

*Maestro*

# REVISTA DE EDUCACION DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Vol. I

Noviembre de 1977

Núm. 2

## EDUCACION Y LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE PAULO FREIRE

Héctor G. Mejía A.

*"Sed como una lámpara para vosotros mismos.  
Sed vuestro propio sostén.  
Asíos a la verdad que existe en vosotros como si fuera la única lámpara"*

BUDA.

*"Si el camino que conduce hacia arriba parece muy difícil, puede no obstante ser*

*hallado. En verdad debe ser difícil, puesto que raras veces es descubierto; pero si la salvación se encuentra al alcance de la mano y puede ser descubierta sin gran esfuerzo, ¿cómo puede ser posible que casi todos la hayan desdeñado? Mas todas las cosas nobles son tan difíciles como raras."*

ESPINOZA.

### PROLOGO

Va mucho de ejercerla de maestro a ser maestro, y va todavía mucho más de profesar en la literatura pedagógica que clasifica, coloca, critica principios científicos al alcance de cualquier mentalidad de biblioteca, que profesa en diccionarios, al maestro de mejor ley, que antes de haber leído el primer libro tenía sabida ya esa lección inicial que leemos con los ojos del espíritu en la página viva de los hombres y la vida.

El verdadero maestro es ante todo, y sobre todo HOMBRE. Y cuando decimos HOMBRE, queremos revelar la recia contextura de los que han venido al mundo fuertes moralmente para luchar,

no contra la vida, sino en favor de una vida mejor; que no es hombre el que abatió sus fuerzas al primer vendaval, ni el que, satisfecho su estómago, se sentó a la vera del camino esperando la nueva hora de comer.

Hay alrededor del maestro una sociedad presente que difiere en mucho de cien otras sociedades. Se advierten en ella cualidades y vicios. Desarraigar estos vicios es atención que corresponde a los hombres; los que están en plena lucha harán cada uno lo que pueda. Pero los niños, los jóvenes, los hoy desarmados y que mañana entrarán con humos de hombre al combate, ¿les corresponde o

no conocer los vicios de la sociedad? Que les corresponda, puesto que habrán de ser hombres, nadie lo ha negado; lo que no quieren admitir ciertas gentes es que entiendan esas cuestiones.

La injusticia social, para citar uno de los casos de eterna actualidad, no creen que la puedan entender los niños o los jóvenes, a pesar de que entienden muy bien lo que es un buen compañero o un amigo justiciero. No quieren, pues, que se les hable de injusticia social, pero nada dicen cuando desde los tres años de edad se habla a esos mismos niños y jóvenes de Dios y de la Inmaculada Concepción de María.

El que se siente verdadero maestro ve con ojo claro el camino que ha de seguir y, además de eso, elige cuerdamente los elementos indispensables. Poseído en primer lugar de su carácter de hombre y percatado de su obligación de preparar hombres, no puede menos de estar en la vanguardia de la sociedad; y la sociedad misma le reprocharía el haber hecho de cada joven un amuleto, dócil a todas las flaquezas humanas e incapaz de enderezar con mano firme las tantas observaciones del ambiente.

Recordemos, para terminar, que en la historia de la emancipación del espíritu humano jamás han militado sino tres unidades de alma: el esclavo, el amo y el revolucionario. ¡Qué pobre, qué triste idea la del maestro-esclavo! La del maestro-amo es algo más: una idea miserable. Pero: el maestro-revolucionario—no en el sentido sangriento del vocablo, sino en su más noble acepción—, es lo que nosotros entendemos como el auténtico maestro.

## I. Información Biográfica y Ambiental sobre Paulo Freire

Comenzaremos trazando unos rápidos rasgos del trasfondo biográfico y ambiental en que se inscribe Freire. Consideramos estas rasgos como importantes para captar mejor las opciones axiológicas fundamentales de este hombre, así como su teoría, su acción y el carácter de su método.

