



Fe y Alegría
INTERNACIONAL

Origen y actualidad de Fe y Alegría: fundamentos de los nuevos sentidos sobre incidencia política

Serie
**Educación popular e incidencia política
en Fe y Alegría.**
Fascículo IV de V
Carlos Fritzen, S.J. - 2026

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP

Reitor – Prof. Dr. Carlos Fritzen, SJ
Vice-Reitor – Prof. Me. Antônio Tabosa Gomes, SJ
Pró-reitor Administrativo – Prof. Me. Aragon Alberto Bergonci
Pró-reitor acadêmico – Prof. Dr. Alexandre Soares Ramos
Gerente de Desenvolvimento da Graduação - Prof. Dr. Carlos Alberto Jahn, SJ
Gerente de Desenvolvimento de Pesquisa e Pós-graduação - Profa. Dra. Vanessa Alexandra de Melo Pedroso
Coordenador do IHU e Editor Chefe das Edições Humanitas – Isaias Gomes da Silva, SJ

Editores
Carlos Alberto Pinheiro Vieira
José Maria da Silva Filho
Isaias Gomes da Silva, SJ

CONSELHO EDITORIAL DA EDIÇÕES HUMANITAS

Membros Internos
Prof. Dr. Carlos Alberto Jahn, SJ.
Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima
Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso, S.J.
Prof. Dr. Drance Elias da Silva
Profa. Dra. Flávia Tavares da Costa Ramos
Profa. Dra. Isabela Barbosa R. Barros
Prof. Dr. José Afonso Chaves
Prof. Dr. José Marcos G. de Luna
Profa. Dra. Maria do Rosário Silva
Profa. Dra. Rita Maria Gomes
Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos
Profa. Dra. Valdenice José Raimundo

Membros Externos
Prof Dr. Agemir Bavaresco – PUCRS (Brasil)
Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura – Universidade de Pernambuco (Brasil)
Prof Dr. Daniel Leonard Everett – Bentley University (EUA)
Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro – FAJE (Brasil)
Prof. Dr. José Pinheiro Pertille – UFRGS (Brasil)
Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira – UFPE (Brasil)
Prof. Dr. Betto Leite da Silva – UFPB (Brasil)
Profa. Dra. Maria Cecília Abdo Ferez – UBA (Argentina)
Prof. Dr. Miguel Angel Rossi – Instituto Gino Germani (Argentina)
Prof. Dr. Georg Sans – Hochschule für Philosophie (Alemanha)

Secretário Executivo: José Maria da Silva Filho
Diagramador e capa: Fe y Alegria

F9190	Fritzen, Carlos. Origen y actualidad de Fe y Alegría [recurso eletrônico] : fundamentos de los nuevos sentidos sobre incidencia política / Carlos Fritzen. -- Recife : Edições Humanitas, 2026. 65 p. : il. -- (Serie Educación popular e incidencia política en Fe y Alegría ; v.4) ISBN: 978-65-84348-12-7 (E-Book) 1. Educação popular. 2. Pedagogia crítica. 3. Justiça social. 4. Política e educação. I. Título.
	CDU 37.035
	Pollyanna Alves - CRB 4/1002

Este livro foi submetido à avaliação do Conselho Editorial de Edições Humanitas.
Todos os direitos reservados.

É proibida a reprodução deste livro, ou de seus capítulos, para fins comerciais. A referência às ideias e trechos deste livro deverá ser necessariamente feita com atribuição de créditos aos autores e às Edições Humanitas.
Esta obra ou os seus artigos expressam o ponto de vista dos autores e não a posição oficial das Edições Humanitas da Universidade Católica de Pernambuco

Lista de abreviaciones

FIFYA Federación Internacional de Fe y Alegría

FYA Fe y Alegría

CEAAL Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe

S.J. Society of Jesus (Compañía de Jesús)

ONU Organización de las Naciones Unidas

Contenido

5	Introducción
11	La historia institucional de Fe y Alegría: entre tensiones permanentes y constelaciones de significados y sentidos
22	Distinción entre lo educativo y lo no educativo en Fe y Alegría: elementos básicos para fundamentar la incidencia política
34	Primeros sentidos de la incidencia política de Fe y Alegría desde la distinción entre lo educativo y lo no educativo
45	La incidencia política como elemento de unidad institucional en Fe y Alegría
50	La tensión entre ser un Movimiento y/o una organización educativa
64	El concepto del pobre en el P. José María Vélaz, hacia el entendimiento del pobre como sujeto de transformación social
79	El diálogo con Paulo Freire: el pobre y lo popular como sujeto histórico de transformación social en Fe y Alegría
87	El diálogo teológico: el Evangelio y el pobre como opciones de transformación social
105	Conclusiones
111	Guía de preguntas para la reflexión y la práctica
113	Bibliografía

Introducción

Hacia un nuevo entendimiento de la incidencia política

En el fascículo anterior he intentado exponer los fundamentos teóricos para una nueva comprensión de la incidencia política como práctica de transformación social. Para lograrlo, he vuelto sobre la teoría de Paulo Freire y de Antonio Gramsci, dos grandes intelectuales que a mi modo de ver aportan los elementos fundamentales para pensar los procesos de cambio social en el siglo XXI.

¿Cuáles son esos elementos mínimos que en la actualidad podrían dinamizar la transformación y que, por tanto, deben incorporarse en nuestra comprensión - fundamentación de la incidencia política? En principio, la conciencia crítica en tanto cualidad que permite a los sectores populares interpretarse a sí mismos como seres hacedores de su realidad, como sujetos históricos, esto es: como aquellos en los que reside la energía de cambio y una nueva comprensión, más justa, más equitativa, del orden económico, social y político.

La conciencia crítica es, a su vez, acción sobre el mundo. En otras palabras, la criticidad enfatiza en la importancia de la organización y movilización popular como medios para avanzar en la construcción concreta de justicia social. Como caminos, por ejemplo, para la exigibilidad de los derechos esenciales (entre ellos la educación) o el diseño o la reforma de políticas públicas. Sin embargo, y siguiendo a Freire y a Gramsci, la auténtica transformación estructural advendrá cuando los oprimidos (en su condición de sujetos his-

tóricos y políticos) logren consolidar y difundir su discurso liberador. Discurso entorno al cual se irán uniendo cada vez más grupos sociales, pues a través de él los marginados expresarán causas universales de liberación.

De esta forma, el fortalecimiento del pensamiento popular conllevará a la creación de una serie de nodos discursivos a través de los cuales se podrán generar articulaciones entre diversos actores sociales. El lector recordará que son Laclau y Mouffe quienes desarrollan este concepto de “nodos discursivos”; categoría que podemos interpretar *como lugares – espacios de encuentro en lo que confluyen diversos sujetos sociales, ideas con la energía para generar pactos sociales amplios.*

En esencia, ese es mi entendimiento de la incidencia política como una práctica de transformación, es decir, como una práctica a través de la cual los oprimidos desenvuelven la capacidad de generar nodos discursivos que puedan unir o articular, aunque sea de manera transitoria, a actores muy diversos entre sí. Articulación que es posible porque dicho nodo discursivo logra reflejar, podría decirse, una causa común universal. Algo, digamos, en lo que muchos podemos estar de acuerdo. Algo, digamos, que lleve a la acción a cientos de sujetos y colectivos.

En el fascículo anterior doy el nombre de hegemonía popular a ese tipo de articulaciones universales, esto debido a que la hegemonía es un concepto que en pocas palabras podríamos entender como la prelación de una visión de mundo sobre otra. Y en este caso, la visión de mundo que podría empezar a ser preponderante a través de la incidencia política es la de los sectores populares. Dar prelación a la visión de mundo popular significa que la sociedad como un todo se organiza para superar diversos tipos de opresión económica, cultural, social o política.

Así entiendo la hegemonía popular en esta investigación que, como he mencionado ya, tiene el interés de fundamentar la práctica de incidencia desde la teoría de cambio y, sobre todo, suscitar una reflexión al interior de Fe y Alegría que conduzca al Movimiento a actualizar su estrategia-acciones de incidencia en la perspectiva de dotarla de mayor fuerza transformadora.

Por supuesto, la discusión teórica sobre la incidencia política apenas comienza. Ir a Freire y a Gramsci es tan sólo un camino de los muchos posibles para que Fe y Alegría profundice su entendimiento sobre esta importante práctica. Mi invitación es a continuar esta reflexión conceptual que, por supuesto, debe partir de nuestra experiencia concreta como Movimiento de Educación Popular.

La incidencia política en Fe y Alegría, retomar la identidad del Movimiento para re-significar esta práctica

En el presente fascículo salto de Freire y de Gramsci hacia la experiencia concreta de Fe y Alegría con relación a la incidencia política. De este análisis extraigo algunas conclusiones a las que doy desarrollo en las siguientes páginas. Permítanme mencionar las que considero son las principales, como una invitación a profundizar la posterior lectura de este fascículo.

- En principio, es importante destacar que Fe y Alegría ha fundamentado su práctica educativa y no educativa desde dos corrientes de pensamiento auténticamente latinoamericanas. Estoy hablando de la teología de la liberación y de la educación popular.
- Podríamos decir que Fe y Alegría ha bebido históricamente de dichas corrientes buscando encontrar en ellas las orientaciones mínimas para su quehacer como obra educativa y de promoción social.
- Cuando hablo de orientaciones me refiero a aquellos conceptos o categorías que dan sentido, identidad y horizonte a la propuesta de Fe y Alegría. Entre las cuales podemos

enunciar: el pobre, los sectores populares, conciencia crítica, transformación social y Reino de Dios en la tierra.

- Lo primero que encuentro entonces es que Fe y Alegría no sólo tiene una experiencia institucional práctica, sino que cuenta con una trayectoria de reflexión teórica que puede encontrarse en los documentos de registro de los Congresos Internacionales. Esa reflexión teórica, como dije, en su mayoría es de inspiración profundamente latinoamericana y está anclada al propio devenir de la teología de la liberación y la educación popular como corrientes de pensamiento crítico.

- Ahora, la dificultad es que esa reflexión teórica es intermitente y, peor aún, no suele ser el derrotero para pensar y orientar institucionalmente nuevas prácticas educativas o no educativas. Este es el caso de la incidencia política, una práctica que en Fe y Alegría se asocia mayoritariamente con acciones vinculadas al lobby o al cabildeo, pero que aún no se concibe desde como una acción auténticamente transformadora inspirada en la teoría de la educación popular y la teología de la liberación.

- En conclusión, y principalmente, en Fe y Alegría la incidencia aún no se vincula a lo que en la teología de la liberación se denomina el pobre, en tanto sujeto teológico, es decir, en tanto aquel en el que se encuentra la semilla de una sociedad nueva, justa, equitativa y fraterna. Sociedad nueva que también recibe el nombre de Reino de Dios en la tierra.

A mi modo de ver, fundamentar la incidencia desde la categoría del pobre (o lo que en educación popular se conoce como sectores populares) es el vector principal para empezar a entender a esta práctica más allá de un enfoque reformista que la vincula con la modificación de las políticas públicas. Recordar que la misión educativa, social y política de Fe y Alegría es poner al pobre como cen-

tro y horizonte de su acción, me permitirá concluir algo muy similar a lo que he venido concluyendo desde Freire y Gramsci; esto es: re – significar la incidencia política desde una visión auténticamente transformadora nos conduce a una concepción de esta práctica en tanto uno de los medios para acompañar a los marginados en su proceso de liberación.

Lo anterior, inevitablemente nos lleva a concebir la incidencia como la suma de acciones concretas para la construcción estructural de justicia social, entendiendo la estructura como el conjunto de instituciones que afectan aquellos que los sujetos y colectivos hacen y piensan. Me estoy refiriendo, por ejemplo, a la forma de organización económica o política o a la educación como un sistema o una estructura compleja en la que interactúan diversos actores y prácticas.

Mi reflexión teórica y mi análisis sobre Fe y Alegría me lleva, entonces, a reafirmar una intuición que existe dentro de nuestro Movimiento: uno de los objetivos centrales de la incidencia política es actuar en favor del derecho universal a una educación de calidad para todos y todas (DUEC), lo que implica, sin duda, re – pensar, re – hacer algunos aspectos de los sistemas educativos públicos América Latina, África y Asia. Construir y concretar el DUEC es, en conclusión, una de las orientaciones mínimas para el desenvolvimiento de nuestras acciones y estrategias de incidencia.

La historia institucional de Fe y Alegría: entre tensiones permanentes y constelaciones de significados y sentidos

La trayectoria de Fe y Alegría comparte algunos rasgos con la historia de la educación popular y con la recepción y la reflexión al interior de la Iglesia Católica Latinoamericana acerca de las implicaciones del Concilio Vaticano II¹. Hemos mencionado anteriormente que esos dos procesos configuran el marco histórico general (práctico y conceptual) en el que se desarrolló Fe y Alegría como institución y Movimiento de Educación Popular. Sin embargo, no hay lecturas, en clave de posibles aportes, de lo que puede significar la reflexión educativa y política de Fe y Alegría para el desarrollo de la educación popular y menos aún en el proceso de constitución de una teología con perspectiva latinoamericana: estos son temas en donde persisten vacíos investigativos. En dicha línea, en este estudio hemos empezado a abordar esos vacíos, haciendo una lectura crítica de Fe y Alegría y su relación con la historia de la educación popular en América Latina, incluso, retomando el sentido humano y social de categorías teológicas como las de Reino de Dios en la tierra. Sin embargo, esto no significa que propongamos desarrollos teológicos desde el pensamiento de Fe y Alegría ni que hayamos agotado el tema del aporte educativo de este Movimiento respecto de las pedagogías críticas. Hemos, sí, avanzado en la resignificación de la incidencia política como una praxis de transformación social que encuentra sus fundamentos prácticos – teóricos en el marco de la teología de la liberación y de la educación popular.

La historia de Fe y Alegría es, entonces, una historia de tensiones y de procesos institucionales (práctico – teóricos) que no

¹ Para el tema de la recepción del Concilio Vaticano II en la Iglesia de América Latina ver: Martínez Morales, V. 2013; Codina Víctor, 2013; Pabis, D, 2019; Cabestrero, Teófilo, 1999; Merino Beas, P, 2014.

pueden ser leídos desde el anhelo de que concluyan o desde la búsqueda de categorizaciones definitivas. Todo lo contrario, al interior de este Movimiento, tanto en su discurso como en su praxis (histórica y actual) es posible rastrear la existencia de tensiones, de ideas, de definiciones conceptuales o prácticas que entran en confrontación y que desde ese encuentro algunas veces se complementan y enriquecen. En otras ocasiones, esas tensiones han generado rupturas o la emergencia de nociones o prácticas nuevas, como es el caso de la incidencia política o la promoción social (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, pp. 358 – 393).

Esta dinámica de tensiones que se enriquecen, se complementan y en algunos casos generan rupturas es similar a lo que Paulo Freire llamó dialéctica (Freire, 2005), al hablar de la forma en la que era posible transformar el mundo. En este caso, por supuesto, no nos estamos refiriendo a la dialéctica de los procesos de cambio, sino al funcionamiento institucional de un Movimiento Educativo que, sin embargo, ha aplicado (es difícil determinar si de forma consciente o sin proponérselo) el método dialéctico para la construcción de su discurso y de su práctica institucional.

Eso quiere decir, concretamente, que las definiciones conceptuales y la orientación de la práctica educativa y política de Fe y Alegría es resultado de una serie de tensiones permanentes entre diversas visiones, interpretaciones y entendimientos sobre un mismo tema. Diversidad desde la que se crean consensos, formas, maneras, discursos y procedimientos institucionales; lo cual no significa que la tensión haya desaparecido, sino que, y precisamente por fines institucionales se ha aliviado transitoriamente y ha encontrado un cauce para su definición y acuerdo.

Como decíamos, esa dinámica de tensiones en Fe y Alegría es reflejo del proceso teórico – práctico de la educación popular como una pedagogía en América Latina y del surgimiento de una perspectiva teológica que empezó a consolidarse en la década de 1960 y que

luego se conocería como teología de la liberación. Dicha perspectiva teológica la podemos leer como parte del proceso eclesial vinculado con el Concilio Vaticano II (Gutiérrez, 1975; Martínez, 2014). Anteriormente, describimos y explicamos los debates propios de la educación popular en tanto se fue constituyendo como una corriente educativa en cuyo interior existieron al menos tres tendencias interpretativas: la cristiana, la marxista ortodoxa y la marxista crítica.

Retomando esa descripción, pero en este caso enfocándola en el proceso institucional de Fe y Alegría, las tres tensiones principales que se reflejaron y aún persisten en esta institución son: (a) el debate entre constituirse como un Movimiento o una organización, (b) el entendimiento sobre el concepto de pobre y (c) una general, amplia, que abarca la reflexión educativa y política, acerca de la interpretación de las relaciones entre sujeto y estructura, en la perspectiva de describir y actuar consecuentemente desde un entendimiento más comprensivo acerca de cómo es posible transformar las sociedades en el sentido de construir mayor justicia y menor desigualdad. En el marco de esas tensiones centrales existen otro tipo de discusiones, como es el caso de la lectura sobre una práctica institucional relativamente nueva que se conoce desde principios del siglo XXI como incidencia política o incidencia pública.

Estamos diciendo entonces que se hace necesario, primero, entender la historia institucional de Fe y Alegría como un conjunto de tensiones permanentes a partir de las cuales se interpretan, incluso, se re-significan conceptos y prácticas también de forma permanente. Esta constante significación y re-interpretación de conceptos y prácticas nos lleva a sugerir que en Fe y Alegría no existe un solo sentido posible con relación a lo teórico – práctico, sino una constelación de sentidos, de visiones sobre las categorías fundamentales a través de las cuales este Movimiento procura fundamentar su praxis.

La práctica actual de Fe y Alegría está inserta en esa constelación de significados y sentidos, por lo tanto, en los archivos do-

cumentales, así como en el discurso de las personas que hoy está vinculadas en calidad de docentes o directivos², no existe unanimidad acerca del significado o el sentido último de ciertas categorías. Por el contrario, se encuentran, incluso, perspectivas contrarias sobre un mismo tema. Lo que no quiere decir, de nuevo, que no existan alivios, consensos que se alcanzan para fines estratégicos u operativos y que marcan los acentos de interpretación en determinado momento histórico. Esto último se hace evidente al momento de procurar un entendimiento sobre la incidencia política, pues el alivio en torno a esta práctica se viene dando desde aproximadamente el año 2000 y la vincula con aquellos procesos por medio de los cuales Fe y Alegría busca influir en políticas públicas y, en general, en las decisiones de gobierno (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2000; 2005; 2016; 2008, pp. 292 – 322). De hecho, en algunos testimonios, y consecuentemente con este énfasis institucional, la práctica de incidencia política se describe en su mayoría como un ejercicio de lobby y presión política.

En línea de lo anterior, Sofía Gutiérrez, Responsable de Acción Pública de Fe y Alegría Guatemala, señaló:

Nosotros contamos con el apoyo del Estado desde que surgió Fe y Alegría en el año 1976; [en ese entonces] se realizó una alianza con el Estado para que cada año se asignara un presupuesto para los salarios de los docentes, este presupuesto pasa a Fe y Alegría y es administrado por Fe y Alegría para el pago de salarios y también para el sostenimiento de los centros escolares: principalmente gastos de servicios y administrativos. Pero cada año nosotros teníamos que estar negociando con el Estado para que nos dieran ese presupuesto; entonces, hicimos una fuerte intervención de incidencia, se podría decir, para poder focalizar esfuerzos y poder lograr que esto se hiciera mucho más seguro y que no estuviéramos cada año teniendo que negociar

con el Estado y que nos diera lo acordado. Entonces, a partir de esto, nosotros generamos un plan de incidencia que fue muy focalizado porque empezamos a ver dónde eran los focos de poder y con ellos, obviamente, tuvimos que negociar, pero también con el Congreso de la República y de ahí surgió una iniciativa para asegurar la subvención de Fe y Alegría cada año, entonces, es una ley que te digo duró, fue un proceso más o menos de 6 años que nosotros estuvimos trabajando, fueron dos iniciativas las que se generaron a partir de esto. La segunda sí fue aprobada, (...) ahí sí que [hicimos] un proceso muy fuerte vinculando tanto a las comunidades como a un equipo de incidencia liderado desde la Dirección Nacional, entonces se estuvo haciendo mucho lobby, específicamente con autoridades tanto del Ministerio de Educación como del Congreso de la República y de ahí pues se generó esta iniciativa y la iniciativa, primero, es una ley que asegura la subvención para Fe y Alegría y el incremento del presupuesto a partir del incremento de la población estudiantil y el incremento salarial de acuerdo al incremento que el Estado haga a los maestros; entonces, es una ley que ahorita nos está beneficiando a nosotros y asegurando [inaudible] porque en ese sentido Fe y Alegría había tenido mucho problema, los fondos incluso los recibíamos a medio año ya cuando nosotros ni siquiera podíamos pagar salarios a los docentes³.

Por su parte, Carmiña de la Cruz, Referente del Eje de Acción Pública de Fe y Alegría Bolivia, afirmó:

Para nosotros la incidencia política tiene que ver con tener una propuesta; una propuesta que se le presente a una instancia decisora, que en este caso podría ser el Ministerio de Educación, que es con quien más nos re-

² Para el tema de la recepción del Concilio Vaticano II en la Iglesia de América Latina ver: Martínez Morales, V. 2013; Codina Víctor, 2013; Pabis, D, 2019; Cabestrero, Teófilo, 1999; Merino Beas, P, 2014.

³ EN Gutiérrez, Sofía, virtual, 8 de octubre de 2019.

lacionamos en estos temas educativos. Como Fe y Alegría a lo largo de los 53 años que venimos trabajando, siempre intentando hacer propuestas pedagógicas, innovadoras que le sirvan de referente al Ministerio de Educación para fortalecer sus diferentes líneas, en su momento ha sido la propuesta que teníamos del currículo alternativo intercultural bilingüe que se conocía como el CAPIB, en su momento con esa Ley Educativa, ha sido un aporte de Fe y Alegría para el Estado y que luego eso se ha constituido en la nueva Ley Educativa, la Avelino Siñani, se ha constituido en una propuesta que se ha visibilizado en su nuevo diseño curricular, donde han entrado fuertemente estas líneas de lo que es lo intercultural, lo bilingüe. Ese es un ejemplo.

Después como Fe y Alegría hemos desarrollado nuestras experiencias, por ejemplo, de aulas apoyo, de inclusión educativa, también han sido propuestas que le hemos presentado y le hemos mostrado al Estado, en esta nueva Ley Educativa, están inmersas [...] la educación inclusiva, está planteado desde los centros de educación especial, desde los centros regulares. Entonces, eso es lo que entendemos desde Fe y Alegría, entendemos que la incidencia política es eso: presentar propuestas pedagógicas innovadoras, que siempre apuntamos a la innovación, a lo diferente y a lo que pueda aportar al desarrollo de la educación en el país. Entonces, ese es el trabajo que intentamos hacer desde las diferentes acciones que desarrollamos⁴.

