemente en la reflexión y en la praxis la eliminación de los niveles de exclusión social;
3. Lógicamente que en una nación donde la libertad de culto es y deberá ser siempre un derecho ciudadano, aunque la formación de los diversos miembros de confesiones religiosas no es responsabilidad del Estado; dado el aporte que este modelo de educación social da a la formación de ciudadanos de los sectores populares a nivel de las poblaciones rurales o las comunidades de barriadas de las ciudades urbanas, sí debe ver en él un instrumento válido para el desarrollo de su política social, con miras a reducir la exclusión que caracteriza nuestras sociedades latinoamericanas y del tercer mundo; y
4. Son evidentes los cambios que les toca vivir a las CEB, en el contexto histórico iniciado en este nuevo milenio al compararlos con las condiciones concretas de exclusión social características de los tiempos en que hicieron su aparición y desarrollo inicial, entre los años 60 y 80, donde las respuestas de los pueblos frente a la globalización de mercados y los avances tecnológicos tienen una preponderancia fundamental para poder alcanzar el desarrollo. En tal sentido, para poder seguir ejerciendo su praxis de educación participativa y acción

política para la búsqueda del bien común de sí mismas, sus miembros y las comunidades a las cuales pertenecen estas CEB requieren, desde su propia vivencia, elaborar las categorías de análisis de sus realidades, en aras de poder construir sus propias respuestas frente a las nuevas manifestaciones de la exclusión social que pueden estar viviendo, a partir de la reflexión de su propia fe en el acontecer histórico que ahora viven en sus sociedades en general, como en sus propias comunidades vecinales.

Las CEB fueron una experiencia de educación social de los sectores populares de la región latinoamericana y su desarrollo fue reforzado por las reflexiones pastorales que realizó la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (Colombia) en agosto de 1968, bajo los auspicios del papa Paulo VI con el fin de analizar el papel de la Iglesia Católica en el contexto de la región a la luz del Concilio Vaticano II. En este evento se hace un llamado a la liberación y a la justicia como condición necesaria para que los países de la región puedan conseguir el desarrollo y la paz; así como el rompimiento con el esquema de dependencia económica que venía caracterizando la evolución de las naciones del continente, lo cual, a su juicio, significaba una contribución vital al mejoramiento sustancial de las condiciones de pobreza y exclusión social que vivían para la época –y siguen viviendo– los sectores populares de la región, tanto a nivel rural como de los barrios en los centros urbanos. Este elemento se ratifica en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979), realizada en Puebla, México, cuando se asume la identificación de las injusticias como pecado social y la opción preferencial por los pobres, la cual «(...) no supone una exclusión de nadie pero sí una preferencia y un acercamiento al pobre» (CELAM, Puebla, 1979:180).

Un elemento potenciador del desarrollo de las CEB fue la formulación de la Teología de la Liberación hacia finales de la década de los años sesenta e inicios de los setenta, así como su evolución posterior. Ella planteaba y fue vivida por las CEB como un proceso de educación social de dichos grupos confesionales a partir de la reflexión de su fe y enseñanzas del Antiguo Testamento y de los Evangelios.

Estas CEB, a partir de la reflexión sobre su propia fe y el auto-análisis sobre cuál debería ser su respuesta de compromiso con la transformación de la realidad concreta que viven, asumen como modelo pedagógico el enfoque de Paulo Freire. Ello ya que giran su reflexión y su acción comunitaria, como proceso de educación social en función de los principios de: a) necesidad del reconocimiento de la condición de oprimido; b) la utilización del diálogo entre sus miembros como proceso educativo de carácter político; c) la importancia de asumir un modelo de educación social donde el sujeto se apropie del conocimiento para transformar las condiciones reales deshumanizantes que presenta el contexto, a la luz del mensaje liberador de los Evangelios; y d) el empleo del Método de Concientización, adaptado y enriquecido a través de la utilización del proceso reflexivo que usaban los Movimientos de Acción Católica; donde, el VER corresponde al proceso de reconocimiento de la problemática de opresión y exclusión social que vive la comunidad, a partir de su interpretación del hecho histórico concreto a la luz de las enseñanzas bíblicas y de los Evangelios (JUZGAR); para finalmente proceder a la definición de qué, cómo, quién, cuándo ejecutar acciones que contribuyan a la solución de las causas de la pobreza, la poca calidad de vida y exclusión social que vive la comunidad (ACTUAR). En fin, es un proceso de reflexión y acción producto de un proceso de educación comunitaria para transformar su realidad concreta, a la luz del compromiso que nace de su fe en un Dios que quiere la liberación de su pueblo en la historia.