Paulo Freire nació en Recife, la capital del Nordeste brasileño, una ciudad de aproximadamente un millón de habitantes. El Nordeste brasileño es una de las regiones del mundo más triste-

mente célebres por la miseria de grandes mayorías de sus habitantes, por las catastróficas sequías que se repiten con monótona periodicidad, y, que, unidas a unas condiciones de tenencia de la tierra increíblemente injustas, han convertido a esta región en uno de los emplazamientos privilegiados para el estudio de "la geografía del hambre"<sup>1</sup>. Recife es uno de los puertos brasileños que dan al Atlántico. En esta ciudad la herencia oligárquica del pasado portugués es claramente visible, y coexiste con algunos de los más trágicos cinturones de miseria de América Latina, producto de la migración desde los campos inhóspitos. Sin embargo, debido al movimiento de su puerto, han surgido algunos sindicatos, que han constituido la base inicial, aunque débil, de un movimiento obrero.

Al comienzo de la gran depresión económica de la década del 30, Freire cursaba estudios primarios. Su edad actualmente está rozando los cincuenta y cinco años. Su familia, como él la ve hoy, era de clase media y de hábitos burgueses. La depresión afectó a su familia hasta el punto de enviarla a la quiebra. Sin embargo, su padre mantuvo las apariencias y los símbolos que correspondían a una posición económica desahogada. Conservó la clase de la familia, aunque ésta quedó casi totalmente despojada de mobiliario, y nunca dejó de ponerse una corbata. Freire atribuye a esta actitud orgullosa de su padre, el hecho de que a él mismo le fue posible continuar su educación. Con todo, aquellos años fueron muy duros. Freire perdió dos cursos en la escuela y tuvo que luchar contra la interpretación de sus maestros de que su fracaso se debía a cierto retraso mental. Hambre, piensa él ahora, y desnutrición, fueron las causas verdaderas de su bajo rendimiento escolar. De hecho, una vez que la situación de su familia mejoró algo, no tuvo dificultad de recuperar rápidamente los años perdidos.

Después de recibirse de bachiller, Freire ingresó en la Universidad de Recife para estudiar Leyes y Filosofía. Como profesional graduado trabajó durante varios años de asesor legal de los sindicatos obreros. Como consecuencia indirecta de este trabajo Freire terminó siendo un educador, al principio a organizar cursos de educación para adultos en los barrios populares del cinturón de miseria de

Recife, en los que los sindicatos reclutaban miembros. Más tarde, cuando su filosofía y sus programas educacionales le habían hecho ya famoso en gran parte de Brasil, la Universidad de Recife le otorgó el grado de Doctor Honoris Causa en Pedagogía. Desde entonces enseñó filosofía de la educación en dicha universidad y su influencia se extendió a los estudiantes universitarios, de entre los cuales reclutó bastantes voluntarios para llevar a cabo sus campañas educacionales en las favelas y entre los campesinos del Nordeste.

El modo como el mantenimiento simbólico de su identidad burguesa le ahorró lo peor de la depresión, las experiencias dramáticas y humillantes del hombre y del retraso escolar, y su trabajo con los sindicatos obreros, fueron conforme a su propia opinión, los acontecimientos que marcaron su camino personal hacia la comprensión de la opresión<sup>2</sup>.

En los últimos años de la década del 50 Freire estaba ya preparado para poner en marcha las campañas de alfabetización de adultos que más tarde alcanzaron un éxito notable y un florecimiento que desbordó la región Nordeste del Brasil. En 1963 el Ministro de Educación del gobierno federal de Goulart adoptó el método de Freire para la campaña nacional de alfabetización de adultos.