En un documento estratégico (2005), en el que se fijaron los objetivos internacionales y locales de este Movimiento, también se enfatizó en esta lectura de la incidencia como una práctica para crear o modificar leyes, políticas de Gobierno:

[A través de este Plan Global] se busca el desarrollo y

fortalecimiento de Fe y Alegría como Movimiento Internacional, aunando los esfuerzos y experiencias de las Direcciones Nacionales desde una óptica de integración de procesos, para el diseño y la ejecución de programas y proyectos conjuntos, a fin de conseguir que Fe y Alegría se consolide como organización de desarrollo social con mayor incidencia en la educación pública latinoamericana y en la promoción de las comunidades locales donde realiza su acción. [Tal desarrollo implica] incrementar la capacidad de incidencia del Movimiento en las instancias de negociación y de decisión de políticas públicas en educación y promoción social. (2005, pp. 17 – 27)

Afirmamos, nuevamente, que en la actualidad en Fe y Alegría la incidencia política es interpretada (en el discurso y en la práctica) hegemonícamente desde el sentido institucional (diseño de políticas públicas, lobby, etc.). Lectura institucionalista desde la cual la incidencia no puede ser leída como una auténtica práctica de transformación estructural. Por supuesto, no desconocemos que las instituciones forman e, incluso, hacen a la estructura política, cultural y económica de las sociedades modernas. Pero en esta investigación insistimos en la necesidad de comprender lo estructural más allá de lo legal – institucional. Esto quiere decir que entendemos que la estructura refiere no a una ley o a una política, sino al conjunto de leyes y de políticas sobre las que se cimenta la sociedad y, sobre todo, a su contenido, al pensamiento o visión de mundo que es origen y fuente de dichas instituciones. Consecuentemente, al decir cambio estructural estamos indicando no sólo la creación de instituciones sobre la base de un auténtico pensamiento popular, sino a la posibilidad de que dicho pensamiento se constituya como la visión de mundo hegemónica en las sociedades modernas, esto es, como una especie de lugar político en torno al cual los grupos y colectivos humanos (se vinculen o no con los sectores populares) encuentran sentidos de identidad, consensos respecto de sus di-

⁴ EN Cruz, Camiña, virtual, 27 de septiembre de 2019.

ferencias, y conforme a ellos se organizan, se movilizan y actúan sobre lo real – concreto procurando la construcción de una organización social más justa.

Hegemonía significa un determinado sistema de vida moral, concepción de la vida, etcétera, (Cuadernos de la cárcel, Tomo 3, 1984, p. 339).

Un tercer momento [de las relaciones de fuerza] es aquél en el que se alcanza la conciencia de que los intereses propios “corporativos”, en un desarrollo actual y futuro, superan los límites “corporativos”, esto es, de agrupamiento económico, y pueden y deben pasar a ser los intereses de otros agrupamientos subordinados; ésta es la fase más estrictamente “política” que marca el paso definido de la pura estructura a las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías germinadas anteriormente entran en contacto y en oposición hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse sobre toda el área, determinando, además de la unidad económica y política, también la unidad intelectual y moral, en un plano no corporativo, sino universal, de hegemonía de un agrupamiento social fundamental sobre los agrupamientos subordinados (...). (Gramsci, 1981, pp. 169 – 170)

Esta cita fue señalada en la primera parte de esta investigación y con ella significamos la hegemonía como el proceso de constitución de concepciones de mundo y, sobre todo, de confrontación entre esas visiones y la posterior imposición de una de ellas, o una *combinación de ellas para determinar* “la unidad económica y política”, así como la “unidad intelectual y moral”. Consecuentemente, cuando hablamos de hegemonía popular, nos referimos, siguiendo a Antonio Gramsci, tanto al proceso de constitución de una nueva

visión de mundo como a las acciones para que esa visión se imponga como la orientación de la vida en sociedad. En ese sentido, podemos llamar acciones contra – hegemónicas a aquellos esfuerzos que tienen como fin contribuir a la emergencia de esa concepción de mundo popular o a su posicionamiento como vector de la organización política, económica y social.

Lo anterior es lo que podemos decir entendió Antonio Gramsci como construcción de hegemonía y es el sentido que le damos a la incidencia política como praxis de transformación social: como una práctica que fortalece a los colectivos populares, a su praxis, a su formación de pensamiento auténtico y acción consecuente sobre lo real, en torno a una nueva concepción de mundo a través de la cual estos grupos y otros sectores sociales encuentran consensos para acciones conjuntas que superen ciertos límites sociales, culturales, políticos y económicos.

Esto quiere decir, también, que el tema de las alianzas o articulaciones hegemónicas entre diversos sectores sociales, en torno a un auténtico pensamiento popular, es fundamental en el proceso de construcción hegemónica política, pues “el hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, eso es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico – corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden afectar a lo esencial, porque si la hegemonía es ético – política, (...), no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce” (Gramsci, 1999, p. 42, Cuadernos de la Cárcel Tomo 5). La importancia de este tipo de articulaciones reafirma el entendimiento de la incidencia política como una práctica de construcción de alianzas entre los sectores populares y otros sectores; ciertamente, sobre la base esencial de la concepción de mundo popular.

En esa línea, la construcción de hegemonía (y por tanto la incidencia política) se vincula con la educación, entendía esta como un espacio de desarrollando de la conciencia crítica, como un proceso de aprendizaje que tiene entre sus finalidades el fomento de la autonomía y del liderazgo de los sectores excluidos en tanto sujetos históricos. En pocas palabras, se busca educar para que el pobre y el oprimido descubran dentro de sí mismos la capacidad de participar en la transformación de la sociedad, para que se asuman como agentes protagónicos del proceso de construcción de un nuevo pensamiento sobre el mundo y, mayoritariamente, como *facilitadores* de consensos amplios entre diversos actores sociales.

En síntesis, entendemos el cambio estructural como la construcción de hegemonía popular, no como la simple creación de leyes o políticas públicas. Aunque ciertamente podríamos diferenciar, en el caso de Fe y Alegría, aquellas propuestas de incidencia que se vinculan con la *búsqueda de fondos* y otras más relacionadas con la construcción de políticas públicas de escala nacional, incluso, internacional. En las primeras, diríamos, no existe una comprensión mayor sobre la teoría de cambio y se trata, sobre todo, de una acción de permanencia institucional a favor de la propia Fe y Alegría. Sin embargo, podríamos decir que hay más energía transformadora (o contra – hegemónica) en aquellos procesos de incidencia vinculados con crear o modificar políticas públicas de diversas escalas, pues en este tipo de acciones se podría avanzar hacia lo que Gramsci llamó *construcción de hegemonía*, es decir, hacia la consolidación de espacios, en este caso legal – institucionales, en los que se procura que el pensamiento popular, sus anhelos y deseos, se conviertan en el fundamento y la orientación última de la vida en sociedad. Por consiguiente, estos esfuerzos no son en sí mismos cambios estructurales, pero sí prácticas con posible energía contra – hegemónica.

Debemos remarcar, entonces, que este enfoque institucional de la incidencia política en Fe y Alegría no es del todo ingenuo, es decir, no presupone necesariamente, como veremos en detalle en las

siguientes páginas, que la simple creación o modificación de una ley conlleva tras de sí la transformación social. En todo caso, lo que nos proponemos señalar en este apartado es que la historia de Fe y Alegría no es lineal, no es una historia de consensos ni comprensiones categóricas sobre lo teórico o lo práctico. Todo lo contrario, el pensamiento de Fe y Alegría está en constante *movimiento*, las personas que integran esta organización vuelven permanente sobre aquellos alivios que han permitido definir estrategias institucionales. Vuelven a ellos para problematizarlos, re – significarlos y actualizarlos según los signos de los tiempos.

Esto es precisamente lo que nos proponemos hacer con la práctica de incidencia política, “objetivarla” para problematizar los *alivios institucionales* que se han hecho en torno a ella. Dicha problematización, como dijimos, debe partir de las grandes tensiones en las que están insertos los esfuerzos de reinterpretación de cualquier tipo; estamos refiriéndonos, a la relación e interpretación dialéctica que se ha dado en torno a las categorías de: movimiento y organización, pobre económico o pobre en tanto sujeto histórico y a las relaciones entre sujeto y estructura en el marco del proceso educativo y de acción política. En el análisis de esas tensiones podremos encontrar los elementos necesarios para resignificar a la incidencia política como una práctica de transformación social, en otras palabras, para proponer un camino de superación de su enfoque institucional.

Distinción entre lo educativo y lo no educativo en Fe y Alegría: elementos básicos para fundamentar la incidencia política

En los siguientes apartados detallaremos a profundidad cada una de las principales tensiones teórico – prácticas que se han dado en Fe y Alegría. A partir de ese análisis identificaremos el proceso histórico – institucional en el que coadyuvieron algunos elementos de la praxis de este Movimiento y que dieron campo de posibilidad para que a partir del siglo XXI apareciera una nueva práctica, la cual se nombró como *incidencia política o incidencia pública*. Práctica que se refería, en su contenido mínimo, a aquellas acciones institucionales más allá de lo estrictamente educativo. Esa distinción entre lo educativo y lo no educativo, como práctica institucional y en general como práctica social, es uno de los puntos de partida para empezar a consolidar este contenido mínimo acerca de lo que hoy llamamos incidencia política. Denominación con la que se caracteriza a una práctica que, nuevamente, es interpretada en la actualidad desde un enfoque marcadamente institucional a través de la cual se señala la posibilidad y el interés que tiene Fe y Alegría de influir en las políticas públicas promovidas por los Estados – nación y, en general, de tener alguna participación en el diseño y la orientación de las acciones que emprenden los organismos multilaterales y que impactan la realidad de los países pobres (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2000, 2005).

Por consiguiente, cuando se habla de incidencia política en el discurso organizacional de Fe y Alegría se suele hacer referencia a cualquier tipo de acción que no sea educativa, aunque en efecto éstas puedan tener algún contenido pedagógico, como vamos a ex-

plicar más adelante. Debemos aclarar, entonces, que lo educativo en este caso es sinónimo de acciones y prácticas que tienen como eje principal los procesos de enseñanza y aprendizaje, muchos de los cuales ocurren en la escuela o en el centro educativo. No estamos diciendo con ello que en Fe y Alegría lo educativo se reduzca a lo formal (a la escuela, al diseño curricular o las certificaciones oficiales), pues este Movimiento insiste en la posibilidad de dinamizar procesos educativos no escolares o no formales.

La característica central, en esta línea, de lo educativo es que refiere mayoritariamente al proceso de enseñanza y aprendizaje. Los sujetos protagonistas de ese hecho son los educadores y los educandos. Sin embargo, en el modelo de Fe y Alegría este Movimiento se asume como el administrador y el orientador último de la praxis educativa que tiene lugar en un conjunto numeroso de escuelas y que involucra, entonces, a miles de maestros y al menos a un millar de estudiantes. Lo anterior para decir que Fe y Alegría no participa de forma protagónica en el hecho educativo en sí, que en su forma mínima queda reducido a la relación entre educador y educando, pero en efecto tiene un rol importante en lo educativo al fijar las orientaciones e intenciones esenciales que fundamentan y guían lo que ocurre o puede ocurrir en el aula y/o fuera de ella, con relación, en este caso, al proceso de enseñanza – y aprendizaje.

En línea de lo anterior, en extractos de las conclusiones de los Congresos Internacionales de Fe y Alegría de 1990 y 1991 se planteó que:

Es necesario diseñar en Fe y Alegría un proyecto educativo propio que parta de la mayoría marginada, que ayude a tomar conciencia de la misma y que se comprometa en la transformación. La orientación de la educación no será asistencialista sino transformadora y comprometerá a toda la comunidad educativa para que asuma lo que significa el quehacer educativo como portador de la transformación deseada.

Educación en valores. Nuestros centros deben promover en sus participantes “una educación basada en los valores humanos y cristianos esenciales, con miras a construir un mundo liberado de las amenazas que lo dominan hoy día. En esta perspectiva, los jóvenes y adultos aprenden a rechazar los falsos valores de una sociedad decadente y a descubrir los verdaderos valores sobre los que una sociedad del amor puede ser construida” (...)

Una educación en valores requiere de educadores formados que sean capaces, no sólo de transmitirlos, sino de vivirlos y expresarlos en su propia vida cotidiana y capaces de orientar las actividades académicas de manera que cada asignatura tenga, no sólo una función informativa, científica sino también específicamente evangelizadora.

Formación para el trabajo. Fe y Alegría en sus centros da “énfasis a una formación en y para el trabajo liberador y productivo como medio de realización personal de crecimiento comunitario”. Consideremos la educación en el trabajo como espacio y contexto donde ha de desenvolverse la educación. La actividad, la creatividad, la participación, la responsabilidad comunitaria... son valores que el educando puede vivir en el contexto de una educación en el trabajo. Creemos que el ámbito del trabajo productivo – manual es especialmente idóneo para construir personalidades cooperadoras, solidarias y analítico – críticas.

Fe y Alegría quiere ofrecer una educación para el trabajo con el objetivo de capacitar para la vida, para la producción y para fortalecer el trabajo cooperativo en la comunidad y en la sociedad, (...). Una educación para

el trabajo con alto nivel de conciencia política, que ayude a conocer y comprender la estructura injusta de la sociedad y que prepare para enfrentar el mundo del trabajo con sus dinamismos, problemáticas y contradicciones. (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, pp. 47 – 49)

Luego, en los Congresos Internacionales de Fe y Alegría de Panamá (1992) y Paraguay (2002) se indicó que:

Panamá – 1992:

[El] proyecto [educativo de Fe y Alegría] deberá incluir, entre otros, procesos de personalización, análisis de la realidad, desarrollo de la *conciencia crítica*, valores, vinculación a la comunidad y al entorno, procesos organizativos y participativos, etc. (p. 68)

Paraguay – 2002:

La pedagogía popular, como con tanta insistencia lo repetía Paulo Freire, se sustenta en un aprendizaje dialógico (nadie ignora todo, nadie sabe todo), que permite a los sujetos descubrirse a sí mismos y tomar conciencia del mundo que les rodea. De ahí que el acto de educar no pueda reducirse a un proceso meramente técnico y transmisivo (depositar en el educando los nuevos conocimientos), sino que debe concebirse como un ejercicio de ética democrática que, a través del diálogo, nos construya como personas y como ciudadanos.

Los asistentes [de algunos de los anteriores Congresos de Fe y Alegría] vieron necesario continuar la reflexión sobre la educación popular, centrándose en la pedagogía, como un modo de ir avanzando en una mayor adecuación entre prácticas y propuestas e ir superando el mero discurso del cambio y la transformación. Peda-

gogía necesariamente crítica y propositiva, que ayude a superar las prácticas transmisivas, autoritarias y dogmáticas que con frecuencia se ocultan detrás de las buenas intenciones y de los discursos emancipadores. Pedagogía, en breve, para transformar la educación y, de este modo, contribuir a la transformación de la sociedad. (p. 224)

Como hemos venido señalando, en el discurso de Fe y Alegría dicha práctica educativa, la que tiene lugar en los centros que administra y que es dinamizada en primera instancia por los educadores que se vinculan al Movimiento a través de ellos, tiene una orientación y una intencionalidad transformadora. Esto quiere decir, que la educación se concibe desde la perspectiva de ser una contribución a los procesos de cambio social, en otras palabras: de superación de ciertos límites sociales concretos como lo son la pobreza, la desigualdad y, en general, todo tipo de exclusión política, económica, social o cultural. Se observa, además, que en el desarrollo de su pensamiento organizacional existe una preocupación por dotar a su propuesta educativa de herramientas e instrumentos prácticos a través de los cuales se puedan alcanzar esos anhelos transformadores desde el hecho pedagógico, superando aquellas posturas que solo enuncian y verbalizan esta búsqueda y que en la práctica se hacen incapaces de concretarla.

En todo caso, ¿cómo Fe y Alegría ha intentado concretar esta orientación transformadora de la educación? Leemos en la cita que básicamente desde tres aspectos: (1) enfatizando en el interés de fortalecer los valores católico - cristianos de los sujetos y de los colectivos que participan del hecho pedagógico, (2) colocando como objetivo central de la educación el desenvolvimiento de la conciencia crítica de los sujetos y colectivos y (3) vinculando lo educativo con lo social productivo como una dimensión por medio de la cual los pobres, las mayorías poblacionales, podrán avanzar hacia su autonomía material y, por tanto, hacia la superación de la escasez concreta en la que suelen vivir.



La formación en valores de inspiración cristiana es una propuesta que está profundamente influenciada por una lectura teológica, en el sentido humano y social de categorías como Reino de Dios, historia y liberación. Desde dicha lectura, como veremos en los siguientes apartados, el Evangelio contiene el mensaje liberador general para guiar la transformación del mundo, en el sentido de constitución de un orden social en el que el conjunto de interacciones humanas, así como las estructuras que las soportan, tengan como fundamento la fraternidad, la justicia y, sobre todo, el principio esencial de amor al prójimo.

No quiere decir ello que Fe y Alegría tenga una clara fundamentación o que haya correlacionado históricamente su práctica con la teología de perspectiva liberadora o, incluso, con cierta parte del magisterio eclesial latinoamericano. Hay, sí, referencias en clave inspiracional; enunciaciones del magisterio y de la teología de la liberación. ¿A qué se debe esta falta de una correlación profunda y la existencia de una práctica más abocada a la enunciación y a la referencia? En principio a que Fe y Alegría se define a sí misma como una obra educativa, no como una obra católica. Ciertamente una obra educativa de inspiración cristiana (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008). Esta diferencia se concreta en una mayor importancia histórica a lo educativo, a un esfuerzo por desarrollar una pedagogía fundamentada a través de la cual se hagan referencias a lo teológico (en su contenido humano y social) desde una perspectiva de orientación general. Sin embargo, esta dificultad puede deberse, como en el caso de la incidencia política, a que simplemente no se han tenidos diálogos suficientes en Fe y Alegría sobre este tema; reflexiones conjuntas para determinar los alcances y los límites de esa inspiración cristiana. Sin duda, este tipo de ejercicios se hacen necesarios en línea de fortalecer la praxis política y educativa de este Movimiento.

En todo caso, cuando se habla de una educación liberadora desde la perspectiva de los valores cristianos, Fe y Alegría presu-

pone que por medio del hecho pedagógico podrá formar personas que interpreten el mundo, y su acción en él, desde un punto de vista en el que las necesidades humanas sean el centro y la razón de ser de toda actividad del hombre sobre la tierra. Esta formación en valores también implica, por tanto, el anhelo de formar personas y colectivos que se asuman a sí mismos como evangelizadores, es decir, como agentes de cambio, sujetos que con base en su moral cristiana contribuyen en la solución de las problemáticas sociales, políticas y económicas del tiempo histórico en el que viven.

Por otro lado, al hablar de conciencia crítica, Fe y Alegría asume casi en su totalidad la propuesta de Paulo Freire acerca de la criticidad. En ese caso, la diferencia teórica entre este Movimiento y la obra freireana no estará en la definición de esa categoría de conciencia crítica, sino en que esta institución no la interpreta ni la destaca como el único (o principal) aporte de lo educativo en los procesos de cambio social. Por el contrario, suma a esta exigencia el hecho ya mencionado de la educación en valores y de una educación socio productiva. En definitiva, al hablar de criticidad en Fe y Alegría se está haciendo referencia al proceso mediante el cual los sujetos transitan, como vimos anteriormente al analizar la obra de Paulo Freire, de una condición de objetos de opresión (seres que no deciden y no actúan, sino que sobreviven de acuerdo a las indicaciones que reciben de quienes lo dominan) a sujetos autónomos e históricos, individuos y colectivos capaces de decidir y de transformar su realidad, en la perspectiva de construir mundos y contextos político – sociales más justos y libre de opresión.

La conciencia entonces es un atributo, una condición que los sujetos podrán desenvolver durante el hecho pedagógico y que los hará entenderse como personas con capacidad de decisión y acción sobre la realidad en la que están inmersos. Y puesto que el mundo concreto no les suele ser favorable, en el desarrollo de su conciencia irán descubriendo aquellos límites o causas últimas que ocasionan situaciones de injusticia y desigualdad y las maneras

para cambiarlas. La conciencia crítica, entonces, da un contenido más tangible y contextual a aquellos valores cristianos de justicia, fraternidad y solidaridad. Por lo tanto, asumir críticamente esos valores, significa para Fe y Alegría, que estos no son simples anhelos o la descripción de una educación verbalista que da la espalda a una realidad concreta de opresión, sino más bien representan el horizonte general que se irá, por decirlo de alguna forma, haciendo carne, concretándose en sus especificidades, en el desenvolviendo del sentido crítico de los sujetos.

No se trata entonces de una educación, podemos decir, moralista, sino de un proyecto educativo que intenta poner en diálogo su inspiración cristiana con los contextos locales, regionales e internacionales concretos; buscando a través de ese ejercicio dialógico identificar y actuar sobre límites que impiden llegar a la fraternidad, la solidaridad y al amor al prójimo. Con esa precisión, con ese descubrimiento de las razones de la opresión, teóricamente advendrá la acción de aquellos sujetos y colectivos que participan del hecho pedagógico sobre la injusticia real y tangible. Por lo tanto, y coincidiendo con la teoría freireana, en el caso de este Movimiento los conceptos de valor cristiano o conciencia crítica no deben ser leídos como parte de una propuesta educativa idealista o ingenua, desde la cual podría presuponerse que la liberación llegará solo con la formación cristiana o el desenvolvimiento de la conciencia, desestimando, de esta forma, el conocimiento y la acción sobre el mundo. Por el contrario, se trata de un esfuerzo por entender la conciencia y los valores cristianos como parte de la praxis auténtica, es decir, como uno de los momentos del proceso mediante el cual los sujetos reflexionan y actúan sobre su realidad para transformarla.

Sin embargo, en Fe y Alegría, y a diferencia de lo expuesto por Paulo Freire, no encontramos una descripción demasiado amplia o soportada conceptualmente sobre la teoría de la conciencia, se trata, más bien, de la asunción de las conclusiones hechas por este autor y de su vinculación con el proyecto educativo institucional

que está en permanente desarrollo. En síntesis, a través de la categoría de conciencia crítica se expresa el interés y la búsqueda organizacional de educar a sujetos conocedores de su realidad y que desde ese conocimiento se comprometen con su transformación, buscando en principio mejorar sus propias condiciones concretas y junto con ello la creación de una nueva forma de orden social, en el que las necesidades y los anhelos populares se posicionen como el centro de toda actividad política, cultural, económica y productiva. Fe y Alegría denomina a ese nuevo orden como una “sociedad nueva que sea: justa, donde se respete a la persona y en particular a la mujer (...) donde se viva en igualdad de derechos y deberes (...); participativa y fraterna (...) donde se busque comunitaria y solidariamente la solución de los problemas” (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, pp. 17 – 18)

Por otro lado, el tema de la educación productiva se relaciona, en este caso, con una dimensión de lo pedagógico que puede contribuir de forma específica con la superación de la pobreza material que sufren las mayorías poblacionales de América Latina y de otras partes del mundo. Se trata, por consiguiente, de formar para la independencia económica, para generar sujetos capaces, desde la experticia técnica y desde la propia iniciativa productiva, de empezar a resolver la escasez material en la que viven y que, en definitiva, es una de las características de las comunidades en las que habitan.

Existe, entonces, una práctica educativa en Fe y Alegría que procura enfatizar en la dimensión económico – productiva como parte de un proceso de liberación mayor y más complejo en el que los pobres, en el marco de un proceso histórico de construcción de conciencia crítica y pensamiento popular, se asumen y actúan desde su condición de sujetos de transformación, es decir, como los verdaderos protagonistas del cambio social. Lo que significa, como veremos en los siguientes apartados, que en la propuesta pedagógico-productiva de este Movimiento también se buscó incorporar una lectura del pobre como *lugar epistemológico* (Federación Interna-

cional de Fe y Alegría, 2008, p. 328); esto es, como el sujeto en cuya visión de mundo y praxis se encuentran la orientación y la concreción de la superación de los límites sociales. Debemos aclarar, sin embargo, que en las anteriores páginas hemos intentado describir los rasgos generales y los principales *alivios institucionales* que en la actualidad existen en Fe y Alegría, sin que esto signifique que estamos desconociendo la complejidad de su discurso y práctica específica (la cual de hecho varía mucho de país a país) en la que existen, como hemos dicho, constelaciones de significados y sentidos.