## REFERENCIAS

- BARREIRO, J. (1974). *Educación popular y proceso de concientización*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BOFF, L. y BOFF, C. (1986). *Cómo hacer Teología de la Liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO-CELAM (1984). *Medellín. Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Medellín - Colombia, agosto 26-septiembre 6). Bogotá, CELAM.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO-CELAM (1982). *Puebla. La evangelización en el presente y futuro de América Latina. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Puebla - México, Enero 1979). Lima, Ediciones Paulinas.
- FRAY BETTO (1986). «Comunicación popular e Iglesia». En Vigil, C.J. (compilador) (1989). *Educación popular y protagonismo histórico. Una opción para América Latina*. Buenos Aires: Editorial Hvmánitas.
- FREIRE, P. (1972). *La misión educativa de las Iglesias en América Latina*. Boletín N° 9 de PASOS, Santiago de Chile, 1972. En Freire, P. (1975). *La desmitificación de la Concientización y otros escritos*. Bogotá: Editorial América Latina.
- FREIRE, P. (1973). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- FREIRE, P. (1975). *Concientización*. Bogotá: Asociación de Publicaciones Educativas.
- FREIRE, P. (1998a). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI Editores.
- FREIRE, P. (1998b). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- GUTIÉRREZ, G. (1977). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- IRIARTE, G. (1988). *La enseñanza social del Evangelio (Compendio de Ética Social Cristiana). Esquemas para la interpretación de la realidad*. Bogotá: CLAR.
- JUAN XXIII (1963). «Encíclica Mater et Magistra». En Iribarren, J. y Gutiérrez, J.L. (coordinadores) (1977). *Ocho grandes mensajes*. Madrid: BAC.
- JUAN XXIII (1963). *Encíclica Pacem Terris*. En Iribarren, J. y Gutiérrez, J.L. (Coordinadores) (1977). *Ocho grandes mensajes*. Madrid: BAC.
- LEÓN XIII (1891). «Encíclica Rerum Novarum». En Iribarren, J. y Gutiérrez, J.L. (coordinadores) (1977). *Ocho grandes mensajes*. Madrid: BAC.
- MUNÁRRIZ, J.M.; TRIGO, P. y SOSA, A. (1987). «Comunidades Eclesiales de Base en Venezuela». En Gómez C., L (compilador) (1987). *Crisis y movimientos sociales en Venezuela*. Caracas: Fondo Editorial Trópicos.



- PAULO VI (1967). «Encíclica Populorum Progressio». En Iribarren, J. y Gutiérrez, J.L. (coordinadores) (1977). *Ocho grandes mensajes*. Madrid: BAC.
- PAULO VI (1965). «Constitución Gaudium et Spes (Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual)». En Iribarren, J. y Gutiérrez, J.L. (Coordinadores) (1977). *Ocho grandes mensajes*. Madrid: BAC.
- PIÓ XI (1931). «Encíclica Quadragesimo Anno». En Iribarren, J. y Gutiérrez, J.L. (coordinadores) (1977). *Ocho grandes mensajes*. Madrid: BAC.
- RODRÍGUEZ, O. (1980). *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*. México: Siglo XXI Editores.
- SMITH, C. (1994). *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- TORRES, M.R. (1986). Educación Popular: Un encuentro con Paulo Freire. *Cuaderno de Educación* N° 136. Caracas: Cooperativa Laboratorio Educativo.