Estos mismos años vieron también el surgimiento de SUDENE, el organismo autónomo del gobierno brasileño que, bajo la dirección del economista Celso Furtado (hoy exilado), constituyó el primer intento serio del gobierno federal para desarrollar el Nordeste, venciendo la resistencia de los latifundistas que explotaban sus tierras viviendo en Río, Sao Paulo, Recife, etc.<sup>3</sup>. Francisco Juliao, de origen similar al de Freire, estaba simultáneamente en pleno esfuerzo de organización y extensión de sus ligas campesinas. El objetivo centenario de la alfabetización, más bien slogan propagandístico de los políticos de turno que decisión seria, era impulsado en el Nordeste por tres movimientos: los "círculos de cultura" de Freire, la campaña de los Obispos Católicos, inspirada en los métodos de Freire, y el esfuerzo gubernamental. Todos estos movimientos se revelaron más tarde como demasiado recientes y frágiles para alcanzar la meta que se había propuesto: la integración efectiva de los campesinos del Nordeste a la sociedad brasileña, de la cual habían sido marginados por siglos. Es, natu-

ralmente, un análisis retroactivo, el que fuerza esta conclusión, interpretada por Freire en sus escritos como la vuelta de las masas a su "silencio" centenario; una vuelta forzada por la organización de la represión<sup>4</sup>.

La actividad de Freire despertó el temor del "establecimiento" brasileño, que se sentía amenazado,<sup>5</sup> y fue calificada como subversiva del orden democrático. De hecho el golpe militar de 1964 la señaló como uno de los factores que hacían necesaria la interrupción de los mecanismos constitucionales. El programa del gobierno federal, cuya planificación preveía la alfabetización de dos millones de adultos con los métodos de Freire durante 1964, fue archivado. El fanatismo derechista, que Freire ha llamado más tarde "sectario", alcanzó extremos de absoluta irracionalidad, como por ejemplo la destrucción (no mera confiscación) de veinte mil proyectores de cine donados por un gobierno extranjero para esta campaña. Una verdadera hoguera inquisitorial, más absurda que cualquier quema de libros, pues en aquellas máquinas neutrales no había definitivamente impresas ningún tipo de ideas, de uno u otro cariz. Freire mismo fue encarcelado en la represión política que siguió al golpe. Setenta días más tarde le dejaron en libertad, y le "invitaron" a abandonar el país<sup>6</sup>. Por varios años trabajó en Chile con la UNESCO y con el Instituto Chileno de Reforma Agraria (CIRA)<sup>7</sup>. En 1969 partió de Chile y enseñó como profesor invitado en la Universidad de Harvard durante un semestre. Actualmente es Consultor Especial de la Oficina de Educación del Consejo Mundial de las Iglesias en Ginebra, y centra sus trabajos principalmente en problemas educacionales de Asia y África. Durante los últimos años ha tomado parte periódicamente en el seminario sobre "alternativas de la educación", organizado por el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) que dirige en Cuernavaca Iván Illich. Las ideas de Freire tuvieron una notable influencia en los documentos que el Episcopado Católico Latinoamericano publicó en Medellín en agosto de 1968. Este hecho, junto con muchos otros, descubre el fuerte impacto que el pensamiento y los métodos de Freire han tenido en América Latina. Su influjo hay que considerarlo como uno de los acontecimientos recientes más importantes en Latinoamérica, comparable, por ejemplo, al del Ché Guevara<sup>8</sup>.

Antes de continuar con la exposición del pen-

samiento y de los métodos de Freire, es oportuno destacar brevemente el carácter de los valores últimos en que se apoya. Freire se reconoce enraizado en lo mejor de la tradición judeo-cristiana. Es un católico comprometido, fascinado por la teología, cuyas últimas orientaciones le parecen prometer grandes esperanzas para los hombres<sup>9</sup>. Freire esboza una concepción del hombre como un ser que está en-y-con el mundo, abierto a la trascendencia por su conciencia de ser históricamente incompleto, en evolución; trascendencia que apunta hacia otros hombres, en el mundo, y hacia Dios. Las relaciones del hombre con Dios nunca deben ser interpretadas como "relaciones de dominación o domesticación, sino como relaciones de liberación". De aquí su concepción de la religión:

*"La Religión —religare—, que incorpora este significado trascendente de las relaciones del hombre (con cualquier "otro"), jamás debería convertirse en un instrumento de alienación. Precisamente porque es un ser finito e indigente, tiene el hombre en la trascendencia, por el amor, su retorno a su Fuente, que lo libera"*<sup>10</sup>.