Primeros sentidos de la incidencia política de Fe y Alegría desde la distinción entre lo educativo y lo no educativo

Recordando lo anterior, podemos observar que uno de los rasgos característicos de la propuesta educativa de Fe y Alegría para la transformación social es tener como fundamento su posible contribución en la formación y en la constitución de los sectores populares en tanto sujetos históricos. Por lo tanto, en ningún caso su proyecto pedagógico refiere a una acción directa, de parte de Fe y Alegría, sobre la realidad material y las estructuras que la soportan, aunque este tipo de acciones efectivamente se presuponen serán realizadas por la comunidad educativa. Sin embargo, desde el origen de esta obra de inspiración cristiana existió, tanto en su discurso, como en su práctica institucional, la intención de hacer algo más, de trascender lo estrictamente educativo y de vincularse con otro tipo de acciones, buscando de esta forma posicionarse públicamente como una organización con una propuesta pertinente para mejorar la calidad de vida de millones de personas y, a su vez, dar una mayor contribución y amplitud a su posible aporte en los procesos de cambio y transformación social.

Así lo describió el P. José María Vélaz:

Con la captación de la tarea enorme que nos habíamos impuesto [contribuir en la educación de millones de niños pobres], está siempre presente la clarísima convicción de nuestra pequeñez. Había que buscar aliados y que aquel pequeño grupo que yo pretendía informar e interesar en la educación popular creciera hasta al-

canzar fuertes sectores de la conciencia pública. Los extensos y pobladísimos suburbios de Caracas, como he dicho antes, eran absolutamente ignorados por la ciudadanía establecida, (...). Esta vida de relación, o si se quiere, de relaciones públicas fue el segundo paso trascendental en Fe y Alegría. (2018, p.7)

El gran desafío del desarrollo es el desafío de la educación para todos. Para alcanzar la edad industrial hace falta la educación de todos. Para alcanzar la edad post-industrial hace falta la educación de alto nivel para todos. Para alcanzar la educación de todos no bastan los recursos del Estado, ni los de la comunidad entera, ni los de la Iglesia y las organizaciones voluntarias. Es preciso unir todas estas fuerzas, (...). Fe y Alegría es ante todo una organización que por medio de las *relaciones públicas y los medios de comunicación social* trata de obtener recursos humanos y recursos económicos para la educación integral de los sectores populares. (p. 41)

Fe y Alegría defiende el derecho de los más pobres a ser educados en el plantel que más se adapte a sus justas preferencias. Cada niño, cada joven o cada adulto que desea educarse traslada sus derechos a una justa participación económica del presupuesto educativo al plantel que él haya escogido. Privarla de ese derecho es sancionarle y discriminarle porque usa de su libertad. Extender estos conceptos sobre los derechos del pueblo marginado y de toda la ciudadanía. Explicar el profundo alcance práctico que llevan consigo ha sido una tarea nuclear de Fe y Alegría. Nuestra lucha ha sido dura y, la mayor parte del tiempo, solitaria, pues por una razón inexplicable los principios de justicia educativa no son comprendidos ni defendidos por la inmen-

sa mayoría de los que debieran aceptarlos y exigirlos a nuestros gobiernos. (p. 84)

Las anteriores citas muestran la forma en la que el P. José María Vélaz, entre 1954 y 1983, fue reflexionando y precisando las acciones de Fe y Alegría que no podían clasificarse como estrictamente educativas. En otras palabras, estas acciones no referían de forma directa a la misión institucional del Movimiento: brindar educación de calidad a la población más pobre, en busca de concretar la promesa del Evangelio de un mundo más justo, fraterno y solidario. En este punto se hace necesario recordar que el concepto de transformación desde el que el P. Vélaz fundamentó la propuesta educativa de Fe y Alegría es de una profunda inspiración cristina, como él mismo vuelve a mencionar después de hablar de las relaciones públicas: “bajo un horizonte teológico y de fe, todos los hombres son iguales por virtud de su creación, todos los hombres son hijos predilectos por adopción, todos han recibido por la gracia una vocación sobrenatural y trascendente la vida divina; todos, por lo tanto, son iguales en dignidad” (p. 84).

Una vez hemos recordado la categoría básica (y mínima) que soportó en el pensamiento del fundador de Fe y Alegría la concepción de una educación para el cambio (comprensión que se irá complejizando y enriqueciendo a partir de 1983), podemos destacar que en las citas que hemos hecho de su obra se describen cuatro ideas que aún hoy hacen parte de lo que en esta institución se entiende por incidencia política: (1) no refiere en estricto a las acciones educativas; (2) se trata de acciones que se vinculan con la posibilidad de fomentar la conciencia pública y de unir a la comunidad como un todo (diversos sectores sociales: empresarios, cooperantes, etc.) bajo el objetivo de brindar educación a los más pobres. En dicho proceso se destaca el rol de los medios de comunicación como plataformas de transmisión de este tipo de mensajes que procuran la construcción de una conciencia pública y de acuerdos comunes; (3) la propuesta de una educación de calidad para

todos y todas es interpretada como un derecho a ser exigido, por tanto, al hablar de incidencia política también se hace referencia a los procesos de exigibilidad de derechos y (4) en esta lógica, Fe y Alegría se asume como un Movimiento que tiene como misión proponer ese proyecto educativo popular y defenderlo ante el Estado, por consiguiente, su vida y permanencia institucional se relaciona, o es otro de los objetivos, de las acciones que no son estrictamente educativas. A esto se refirió el P. Vélaz cuando mencionó el hecho de que “esta vida de relación, o si se quiere, de relaciones públicas fue el segundo paso trascendental en Fe y Alegría”. En el siguiente apartado abordaremos estos significados sobre la incidencia y este enfoque de incidir a favor de la permanencia organizacional, enfatizando en la importancia de trascenderlo y avanzar hacia una comprensión de la incidencia política como praxis de transformación; esto es, de conexión entre lo educativo y lo no educativo y, en tanto tal, de construcción de hegemonía popular.

En todo caso, en el pensamiento del P. José María Vélaz encontramos las semillas, las ideas de origen acerca del enfoque de las acciones no educativas que podrían contribuir a fortalecer a Fe y Alegría y a constituirse, simultáneamente, como un aporte más significativo en la transformación de las sociedades modernas. Dichas ideas de origen constituirán parte de la constelación de significados y sentidos que hoy existen en este Movimiento con relación a la incidencia política. Significados y sentidos desde los que las acciones de incidencia se interpretan bajo la perspectiva de un enfoque institucional que pone el acento, por un lado, en la preponderancia organizacional y, por otro, como una práctica para la exigibilidad, la modificación o la creación de leyes y políticas favorables al pueblo, buscando de esta forma conciliar lo institucional con lo social.

Sin embargo, tal interpretación sobre la incidencia no logra correlacionar suficientemente esa práctica con los conceptos principales de la educación popular, desde los cuales se ha procurado no solo precisar la contribución de lo educativo en la humanización de

la sociedad, sino incorporar, e incluso, proponer nuevos elementos para un entendimiento amplio sobre los procesos de transformación. De esa comprensión general sobre el cambio, surgió en Paulo Freire, como vimos en el capítulo anterior, la conceptualización de la conciencia crítica y la reiteración de la importancia de la praxis de los sectores populares sobre el mundo (acción – reflexión) en tanto fuente y energía para la transformación auténtica. De hecho, y trayendo a este punto lo que hemos venido argumentando en las páginas anteriores, desde el método dialéctico y desde la categoría de praxis auténtica (como un proceso de reflexión y acción en el que los pobres, en tanto sujetos históricos, identifican los límites que los oprimen y actúan para superarlos), así como desde el concepto de hegemonía la simple afectación de una ley o de una política pública no podría considerarse una práctica de transformación.

Sería, en el mejor de los casos, algún tipo de arreglo institucional que podría favorecer la superación de límites concretos (como el acceso a la educación), pero no significaría en último término la superación de la contradicción entre opresor y oprimido; tampoco, refiere a la transformación estructural, entendiendo la estructura, siguiendo a Paulo Freire y Antonio Gramsci, como aquello que condiciona el pensamiento y la acción de los sujetos y colectivos. Superación que sólo advendrá cuando los sectores populares, en el proceso de desenvolvimiento de su conciencia crítica y de su acción permanente sobre la realidad, logren consolidar una nueva visión sobre el mundo a partir de la cual la sociedad podrá organizarse (estructurarse) y transformarse. De ahí, nuestra tesis de leer la incidencia política como una práctica de construcción de hegemonía popular, esto es, como vínculo entre lo educativo y lo no educativo, herramienta para la construcción de pensamiento no hegemónico y, a su vez, acción sobre el mundo. A partir de esa interpretación, por lo tanto, la incidencia no sólo se referirá a la influencia en política públicas sino, mayoritariamente, a la posibilidad de contribuir en la creación de articulaciones políticas y sociales amplias para la acción, entre los oprimidos y otros sectores sociales, en torno al

contenido de la visión de mundo de los pobres; visión de mundo que, a su vez, se fortalecerá de manera permanente durante el hecho pedagógico.

Hemos ido observando, por otra parte, que esta distinción entre lo educativo y lo no educativo es, ciertamente, muy útil para precisar el campo específico de la incidencia y de otras prácticas. Sin embargo, esa diferenciación ha sido una de las causas que han dificultado en Fe y Alegría el surgimiento de una comprensión correlacional de la incidencia desde los conceptos que fundamentan la teoría y la práctica de la educación popular. Nuevamente, sostenemos que, sin esa correlación, hoy en día mínima o, en el mejor de los casos, apenas enunciada, no se hace posible entender la incidencia como una auténtica praxis de transformación. Por lo tanto, en este capítulo continuaremos con desarrollo de una propuesta de correlación entre la incidencia política y la teoría de la educación popular.

Debemos anotar también que entre 1983 y el año 2000, período en el que el pensamiento de Fe y Alegría empezó a construirse de forma colectiva y fecha en la que emergió, con esa denominación, la práctica de incidencia, en este Movimiento de Educación Popular persistió la idea de trascender lo estrictamente educativo. Ese es el origen, de lo que se conoce como promoción social (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, pp. 357 – 399). El caso es que a partir del 2000 y en adelante, esta institución se concentró en darle desarrollo teórico y práctico a estas dimensiones de su propuesta organizacional, las cuales, como dijimos, no aluden de forma directa a lo educativo. Con relación a esto, la Federación Internacional de Fe y Alegría, por ejemplo, desarrolló un programa de incidencia entre el 2005 y 2016 que se conoció como Programa de Acción Pública (P8) que tuvo cuatro objetivos centrales, los cuales se corresponden con la interpretación institucional sobre esta práctica que hemos venido señalando:

Objetivos del Programa de Acción Pública de la Federación Internacional de Fe y Alegría

- (1) Se han creado y fortalecido las capacidades del Movimiento Fe y Alegría para la acción pública a nivel internacional, regional y nacional
- (2) Se ha incrementado la capacidad de incidencia del Movimiento en las instancias de negociación y de decisión de políticas públicas y promoción social
- (3) Se han impulsado y realizado investigaciones sobre la realidad educativa de América Latina, desde la visión y experiencia del Movimiento
- (4) Se han generado y apoyado procesos de sensibilización y movilización de la opinión pública. (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2005, p. 36)

Esa orientación, podríamos decir, operativa y concreta de la incidencia o acción pública se problematizó en el año 2004 en el marco de un Congreso Internacional. En dicha ocasión, se concluyó que la incidencia política refería a una acción no educativa que pretendía incidir en políticas públicas, pero también ocasionar cambios estructurales. Sin embargo, las estructuras, nuevamente se asocian o se interpretan como sinónimo de ley, de política pública:

La realidad actual, la pobreza y la exclusión en nuestros países no sólo están provocadas por el comportamiento individual de unos pocos. El origen debe también buscarse también en causas estructurales que tienen una dimensión local, nacional e internacional. Los problemas a los que se enfrentan los sectores populares, y que Fe y Alegría quiere contribuir a erradicar, están directamente relacionados con las políticas de los estados y los organismos internacionales. Nos referimos al ámbito de las políticas, en el sentido más amplio del término: las legislaciones, el funcionamiento de las

instituciones, las prácticas administrativas, la praxis política y económica. (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, p. 309)

En la anterior cita se constata, una vez más, este énfasis institucional de la incidencia como la posibilidad de participar en el diseño de leyes, de políticas públicas. Aunque ciertamente, en la parte final se enuncia: “nos referimos al ámbito de las políticas, en el sentido más amplio del término”. Ese es el sentido que en esta investigación damos a lo político - estructural, como hemos mencionado, en tanto aquellos condicionamientos que afectan lo que los sujetos o colectivos puedan hacer o pensar y que consecuentemente no refieren a una ley, sino a un conjunto amplio de prácticas (colectivas e individuales) e instituciones sobre los que se soporta la organización social y que se fundamentan en una determinada concepción de mundo. Por consiguiente, en este caso cambio estructural no es sinónimo de reforma legal o política pública, sino, mayoritariamente, de construcción de hegemonía popular, es decir, de fortalecimiento de una nueva visión de mundo que pueda convertirse en la guía y el fundamento de la *praxis política* y de la *praxis económica* de la sociedad en su conjunto. Por lo tanto, dicho horizonte de consecución de hegemonía popular sería uno de los principales contenidos de la incidencia como práctica de transformación. Debe aclararse, nuevamente, que la hegemonía popular puede ser entendida como el proceso mediante el cual los sectores populares, en el desenvolvimiento de su conciencia auténtica, construyen su visión de mundo y procuran desde la articulación (entre ellos mismos y con otros) concretarla en la realidad material. Y dado que la educación puede aumentar la criticidad de los sujetos y colectivos, existe un vínculo necesario entre estas dos prácticas. En línea de esa idea central sobre la incidencia, los siguientes apartados tienen como objetivo continuar precisando esos vínculos y un entendimiento más amplio acerca de lo estructural que no se reduzca a una práctica de reforma; interpretación desde la cual el cambio de estructuras parece referir a acciones de lobby o de cabildeo a través de las cuales Fe y

Alegría asegura su pervivencia institucional o a la gestión por políticas públicas que contribuyan a una reforma del sistema educativo y permita mejoras institucionales a nivel educativo, aunque, ciertamente, esto último pueda tener cierta acepción contrahegemónica, al constituirse, como mencionamos, en acciones que buscan bien consolidar el pensamiento popular o hacer del pensamiento popular la fuente y la orientación para el diseño de las instituciones sobre las que se organiza la vida en sociedad.

Cabe añadir, que este enfoque institucionalista sobre la práctica de *incidir* no sólo se constata en los documentos organizacionales de Fe y Alegría, sino que expresa también lo que las personas vinculadas con este Movimiento entienden por incidencia política. En síntesis, la comprensión del hecho de incidir en tanto *reforma* es el lugar, el discurso, desde el que se plantean nuevas acciones y experiencias de incidencia.

En dirección de lo anterior, encontramos el testimonio de Lucía Rodríguez, integrante de la Comisión de Acción Pública de la Federación Internacional de Fe y Alegría:

Yo sí creo que [la incidencia política] tiene que ver con lo estructural, es decir, una cosa es el cambio personal, el cambio comunitario y otra cosa es el cambio estructural y cuando hablamos del cambio estructural hablamos de estructuras económicas, de las estructuras políticas, porque al final la incidencia que queremos hacer pasa por intentar reformar un reglamento, que no es adecuado; o pasa por intentar que se promulgue una ley para una necesidad, que no la hay, o para, incluso, proponer una reforma del sistema educativo de un país o del sistema productivo de un país⁵.

En el mismo sentido el testimonio de Miquel Cortés S.J., Director de Fe y Alegría Guatemala:

[En] Fe y Alegría en Panamá descubrí un poco la Fe y Alegría de un mundo indígena. Muy interesante todo el tema del Darién ... la frontera, también el tema de los colombianos, los refugiados, pero también del mundo indígena y ahí empezamos un poco la dimensión política. Yo creo que ahí en la época en Panamá empieza un poco la dimensión política de Fe y Alegría. Al principio es más con una intención pedagógica de educación, de servicio. Y después fuertemente en la etapa que me ha tocado, que me está tocando en Guatemala, ahí sí ha sido incidencia política cien por cien, hasta conseguir una ley de la república para Fe y Alegría y relacionamiento muy fuerte con políticos.

Y entonces ahí en estos años, es cuando toma más fuerza todo el tema del derecho a la educación, no entender la educación como un servicio, solamente, sino como un derecho. Y entonces esto del derecho a la educación nos pone en una órbita de homologación con otros derechos, con otros defensores de derechos humanos. Entonces como que se va generando un lenguaje más común, más allá de lo educativo, de una lucha social, de transformación política también⁶.

La resignificación de la incidencia política como praxis de transformación social, en los términos señalados, no desconoce la importancia de estos enfoques, más bien procura ampliarlos y sugerir no sólo un nuevo sentido o contenido conceptual, sino posibles caminos para su re – orientación concreta dentro de Fe y Alegría.

Recordamos que estos nuevos sentidos y posibilidades se fundamentan en la correlación entre la teoría de la educación popular y el discurso y la acción de incidencia que ha venido desarrollándose en este Movimiento. Discurso y acción sobre la incidencia que

⁵ EN Rodríguez Lucía: Cerrillo Lucila, Camacho Yerko, San Salvador (Salvador), 14 de octubre de 2019.

⁶ EN Cortés Miquel S.J., Tabosa Antonio S.J., de la Cruz Carmiña, Borjas Beatriz, Rayo Juan Pablo, San Salvador (Salvador), 17 de octubre de 2019.

es producto de las tensiones teórico – prácticas que hemos mencionado y que continuaremos abordando en las páginas siguientes. Esto con el interés de precisar otros elementos y procesos que se coadyuvieron en el surgimiento de la incidencia y, en los cuales encontraremos más fundamentos para su re – significación.

La incidencia política como elemento de unidad institucional en Fe y Alegría

José María Vélaz S.J. fundó Fe y Alegría en 1954 – 1955⁷. Y, aunque es cierto que muy pronto el P. Vélaz empezó a imaginar y a proyectar a Fe y Alegría como una gran obra que contribuiría a la disminución de la pobreza en América Latina⁸, en principio se trató sólo del nombre de un movimiento juvenil “en favor del niño necesitado” del Departamento de Extensión Social de la Universidad Andrés Bello (Fe y Alegría, 1999, p. 30) y, posteriormente, de una escuela ubicada en un barrio marginal de la ciudad de Caracas, Venezuela.

Con los años, en 1960, Fe y Alegría se constituyó legalmente (en Venezuela) como una sociedad benéfica sin fines de lucro dedicada a la educación de los más pobres y para entonces ya había creado o administraba (en acuerdo con el Estado) un número significativo de escuelas públicas. En 1980 - 1990, en tanto organización educativa legalmente constituida, Fe y Alegría hacía presencia en más de 10 países y atendía a más de 1.000.000 de estudiantes. En la actualidad, (2021), existen más de veinte Fe y Alegría nacionales (distribuidas en América Latina, Europa, África y Asia) que ofrecen educación primaria, secundaria, técnica y una gran variedad de programas de promoción social⁹. Incluso, en 1986, se creó la Federación Internacional de Fe y Alegría como una institución supranacional cuya finalidad básica sería la de agrupar y dar sentido de unidad, en torno a unos mínimos comunes, a las Fe y Alegría nacionales¹⁰.

En medio de esa significativa expansión territorial y numérica, Fe y Alegría ha ido sobreviviendo a múltiples crisis políticas, económicas y, lo que no es menos importante, a estas tensiones teóri-

⁷ El movimiento juvenil fue creado por el P. Vélaz en 1954 y la primera escuela Fe y Alegría se fundó en 1955, (Fe y Alegría, 1999, pp. 30 – 32).

⁸ Ver, por ejemplo, Vélaz S.J., 1965; 1967; probablemente 1968.

⁹ Ver directorio en *Plan Global de Prioridades Federativas 2021 – 2025*.

¹⁰ Para una breve historia del origen y la fundación de la Federación Internacional de Fe y Alegría ver: *Federación Internacional de Fe y Alegría Plan Global I de Desarrollo y Fortalecimiento Institucional 2001 – 2005* o en *Federación Internacional de Fe y Alegría Plan Global II de Desarrollo y Fortalecimiento Institucional 2005 – 2009*.

co-conceptuales que mencionamos en el apartado anterior. ¿Cuáles han sido estas crisis y qué elementos han permitido la permanencia institucional? Y, sobre todo, ¿qué importancia tiene y ha tenido la incidencia en esta organización y cómo se relaciona con su trayectoria de crecimiento y, principalmente, con su propuesta educativa?

Acerca de lo anterior, podría afirmarse que uno de los primeros momentos de ruptura en Fe y Alegría fue la transición en su dirección ejecutiva: aproximadamente en 1972 – 1983 el P. Vélaz dejó de ser, paulatinamente, el director de la institución y este rol o función, que él había ejercido de forma ininterrumpida desde la creación del Movimiento, empezó a ser una delegación y/o una misión que el superior jesuita respectivo destinaba bien a un laico o bien a otro jesuita. Este cambio en la forma de dirigir ejecutiva y estratégicamente a Fe y Alegría permitió que el Movimiento conservara su inspiración o razón misional de origen (brindar educación de calidad a los más pobres, Vélaz S.J., 2018, p. 31.), establecida por el P. Vélaz entre 1955 y 1983, pero que fuera, a su vez, resignificando, complejizando y enriqueciendo su conocimiento organizacional. Como hemos mencionado, dicho conocimiento refiere constantemente al pensamiento de su fundador, pero estableciendo diálogos o, mejor, referencias, con el magisterio de la Iglesia de América Latina, la teología de la liberación y algunas corrientes teóricas relacionadas con la transformación social, como es el caso de la propuesta de la educación liberadora de Paulo Freire.

En todo caso, en Vélaz S.J. se encuentra la definición (y orientación) esencial de Fe y Alegría: una obra educativa de inspiración cristiana que entiende la educación como una estrategia de transformación social, es decir, como un medio para la construcción del Reino de Dios en la tierra; un mundo en el que exista la justicia, la equidad y la solidaridad. Y dado que la pobreza material es considerada por parte de la doctrina cristiana como el testimonio más concreto y humanamente más doloroso de que la justicia aún está por construirse, Fe y Alegría optó, desde su origen, por el trabajo

con los sectores pobres de Venezuela, de América Latina y, posteriormente, de otros continentes (Europa, Asia y África).

Todos los activistas y dirigentes de Fe y Alegría se tienen que empapar de la idea de que su misión no es hacer escuelas como fin último, sino transformar con la educación las estructuras sociales de Venezuela, elevando a nuestro pueblo abandonado a una participación igualitaria y armoniosa en la vida nacional. (Vélaz S.J., 1963, p. 3)

Fe y Alegría es una organización cristiana y democrática, (...), que sostiene que la educación es el mejor instrumento para el desarrollo económico y social de los pueblos de América Latina. Las escuelas de Fe y Alegría están en los barrios o zonas más pobres de las ciudades y de las áreas rurales. (Vélaz S.J., 1967. p.1)

Sin la educación, las clases populares marginadas, que son una gran parte de la creciente población latinoamericana, serán eternamente menores de edad incapaces de integrarse a la vida social, económica, política, cultural y religiosa de sus propias naciones. (Vélaz S.J., 1967, p. 8)

Las anteriores son definiciones de origen, están presentes en Fe y Alegría desde el principio, desde su creación. Se irán, sí, resignificando sobre todo luego de que el P. Vélaz dejara, como dijimos, la dirección político-estratégica y ejecutiva del Movimiento y el pensamiento (el saber institucional) de esta organización rompiera una especie de dependencia casi exclusiva respecto de las ideas y opiniones de su fundador.