Con esto creemos haber dicho fundamentalmente lo que el mismo Freire explicita, a lo largo de sus escritos, acerca de sus más profundas convicciones.

## II. La Relación entre Conciencia y Realidad bajo el punto de Vista Histórico, tal como Freire la ve.

Este artículo fue escrito en el contexto de un sentimiento sobre los sistemas de creencias y las convicciones culturales que constituyen la raíz de formas democráticas de gobierno. En América Latina ha habido siempre un cierto grado de afirmación de la democracia. Los movimientos que culminaron en la de los ideales y de las formulaciones de las revoluciones francesa y de los Estados Unidos. Sin embargo, rara vez ha superado la democracia en nuestros países, el nivel de compromisos verbalistas. En opinión de Paulo Freire, este hecho masivo tiene sus raíces en nues-

tra histórica inexperience democrática<sup>11</sup>. Freire piensa que esta inexperience constituye uno de los rasgos impresos más fuertemente en la conciencia y en las estructuras económicas, sociales y políticas del Brasil como efecto de siglos de un tipo especial de colonización que él califica como "rapaz". Este rasgo presenta caracteres resistentes, es una impronta "siempre presente y dispuesta a florecer" una y otra vez, incluso después de intentos serios de borrarlo<sup>12</sup>. Nuestra opinión es que la explicación de Freire y su análisis extenso de la historia y del carácter de la colonia puede ser aplicada a otros países latinoamericanos, con las variaciones obvias.

Para Freire, la "democracia... antes de ser forma política o estilo de vida, se caracteriza ante todo por una fuerte dosis de transitividad de conciencia en el comportamiento del hombre"<sup>13</sup>. Esta mención de la transitividad de conciencia nos lleva a situar la perspectiva desde la cual Freire se preocupa de la democracia. Freire se ocupa de sociedades en las que la democracia nunca ha hecho sino raíces superficiales. Estas sociedades, entre las cuales la brasileña le proporciona el ejemplo con que él está más familiarizado, sufren bajo la aplastante "inexperience democrática" aludida más arriba. Freire centra su análisis sobre la investigación de las causas que han bloqueado la experiencia democrática en estas sociedades. Y además trata de señalar los caminos que él considera necesarios para avanzar hacia la superación de este estado de cosas.

### 1. Conciencia y Realidad: Tipos de sociedades y relación con tipos de conciencia.

Freire nos da su comprensión de la relación entre conciencia y estructura social en términos que se enmarcan en la tradición del análisis marxista, sobre todo tal como lo representa hoy Louis Althusser<sup>14</sup>.

*"A medida que los hombres ejercen su acción eficaz sobre el mundo, transformándolo por su trabajo, su conciencia, a su vez, es histórica y culturalmente condicionada... De acuerdo con la cualidad de este condicionamiento, la conciencia del*

*hombre alcanza diversos niveles en el contexto de la realidad histórico cultural*<sup>15</sup>.

Con el fin de prevenir desde el comienzo un tipo superficial de comprensión de los términos en los que Freire concibe la relación entre las estructuras de la realidad histórica y la conciencia, es importante subrayar que este condicionamiento de la conciencia nunca da como resultado una conciencia que sea “mera copia de la realidad”<sup>16</sup>. Freire no se deja llevar ni por la concepción que él llama objetivismo mecanicista —una realidad todopoderosa que creará la conciencia a su imagen y semejanza—, ni tampoco por el subjetivismo idealista, que atribuiría a la conciencia del poder de crear la realidad. El carácter intencional de la conciencia y su poder de reflexión sobre sí misma otorga al hombre la capacidad de distanciarse críticamente de la realidad estructural. Esta es la razón por la cual Freire se refiere a la existencia de diferentes conciencias correspondientes a diferentes realidades estructurales, siempre en términos de “preponderancia y no de exclusividad”<sup>17</sup>. En el último término *la concientización*, que, como veremos, es el núcleo del camino que Freire propone para una democratización cada vez mayor, *es posible sólo porque la conciencia humana, aunque condicionada, puede darse cuenta de su condicionamiento*<sup>18</sup>.

En América Latina Freire distingue tres tipos de marcos históricos socio-culturales: sociedades cerradas, sociedades en proceso de transición, y sociedades abiertas. A cada una de ellas corresponde un tipo diferente de conciencia: conciencia semi-intransitiva o sumergida, conciencia ingenuamente transitiva o emergente, y conciencia críticamente transitiva o comprometida. Además existe la sociedad masificada, hacia la cual tanto las sociedades abiertas como las en transición están en peligro de desembocar, bien por degeneración bien por crecimiento abortivo. A este último tipo de sociedad masificada corresponde la conciencia irracional (o fanática), que Freire llama también flotante<sup>19</sup>.

### *1.1. Sociedades Cerradas. Conciencia Semi-intransitiva*

Nuestras sociedades latinoamericanas nacieron

como sociedades cerradas. Son “totalidades en sí mismas” pero al mismo tiempo son también “parte de una totalidad más vasta, en la cual se encuentran en una relación de dependencia con respecto a las sociedades centrales que las manipulan”<sup>20</sup>.

El carácter fundamental de las sociedades cerradas lo ve Freire en la aplastante dependencia que sufren. La verdad de este análisis para el período colonial de América Latina se impone por sí misma. En ese período, nuestras sociedades fueron “seres para otro”, en particular para Portugal y España. “Las élites colonizadoras impusieron... sus propios patrones culturales, orientaron la explotación de las colonias, y subyugaron decididamente a las poblaciones indígenas”<sup>21</sup>. En estas sociedades la gran mayoría del pueblo estuvo sometida a una doble dependencia: la sociedad como totalidad dependía de la metrópolis, que la consideraba como un “objeto”; las masas, dentro de esa totalidad dependían de las élites coloniales. La independencia de las colonias introdujo ciertas modificaciones en este cuadro, pero no modificó el status de dependencia de las sociedades cerradas: una dependencia económica, queremos decir, primero de Inglaterra y luego de los Estados Unidos; y una dependencia política y cultural como consecuencia del hábito elitista que se mantuvo: dejarse guiar en los estilos de vida por patrones culturales ajenos a los nuestros y propios de las sociedades “metropolitanas”. En el interior de estas sociedades cerradas existe una masiva ausencia de participación popular en la conducción de los asuntos del país. Esta falta de participación engendra la “cultura del silencio”. El derecho de hacer oír la voz de uno, derecho a la palabra dicha en público, ese derecho que Hanna Arendt ha interpretado como el ser miembro activo en el proceso en que se debaten problemas cruciales para la sociedad, y se hacen opciones y se toman decisiones, es decir el derecho a la “felicidad pública” (y no sólo privada) y a la “libertad política”<sup>22</sup> ese derecho se le niega a la mayoría de pueblos. Para Freire, la “cultura del silencio” “fue y continúa siendo la necesaria subestructura de una estructura de dominación”<sup>23</sup>, que, en las sociedades centrales o metropolitanas, corresponde a la estructura de dependencia de las sociedades cerradas. Freire ha caracterizado con más detalle, y de acuerdo con indica-

dores más universales, estas sociedades cerradas de América Latina. El impacto de estas características salta a los ojos en lo que normalmente llamamos sectores "subdesarrollados" de nuestros países, especialmente las zonas rurales y los cinturones de miseria de nuestras urbes.