Con la asunción de otras personas como responsables últimos de las definiciones políticas, estratégicas y ejecutivas, las op-

ciones teóricas y prácticas de Fe y Alegría empezaron a construirse de forma colectiva, en diálogos abiertos entre las personas que fueron asumiendo la dirección de las oficinas nacionales y, en general, en debates en los que tuvieron oportunidad de intervenir un número importante de individuos: religiosos, religiosas, educadores, intelectuales, líderes políticos, entre otros.

En pocas palabras, este Movimiento sobrevivió a su fundador, debido en gran parte a una dinámica colectiva de construcción de pensamiento y reflexión sobre la práctica que empezó aproximadamente en 1983. Proceso en el que la dirección (las decisiones) no recaía en una sola persona, sino en un colectivo muy diverso entre sí que fue encontrando consensos y resignificando las opciones esenciales de la organización: trabajo educativo, vínculo con los pobres y, especialmente, la intención de transformar la sociedad en el sentido de la construcción del Reino de Dios en la tierra, esto es: construir esperanza de un mundo más justo y procurar materializarla en la realidad concreta.

Ese proceder colectivo ha sido uno de los elementos más importantes al momento de preguntarse acerca del porqué de la permanencia y actualidad institucional de Fe y Alegría¹¹. Lo anterior, debido a que pensar colectivamente garantizó la unidad y el valor organizacional (en torno a unos mínimos comunes) de un Movimiento que empezaba a actuar en contextos y realidades cada vez más diversas y, además, a que permitió que Fe y Alegría fuera acogida por la Compañía de Jesús como parte de sus obras sociales, lo que le dio un fuerte respaldo institucional en términos de asegurar una fuente permanente de colaboradores altamente capacitados (los jesuitas) y de integrarse a un proceso de crecimiento y reflexión institucional mucho mayor: el de la propia Compañía de Jesús.

En otras palabras, el reflexionar y decidir como un colectivo facilitó que Fe y Alegría actualizara y profundizara, conceptual y teóricamente, los fundamentos de su propuesta educativa y, en definitiva, su misión y visión institucional, puesto que dentro del Movimien-

to participaban personas, con diferentes trayectorias e influencias personales, que compartían opciones metodológicas y teóricas muy diferentes entre sí. Un elemento relevante en esta renovación de liderazgo al interior de Fe y Alegría, luego de la partida del fundador, fue la reflexión que ya existía en el sector social de la Compañía de Jesús (de dónde empiezan a proceder los nuevos liderazgos nacionales) en torno a las dimensiones más políticas –y de acción estructural– para la transformación social. En todo caso, y como se viene mencionando, esos mínimos comunes del pensamiento de Fe y Alegría constantemente referían a la opción por los pobres, a la concepción de una educación para el cambio y a la búsqueda permanente de nuevos medios para lograrlo; uno de ellos, identificado con claridad a comienzos del siglo XXI, la incidencia política.

La búsqueda por de ir más allá de lo educativo fue dotada de significado durante años en Fe y Alegría y a mediados de 2004 ya era claro que este término (la acción pública), contribuiría a la permanencia institucional, pues a través de él se definió cierta universalidad, en términos del contenido, de las acciones no estrictamente educativas que podrían emprenderse en los países en donde se habían constituido oficinas nacionales. Tal contenido, la defensa y la promoción de la educación de calidad como bien público, unió en torno a un mínimo común a las diversas Fe y Alegría nacionales que constituían un Movimiento con presencia en más de quince países. Es decir, el contenido mínimo para las acciones públicas de Fe y Alegría (esfuerzos que trascendían la escuela y lo naturalmente educativo) sirvió como una especie de punto de referencia para la reflexión y praxis de todos aquellos que hacían parte de la organización, en pocas palabras: contribuyó a su permanencia institucional¹².

¹¹ La construcción colectiva de pensamiento en Fe y Alegría puede analizarse a través de los documentos finales de los Congresos Internacionales de la Federación Internacional de Fe y Alegría; una suerte de eventos periódicos, ocurrido desde 1983, en los que las direcciones nacionales, y otras personas vinculadas o no con el Movimiento se reúnen, discuten y suelen consensuar alguna posición respecto a temas de muy diversa índole, pero todos ellos de alto interés institucional. Ver: *Pensamiento de Fe y Alegría* (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008).

¹² En el ámbito internacional, probablemente Fe y Alegría uso por primera vez el término incidencia en 2001, en su Primer Plan Global de Fortalecimiento Institucional 2001 - 2005. Y refirió a través de él su intención, algo genérica y sin mayor desarrollo, de influir en la construcción de políticas públicas educativas en América Latina. Posteriormente, en 2005, en el II Plan Global, la incidencia pública ya no sólo es una referencia a un interés más bien abstracto y carente de una mínima descripción conceptual y operativa, sino se planteó como parte de los objetivos estratégicos y programas de acción de este Movimiento.

La tensión entre ser un Movimiento y/o una organización educativa

Por otro lado, la incidencia también significó para Fe y Alegría, tanto en lo local como en lo internacional, la posibilidad de constituir una voz organizacional única (la justicia educativa), cohesionada, desde la cual posicionarse como un actor relevante ante los Estados y demás cooperantes y, de esta forma, avanzar o fortalecer su sostenibilidad financiera e institucional. Lo anterior debido a que Fe y Alegría se entiende a sí misma, y procura proyectar esta imagen hacia el público externo, como una institución que aporta significativamente en la garantía del derecho universal a una educación de calidad, por lo tanto, se hace necesaria su sostenibilidad financiera y organizacional.

De allí se entiende por qué, Fe y Alegría, por medio de la incidencia, pretende dialogar con otros actores buscando demostrar no sólo la importancia social de entender y actuar para garantizar que la educación de calidad sea un derecho universal, sino, y a través de ese discurso, para asegurar también su financiamiento y sostenibilidad, pues como institución contribuye, de manera importante, en la concreción de dicho discurso¹³.

Es notorio que en esta comprensión sobre el hecho de incidir se destaca el protagonismo institucional de Fe y Alegría a la vez que disminuye, de cierta forma, la importancia del liderazgo popular en los procesos de cambio. Pues la institución parece necesaria para alcanzar la transformación. En otras palabras, la incidencia como una práctica para la permanencia organizacional es una especie de presión sobre los sectores populares con los que trabaja este Movimien-

to al, por ejemplo, confundir sus fines y necesidades organizativas con los anhelos y las búsquedas populares, enfatizando en la necesidad de su supervivencia institucional en tanto obra educativa para la libertad de los pobres y oprimidos. Ahí radica precisamente eso que podemos llamar una paradoja institucional (Girard, 2005, 2006): en la intención de establecer una práctica educativa para la libertad de los sectores excluidos, deseo en el que, sin embargo, se instaura un hecho de *falsa representación* al entender como equivalentes los fines institucionales con los mismos fines de liberación y emancipación social, justificando de tal forma la permanencia de la organización.

Esta paradoja está presente en Fe y Alegría en tanto institución. Dicha existencia no significa, sin embargo, que al interior de este Movimiento se carezca de una reflexión acerca de su participación y posible liderazgo dentro de los procesos de cambio. En realidad, y como parte de este escenario mayor de tensiones y múltiples sentidos, esta organización ha procurado entender (sobre todo desde 1983) al pobre, a los sectores excluidos como los actores o sujetos de transformación, interpretándose entonces como una organización que contribuye a impulsar dichos procesos desde la educación u otro tipo de acciones no estrictamente educativas. Su labor no es, por consiguiente, defendida desde la idea del mesianismo o protagonismo institucional, sino desde una especie de liderazgo a partir del cual se potencian las capacidades populares, su conciencia crítica, su organización y movilización.

El concepto mismo de educación popular se concreta en una educación con y para la comunidad, que busca la fraternidad y la solidaridad a todos los niveles; (...) una educación dirigida especialmente a los protagonistas fundamentales del cambio social, y consiste en ser, en sí misma, protagonista de ese cambio. (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, p. 162)

¹³ Sobre la caracterización de la acción pública en Fe y Alegría ver: XXXV Congreso Internacional de Madrid (2004); XXXVI Congreso Internacional de Caracas (2005), en Federación Internacional de Fe y Alegría (2008), Pensamiento de Fe y Alegría: documentos de los Congresos Internacionales 1984 – 2007, pp. 291 - 356.

La fuerza mayor de Fe y Alegría es el compromiso personal y comunitario por la causa de los excluidos y marginados. Esta causa supone confianza en la fuerza histórica de los pobres y en su capacidad de protagonismo. (p. 177)

Los tiempos actuales de neoliberalismo y mundo globalizado inducen a tendencias individualistas, a la des apropiación de lo público y a la exclusión de las mayorías, especialmente de las socialmente débiles. Fe y Alegría asume el desafío de reconstruir, junto con los excluidos, un nuevo tejido social, que los convierta en auténticos ciudadanos y en protagonistas de su propio desarrollo integral. (pp. 197 – 198)

Incluso, esta idea de un co – liderazgo para la transformación social estuvo presente en el caso concreto del proceso de incidencia a través del cual Fe y Alegría Guatemala consiguió una ley para asegurar su financiación de parte del Estado. Este es un fragmento de la entrevista con Lorena Coy, una de las personas vinculadas a este Movimiento que participó de manera directa en este ejercicio de incidencia.

Las comunidades nuestras son las más vulnerables, tienen fuerza, son valientes. Y cuando ellos [los padres de familia] están convencidos que una lucha significa algo bueno para sus hijos no hay quién los pare. Entonces, teníamos elaboraciones de cartas, muchas cartas de los padres de familia, exigiendo, se fueron, pero bolsadas de cartas a las diferentes dependencias del Estado, al Ministerio, a Finanzas, a los Diputados. Llovían cartas de parte de todos los padres de familia. Entonces, los papás sabiendo que era una lucha para beneficiar a sus hijos se comprometieron y fueron clave. Porque a cualquier Gobierno no le conviene tener gente en la calle protestando y - vamos a la calle a protestar y vamos a la calle a cerrar



calles -, para que nos escucharan. Y todo ese movimiento tuvo sus logros. Entonces, solo con los educadores esto no iba a ser posible, eran apenas unos cuantos, pero cuando se nos unieron las familias, los padres de familia, nos multiplicamos. Y esa es la fuerza¹⁴.

De esta forma, y aunque está presente cierta paradoja con relación a lo institucional, en Fe y Alegría también se encuentra un entendimiento del liderazgo organizacional desde la perspectiva del diálogo, del impulso a los procesos de educación y acción política popular, en los cuales Fe y Alegría no es el protagonista, sino un facilitador, una organización que contribuye a que estos procesos emerjan y tengan las condiciones necesarias para su concreción. Sin embargo, a partir de la década de 1990 y con el surgimiento de la práctica de incidencia política es, sin duda, más latente, más evidente esta paradoja, en la perspectiva en que desde este enfoque institucional sobre la incidencia Fe y Alegría ha ido identificándose cada vez más como un actor directo sobre los procesos de cambio y en tanto tal ha asumido los deseos y anhelos populares como parte de su propia propuesta organizativa, afectando de esta forma al sujeto al que siempre ha asumido como el verdadero protagonista del cambio social.

Es por esta razón, entre otras, que se hace necesario resignificar la incidencia política más allá de su lectura práctica de creación/modificación de políticas públicas y vincularla como práctica para la construcción de hegemonía popular, es decir, como una praxis para facilitar uniones amplias, en términos de acción y pensamiento, en torno a la visión de mundo de los excluidos; articulaciones a través de las cuales los sujetos y colectivos avanzarán hacia la superación de ciertos límites sociales. Desde esa lectura, Fe y Alegría participa del proceso de transformación, sin que esto signifique que se asume como un actor protagónico del cambio. En otras palabras, se hace necesario relativizar el papel de las instituciones en los procesos de educación popular, pues su papel es dinamizar,

aportar, incluso co - liderar algunos momentos de dicho proceso, pero lo educativo popular no está sujeto a la existencia de ciertas instituciones y, menos aún, a la supervivencia de Fe y Alegría.

No debe perderse de vista que ese debate, entre ser líder o facilitador de los procesos de cambio en el marco de la práctica de incidencia política, tiene también raíces históricas y un marco de tensión mayor: la dialéctica entre constituirse como Movimiento u organización. En el P. Vélaz se encuentra una idea de Fe y Alegría como actor social protagónico para la transformación de situaciones de pobreza y exclusión. Desde esa concepción, en la que se enfatiza en la dimensión organizacional de Fe y Alegría, es decir, como un posible actor con capacidad de agendar y promover temas de “interés público” por sí mismo, sin mayor contacto con la realidad y el pensamiento popular concreto, se hace presente cierto sesgo paternalismo o direccionamiento en los procesos de emancipación. Paternalismo que resta importancia al protagonismo e, incluso, a la autonomía de los excluidos, en cuyo pensamiento y acción, siguiendo a Paulo Freire y Antonio Gramsci, se encuentran las orientaciones y la fuerza necesaria para un auténtico cambio social. Incluso, al P. Vélaz se le criticó también un paternalismo más asociado con su carácter personal y con la forma en que había asumido la dirección de Fe y Alegría, vinculando su supervivencia y autenticidad con su propia persona.

Esta concepción, a la que se le denominó mesiánica o *quijotesca* – como la describieron en su época sus compañeros jesuitas -, fue la que cierto sector de la Compañía de Jesús le criticó vehementemente y lo que contribuyó a que durante los primeros años de fundación de la obra ésta no fuera asumida como parte del trabajo *oficial* de la Compañía, sino como una iniciativa personal de uno de sus colaboradores.

¹⁴ EN Coy Lorena, virtual, 9 de junio de 2021.

En el siguiente fragmento de la entrevista con Antonio Pérez, uno de los más antiguos colaboradores de Fe y Alegría y quién además conoció y trabajó personalmente con el P. José María Velaz, se puede leer:

Los superiores trataron de domar, afortunadamente sin éxito, el empuje del P. Velaz y su vocación de multitudes, que ellos consideraban *quijotismo*. De hecho, cuando siendo Rector de Colegio de Mérida, propuso crear una red de escuelas campesinas por los Andes dependientes del colegio, y luego una red de escuelas agropecuarias por los Llanos, el Provincial intentó cortarle las alas con esta frase: “déjate de quijotadas y vete a trabajar a la Universidad Católica”.

Él obedeció, pero no renunció a su sueño y estando en la Universidad y con los jóvenes universitarios a los que llevaba a los barrios a que recibieran un baño de realismo social, fundó Fe y Alegría, casi de un modo clandestino y como una obra personal, hasta el punto de que le criticaban fuertemente que por sus correrías apostólicas estaba descuidando su trabajo en la Universidad. Nunca se les ocurrió que Fe y Alegría pudiera ser una obra social de la Universidad. Esto ocasionó el que prácticamente fuera sacado de la Universidad y le indicaran que se fuera a vivir al Colegio San Ignacio para que pudiera dedicarse por entero a Fe y Alegría.

La Compañía soportó al P. Velaz, pero no lo apoyó. Él se apoyó en las religiosas, pero en las religiosas intrépidas, las que estaban dispuestas a ir a los barrios y asumir los problemas y carencias junto al pueblo, pues él era también muy crítico de sus colegios tradicionales y no toleraba a las monjas de espíritu apocado. Como los jesuitas no le brindaban apoyo, excepto en algunas con-

tadas excepciones, hizo un convenio con la diócesis de Soria para traer sacerdotes seculares que atendieran las necesidades espirituales y pastorales de las religiosas y de los colegios. De hecho, vinieron dos curas seculares y estuvieron un tiempo trabajando con Fe y Alegría.

El P. Velaz se solía quejar de que las autoridades de la Compañía habían tardado demasiado en reconocer a Fe y Alegría y que sólo la mencionaban cuando necesitaban presentar la educación de los jesuitas como no clasista. De hecho, en las Noticias de Abril de 1960, se expresa con claridad que “Fe y Alegría está llevada por seglares. No es obra de la Compañía de Jesús en Venezuela. Pero a Fe y Alegría la ideó y la echó a andar el P. José María Velaz y él la continua asesorando”. Posteriormente, Velaz S.J. escribió: “necesité llegar a 50.000 alumnos y estar en cinco países para que los provinciales empezaran a centrar la atención en Fe y Alegría”

No hay duda de que en esta resistencia de la Compañía a asumir a Fe y Alegría como propia pesaba mucho la experiencia funesta del quiebre de la cooperativa del P. Puyada. Si bien la Compañía no tenía jurídicamente responsabilidad con los que perdieron sus ahorros, se sintió obligada moralmente con ellos y para saldar la deuda de 10 millones de dólares, tuvo que vender el colegio de Mérida, y grandes terrenos en Maracaibo y Caracas. Los jesuitas temían que el rápido crecimiento de Fe y Alegría, con poca planificación, junto al personalismo del P. Velaz y su débil salud, terminara por hundir a Fe y Alegría, sobre todo si desaparecía el P. Velaz, y la Compañía en Venezuela se viera obligada a responder por los numerosos maestros que resultarían perjudicados.

Por ello, ante el crecimiento desbocado de Fe y Alegría, pronto surgieron clamores de que había que terminar con el estilo *personalista y muy voluntarista* del P. Vélaz y que había que emprender una mejor y más realista planificación. Para ello, y alegando su débil salud, quisieron ya en 1964 apartarlo de la Dirección Nacional y pensaron nombrar Director Nacional al exitoso empresario Gustavo Volmer, muy cercano a los jesuitas. El P. Vélaz se opuso con fuerza a dicho nombramiento pues no podía aceptar que Fe y Alegría “cayera en manos de un plutócrata y se perdiera el espíritu y el trabajo heroico de muchos”¹⁵.

Es posible, sin embargo, que la crítica sobre el paternalismo o lo quijotesco de la propuesta del P. Vélaz no sea tan afortunada y en realidad no refleje la complejidad del pensamiento del fundador de este Movimiento, en el cual abundan este tipo de ideas: “es necesario que todo niño reciba una educación amplia que lo prepare para ser un motor autónomo de su propio provenir y colaborar con el mejor porvenir de otros” (Vélaz S.J., 2018, p. 25); “ya es hora de no pensar en los hombres providenciales y milagrosos que nos saquen del atraso y de la vergüenza, más firmemente debemos pensar que la educación nos hará una generación libertadora” (p. 27). Ideas en las que se enfatiza que el fin de la educación es buscar la autonomía de los colectivos y sujetos, contribuir en su intelectualidad para que desde allí decidan, actúen y se liberen por sí mismos.

Pese a ello, lo que esa crítica histórica sí logra captar con más precisión es la paradoja que hemos venido mencionando, pues para el P. Vélaz, Fe y Alegría es un instrumento decididamente necesario e imprescindible para avanzar hacia la justicia educativa, esto es: una educación de calidad para el pueblo a través de la cual teóricamente se avanzará hacia otro tipo de justicias. De esa paradoja, y de la preponderancia dada a Fe y Alegría, se deriva, más allá de la intención de formar sujetos autónomos, una desconexión con

los procesos populares de organización, movilización y creación de pensamiento, pues la institución parece asumir esas dinámicas como propias haciéndose *necesaria* y, por tanto, desconociendo o, en el mejor de los casos, siendo ambivalente entre su propio protagonismo y el del pobre como sujeto de transformación. Esa es la tensión, aunque, como mencionamos, el pensamiento del P. Vélaz tiene matices y complejidades que hace difícil e injustificada cualquier tipo de lectura categórica que procure ubicar sus reflexiones en una sola orilla de una tensión o corriente teórico – práctica.

La crítica histórica al P. Vélaz también puede ser leída hoy como una crítica a la marcada influencia que la teoría desarrollista tuvo en sus planteamientos. Al igual que en el caso de las primeras obras de Paulo Freire, en algunos de los postulados del fundador de Fe y Alegría sobre el papel o la función de la educación en los procesos de transformación existe un enfoque de lo educativo como una práctica social independiente de otras prácticas sociales, como si la educación tuviera en sí misma la fuerza suficiente para generar la constitución de un mundo más humano y justo.

Se desconoce con lo anterior que la educación es una práctica social más en el conjunto de prácticas que influyen en el pensamiento y en la acción de los sujetos y colectivos. Y, por tanto, se le atribuye una fuerza y un poder de cambio que trasciende cualquier otro tipo de condicionamientos o relaciones estructurales, como pueden ser la existencia de un sistema económico, cultural y político a través del cual los sectores históricamente privilegiados buscan la perpetuación de las situaciones de opresión. De ahí la confianza desmedida en la función transformadora de la educación; lo que conduce, inexorablemente, a un olvido o una despreocupación por lo estructural en tanto raíz y explicación última de ciertas situaciones de pobreza o exclusión.

Por lo tanto, desde una perspectiva desarrollista de la educación, la función de Fe y Alegría sería la de aportar al progreso de

¹⁵ EN Pérez Esclarín Antonio, virtual, durante junio de 2020. Los subrayados son propios.

los países subdesarrollados desde un proceso educativo de calidad que tiene como sujeto de acción a las mayorías poblacionales, con ánimo de que éstas salieran de su supuesta ignorancia intelectual y pobreza material. Una vez productivas y habiendo recibido el conocimiento técnico – humano promovido por Occidente, los pobres estarían en condición de insertarse en una dinámica de co – creación científica; haciéndose, además, partícipes de los procesos de industrialización y superando por esta vía su escasez, incluso miseria intelectual y material concreta.

Esta visión desarrollista de la educación para los pobres desconoce, en realidad, la esencia de la teoría de la educación popular, desde la cual no se concibe ninguna utopía social anterior a la experiencia y a la construcción de un auténtico pensamiento de los oprimidos. Pensamiento que incluso puede ser leído como la negación y superación de esa idea de progreso (desarrollo) vinculada con las dinámicas económicas capitalistas, las cuales son interpretadas como la razón de ser de la desigualdad y la exclusión. Es decir, como parte del pensamiento opresor. Este es el motivo que podría desvincular al P. Vélaz y a Fe y Alegría de la teoría y la praxis educativa popular, tal y como se vienen entendiendo desde Paulo Freire. Corriente crítica en la que, más allá de las tensiones permanentes, existe un mínimo de corpus teórico y práctico desde el cual se reafirma el concepto de una educación que es práctica de libertad en tanto entiende al pobre como sujeto de transformación social. En pocas palabras, como aquel que posee (concretamente o en potencia) la visión de mundo y la energía necesaria para generar los procesos de justicia y liberación de las sociedades modernas.

En síntesis, ese vínculo entre educación y desarrollo está en la propuesta del P. Vélaz, aunque con los matices y tensiones propias de un pensamiento dinámico que se fue complejizando con los años. Sin embargo, a partir de 1983, cuando el fundador se desvinculó de los cargos directivos de Fe y Alegría y la Compañía de Jesús empezó a asumir esta obra como propia (lo que redundó en

la incorporación de más jesuitas y en la dinamización de un debate amplio sobre los conceptos fundamentales que la soportaban), en este Movimiento se empezó a generar una ruptura respecto de esa relación necesaria entre progreso capitalista y proceso pedagógico. Dicha ruptura estará soportada en un nuevo entendimiento sobre el pobre, inspirado en el magisterio eclesial latinoamericano de corriente liberadora y en la reafirmación de Fe y Alegría como un Movimiento de Educación Popular, restándole importancia teórica y práctica a su dimensión institucional y, por tanto, a su posible protagonismo en los procesos de transformación.

Así se expresó en el Ideario de 1984 – 1985:

Fe y Alegría es un Movimiento de Educación Popular (...). Entendemos por Movimiento la agrupación de personas en continuo dinamismo y crecimiento – contrario al estancamiento, conformismo y aburguesamiento – que camina en busca de nuevas respuestas a las necesidades humanas; que recoge, coordina, orienta y apoya el dinamismo de las bases en sus diferentes niveles; y que encuentra su integración en objetivos comunes (...). Entendemos la Educación Popular como un proceso histórico y social que, desde la inserción real en el medio popular (...). Como proceso histórico de acompañamiento a los sectores populares, tanto en el campo como en la ciudad, la Educación Popular debe surgir desde la entraña del pueblo, de su vida, de sus valores y experiencia, de sus expresiones culturales y de sus luchas. (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, pp. 11 – 15)

El énfasis en su carácter de Movimiento fue el *alivio* institucional que se encontró para restar fuerza a una interpretación que colocaba el acento en la importancia organizacional de Fe y Alegría respecto de la transformación de la sociedad. Decir Movimiento

significaba interpretar la existencia de esta obra en función de las necesidades sociales que emergían de los sectores excluidos, por tanto, su rol, su participación estaría delimitada y contenida en los mismos anhelos y búsquedas populares. Fe y Alegría, entonces, no sería el líder de una gran cruzada, sino una Movimiento que colaboraría, que acompañaría el proceso histórico y cultural popular. Por el contrario, el acento en lo institucional, como mencionamos, dotaba, a la organización de una finalidad centrada en sí misma, más allá de las necesidades y esperanzas populares.

Este concepto de Movimiento de Educación Popular se soporta, como se lee en la cita, en lo que podemos decir es un proceso de asimilación crítica en Fe y Alegría de la teoría de Paulo Freire respecto de la educación para la libertad. En otras palabras, a partir de 1983 se concretó en esta institución un entendimiento de lo educativo en tanto uno de los medios a través de los cuales se dinamizará el proceso de los sectores populares de constituirse como sujetos históricos, “para que, asumiendo su propia historia y organización, alcancen su realización como personas y como comunidad. Desde allí, [el pueblo] desarrollará su capacidad de ser dueño de esa historia para modificar el curso de los acontecimientos hacia su libertad” (2008, p. 15). Hay una ruptura, entonces, con relación a los planteamientos del P. Vélaz sobre lo educativo, pues la educación ya no es concebida como una práctica social que llevará inexorablemente hacia la liberación, sino, ciertamente, como una práctica necesaria, pero no suficiente para el cambio social.

Proceso histórico que se soportará, además y en mayor medida, en la organización y la construcción de pensamiento popular; así como en la modificación o el cambio de las estructuras sociales. Este presupuesto, de lo educativo como necesario, pero no suficiente para la transformación de la sociedad, es una de las principales razones para que Fe y Alegría haya desarrollado las prácticas de promoción social (década de 1980 hasta la actualidad) y acción política (desde principios del siglo XXI hasta la actualidad), como

complemento de su praxis educativa y buscando un aporte cada vez más significativo en tanto Movimiento que acompaña los procesos y luchas de emancipación popular.

Señalamos anteriormente que estos *alivios institucionales* no significan la desaparición de la tensión, en este caso, afirmamos que en la actualidad continúa el debate en Fe y Alegría sobre si esta obra debe ser leída como una organización o como un Movimiento. De hecho, el énfasis actual acerca de la práctica de incidencia como una acción para la modificación de leyes revive dicha tensión y vuelve a colocar el acento en la dimensión organizativa y en el liderazgo de Fe y Alegría como actor social con capacidad de agencia propia. Ese enfoque, aunque en él se reconozca la importancia del pueblo y de los pobres, es una especie de contradicción de la teoría de la educación popular, desde la cual el protagonismo del cambio recae exclusivamente en los sectores populares en tanto sujetos históricos.

¿Qué podría, entonces, significar la incidencia política desde un enfoque que sea coherente con la teoría de la educación popular que hemos venido describiendo? En principio diremos que significará una práctica que deberá potenciar el protagonismo de los sectores populares, consecuentemente, su organización, su movilización y su acción transformadora que tendrá como fin el cambio de un conjunto de estructuras sociales, culturales, políticas y económicas que perpetúan la opresión. Las orientaciones y el contenido para esa modificación o las ideas para constituir nuevas estructuras deberán emerger del propio pensamiento popular, por lo tanto, la incidencia política será también una práctica en favor de la consolidación de una visión de mundo propia por parte de los sectores excluidos y/o deberá articularse en tanto praxis con otras prácticas sociales (como la educativa) en las que tiene lugar la emergencia de esta nueva visión sobre el mundo y la organización en sociedad.

El concepto del pobre en el P. José María Vélaz, hacia el entendimiento del pobre como sujeto de transformación social

Volviendo a la historia organizacional de Fe y Alegría debemos enfatizar en que ésta no es lineal y se caracteriza por la existencia, en su discurso y en su práctica, de una constelación diversa de sentidos y de interpretaciones con relación a una misma temática sobre la que se genera algún tipo de alivio, de consenso sin que con ello podamos afirmar que la tensión ha dejado de existir. Consecuentemente, esas tensiones generales, de las que hemos destacado tres (la dicotomía entre Movimiento y organización, el concepto de pobre y las relaciones entre sujeto y estructura), han influido y continúan influyendo en el conjunto de interpretaciones concretas que al interior de Fe y Alegría se hacen sobre los procesos educativos y no estrictamente educativos, así como respecto de las categorías o conceptos sobre los que se fundamentan.

Por consiguiente, la persistencia, en la actualidad, como hemos mencionado, de un enfoque predominantemente institucionalista con relación al entendimiento de la práctica de incidencia política se explica en función de esas mismas tensiones y hace sentido desde los consensos o desacuerdos que se han ido construyendo en torno a ellas. Por supuesto, en tanto resultado de tensiones dinámicas, estos *alivios* institucionales pueden resignificarse; de hecho, permanentemente se trascienden en el sentido de incorporar nuevas perspectivas teóricas y prácticas, desde las cuales sea posible “objetivar” la propia praxis de Fe y Alegría y analizarla críticamente, esto para, en sentido freireano, volver sobre la práctica y mejorarla, es decir: otorgarle más energía y capacidad transformadora. Esto es



Los sectores populares, los verdaderos protagonistas del cambio social

precisamente lo que estamos haciendo al “objetivar” la práctica de incidencia política de Fe y Alegría.

Ya hemos dicho, además, que en Fe y Alegría el contenido de las categorías esenciales para la misión institucional se constituye de forma colectiva desde aproximadamente 1983. Eso también explica por qué en sus documentos organizacionales, en los archivos en donde se va tomando registro y sistematizando el conocimiento organizacional, hay términos, conceptos, podríamos decir, con pluri – significados. Y en muchas ocasiones, estos múltiples significados no se trabajan de forma teóricamente rigurosa, sino que se enuncian como resultado de largas discusiones o debates internos. Al enunciarse así, quedan formulados como una especie de directriz política, como una orientación que guía y fundamenta la acción de Fe y Alegría. Esa situación institucional, caracterizada por una dificultad notoria para trascender la enunciación, sugiere la necesidad de establecer, a nivel institucional y académico, correlaciones entre la práctica de Fe y Alegría con la teoría de la educación e, incluso, con el magisterio eclesial y la teología de la liberación, con ánimo de fortalecer la fundamentación de la práctica e identificar otros posibles campos de relación y diálogo, como es el hecho de lo interreligioso e intercultural, más aún cuando este Movimiento está en África y Asia.

El hecho es que al multiplicarse los enunciados que definen una sola categoría, y al no identificarse con facilidad el contenido institucional, este tipo de formulación sugiere también la necesidad de revisar detenidamente la acepción de algunos términos, buscando precisar su dinamismo y esencia teórica. Sobre todo, porque de esta forma será posible empezar a delimitar y evidenciar algo así como un desarrollo conceptual en Fe y Alegría: esto es, la re – significación de algunas categorías a la luz de ciertas corrientes teóricas desde las cuales se precisan y actualizan los principales conceptos de interés organizacional.

Uno de estos casos de pluri – significados es el concepto de pobre y/o popular. El primer contenido del término refiere al pobre económico e intelectual, a aquel que carece de lo mínimo material para su subsistencia y, también, a aquel que no conoce, que no comprende intelectualmente el funcionamiento básico del mundo y de la creación de la riqueza.

A ese tipo de pobre se refirió el José María Vélaz S.J. cuando afirmó: *“Fe y Alegría comienza donde termina el asfalto”*; es decir, donde el desarrollo económico y tecnológico, liderado por el sector privado o el Estado, está lejos de ser una realidad concreta. “Donde termina el asfalto” son aquellos lugares de máxima miseria, donde la exclusión y la desigualdad se evidencian en poblaciones sin educación, sin comida, sin techo ni trabajo. El llamado de Fe y Alegría, según el P. Vélaz, se refería a la posibilidad de educar en esos contextos para que a través de la educación las poblaciones marginadas puedan empezar un proceso de superación de las condiciones materiales e intelectuales que las deshumanizaban o, en otras palabras, que les despojaban de su dignidad, de sus derechos y de su autonomía individual y colectiva.

No le hemos temido a los rigores más brutales de la pobreza para implantar nuestros planteles en barrios sin agua, sin cloacas, sin calles, más semejantes a enormes y hediondos basureros que a poblaciones humanas.

Como en la extrema pobreza el pobre no tiene más remedio que mendigar, también nosotros, queridos cooperantes, nos hemos humillado a mendigar. (Vélaz S.J., 2018, p. 103)

[Pero] tengamos el suficiente sentido común para comprender que la miseria popular es el caldo de cultivo donde lógicamente debe de estallar la protesta y la sublevación violenta. Salgamos por lo tanto al paso

de la miseria, para derrotarla con la prosperidad popular. Pero recordemos que la madre de la miseria es únicamente la ignorancia. Sólo un pueblo culto podrá producir por sí mismo lo que necesita. Sólo un pueblo evolucionado en la escala de los conocimientos básicos y de los conocimientos prácticos y técnicos será capaz de poseer un nivel alimenticio, habitacional, recreativo, social, religioso y patriótico, que lo coloquen a nivel de pueblo desarrollado (...) Esta es la tesis nuclear de Fe y Alegría: tenemos que dar educación a todos los hombres. Tenemos que dar una educación suficientemente larga, suficientemente práctica y técnica a todos los hombres. (Vélaz S.J., probablemente hacia 1970, p. 5)

Si Fe y Alegría, dentro de un gran movimiento educativo de la Iglesia, logrará en los próximos decenios una elevación académica entre los hoy marginados, equivalente a la que poseen nuestras mismas clases medias, habría realizado una transformación revolucionaria en Iberoamérica. Tras esta transformación, nada sería igual a la miseria y a la negra ignorancia que hoy mantiene inútiles y fuera de participación a mucho más de cien millones de hermanos nuestros. Ahora no necesitan ser segregados. Ya están absolutamente discriminados y humillados por su complejo atroz de miseria-ignorancia. Para los efectos sociales en los que se mide la dignidad humana, son paralíticos, son minusválidos, son eternos menores de edad. (Vélaz S.J., 2018, p. 82)

Tener al pobre como sujeto de la acción educativa fue una de las ideas centrales, como vimos, del pensamiento de P. José María Vélaz, fundador de Fe y Alegría. Sin embargo, el concepto de pobre que trabajó no trascendió la perspectiva de la pobreza material. En otras palabras, se refirió al pobre como aquel que no tiene, como aquel que ignora. Y, desde su perspectiva, la superación de la po-

breza será el tener, el conocer. Un tener y un conocer que advendrán con el progreso, con el desarrollo económico, con la industrialización y la urbanización. Por tanto, su propuesta estuvo sobre todo influenciada por la teoría desarrollista, según la cual la escasez es una situación que se resolverá con la evolución natural de la estructura política y económica, a partir de la cual sería posible aumentar la producción de riqueza y constituir a las mayorías como clase media, sujetos y colectivos que constantemente estarían aumentando su capacidad de consumo¹⁶.

En otras palabras, el desarrollo económico solucionaría el tema de la pobreza material. Por supuesto, este *desarrollo* del que habló el P. José María Vélaz necesitaba de condiciones para darse, una de las cuales era el acceso a educación; una educación que facilitara la inserción de las mayorías poblacionales en la dinámica político – productiva de los Estados - Nación. Lo anterior fue lo que denominó con el nombre de educación popular integral y justicia educativa, un proceso pedagógico permanente para la superación de la pobreza y miseria física en la que vivían millones de personas en América Latina. De ahí, que podamos relacionar a Fe y Alegría, sobre todo antes de 1983, con la teoría desarrollista. De ahí, también, que podamos definir la transformación social, propuesta por el fundador de Fe y Alegría, como una sociedad más equitativa y humana, basada en el amor al prójimo y una idea economicista del progreso. Dicha transformación, incluso, parecía poder concretarse en el marco de las estructuras sociales, políticas y económicas existentes.

Por lo tanto, para José María Vélaz S.J., Fe y Alegría podría avanzar hacia la justicia educativa (una educación de calidad para formar personas productivas y con capacidad de decisión) y la justicia social sin la necesidad de promover otros mecanismos de transformación estructural. Pues, desde su concepción, el principal problema no estaba en el tipo de condicionamientos impuestos por la forma de organización económica, política, social y/o cultural (estructuras), sino en la falta de educación, desconociendo las posibles

¹⁶ Para una crítica de la teoría del desarrollo ver: Theotonio dos Santos (1972) (2002), Escobar (2007), entre muchos otros.

relaciones entre dichas estructuras y los propios vacíos educativos. Relación que sí había sido señalada, como vimos en los apartados anteriores, por la corriente marxista ortodoxa y marxista crítica de la educación popular, incluso por el mismo Paulo Freire.

Enfoques en lo que se remarcó que la existencia de cierto tipo de desigualdades y opresiones (incluida la falta de educación) tenían como razón última la existencia de un conjunto estructuras políticas y económicas a través de las cuales los colectivos que históricamente habían gozado de riqueza, derechos y acceso a este tipo de bienes, pretendían mantener el *statu quo*. Por tal motivo, una educación o un proceso educativo que buscara superar las condiciones de marginación de los pobres y se mantuviese ajeno a la necesidad de transformar las estructuras (dinamizando la organización y la movilización del pueblo) era, en el mejor de los casos, ingenuo.

Así los explicó Paulo Freire en *La importancia de leer y el proceso de liberación*:

[La] toma de conciencia se da en el “contexto concreto”. Es a través de su experiencia cotidiana, con toda la dramaticidad, que ella entraña que toman conciencia de su condición de oprimidos. Pero lo que no siempre les da su toma de conciencia, hecha en inmersión en su cotidianidad, es la razón de ser de su propia condición de oprimidos. Ésta es una de las tareas centrales que debemos realizar en el contexto teórico. Pero, por otro lado, precisamente porque la conciencia no se transforma más que en la praxis, el contexto teórico no puede reducirse a un círculo de estudios “desinteresado”. En este sentido él “círculo de cultura” debe encontrar caminos, que cada realidad indicará, por los cuales se extienda en centro de acción política. Si no se da una transformación radical de las estructuras de la sociedad que explican la situación objetiva en que se encuentran los campesinos, ellos seguirán igual, explota-



La cultura popular semilla del Reino de Dios en la tierra

dos de la misma forma, por más que muchos de ellos hayan incluso alcanzado la razón de ser de su propia realidad. (2011, p. 32)

Esta alusión al *desarrollismo* con relación al pensamiento del P. Vélaz se hace otra vez necesaria para empezar a delimitar un contenido más preciso sobre el pobre y los sectores populares, tanto en sus escritos como en el posterior avance conceptual de Fe y Alegría como Movimiento Educativo. Sobre esto, y tomando en consideración lo que hemos dicho acerca del pensamiento del P. Vélaz y su profunda raíz cristiana, la insistencia del fundador de Fe y Alegría acerca de la dimensión económica del pobre puede interpretarse como una preocupación de tipo teológico; es decir, podemos afirmar que la idea de una educación que contribuya a garantizar la vida productiva de los sectores populares no refiere en esencia a la defensa de algún tipo organización social (en este caso, de producción capitalista), sino a un presupuesto humanista argumentado en la concepción de que todos los hombres y mujeres son hijos de Dios, hechos a imagen y semejanza suya. Por consiguiente, los seres humanos, sin importar su condición de raza, género o su situación socio – económica, gozan del derecho divino de vivir en dignidad; esto es: en aprovechamiento de su entorno físico para crear la riqueza necesaria que les permita satisfacer sus necesidades materiales e intelectuales. Satisfacción que es concreción de la promesa de amor de Dios sobre el mundo; en pocas palabras, que es práctica y encarnación, en este caso desde la educación, de los valores cristianos de justicia, equidad y amor al prójimo.

Lo anterior permite entender la verdadera importancia del pobre económico en el pensamiento del P. Vélaz; se trata de un concepto a través del cual se define un camino de concreción de los valores defendidos por el cristianismo. No es, en definitiva, un concepto desde el cual se pueda desprender una visión determinista o economicista de la realidad social, sino un reconocimiento del valor de la persona humana en tanto tal y en tanto creatura amada por Dios.

Es esta fundamentación humanista de raíz teológica lo que le permitió al P. Vélaz entender a Fe y Alegría más allá de las obras educativas tradicionales de la Compañía de Jesús, en el sentido de ser un colegio o centro educativo destinado a una minoría poblacional con capacidad de solventar estipendios medios o altos; sino, por el contrario, como una iniciativa de educación popular que se dirigía a las mayorías excluidas, que en su condición de ciudadanos – o hijos de Dios – podían legítimamente exigir a los Estados la satisfacción de sus necesidades básicas en busca de su desarrollo personal y comunitario.

El hecho es que el concepto que fundamenta la misión organizacional de Fe y Alegría es la noción de pobre, en tanto sujeto universal al que Dios destina su promesa de amor y redención, en tanto categoría que designa a todas las creaturas hechas a su imagen y semejanza, especialmente aquellos hombres y mujeres que por sus condiciones materiales e intelectuales están excluidos de un proyecto general de justicia y equidad. Por consiguiente, el concepto de pobre económico del P. Vélaz no responde a una visión determinista de la dinámica social, aunque está notoriamente influenciado por el *desarrollismo*, sino que se fundamenta en una visión humanista de raíz teológica sobre la realidad social y su esencia refiere a la posibilidad de redimir a hombres y mujeres de situaciones de injusticia social.

Por otro lado, también es evidente que en el pensamiento del P. Vélaz existe una fuerte tensión entre una concepción elitista del conocimiento y una comprensión más popular y crítica. Eso es así porque en repetidas ocasiones insiste en caracterizar a las masas, a los sectores populares –las mayorías poblacionales– como completamente ignorantes, desconocedoras de la verdad y de la cultura occidental. Define a las mayorías como un sujeto que carece de conocimiento. Sin embargo, y al mismo tiempo, sugiere también la importancia, para el proceso educativo, de los contextos locales, de incorporar en el hecho pedagógico algo así como la cultura de los

sujetos a los que se dirige, reconociendo de esta forma la existencia de algún tipo de saber en las masas populares.

El gran desafío que nos espera es cómo llegar a una ciencia, una tecnología, un arte, una recreación y un espíritu y una fe para el pueblo, y por lo tanto a una educación que realice este acercamiento hoy tan distante y la apropiación de esa inmensa y caudalosa herencia de los pobres, para los pobres y por medio del esfuerzo y de la elevación de los pobres. (Vélaz S.J., 2018, p. 31)

Nosotros creemos en la madre naturaleza, que también puede ser la maestra de virtudes de un pueblo sano, emprendedor y vigoroso. Una reconstrucción de la cultura rural de Venezuela. Unamos una inteligente interconexión del turismo con el campesinado. (Vélaz S.J., 2018, p. 74)

En nuestros países de un capitalismo muy sui generis, la ascensión y la transformación del pueblo, y sobre todo del pueblo marginal, tiene un camino claro en la educación. No tenemos trabas apreciables que nos impidan dar una educación social y sobre todo una educación (sin calificativos) que cultive la propia personalidad, la creatividad, la iniciativa individual y colectiva, la información amplia, que permite las decisiones y los juicios libres e independientes, el sentido y los instrumentos de comunicación basados en un pensamiento ávido de conocimientos y exigente de justicia. Ese crecimiento educativo del pueblo será la base de su fortalecimiento organizado, sea en la línea sindical, sea en la específicamente política. (Vélaz S.J., 2018, p. 79)

En todo caso, y para no romper un orden de argumentación que tiene como finalidad dar cuenta del desarrollo conceptual dentro de Fe y Alegría en el que el pobre deja de ser interpretado hegemonícamente como aquel que carece de lo mínimo material y como aquel que ignora, como se lee, para el P. Vélaz la noción de pobre también refería a una condición intelectual. El pobre es, entonces, definido como el ignorante y los sectores populares son denominados con frecuencia como las masas, una mayoría poblacional sin autonomía intelectual ni económica. La educación, por tanto, tiene como función contribuir a *iluminar* al pueblo, por decirlo de alguna forma; tiene como intencionalidad *desmasificarlo*, hacerlo autónomo, darle un rostro y una voz identificables, es decir, precisar sus anhelos y deseos.

La lucha contra la ignorancia, la *desmasificación* de los sectores populares es parte de la “cruzada educativa” propuesta por el P. Vélaz (Vélaz S.J., 2018, pp. 40 – 90). Y, si bien es cierto que su pensamiento educativo tiene muchos matices, esta idea del acto educativo iluminista y con estrecho vínculo con el desarrollo económico, fue varias veces criticado por sus compañeros jesuitas, quienes le llamaron paternalista, (Federación Internacional de Fe y Alegría, 1999, p. 55), como expusimos en los apartados anteriores. Pues al asumir a Fe y Alegría como una obra educativa de corte *iluminista*, capaz de luchar y superar la ignorancia, el fundador de este Movimiento sugiere cierta actitud de padre benevolente frente al pueblo; esto es: las masas están necesitadas de una figura, de un alguien, que les enseñe cómo funciona y opera el mundo, que les indique y señale qué deben aprender, que deben sentir para superarse a ellas mismas y entonces empezar hacer parte del mundo civilizado.

El P. Vélaz siempre rechazó esta serie de críticas (Federación Internacional de Fe y Alegría, 1999, pp. 21 – 66). Y en realidad en su pensamiento hay varias ideas y matices respecto del concepto de pobre o sectores populares. Sin embargo, la acepción predominante tuvo que ver con lo que denominó masa ignorante, el destinatario natural de la propuesta educativa de Fe y Alegría; un Movimiento

de Educación Popular, cuya finalidad será la de contribuir en la inserción cultural, política y económica (en síntesis, facilitar la civilización y el *desarrollo*) de las grandes mayorías huérfanas, excluidas y lejanas a la verdad sobre sí mismos y sobre el mundo.

A modo de conclusión en este apartado sobre el concepto del pobre en el pensamiento del P. José María Vélaz, es necesario indicar que de su entendimiento con relación a la pobreza surge con claridad una acción no propiamente educativa que se entiende como medio de transformación y de incidencia: la exigibilidad de derechos, pues el pobre es sujeto de derecho en su condición natural de ser humano y ciudadano. Esta perspectiva, que tiene su origen en el P. Vélaz, en la actualidad es asumida por Fe y Alegría desde dos perspectivas: como una posibilidad de permanencia institucional y, nuevamente, como un aporte para la construcción de justicia social. Lo que quiere decir que la exigibilidad de derechos como una acción no educativa (hoy vinculada como estrategia de incidencia) es también reflejo de la tensión entre lo institucional y lo propiamente social o político. Tensión que, como hemos dicho, es característica de una comprensión de la incidencia enfocada en tanto práctica de creación o reforma de leyes o políticas públicas. O, en este caso, en tanto medio para que dichas leyes o políticas se cumplan.

Esa doble interpretación de la incidencia (como medio de permanencia para Fe y Alegría y estrategia de cambio) se hace todavía más evidente cuando se profundiza en cómo funciona y se financia este Movimiento. Dado que como parte del proceso de exigir al Estado el derecho a una educación universal, Fe y Alegría se entiende a sí misma como un instrumento para alcanzar dicho propósito; en principio, porque asume como parte de su discurso institucional la defensa de una educación popular (para las mayorías) y, sobre todo, porque brinda su apoyo y su experticia a aquellos Estados que, dadas sus condiciones institucionales, son incapaces de garantizar el acceso universal a procesos educativos.

La oferta de Fe y Alegría es esa: ser un aliado de valor para los Estados en perspectiva de contribuir a la universalización del derecho a la educación. Por tal motivo, desde la práctica de incidencia entendida como un proceso de exigibilidad de derechos, se establece una relación necesaria entre lo institucional y lo social. Sin que podemos llegar a decir que se interpretan como dimensiones equivalentes o de igual importancia, pero en efecto se establece una profunda conexión entre la permanencia de Fe y Alegría y los procesos de cambio, entendidos como acciones en favor de la garantía de los derechos.

Cabe añadir dos puntos más sobre esta lectura posible con relación a la práctica de incidencia: (1) la exigibilidad de derechos es un ángulo más del enfoque institucionalista sobre el hecho de *incidir*, se trata, en todo caso, de reformar, crear o exigir leyes, políticas públicas. Por consiguiente, aún no significa una comprensión de la incidencia como una auténtica praxis de transformación social, de acuerdo con lo que hemos venido señalando sobre el corpus teórico de la educación popular, la teoría de cambio y la teología de la liberación (2) la alianza de Fe y Alegría con el Estado nos conduce a la siguiente pregunta: ¿pueden existir prácticas contrahegemónicas en situaciones de profundo vínculo con el Estado? Para responder a ello se hace necesario volver sobre la definición que hemos expuesto sobre lo contrahegemónico. En principio, entendemos la contrahegemonía como la búsqueda de la hegemonía popular, esto es: la prelación de la concepción de mundo de los pobres como guía para la estructuración de la vida en sociedad y orientación para la praxis de los sujetos y colectivos en el mundo. Este tipo de acciones contrahegemónicas, por tanto, significan el fortalecimiento de un auténtico pensamiento popular y su posicionamiento en todo tipo de espacios político - sociales, es decir, en aquellos espacios no sólo de toma de decisión, sino de construcción de concesos e identidades colectivas. (Mouffe, 2011). Hemos afirmado, además, siguiendo a Gramsci (1999), Laclau y Mouffe (2004), que la construcción de hegemonía es una estrategia de articulaciones amplias entre diversos

sectores sociales que se organizan en torno a ciertos contenidos (nodos) del pensamiento popular a través de los cuales se hace posible avanzar hacia situaciones de mayor justicia y equidad.

Por consiguiente, la alianza de Fe y Alegría con el Estado no es determinante para analizar el posible carácter contrahegemónico de esta organización. De hecho, sostenemos que las principales dificultades de Fe y Alegría son internas, en el sentido de constituirse como un Movimiento contrahegemónico. Pues no existe suficiente consenso teórico y práctico entre los directivos sobre la naturaleza política de Fe y Alegría. Dificultad que puede explicarse, en parte, debido a un esfuerzo intelectual organizacional sobre todo enunciativo y en clave de inspiración sobre los fundamentos de esta obra educativa. Así como al cambio constante de los liderazgos institucionales, lo que ha conducido a que en la trayectoria de Fe y Alegría existan intermitencias en el proceso de correlación de su praxis con la propia teoría de la educación popular y otras corrientes críticas de pensamiento, como la teología de la liberación. Pese a ello, y como hemos mencionado, podemos rastrear a través del concepto de pobre cierta evolución conceptual en este Movimiento, en el sentido de superar su sesgo desarrollista y de incorporar en su praxis algunos conceptos de la educación popular y la teología de la liberación.

El diálogo con Paulo Freire: el pobre y lo popular como sujeto histórico de transformación social en Fe y Alegría

Esta tensión, entre un entendimiento del pobre desde la perspectiva material o más allá de ella, empezará a *aliviarse* cuando Fe y Alegría incorpore la propuesta de Paulo Freire sobre la educación popular (a partir de 1983, cuando el P. Vélaz dejó la dirección del Movimiento), desde la cual es posible definir, como se vio anteriormente, que esta corriente pedagógica se denominaba popular no solo porque contempla como sujeto de su acción a las mayorías pobres, sino, y sobre todo, porque procura construir junto a los pobres y oprimidos otro tipo de cultura, otro tipo de conocimiento sobre el que será posible constituir mundos más humanos y justos.

Lo que significa, en otras palabras, que entiende al pobre como sujeto de conocimiento. Esta comprensión, en la que Fe y Alegría tiene importantes avances desde 1983, es la base para fundamentar una nueva comprensión sobre la incidencia política, en tanto instrumento que va más allá de la exigibilidad de derechos y refiere a un medio, a una práctica desde la cual contribuir en la concreción de un conocimiento sobre el mundo (es decir, sobre su organización económica, política, social) contrahegemónico, esto es: que logra ser disruptivo con relación a cierto tipo de orden social hegemónico en la que se ha profundizado la pobreza, la injusticias y la exclusión.

Comprender al pobre no solo como sujeto de derechos (uno de los grandes avances teóricos que el P. Vélaz fundamentó desde un humanismo de raíz teológica) sino como sujeto de conocimiento

es parte de la cadena de argumentación conceptual que permitirá fundamentar al pobre como sujeto teológico y sujeto de transformación social. De tal forma, lo popular en Fe y Alegría, al igual que en el caso de Paulo Freire, no sólo referirá a las grandes mayorías excluidas, aunque también, sino al sujeto, al actor sobre el que se fundamentan los procesos de cambio social. Este giro o ruptura acerca del concepto de pobre empieza a darse en Fe y Alegría con la constitución de su ideario institucional – una especie de síntesis teórica de su propuesta educativa hecha en 1983/1984 – y se irá concretando poco a poco en el marco de algunos congresos internacionales y seminarios ocurridos entre 1990 y 2005.

En ese período se hacen cada vez más explícitas las referencias a Paulo Freire y a ciertos documentos del magisterio de la Iglesia Católica que se enmarcan en el desarrollo teológico posterior al Concilio Vaticano II. En principio, a través del diálogo con Freire, Fe y Alegría logró ir más allá de la comprensión del P. José María Vélaz sobre lo popular y el acto educativo liberador. En cuanto a lo popular el pobre empezó a ser definido como lugar *epistemológico*, esto es, como el sujeto desde el cual aprender y continuar en la construcción de un nuevo conocimiento sobre el mundo, no opresivo, no excluyente.

Servir al hombre latinoamericano empobrecido que busca su liberación por medio de organizaciones propias, es una tarea para la cual apuntan no solamente las necesidades del mundo contemporáneo sino también las exigencias de la vocación cristiana. El primer paso es la solidaridad y el apoyo crítico a todo Movimiento que busca la solidaridad integral con los pobres, es decir, que incluya los aspectos sociales, económicos, políticos y culturales. Caminando humildemente con los pobres aprenderemos en qué podemos ayudarles, después de haber aceptado primero recibir de ellos. Sin este paciente hacer camino con ellos, la acción por

los pobres y los oprimidos estaría en contradicción con nuestras intenciones y les impediría hacerse escuchar en sus aspiraciones y darse ellos a sí mismos los instrumentos para tomar efectivamente a su cargo su destino personal. (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, pp. 44 - 45).

La cercanía, afectiva y efectiva, al mundo de los pobres permitió a Vélaz S.J. no caer en la confrontación entre la educación pública y la educación privada; sino más bien buscar tanto la alianza estratégica con el Estado como la contribución de la sociedad civil. Para Fe y Alegría, el situarse desde la perspectiva de los pobres, ha sido la mejor garantía para superar la confrontación público-privado, y para conservar la sensatez y capacidad de discernimiento en medio de los naturales y enriquecedores debates internos, siendo fiel al espíritu fundacional. Ese situarse afectiva y efectivamente cerca de los pobres, y ver el mundo y verse a sí mismos desde esa perspectiva es lo que hace de los pobres “el lugar epistemológico” de Fe y Alegría, (...).

El fundamento último de la opción exclusiva de Fe y Alegría por los pobres es la Buena Nueva que anuncia Jesús de Nazareth, el Hijo de Dios hecho hombre, quien asume la condición humana, en medio de la realidad de un pueblo pobre y excluido, haciendo suya la causa de los pobres y llamando a quienes quieren ser sus seguidores para hacer suya la misma causa. San Ignacio de Loyola, fuente de la espiritualidad ignaciana que da origen a Fe y Alegría, nos invita a “seguir e imitar al Señor Nuestro así nuevamente encarnado”. Por tanto, la opción de Fe y Alegría por los pobres es una opción nacida de la fe, o como dice el P. General de los jesuitas es una “Opción, sí, pero opción de fe, nacida del Evan-

gelio, seducida por Cristo. (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, pp. 328 - 331)

Esta definición de lo popular como espacio de conocimiento, permite sugerir que Fe y Alegría también puede entenderse al pobre como aquel sujeto histórico, como el actor sobre el que se fundamentan (desde su conocimiento, desde su forma de ser y estar en la realidad concreta) los procesos de cambio. En realidad, esa comprensión se acerca mucho al concepto de clase social trabajado por Paulo Freire a lo largo de toda su obra; esto es: el sujeto histórico de transformación social que denominó con la categoría de los oprimidos. Respecto a la cercanía y a las diferencias entre el concepto de clase social trabajado por Freire y la comprensión del pobre como lugar epistemológico en Fe y Alegría tendríamos que señalar al menos tres puntos:

(1) En la obra freireana se relaciona el concepto de oprimido, en tanto opuesto dialéctico del opresor y en tanto sujeto histórico sobre el que recaen las acciones deshumanizantes, con el de clase social. A través de ese vínculo, al que nos referimos en el capítulo anterior, Paulo Freire sugiere que la categoría de clase social, más allá de su lectura economicista desde la que se fijan características pre-determinadas sobre los protagonistas del cambio (el obrero) y acerca del nuevo orden social (la dictadura del proletariado), refiere en esencia a un sujeto histórico, que al ser víctima de la opresión y en tanto tal contradictor del opresor, tiene en su pensamiento y acción la energía necesaria para la transformación y la humanización de la sociedad, sin importar el lugar que ocupe en el sistema económico – productivo. Por lo tanto, su concepto de clase social no refiere a los movimientos obreros ni es determinista respecto al régimen político que advendrá con el cambio. Todo lo contrario, habla de clase cuando se refiere a los oprimidos en su condición de sujetos históricos que se descubrirán a sí mismos a través de su praxis en el mundo (desenvolvimiento de la conciencia y acción). Consecuentemente, en la visión de mundo de los oprimidos (visión en permanente construcción) es en donde se hallan las orientaciones para superar

ciertos límites sociales. Orientaciones que serán de muy diversa naturaleza, pues los oprimidos, en condición de clase social, es decir, de sujetos históricos de transformación, no constituyen un grupo de pensamiento y acción homogénea. De hecho, son especialmente diversos y diferentes entre sí, lo que los podría unir, nuevamente, es el interés general de humanización y, como mencionamos, ciertos nodos discursivos (emergerán de su conciencia auténtica) que llevan a articulaciones amplias.

(2) Por el contrario, en Fe y Alegría no existe ninguna alusión al concepto de clase social, pero dentro de esta constelación de significados y sentidos sobre sus fundamentos existe un entendimiento del pobre, del oprimido, como sujeto histórico, sobre todo a partir de 1983. “Ese situarse afectiva y efectivamente cerca de los pobres, y ver el mundo y verse a sí mismos desde esa perspectiva es lo que hace de los pobres “el lugar epistemológico”, (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, p. 328). En otras palabras, como aquel en cuyos anhelos, necesidades y búsquedas se concretará la constitución de una sociedad más humana y justa. Sin embargo, y a diferencia de Paulo Freire, en Fe y Alegría no se profundiza en esta perspectiva dialéctica en la que el pobre puede ser entendido como la superación de la visión de mundo de los opresores. En lugar de ello, se insiste en la necesidad de un diálogo social amplio en el que lo mejor (lo más humano) de las diversas visiones de mundo sea asumido como el horizonte de transformación social:

La formación de la dimensión cultural debe desarrollar las competencias que posibiliten a los educandos conocer, aceptar y valorar sus raíces, su mundo cultural, sus orígenes, su historia, su familia, su comunidad, su región, su país. Competencias para rescatar la memoria colectiva como elemento de unificación y cohesión del grupo. Competencias para valorar y apreciar las culturas diferentes, para combatir los dogmatismos, fundamentalismos e intolerancias de quienes tratan de

imponer una única forma de pensar, de creer, de vivir. Competencias para emprender un verdadero diálogo cultural que permita aprender del otro diferente, desde la aceptación de la diversidad. (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, p. 48)

En esta interpretación se destacaba al menos dos elementos: en principio, desde la óptica cristiana de la liberación no se trata de idealizar al pobre ni a su visión de mundo (Gutiérrez, 1975, pp. 382 – 385), sino de asumir y potenciar sus potencialidades y búsquedas, sin que ello quiera decir que el proyecto evangélico de una sociedad más justa y humana sea exclusivo de los oprimidos, dado a que, teológicamente, la promesa de amor de Dios es universal y a que, además, se reconoce la conversión y el arrepentimiento de quienes han generado la opresión, la violencia y la destrucción. Segundo, ese diálogo cultural no significa en Fe y Alegría la aceptación de un orden injusto, de hecho, este Movimiento insiste en la necesidad de problematizar, cuestionar, y, mayoritariamente, en la necesidad de transformar un orden basado en el pensamiento hegemónico (muchas veces llamado neoliberal), pues en esa visión de mundo no sea posible concretar el Reino de Dios en la tierra: es decir, es una sociedad justa, solidaria y fraterna.

(3) Sin embargo, y sin desconocer la universalidad del proyecto cristiano, el pobre es interpretado en Fe y Alegría como el auténtico sujeto histórico, pues son sus acciones, búsquedas y necesidades las que conducirán a la humanización del mundo. Ciertamente y, como vimos, en este Movimiento la lectura sobre el pobre y la dialéctica entre opresor y oprimido se complejiza al punto de proponer una especie de diálogo entre las visiones de mundo del que pueda surgir las orientaciones de transformación. Lo que no quiere decir que esa especie de síntesis cultural puede ser entendida como la aceptación de un orden injusto y, por tanto, del sistema y del pensamiento hegemónico sobre los que se soporta.

Esta perspectiva del pobre, más allá de la dimensión económica, que permite entender el pensamiento popular (ciertamente en permanente construcción) como la guía y orientación para la constitución de una nueva sociedad encuentra, como veremos en los apartados siguientes, una especie de reafirmación teórica al entrar en diálogo con la definición construida sobre la pobreza en el marco de la teología de la liberación (Gutiérrez, 1975), concepción que Fe y Alegría también incorporó a través de referencias frecuentes a ciertos documentos del magisterio de la Iglesia latinoamericana. (Medellín, Puebla, Santo Domingo, por ejemplo).

Antes de pasar al siguiente apartado, y profundizar en la inspiración cristiana de este Movimiento de Educación Popular, es necesario: (1) reafirmar que hay diferencias, también similitudes, entre el concepto de clase social de Paulo Freire y el concepto de pobre de Fe y Alegría, (2) la principal similitud es que en ambos casos se hace referencia al pobre, al oprimido, como sujeto histórico, como un actor con la energía suficiente para dinamizar la transformación (humanización) de las sociedades modernas, (3) sin embargo, y refiriéndonos a la diferencia central, en Fe y Alegría se problematiza acerca de esta visión dialéctica del pobre como sujeto de cambio, pues se insiste en no idealizar a los oprimidos y en no descartar otras culturas y visiones de mundo sobre las que se puede constituir (o que pueden aportar para) una nueva sociedad inspirada en el Evangelio. Lo que significa, palabras más, palabras menos, que se cuestiona esta idea del pobre en tanto superación del pensamiento opresor; aunque ciertamente se enfatiza en la necesidad de una nueva cultura que fundamente otro tipo de organización social; (4) podemos decir que a través de esta diferencia y de este cuestionamiento señalado por Fe y Alegría se nos recuerda la complejidad del concepto de clase social (a la que nos referimos en el capítulo anterior) y la necesidad de entenderlo críticamente, no como una determinación absoluta de los sujetos desde la economía o la cultura (5) por tanto, un acercamiento crítico al concepto de pobre o de lo popular, en su condición de sujeto histórico, debe-

rá reconocer tanto los límites como las posibilidades de su visión de mundo, haciendo énfasis en que ciertamente puede representar un nuevo entendimiento que guíe la transformación y el cambio, pero clarificando también que esa visión se nutre del contacto con otras culturas, con otras visiones que emergen no sólo de la conciencia crítica de los excluidos. En ese sentido, y en consonancia con la resignificación de la incidencia política, deberá procurarse la existencia de articulaciones hegemónicas entre los diversos actores sociales. Articulaciones, intercambios y síntesis culturales que permitirán que los sectores oprimidos puedan ir construyendo un pensamiento auténtico que incorpore no solo su concepto de mundo, sino que tenga también dentro de sí la parte y la potencialidad humanizadora de otras culturas y visiones. Por lo tanto, (6) insistimos en la fundamentación teórica del pobre como sujeto de transformación, pero también, en la necesidad de superar visiones deterministas o absolutistas (sean inspiradas en la economía o en la cultura) sobre la realidad social. La cual, como hemos dicho, se irá transformando en la medida en que emerja en su complejidad y diversidad un auténtico pensamiento popular que contiene dentro de sí la conciencia crítica del pobre, pero que también es síntesis de múltiples visiones de mundo.

El diálogo teológico: el Evangelio y el pobre como opciones de transformación social

Decíamos anteriormente que la historia de este Movimiento de Educación Popular también es una especie de reflejo de las tensiones y debates que se dieron en la Iglesia Católica en el marco de lo que se conoce como teología de liberación. Una perspectiva teológica que empezó a generarse al interior de las comunidades eclesiales de base en América Latina (CEBs) y que desembocaría en un corriente de pensamiento que propuso, en términos generales, la necesidad de tener como centro de la acción pastoral una lectura del Evangelio enfocada en el pobre como eje de la acción y reflexión eclesial. Esto significó la necesidad de entender la pobreza más allá del hecho material, es decir, de una situación exclusivamente vinculada con la carencia, con la escasez. En esta línea, en Gustavo Gutiérrez se sugiere una interpretación del pobre como sujeto teológico, esto es, como aquel a través del cual se cumpliría la promesa de Dios sobre el mundo, pues es él, quien, desde su acción y pensamiento, contribuye en la creación y concreción del anuncio del Reino, en tanto se libera de la pobreza y la opresión, dos males (pecados) que hunden sus raíces en el egoísmo y en cualquier tipo de organización social que se fundamente en el privilegio y la exclusión.

La encarnación es un acto de amor. Cristo se hace hombre, muere y resucita para liberarnos y hacer que gocemos de libertad. Morir y resucitar con Cristo es vencer la muerte y entrar en una vida nueva. La cruz y la resurrección sellan nuestra libertad.

El hecho de asumir la condición servil y pecadora del

hombre, anunciada por Isaías, es presentado por san Pablo como un gesto de empobrecimiento voluntario. “Conocéís la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza.

Es el aniquilamiento, la *kenosis* de Cristo. Pero la condición pecadora, y sus consecuencias, no es asumida, evidentemente, para idealizarla, sino por amor y solidaridad con los hombres que la padecen y para redimirlos del pecado, para enriquecerlos con su pobreza, para luchar contra el egoísmo humano, contra todo lo que divide a los hombres, contra lo que hace que haya ricos y pobres, propietarios y no propietarios, opresores y oprimidos.

La pobreza es un acto de amor y de liberación. Tiene un valor redentor. Si la causa última de la explotación y alineación del hombre es el egoísmo, la razón profunda de la pobreza [voluntaria] es el amor al prójimo. La pobreza cristiana no puede, entonces, tener sentido sino como compromiso de solidaridad con los pobres, con aquellos que sufren miseria e injusticia, a fin de testimoniar del que éstas – fruto del pecado, ruptura de comunión – representan. No se trata de idealizar la pobreza sino, por el contrario, de asumirla como lo que es: como un mal; para protestar contra ella y esforzarse por abolirla, (...). Gracias a esta solidaridad – hecha gesto preciso, estilo de vida, ruptura con su clase social de origen – se podrá, además, contribuir a que los pobres y despojados tomen conciencia de su situación de explotación y busquen liberarse de ella. La pobreza cristiana, expresión de amor, es solidaria *con los pobres* y es protesta *contra la pobreza*. Éste es el sentido concreto y actual (...).

Habrà que estar, por otra parte, atento al vocabulario empleado. El término <<pobre>> puede parecer, además de impreciso e intraeclesial, un poco sentimental y, finalmente, aséptico. El pobre, hoy, es el oprimido, el marginado por la sociedad, el proletario que lucha por sus más elementales derechos, la clase social explotada y despojada, el país que combate por su liberación. La solidaridad y protesta de que hablamos tienen en el mundo actual, un evidente e inevitable carácter <<político>>, en tanto que tienen una significación liberadora. Optar por el oprimido es optar contra el opresor.

Sólo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la iglesia predicar algo que le es propio: la pobreza espiritual; es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios. (1975, pp. 382 – 385)

Por consiguiente, y en medio de este diálogo de Fe y Alegría con Paulo Freire y con esta corriente de la Iglesia Católica que tuvo como hito el Concilio Vaticano II, la Conferencia de Medellín, Puebla y Santo Domingo, se fue fortaleciendo una comprensión del pobre como sujeto de transformación social. Es decir, el pobre no sólo se entendió como aquel que vive en la escasez (perspectiva del P. Vélez), sino como un sujeto protagónico, en capacidad de asumirse como un ser consiente, dueño de su propio destino y en cuyo pensamiento y acción se hayan las semillas de un mundo más humano y justo. Lo anterior no significa, nuevamente, que la tensión haya desaparecido, sino que existe un universo de sentidos (más de una interpretación) acerca de las categorías centrales que fundamentan a Fe y Alegría como institución y como Movimiento. Son tensiones en las que, de nuevo, se encuentran alivios y consensos que posibilitan el surgimiento de estrategias, de tácticas cada vez más operativas para el desarrollo de los fines institucionales.

El diálogo entre Fe y Alegría, la teología de la liberación y, mayoritariamente, con el magisterio católico, se había planteado ya desde 1983, en su Ideario, como lo demuestra esta cita que introducimos en el capítulo dos para describir la inspiración cristiana de esta obra educativa:

Entendemos la Pedagogía Evangelizadora, según Puebla, como aquella que asume y completa la noción de pedagogía liberadora:

(1) Transmitiendo la Buena Noticia del Reino de Cristo que trae la liberación sobre todo a los más necesitados, gracias a la cual cada hombre hace su propia historia, se hace consciente de su filiación divina y de su hermandad con los demás hombres y lucha por el cambio de la sociedad.

(2) Haciendo patente el Evangelio en todo el quehacer y en todas las instancias de la labor educativa.

(3) Enriqueciendo la vivencia del hombre con la experiencia personal de Dios. (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, p. 17)

Por otra parte, en los Congresos de 1992 (Panamá) y 2002 (Paraguay), entre muchos otros, se hizo memoria y se continuó avanzado en este diálogo entre Fe y Alegría y la teología de la liberación:

Congreso de Panamá:

Existe un esfuerzo por encarnar el Evangelio en la realidad concreta de cada país, por buscar nuevas formas de Evangelización y de acercamiento a los grupos y personas de base y a quienes participan en nuestros proyectos, por descubrir las “semillas del Verbo” en la

vida y culturas de nuestros pueblos (...) (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, pp. 55 – 57)

En el Congreso de Paraguay se afirmó:

Para educar la dimensión espiritual, requerimos de una pedagogía liberadora y evangelizadora como la asumió y entendió Medellín:

... la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo. Para ello, la educación en todos los niveles debe llegar a ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina; debe basar sus esfuerzos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo la libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario. (Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana, "Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina", IV, 8, Medellín, 1986, citado en Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, p. 234)

Esta pedagogía liberadora y evangelizadora se traduce hoy en una pedagogía de la solidaridad y del testimonio, una pedagogía según El Maestro Jesús, pedagogía magistralmente descrita en la Parábola del Buen Samaritano. La pedagogía de la solidaridad nace de un encuentro con los afectados por la miseria, por las carencias, por el desamor. El educador de Fe y Alegría es capaz de escuchar e interpretar sus silencios, dolor, rebeldía, miedos, desinterés. La opción por los pobres y necesitados es, en Fe y Alegría, don del espíritu de Jesús, para anunciar la Buena Nueva y denunciar las situaciones de injusticia. La solidaridad no es sólo compasión, sino acción. Es servicio, ayuda eficaz. La pedagogía evangelizadora de la solidaridad recurre a todos

los medios a su alcance para sanar las heridas de los educandos más golpeados y se esfuerza por convertir los centros educativos en verdaderos espacios de solidaridad, de ayuda mutua, de coherencia entre lo que se proclama y se vive. Por eso, es también una pedagogía del testimonio. El currículo explícito coincide con el currículo oculto. El ambiente educativo está penetrado por los valores evangélicos y se viven relaciones de respeto, fraternidad, crecimiento y atención personal. Toda la comunidad educativa testimonia la fe que proclama y vive los valores que propone. Los enunciados teóricos se hacen vida en práctica. (Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, pp. 234 – 235)

Se observa, que desde este diálogo entre educación popular y el magisterio eclesial latinoamericano (magisterio que estuvo influenciado por la perspectiva de la teología de la liberación) se abre una nueva interpretación del pobre como sujeto teológico, es decir, como aquellos hombres, mujeres o comunidades a través de los cuales es posible concretar la promesa de Dios sobre el mundo, pues son quienes se encuentran despojados de su humanidad y dignidad más básica. De tal forma, su liberación es interpretada como parte de la concreción de la profecía cristiana de un mundo en que las enseñanzas de Jesucristo fundamentan la vida individual y social. El pobre es entendido entonces como sujeto teológico; esto es: como aquellos hombres y mujeres a través de los cuales es posible hacer material y real la esencia de la doctrina cristiana: el amor al prójimo.

De esta forma, en algunos apartados de su pensamiento, esta organización ha sugerido resignificar – desde Paulo Freire, la teología de la liberación y el magisterio latinoamericano -, al pobre como sujeto histórico de transformación social. Es evidente que esta nueva concepción tendría importantes implicancias para Fe y Alegría, pues es la base, el fundamento desde el cual pensar su propuesta educativa definida como de intencionalidad transformadora. Sobre

esto, podemos afirmar que el estudio o la reflexión sobre las implicaciones que podría tener este nuevo entendimiento del pobre, tanto para el hecho educativo como para acciones no estrictamente pedagógicas, es un tema que no ha sido suficientemente trabajado dentro del Movimiento, esto debido a que dicha interpretación hace parte de una constelación mayor de significados y sentidos en la que esta lectura del concepto de pobre es enunciada y ciertamente contribuye a fundamentar prácticas y debates subsiguientes, sin que podamos decir con ello que es el único significado o sentido que se le da a esta categoría dentro de Fe y Alegría. Además, la existencia misma de esa constelación de significados y sentidos y de una dinámica de construcción de pensamiento institucional que se soporta, como hemos señalado, en los debates amplios y colectivos, ha conllevado a que la orientación o fundamentación de muchos temas, categorías y prácticas en Fe y Alegría haya quedado apenas enunciada y, mayoritariamente, como un llamado para posteriores trabajos de profundización y estudio.

De hecho, la reflexión en torno a este concepto de pobre y su relación con la incidencia política es apenas incipiente, más allá, nuevamente, del hecho de la exigibilidad de derechos, el fomento de la participación política y la defensa de la universalización de una educación de calidad. Cabe mencionar, nuevamente, que hemos procurado llenar parte de este vacío institucional en el desarrollo de los apartados de este capítulo. Por otro lado, lo que ha tenido más desarrollo es la reflexión que vincula este concepto de pobre con la propuesta educativa de Fe y Alegría. Pues entender lo popular como sujeto histórico de cambio adquieren cada vez más centralidad y contenido conceptos como los de conciencia crítica, praxis, cultura y, sobre todo, empieza a dársele una definición más concreta y específica – que está en permanente actualización según avance la criticidad de los sectores populares – a la categoría de transformación social, cuya acepción básica, como se vio, proviene de la teología, de la concepción del Evangelio como promesa de Dios de un mundo más humano y justo.

Por lo tanto, para comprender con más precisión el significado del concepto de transformación social en Fe y Alegría se hace necesario ahondar en el diálogo que este Movimiento Educativo estableció entre la teoría de Paulo Freire y la teología de la liberación. La especificidad teórica y práctica de Fe y Alegría haya sentido en ese encuentro entre teología y educación crítica. También, desde esa convergencia conceptual podemos describir con más exactitud los aportes y las contribuciones de esta obra de la Compañía de Jesús en el desarrollo de la educación popular en América Latina.

Hasta el momento hemos destacado dos de esos aportes. El primero, refiere a entender al pobre o a lo popular como el sujeto de transformación de las sociedades modernas. Dado que en Fe y Alegría se da una especie de síntesis entre el concepto de oprimido (Freire, 2005) y de pobre (Gutiérrez, 1975). Categorías desde las cuales lo popular no refiere exclusivamente a una condición cuantitativa (las mayorías), tampoco a una situación socio – económica (los que no tienen), sino al sujeto en cuyo deseos, anhelos y acción sobre el mundo se hallan las orientaciones para construir una sociedad justa.

Pues el deseo y la visión de mundo de los oprimidos es dialécticamente opuesta al deseo y la visión de mundo de los opresores (Freire, 2005), es decir, de aquellos que excluyen, esclavizan y, en general, concentran la riqueza y los procesos de toma de decisión de la vida en comunidad. Desde esa perspectiva, el pobre es sujeto histórico porque será el actor protagonista del cambio. Incluso, podríamos decir que es el sujeto teológico (Gutiérrez, 1975), porque a través de él se cumplirá la promesa de amor y justicia que Dios ha hecho a los hombres.

La pobreza es descrita por Gutiérrez como una situación de desamor, pues la promesa de amor universal del Evangelio significa que las creaturas hechas a imagen y semejanza de Dios vivirán una vida digna y prospera, es decir, no carecerán de comida, abrigo y otras necesidades materiales que son las condiciones

mínimas para su realización individual y social y que, a su vez, son la base de su apertura a la divinidad, una vez se reconozcan como iguales entre sí y como destinatarios del amor divino. Un amor que es promesa, que es anuncio de una vida y un mundo mejor, pero que también es un amor eficaz (Torres, 1988), esto es: es un amor que se concreta en el aquí y en el ahora, un amor que se ocupa de los problemas tangibles y concretos de aquellos que podemos considerar como los que no han recibido el amor divino.

Este concepto del pobre como sujeto preferencial de la acción teológica y educativa, dada su carácter histórico – teológico, nos conduce, entonces, necesariamente a otros de los aportes que Fe y Alegría hace a la teoría crítica educativa que conocemos como educación popular. Se trata de la conceptualización de la sociedad nueva, una sociedad fraterna, justa e igualitaria, en la que todos los hombres sean sujetos del amor divino.

La conceptualización de una sociedad nueva como justa, fraterna y participativa (FIFYA, 2008, p. 18) es otro de los resultados del diálogo que este Movimiento Educativo estableció con la Paulo Freire y la teología de la liberación. Diálogo, que reafirmamos, da vigencia a la propuesta teórico – práctica de Fe y Alegría. Esto debido a que su interpretación sobre la transformación social no se fundamenta en ideas pre – establecidas de organización política y/o económica (como el socialismo o la Dictadura del Proletario); sino, todo lo contrario, en una serie de categorías que refieren estrictamente a la superación de una serie de situaciones de muy distinto orden que impiden que los hombres vivan como semejantes o hijos de Dios. Estamos refiriéndonos a situaciones de pobreza material, exclusión política o cultural; en definitiva, a toda situación en la que existe privilegio y exclusión. En pocas palabras, a toda situación en las que los individuos puedan ser sujetos de opresión.

Esta concepción de la transformación social refiere, entonces, a la superación de situaciones en las que se ejerce algún tipo

de impedimento hacia la realización plena de los individuos en un aquí y ahora que son específicos, que no son abstractos; que más bien se caracterizan desde la realidad cotidiana de los pobres y de los oprimidos; personas sin acceso a bienes y servicios básicos, como salud o educación. Sujetos sin autonomía, en síntesis.

En esa interpretación de Fe y Alegría acerca del cambio podemos entrever los conceptos de inédito viable (Freire, 2005) y Reino de Dios en la tierra (Gutiérrez, 1975; Codina, 1985). Paulo Freire definió el inédito viable como el anuncio de una sociedad libre de opresión y en la que los sujetos vivirán en igualdad y con las condiciones necesarias para realizarse social e individualmente. Es un anuncio de un mundo más justo, sin pobreza y sin exclusión. Anuncio utópico en tanto es una situación social deseada, posible, sujeta de ser anunciada pero que sin embargo no es real, no se ha materializado en ningún momento de la historia humana, nos dice Freire.

La sociedad justa es entonces una promesa. Pero también es viable, porque la historia del hombre es la historia de la liberación, de un hombre liberándose de aquello que lo oprime y condiciona (Freire, 2005). Esa viabilidad del cambio es lo que, podríamos decir, hace del hombre un sujeto histórico, en el sentido de tener la energía para superar aquellos condicionamientos que le impiden su realización y el logro de sus sueños y anhelos. En definitiva, la capacidad de transformar su realidad es lo que hace del hombre un sujeto con historicidad, un sujeto que puede crear y re-crear al mundo desde su conciencia y que desde su acción sobre él materializa aquello que imagina y sueña.

No puedo comprender a los hombres y las mujeres más que simplemente viviendo, histórica, cultural y socialmente existiendo, como seres que hacen su “camino” y que, al hacerlo, se exponen y se entregan a ese camino que están haciendo y que a la vez los rehace a ellos también, (...). Lo que no podemos, como seres

imaginativos y curiosos, es dejar de aprender y de buscar, de investigar la razón de ser de las cosas. No podemos existir sin interrogarnos sobre el mañana, sobre lo que vendrá (...) sin interrogarnos sobre cómo hacer concreto lo “inédito viable”, (...). Hombres y mujeres, a lo largo de la historia, venimos convirtiéndonos en animales de veres especiales: inventamos la posibilidad de liberarnos en la medida en que nos hicimos capaces de percibirnos como seres inconclusos, limitados, condicionados, históricos. (Freire, 2002, pp. 93 - 96)

La sociedad nueva de Fe y Alegría es también un anuncio, una situación que aún no se materializa, que no es este aquí y no es este ahora, por eso se le denomina nueva. Lo que podrá venir. Al igual que en Paulo Freire la viabilidad de la sociedad nueva se fundamenta en la interpretación del hombre en tanto sujeto histórico; un ser capaz de transformar su realidad desde su acción y pensamiento. Esto último reviste mucha importancia, dado que lo viable de la utopía y de lo nuevo se hace históricamente posible desde la acción consciente del hombre en el mundo; esto es: desde su decisión de actuar sobre aquellos límites que ha logrado identificar como condicionamientos para su realización individual y social.

De tal forma, en lo nuevo, en la utopía, en la posibilidad de construcción de justicia social co-existen dos nociones sobre la historia: en tanto el anuncio de un mañana más justo que no es pero que podrá ser y en tanto un hoy desde el cual se transita hacia ese anuncio y hacía, podríamos decir, esa promesa de una sociedad libre de opresión. Para Freire, y acá es donde se hace más claro el diálogo con la teología de la liberación, la historia de la humanidad es el resultado de esa tensión entre el anuncio y el ahora. Entre una justicia que aún no es, pero que podrá ser en tanto el hombre haga conciencia de su opresión y actúe para superarla.

El mañana, el camino, la utopía es entonces algo que se construye, que no vendrá necesariamente, sino que los hombres generarán las condiciones para su concreción, desde su acción y desde su conciencia sobre lo que los oprime. Cabe recordar que esa concepción de la transformación como algo posible de ser realizado es lo que permite, en Paulo Freire y en Fe y Alegría, hablar de una educación transformadora, es decir, de una acción educativa que contribuye al cambio social en tanto participa de la generación de conciencia crítica y de otra serie de iniciativas sociales y políticas a través de las cuales los pobres en su condición de sujetos históricos avanzan hacia la identificación y la superación de las situaciones que los limitan.

Una vez más, reafirmamos la comprensión del concepto de educación popular desde su fundamento en el pobre como sujeto histórico y desde su intencionalidad transformadora. Ahora bien, la propuesta educativa de Fe y Alegría tiene un núcleo de fundamentación en una lectura humanista de la teología cristiana que antecede el diálogo con Freire y que de hecho está presente desde su origen. Como dijimos, el P. Vélaz definió a Fe y Alegría como un Movimiento educativo cuyo interés principal refiere a contribuir desde la educación en la construcción de una auténtica sociedad cristiana, fraterna, justa, solidaria. Interés que procuró expresar a través de muchos escritos y en el propio nombre de este Movimiento, así lo explicó

[Al pensar en el posible nombre de esta obra educativa] La palabra fe me atraía, era un eje sobre el que giraban muchas ideas y propósitos que yo quería hacer visibles o más bien vivientes, como fe en Dios, en su amor, en su grandeza, en su providencia, en su sabiduría, en su eternidad, en su perdón y misericordia. Fe en Cristo: en su encarnación, en su vida humilde, en su divinidad, en su poder, en sus caminos de amor, en su corazón sin límites, en la perfección y santidad de su doctrina, en su pasión y redención, en su eucaristía y en su resurrección. Fe en su Iglesia, mis-

terio de salvación, continuadora de la presencia de Cristo en el mundo y en la historia (Vélaz, 2048, p.18)

Fe, en definitiva, en una sociedad diferente, en la que la pobreza y la falta de educación no fuera la característica general de millones de personas que vivían en América Latina y en otras partes del mundo. Pues la pobreza y la exclusión son, para el fundador de Fe y Alegría, el testimonio más tangible de una sociedad que no se inspira ni fundamenta en las enseñanzas de Cristo y en su promesa de amor y redención. En Vélaz S.J., entonces, ya podemos leer la oposición entre la promesa divina de una sociedad justa y la constatación de una sociedad basada en el egoísmo y marcadamente desigual. Podemos leer, incluso, la asunción de un compromiso para avanzar hacia la construcción material y tangible de esa sociedad prometida. Sin embargo, esa lectura desde el humanismo de la teología cristiana no se conceptualiza en el P. José María Vélaz, más bien se presenta en forma de premisas, de una interpretación personal de la doctrina social de la Iglesia. Lo que no quiere decir, por supuesto, que la tensión y la relación entre la promesa divina y la realidad social concreta no haya sido ya expuesta e incluso haya servido para fundamentar a Fe y Alegría como una obra educativa que contribuye en la materialización en el hoy de aquello que ha sido prometido y que ha de venir.

En todo caso, y siguiendo el pensamiento del P. José María Vélaz, a partir de la década de 1980, Fe y Alegría empezó a referirse al concepto Reino de Dios en la tierra para señalar ese esfuerzo de concretar en un aquí y un ahora específico la promesa, contenida en el Evangelio, de una sociedad en la que todos los hombres hechos a imagen y semejanza de Dios tuvieran las condiciones materiales e intelectuales necesarias para su realización plena. Desde esa categoría reafirmó su opción preferencial por los pobres como destinatarios de su acción educativa, pues “[el] Reino de Dios, anunciado por los profetas y ahora por el mismo Jesús, (...) comienza a ser ya una realidad (...). Jesús ofrece la liberación de todos los males: hambre,

enfermedad, división, muerte (...). Los marginados son acogidos de forma preferencial por Jesús: los sana, come con ellos, los llama bienaventurados y se identifica con ellos, (Codina SJ, 1985, p. 16).

De tal forma, podemos afirmar que el concepto de Reino de Dios en la tierra, que había sido desarrollado en el seno de la teología de la liberación, significó para Fe y Alegría una nueva fundamentación de su opción misional por los más pobres y la argumentación teológica de la necesidad de anunciar y, a su vez, construir el Reino, esto es: una sociedad nueva. La persecución de lo que en palabras de Freire sería el inédito viable. Por consiguiente, este diálogo con Freire y la teología de la liberación, consolidó en Fe y Alegría la necesidad de una propuesta educativa que contribuyera en la transformación social. En síntesis, en la construcción de una nueva sociedad. Es de destacar, nuevamente, que esa idea de una nueva sociedad tenía como premisa fundamental la opción por los pobres y una apertura a toda necesidad humana que emergiera desde la diversidad de los contextos específicos. Es por esa razón que en Fe y Alegría ha existido históricamente, por lo menos desde la década de 1980, una comprensión crítica y no determinista sobre el cambio, pues este se asocia con la diversidad de las necesidades y anhelos de los sectores populares, de los pobres, y no con propuestas específicas sobre el tipo de organización social, económica o política.

Por otro lado, esa premisa de construir en el hoy la promesa del Reino, una sociedad de valores cristianos, llevó a Fe y Alegría a procurar trascender su práctica educativa y vincularse con acciones de tipo social y político, tales como la generación de empleo y, en general, con una gran variedad de iniciativas desde las cuales pudiera aportar en la organización y movilización popular, en tanto medios a través de los cuales los sectores populares estarían en capacidad constituirse como seres autónomos. En definitiva, como sujetos históricos, con la capacidad de crear una nueva conciencia sobre el mundo y materializarla en su realidad concreta.

De tal forma, este entendimiento sobre el concepto de Reino de Dios en la tierra, en tanto anuncio de una nueva sociedad que debe ser construida desde y en la realidad específica de los pobres, dio origen a lo que se conoce en Fe y Alegría como promoción social e incidencia política. Prácticas desde las cuales, como hemos ido mencionando, este Movimiento de Educación Popular ha procurado, con más o menos claridad teórico – práctica, contribuir en el fortalecimiento de lo popular como sujeto histórico de transformación. Esto quiere decir que la asunción del concepto del Reino de Dios en la tierra ha significado para Fe y Alegría un llamado a diversificar e intensificar su acción sobre el mundo, pues la práctica educativa que construye conciencia crítica es una acción necesaria, pero no suficiente en la perspectiva de avanzar hacia la consolidación de esa sociedad nueva.

Esto debido a que la educación liberadora, como también sugirió Freire, es una contribución a la identificación de la situación límite o de la situación de opresión, pero no la superación en sí de dicho condicionamiento. Liberación que tendrá lugar como resultado de la conciencia y de la acción sobre el mundo. Como hemos visto, esa unidad dialéctica entre acción y conciencia es desarrollada ampliamente por Freire, pero su teoría se concentra en lo educativo, reconociendo sus límites y alcances. Por el contrario, la práctica de Fe y Alegría ha trascendido históricamente lo educativo y se ha vinculado con acciones de promoción social, tales como el fortalecimiento de la organización popular e incluso acciones de tipo socio – productivo. Recientemente, Fe y Alegría ha empezado a clarificar, a través de la práctica de incidencia política, su intención de contribuir en la creación de estructuras políticas y sociales que permitan y favorezcan la consecución de ese inédito viable y de esa sociedad nueva. En todo caso, y con relación al concepto de Reino de Dios en la Tierra, podemos afirmar que dicha categoría conllevó a que Fe y Alegría diversificara el tipo de acciones que estaba dispuesta a asumir como parte de su aporte en la consolidación de la promesa de Dios en un aquí y un ahora específico, asu-

miendo que la educación es apenas uno de los medios para ello.

En síntesis, el concepto de sociedad nueva de Fe y Alegría es producto del diálogo entre teología de la liberación y educación popular. Categoría a través de la cual este Movimiento reafirmó su opción por los pobres como destinatarios de su acción educativa y conceptualizó la transformación social como el anuncio de lo que vendrá y, a su vez, como algo que es susceptible de ser construido en este aquí y en esté ahora. Construcción que es sinónimo de acción educativa liberadora y de práctica social y política liberadora, esto es: de acciones sobre el mundo material que contribuyan a concretar los anhelos, deseos y búsquedas de los sectores populares, al ser éstos la opción preferencial de una teología que asume a Jesús y su Evangelio como centro de su acción sobre el mundo (Gutiérrez, 1975)

Conclusiones

En este fascículo hemos empezado a estudiar la historia organizacional de Fe y Alegría desde la perspectiva de la construcción de su pensamiento institucional. Lo primero que podemos concluir es que la fundamentación teórica de la acción de este Movimiento se ha construido teniendo como base una serie de tensiones institucionales.

Cuando hablamos de tensiones nos referimos, sencillamente, a que históricamente en Fe y Alegría no ha existido una sola forma de pensar o ver las cosas. Todo lo contrario. Desde su origen, en el P. Vélaz, este Movimiento se ha ido constituyendo como institución en el marco de visiones complementarias, incluso contrapuestas, acerca del significado y el contenido de la acción educativa o política.

En este caso, y en el camino de argumentar nuevas formas de entender la incidencia política desde un enfoque auténticamente transformador, identificamos una serie de tensiones que pueden ser entendidas como la fuente organizacional y teórica de los múltiples sentidos que hoy tiene la incidencia política en Fe y Alegría, específicamente:

Ser Movimiento

El P. José María Vélaz pensó en Fe y Alegría como una gran obra educativa de inspiración cristiana capaz de unir la voluntad y la acción de miles de personas entorno a una causa común: “sacar a la población más pobre y excluida de la pobreza intelectual y ma-

terial”. En esa línea, y posterior a la muerte del Padre Fundador, en 1985, Fe y Alegría es interpretada como un Movimiento Educativo Popular. La palabra Movimiento alude al carácter siempre cambiante de la acción educativa y política de Fe y Alegría. Su acción cambia, se mueve, de acuerdo a las necesidades de un contexto social, político y económico, en permanente transformación.

Sin embargo, el significado más profundo de la palabra Movimiento, es correlacionar la existencia de Fe y Alegría con las necesidades, deseos y anhelos de los sectores populares. Ser Movimiento significa, entonces, que Fe y Alegría no existe para sí misma, sino que encuentra lugar y justificación en la medida en la que los excluidos necesitan y abogan por su acción y permanencia. De tal forma, podemos afirmar que al denominarse Movimiento Fe y Alegría hace una especie de renuncia a tener una finalidad institucional intrínseca y entiende su permanencia institucional inexorablemente vinculada con los procesos de liberación de los excluidos. De esta comprensión organizacional de Fe y Alegría emerge un sentido particular sobre la incidencia, ya presente en el P. Vélaz, en tanto posibilidad de generar uniones amplias entre diversos sectores sociales para contribuir desde la educación a la autonomía de los pobres y excluidos. Ese sentido de la incidencia, que repetimos está ya expresado en el Padre Fundador, es al que intentamos dar desarrollo en esta investigación, procurando descubrir y expresar la intención liberadora de lo que hoy conocemos como incidencia política.

Ser organización

La idea de ser Movimiento ha coexistido en Fe y Alegría con una comprensión de esta obra desde una perspectiva más institucional. Pensar a Fe y Alegría desde ese lugar implica cierta ruptura con los sectores populares en tanto sujetos históricos, pues al concebirse como una organización Fe y Alegría se atribuye una voz, unas ideas, unos intereses y unas acciones propias, que tienen sentido

en sí mismas y que necesariamente no encuentran su fundamento primero en las necesidades y en los anhelos populares. En efecto, podemos decir que los intereses organizacionales de Fe y Alegría se correlacionan o pretenden correlacionarse con las demandas y necesidades de las poblaciones pobres; sin embargo, son fines institucionales, su sentido último es el de garantizar la permanencia y pertinencia de Fe y Alegría en un entorno de actores políticos, económicos y sociales muy diversos.

En pocas palabras, ser institución se traduce en Fe y Alegría en su anhelo de convertirse en un actor local - internacional con voz y pensamiento propio capaz de generar transformaciones en los sistemas educativos públicos de diferentes escalas territoriales. De ese interés, emerge la comprensión hoy hegemónica sobre la incidencia política en Fe y Alegría: una acción de lobby, un esfuerzo por modificar políticas públicas, modificación que en muchos casos implica garantizar su permanencia institucional.

Como hemos mencionado ser movimiento y ser institución es una tensión, es un choque entre dos perspectivas que coexisten hoy en Fe y Alegría. Para mí las tensiones son positivas y enriquecedoras, un terreno fértil del que pueden nacer múltiples sentidos sobre la práctica educativa y política de nuestro Movimiento. Sinceramente, no me inquieta la existencia de esas tensiones. Lo que me inquieta es que hoy la incidencia política se piense, se reflexione y se concrete sobre todo desde la perspectiva institucional, olvidando con ello nuestro compromiso inexorable con los procesos de liberación de los sectores populares. Allí mi intención principal, procurar trascender una comprensión institucional sobre la incidencia y fundamentarla desde la teoría de la educación popular y la teología de la liberación, buscando en ese esfuerzo descubrir un sentido de la incidencia desde nuestra perspectiva histórica de ser Movimiento.

En este fascículo mencionó que para lograr esa transición en la comprensión y la acción de la práctica de incidencia política en

Fe y Alegría es necesario volver a nuestra raíz e identidad y concebir al pobre no desde una perspectiva material sino teológica e histórica. En el siguiente fascículo desarrollaré a profundidad una correlación entre el pobre y la práctica de incidencia política. Concluiré, en realidad, algo muy similar a lo que ya intuyó el P. Vélaz, la acción política de Fe y Alegría es una acción de unión de voluntades y de personas entorno a una causa humanizadora común. A eso llamo incidencia política con energía de transformación.

Guía de preguntas para la reflexión y la práctica



1

Podrías explicar a través de qué acciones no estrictamente educativas tu Fe y Alegría nacional contribuye en tu país en la formación de una conciencia crítica.

2

¿Consideras que tu Fe y Alegría nacional ha contribuido a mejorar el sistema educativo público de tu país? Explica tu respuesta.

3

Si tuvieras que diseñar la estrategia de incidencia política de tu país, ¿cuáles sería tus prioridades de trabajo?



Bibliografía

Badilla, P. (2007). Incidir para transformar la educación: aportes para una reflexión, en *La Piragua* No. 26 (II): *incidencia en políticas educativas: poder construyendo*, 18 – 25.

Bastos, Alfredo. (1981). Fe y Alegría en el pensamiento del Padre José María Vélaz. Disponible en: <http://www.feyalegria.org.gt/files/identidad/En%20el%20pensamiento%20de%20P.Jose%20Maria%20Velaz.pdf>

Borón, A. Estado, capitalismo y democracia en América Latina. Colección Secretaría Ejecutiva, Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Agosto 2003. p. 320. 950-9231-88-6. Disponible en la World Wide Web: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/estado/estado.html>

Bruno-Jofré, R. (2016). Educación popular en América Latina durante la década de los setenta y ochenta: una cartografía de sus significados políticos y pedagógicos. *Foro de Educación*, 14(20), 429-451.

Cabestrero, T. (1999). *En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno*. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Cáceres, (2005). Movimientos sociales, políticas públicas, incidencia: ¿algo nuevo bajo el sol?, en *La Piragua* No. 22: *incidencia en políticas educativas*, 31 – 36.

Casale, Rolle, C.I. (2005). Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II. En *Teología y Vida*, vol. XLVI, núm. 4, pp. 527 – 569, Pontificia Universidad Católica de Chile.

CEAAL, Secretaria General. (2020). Educación popular: nuevos horizontes y renovación de compromisos, en *La Piragua* No. 18, 5 – 19.

CEAAL-Secretaría General. (2000). Educación popular: nuevos horizontes y renovación de compromisos. *La Piragua*. Revista latinoamericana de educación y política, (18), 5-18. Recuperado de <http://www.ceaal.org/v2/archivos/publicaciones/piragua/Docto16.pdf>

Codina, Víctor. (1985). *Teología de la liberación*. Recuperado de: <http://cajamarca.de/theol/codina.pdf>

Codina, Víctor. (2013). Recepción del Concilio Vaticano II en América Latina., en *Mensaje*, vol. 62, no. 625, 2013, p. 28 - 29.

Concilio Vaticano II. “Constitución pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual”. En Documentos completos, por Concilio Vaticano II, 51-98. Madrid:Editoriales Católicas, 1975

Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina y el Caribe (CEPAL). (2019). La Compañía de Jesús y el Derecho Universal a Una Educación de Calidad (DUEC). Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina y el Caribe.

Coraggio. (1992). Educación para la participación y la democratización, en *La Piraña* No.5 (segundo semestre), 6 – 11.

Cortés, Miquel S.J., (EN – Entrevista). (2019). San Salvador (Salvador), 17 de octubre. Sin publicar.

Coy, Lorena, (EN – Entrevista). (2021). Virtual, 9 de junio. Sin publicar.

Cruz, Camiña, (EN – Entrevista). (2019). Virtual, 27 de septiembre. Sin publicar.

Díez Gutiérrez, E. J. (2018). Neoliberalismo educativo. Barcelona: Octaedro.

Dos Santos, T. (1972). *La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*. Bogotá, Colombia, Instituto Interamericano de Ciencia Agrícolas OEA.

Dos Santos. (2002). La teoría de la dependencia: balance y perspectivas. México, Plaza y Janés.

Escobar, A. (2007). *LA invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Federación Internacional de Fe y Alegría. (1999). De la chispa al incendio: la historia y las historias de Fe y Alegría. distribución y publicación Federación Internacional de Fe y Alegría.

Federación Internacional de Fe y Alegría. (2008). Pensamiento de Fe y Alegría: Documentos de los Congresos Internacionales 1984-2008 (L. Carrasco Ed.). Caracas: Corripio.

Federación Internacional de Fe y Alegría. (2000). Plan Global de Desarrollo y Fortalecimiento Institucional 2001 – 2005, documento interno.

Federación Internacional de Fe y Alegría. (2005). Plan Global de Desarrollo y Fortalecimiento Institucional 2005 – 2009, documento interno.

Federación Internacional de Fe y Alegría. (2016). Plan de Prioridades Federativas 2016 – 2020, distribución y publicación Federación Internacional de Fe y Alegría.

Federación Internacional de Fe y Alegría. (2020). Plan Global de Prioridades Federativas 2021 – 2025, distribución y publicación Federación Internacional de Fe y Alegría.

Federación Internacional de Fe y Alegría. (2020). Acta Consejo de Direcciones Nacionales del 27 y 28 de mayo de 2020, documento interno, sin publicar.

Federación Internacional de Fe y Alegría; Warwick Business School. (2019). Informe de investigación, documento interno, sin publicar.

Federación Internacional de Fe y Alegría. (2020). Mapeo de incidencia: Documento de trabajo para una estrategia de relacionamiento con otros, documento interno, sin publicar.

Fernández Mouján. (2018). La idea de liberación en Paulo Freire, en *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación Vol. 3 (2018)* / Centro de investigaciones interdisciplinarias de filosofía en la escuela (CIIFE) - FFYL - UNCUIYO

Fernández Mouján I.M; Kohan W. (2019). Diálogos: Paulo Freire, entre héroes y pastores, en *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación, Vol. 4 (2019)*, Publicación en línea del Centro de investigaciones interdisciplinarias de filosofía en la escuela (CIIFE) - FFYL - UNCUIYO

Freire. (1984). La importancia de leer y el proceso de liberación (1ª ed. En español; 19ª reimpresión, 2011). Stella Mastrangelo (traducción). México: Siglo XXI Editores.

Freire. (1990). La naturaleza política de la educación. Barcelona: Paidós.

Freire. (2001). Política y educación. México: Siglo XXI Editores

Freire. (2002). Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido (5ª ed.). México: Siglo XXI Editores.

Freire. (2005). Pedagogía del oprimido (2ª ed.). México: Siglo XXI Editores.

Freire. (2011). La educación como práctica de libertad (2ª ed., revisada).

Lilién Ronzoni (traducción). México: Siglo XXI Editores.

Gadotti, M; Torres, C. A. (1993). Educación popular. Crisis y perspectivas. Buenos Aires: Miño y Dávila

Gadotti, M. (1990). Uma só escola para todos: caminhos da autonomia escolar. Petrópolis: Vozes.

Gadotti, M. (2012). Prólogo. ¿Por qué debemos continuar leyendo a Gramsci? En F. Hillert, H. Ouviaña, L. Rigal, y D. Suárez, Gramsci y la educación: pedagogía de la praxis y políticas culturales en América Latina (pp. 7-10). Buenos Aires: Noveduc.

Garagalza, Luis. (2007). René Girard y la paradoja de la modernidad, en *Papers* 84, pp. 149 – 156.

Garretón. (1993). América Latina: cultura y sociedad en el fin de siglo, La Piragua No. 1993 (primer semestre), 5 – 9.

Gentili, P. (1998). El Consenso de Washington y la crisis de la educación en América Latina. En F. Álvarez–Uría Rico (Comp.), Neoliberalismo versus democracia (pp. 102-129). Barcelona: La Piqueta.

Gerratana. (1981). Prefación, en Gramsci, Cuadernos de la Cárcel Tomo I (1981), 11 - 35.

Girard, René. (2006). *Los orígenes de la cultura conversaciones con Pierpaolo Antenello y Joao Cezar de Castro*. España: Editorial Trotta.

Girard, René. (2016). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Gómez Tagle, S. (1983). Educación popular y clase obrera, en *Nueva Antropología*, 6(21), 63-82.

Granda Paz, O. (2013). Antecedentes de la propuesta de educación popular de don Simón Rodríguez. *Revista historia de la Educación Colombiana*, 14(14), 9-29.

Gramsci. (1981). Cuadernos de la Cárcel Tomo II. Edición crítica del Instituto Gramsci; a cargo de Valentino Gerratana. México: Ediciones Era – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Gramsci. (1984). Cuadernos de la Cárcel Tomo III. Edición crítica del Instituto Gramsci; a cargo de Valentino Gerratana. México: Ediciones Era S.A

Gramsci. (1999). Cuadernos de la Cárcel Tomo V. Edición crítica del Instituto Gramsci; a cargo de Valentino Gerratana. México: Ediciones Era S.A / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gramsci. (2013). Antología (selección y traducción de Manuel Sacristán). Akal.

Gutiérrez, Gustavo, (1975). Teología de la liberación, perspectivas (séptima edición). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gutiérrez, Gustavo, (1984). Teología de la liberación, perspectivas. Perú: Centro de Estudios y Publicaciones.

Gutiérrez, Gustavo, (1998). Beber en su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo (3ª ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Hernández, I. (1983). Conciencia étnica y educación indígena. En Gajardo, M. (Ed.), Teoría y práctica de la educación popular (92-125). Ottawa: The International Development Research Centre.

Jara, O. (1981). Educación popular: la dimensión educativa de la acción política. Panamá y San José: CEASPA y ALFORJA.

Kusch. (1976). Geocultura del hombre americano. Argentina: Fernando García Cambeiro.

Laclau, E; Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.

Lagos Escobar. (1992). El difícil equilibrio entre igualdad y libertad, en *La Piragua* No. 5, 7 – 12.

Lois, Julio (1986). *Teología de la liberación: opción por los pobres*. Madrid: IE-PALA Editorial.

Madero SJ, C. (2015). Theological dynamics of Paulo Freire’s educational theory: An essay to assist the work of Catholic educators. *International Studies of Catholic Education*, 7(2), 122-133. <https://doi.org/10.1080/19422539.2015.1072953>

Martínez Morales, S.J., V. (2014). Nuestra Iglesia latinoamericana a los 50 años del Concilio Vaticano II. *Theologica Xaveriana*, 63(176). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx63-176.nila>

Martínez Rangel; Soto Reyes. (2012). El Consenso de Washington: la instauración de las políticas neoliberales en América Latina. *Revista Política y Cultura*, primavera 2012, núm. 37, 35 – 64.

Mejía. (1993). Las tareas de la refundamentación, en *La Piragua* No. 6: modernidad, interculturalidad y educación popular en América Latina, 17 – 29.

Mejía Jiménez, M. R. (2011). Educaciones y pedagogías críticas desde el Sur: cartografías de la educación popular. La Paz: Ministerio de Educación de Bolivia.

Mejía. (2009). Educación popular hoy: reconstruyendo su identidad desde sus acumulados y en diálogo con la teoría crítica, en *La Piragua* No. 30, 40 – 53.

Mejía Jiménez, M. R., y Awad García, M. I. (2016). *Educación popular hoy: en tiempos de globalización*, Bogotá: Ediciones Aurora.

Mouffe, C. (2011). En torno a lo político. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Nadeau, D. (1996). Educación popular feminista: creando una nueva teoría y práctica. Aquelarre. A Magazine for Latin American Women/Revista de la Mujer Latinoamericana, (21/22). 33-35. Recuperado de <https://journals.lib.washington.edu/index.php/aquelarre/article/view/13496/11846>

Negri, A. *Historia de un comunista*, (2018). Madrid: Traficante de sueños.

Núñez Hurtado. (2000). ¿Refundamentación de la educación popular?, en *La Piragua No 18*, 30 – 34.

Osorio Vargas. (2004). Profundizando el aporte de la educación popular y el CEAAL en América Latina y el Caribe: Lectura del Periodo 1913 – 1996, en *La Piragua No. 20*, 4 - 16

Osorio, J.; Palma, D. (1992). La educación popular de ayer y hoy, en *La Piragua No.5 (segundo semestre)*, 3 – 5.

Pabis, D. Iglesia pobre y para los pobres. (2019). Una respuesta pastoral e inspiradora de la iglesia latinoamericana al Concilio Vaticano II, en *Forum Teologiczne*, vol. 20, pp. 139 – 150.

Paiva. (1982). Pablo freire y el nacionalismo desarrollista, Volumen 11 de Colección Latinoamérica: Serie Ensayo.

Palma. (1992). Los desafíos de la educación popular en América Latina. La agenda vista desde la educación popular, en *La Piragua No.4* (primer semestre), 3 – 6.

Palma. (1993). El clima de la posmodernidad, la crisis y la educación popular, en *La Piragua No. 6: modernidad, interculturalidad y educación popular en América Latina*, 30 – 38.

Pérez Esclarín, A. (2010). *Yo, José María Vélaz*. Editorial Federación Internacional de Fe y Alegría.

Pérez Esclarín, A. (2010). *Yo, José María Vélaz*. Editorial Federación Internacional de Fe y Alegría.

Pérez Esclarín, A., (EN – Entrevista). (2020). Virtual, durante junio. Sin publicar.

Pineau. (1994). El concepto de educación popular: un rastreo histórico comparativo en América Latina. *Revista de Educación*, No. 305, 257 – 278.

Pontual. (1995). Construcción de una pedagogía democrática del poder, en *La Piragua No. 11 (2 semestre): pedagogía y políticas públicas: proceso y actores de una educación transformadora para América Latina*, 25 – 35.

Puello-Socarrás, J. F. (2015). Neoliberalismo, antineoliberalismo, nuevo neoliberalismo. Episodios y trayectorias económico-políticas suramericanas (1973-2015). En L. Rojas Villagra, (Coord.), *Neoliberalismo en América Latina. Crisis, tendencias y alternativas* (pp. 19-42). Asunción: CLACSO.

Puiggrós, A. (1980). Imperialismo y educación en América Latina. CDMX: Nueva Imagen.

Puiggrós, A. (1983). Discusiones y tendencias en la educación popular latinoamericana. *Nueva Antropología*, VI (21), 15-40.

Puiggrós, A. (1996). Educación neoliberal y quiebre educativo. *Nueva Sociedad*, Nro. 146, noviembre - diciembre, 90 – 101.

Puiggrós, A. (1998). La educación popular en América Latina: orígenes, polémicas y perspectivas. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores S.R.L.

Rodríguez, Lucia, (EN – entrevista). (2019). San Salvador (Salvador), 14 de octubre. Sin publicar.

Sousa Santos, B. (2001). Los nuevos movimientos sociales. OSAL: Observatorio Social De América Latina, (5), 177-188.

Torres A., y Morrow, R. A. (2004). Gramsci e a educação popular na América Latina. Percepções do debate brasileiro. *Currículo sem Fronteiras*, 4(2), 33-50.

Torres, C. (1988). Escritos: su pensamiento político Vol. II. Bogotá: Fundación Pro – Cultura, Revista Solidaridad, Movimiento de Cristianos por el Socialismo, Fundación Latinoamericana, Comité de Solidaridad con los Presos Político. (fotocopia).

Torres, R. M. (2007). Los múltiples Paulo Freires. *Revista de Educación de Adultos y Desarrollo*, (69), 15-29.

Torres, R. M. (2008). Educación popular: un encuentro con Paulo Freire. Caracas: Editorial Laboratorio Educativo.

Torres Carrillo, A. (2000). Ires y venires de la educación popular en América Latina., en *La Piragua No. 18*, 19 – 30.

Torres Carillo, A. (2004). Coordinadas Conceptuales de la Educación Popular desde la Producción 19 del CEAAL (2000 a 2003), en *La Piragua* No. 20, 19 – 61.

Torres Carrillo, A. (2007). Paulo Freire y la educación popular, en *Revista Educación De Adultos Y Desarrollo* ed: v.69 fasc. 29 - 44

Torres Carrillo, A. (2013). La educación popular: trayectoria y actualidad (2da ed.). Bogotá: Editorial El Búho Ltda.

Torres Carrillo, A. (2009). Educación popular y paradigmas emancipadores, en *Pedagogía y Saberes* No. 30, 19 – 32.

Torres Queiruga, A. (2013). La teología después del Vaticano II: diagnóstico y propuestas. Barcelona: Herder.

Torres Santomé, J. (2007). Educación en tiempos de neoliberalismo. Ediciones Morata.

Villanueva, Daniel S.J., (EN – Entrevista). (2019). San Salvador (Salvador), 18 de octubre. Sin publicar.

Vélaz S.J., J. M. (1987). Cartas del Masparro. Caracas: Fe y Alegría.

Vélaz S.J., J. M. (2006). Colección escritos del fundador José María Vélaz SJ. Documento # 68-03. Fe y Alegría un experimento apostólico latinoamericano. (probablemente hacia 1967) Federación Internacional de Fe y Alegría.

Vélaz S.J., J. M. (2006). Colección escritos del fundador José María Vélaz SJ. Documento # 68-03. Bases para un trabajo conjunto de la Compañía de Jesús y Fe y Alegría. (probablemente hacia 1968) Federación Internacional de Fe y Alegría.

Vélaz S.J., J. M. (2006). Colección escritos del fundador José María Vélaz SJ. Documento # 70-03. Educación Popular integral. Varios escritos. Sin fecha (prob. hacia 1970). Federación Internacional de Fe y Alegría. Recuperado de http://www.feyalegría.org/images/acrobat/70-03-V%C3%A9laz-ducaci%C3%B3n%20popular%20integral_9714.pdf

Vélaz S.J., J. M. (2006). Colección escritos del fundador José María Vélaz SJ. Documento # 65-03. Fin fundamental de Fe y Alegría: una revolución iberoamericana a través de la educación popular. Varios escritos. (1965) Federación Internacional de Fe y Alegría.

Vélaz S.J., J. M. (2006). Colección escritos del fundador José María Vélaz SJ. Documento # 67 - 04. Fe y Alegría, plan latinoamericano 1967 – 1972. Un programa para alcanzar los 100.000 alumnos en América Latina, para el mejor servicio de las clases menos privilegiadas. Varios escritos. (1967) Federación Internacional de Fe y Alegría.

Vélaz S.J., J. M. (2006). Colección escritos del fundador José María Vélaz SJ. Documento # 63-02. Conceptos fundamentales que deben guiar el mensaje nacional de Fe y Alegría. Varios escritos. (1963) Federación Internacional de Fe y Alegría.

Vélaz S.J., J. M. (2018). Colección escritos del fundador José María Vélaz SJ. Otros manuscritos del P. Vélaz. Federación Internacional de Fe y Alegría.

Vío, F. (1983). La educación popular y el contexto rural. Cambio agrario, movilización campesina y programas de desarrollo rural. En Gajardo, M. (Ed.), *Teoría y práctica de la educación popular* (64-91). Ottawa: The International Development Research Centre.

En esta investigación se re – significa la incidencia política de Fe y Alegría como una auténtica praxis de transformación social. Eso quiere decir que se define la incidencia como una práctica de construcción de hegemonía popular (Gramsci, 1981, 1999). En síntesis, como una práctica que a través del fortalecimiento de la conciencia crítica (Freire, 2005, 1990) de los pobres y de los oprimidos contribuye en la formación de un auténtico pensamiento liberador, entendido éste como una nueva visión sobre el mundo que tiene dentro de sí las orientaciones para avanzar hacia la constitución de sociedades más justas, (Gramsci, Freire). En esta línea, la incidencia política, a su vez, es definida como una práctica contrahegemónica: como una estrategia para posicionar la concepción de mundo de los pobres como la guía para la definición de las estructuras e instituciones políticas, sociales y económicas (Gramsci).

Dicha prelación de la visión de mundo de los pobres, en tanto sujetos históricos, para la constitución de lo político - social (espacios de construcción de consensos y de construcción de las identidades de los sujetos y colectivos) conlleva, por tanto, la necesidad de que a través de la incidencia política se generen articulaciones hegemónicas entre diversos actores sociales en torno a ciertos elementos del pensamiento popular para la superación de situaciones de opresión y desigualdad, (Laclau y Mouffe, 2004). En síntesis, el carácter político de la incidencia significa que esta práctica tiene una intencionalidad transformadora, en el sentido de hacer de las sociedades del siglo XXI espacios con menos opresión.

La comprensión de la incidencia como praxis de transformación es producto de la correlación entre dicha práctica, la educación popular y la teología de la liberación. Correlación teórica desde la cual se hace posible superar un enfoque institucionalista sobre la incidencia desde el cual esta práctica es definida como una acción de reforma, de modificación parcial de ciertas instituciones legales o políticas, llamadas en muchos casos políticas públicas. Sostenemos, entonces, que la auténtica energía transformadora de la incidencia no reside en tanto acción para la constitución de políticas públicas, sino en tanto práctica de construcción de hegemonía popular, esto es: de fortalecimiento del pensamiento popular y de generación de articulaciones hegemónicas a través de las cuales esa concepción de mundo se convierte en la guía para la praxis de los sujetos en el mundo.



Fe y Alegría
INTERNACIONAL

www.feyalegria.org/

f @ y t feyalegriafi