*"las sociedades latinoamericanas son sociedades cerradas caracterizadas por una estructura social rígidamente jerarquizada; por la falta de mercados internos, ya que la economía está controlada desde fuera; por la exportación de materias primas y la importación de productos manufactureros sin que se tenga voz en cualquiera de ambos procesos; por un sistema educacional precario y discriminatorio (selectivo), cuyas escuelas son un instrumento para mantener el status quo; por altos porcentajes de analfabetismo y enfermedad, incluidas las enfermedades llamadas ingenuamente "tropicales", que son en realidad enfermedades del subdesarrollo y de la dependencia; por tasas alarmantes de mortalidad infantil; por desnutrición, a menudo con daños irreparables en las facultades mentales; por una corta esperanza de vida; y por una elevada tasa de criminalidad"*<sup>24</sup>.

La existencia de áreas hasta cierto punto altamente desarrolladas en los centros urbanos de nuestros países no constituye un signo de esperanza carente de toda ambigüedad. Freire, junto con muchos otros expertos latinoamericanos conocedores de nuestra realidad, distingue con precisión muy importante entre "modernización" de sectores de nuestras sociedades y verdadero "desarrollo", que, en él, tiene un claro sentido liberador.

*"El desarrollo —dice— tiene su punto de partida en el mero "corazón" de las sociedades, cualesquiera que sean sus relaciones con otras sociedades, mientras que la modernización tiene su punto de partida fuera de las sociedades en proceso de modernización . . . la modernización está siempre asociada con "el proceso de inva-*

*sión cultural", a través del cual las sociedades centrales intentan afianzar su preponderancia en las sociedades dependientes*<sup>25</sup>

Por eso Freire enfatiza que todo auténtico desarrollo liberador supone modernización, al paso que no toda modernización supone desarrollo.

Existe un tipo de conciencia —Freire piensa— que corresponde a esta realidad estructural concreta de las sociedades cerradas.

*"La característica principal de esta conciencia, es su cuasi-adhesión a la realidad objetiva o, en otras palabras, su cuasi-inmersión en la realidad. La conciencia dominada no se encuentra a suficiente distancia de la realidad como para poder objetivarla con el fin de conocer de un modo crítico. Llamamos a este tipo de conciencia, conciencia semi intransitiva (o "sumergida")"*<sup>26</sup>

Este tipo de conciencia se encuentra estrechamente restringida en su capacidad de percepción; está aplastantemente confinada en la esfera de la vida biológica; se encuentra atrapada en las garras de la "necesidad", como diría Hannah Arendt<sup>27</sup>.

A la gente aprisionada en esta conciencia sumergida se le escapa el carácter de su historicidad. Los hechos de la vida los ve esta gente como hechos brutos. Una sumisión fatalista domina a esta conciencia, y esta sumisión es posible quebrantarla sólo a través de prácticas mágicas o de intervenciones pseudo-milagrosas de seres sobrenaturales<sup>28</sup>. Las desgracias de la gente se atribuyen a ciertos tipos de supra-realidad, o a alguna cualidad innata en sí mismos—por ejemplo su innata incapacidad de hacer que las cosas cambien. Una autoridad omnipresente y opresora, de tipo inflexible e impersonal o de tipo paternalista, ha tenido como resultado que esta gente interiorice la imagen y el mito de la dominación. Es ésta una de las más potentes intuiciones de Freire: la gente "sumergida" ha hospedado al "opresor" en su propia interioridad anímica.

### 1.2. *Sociedades en transición. Conciencia Emergente.*

Las sociedades cerradas comienzan a resquebrajarse o a entrar en una fase de transición en ciertos momentos de su historia. Con respecto a Brasil, Freire piensa que este proceso comenzó en el último cuarto del siglo XIX con la abolición de la esclavitud que

*produjo inversiones de capital (liberado del mercado de esclavos) en industrias incipientes, y estimuló las primeras avenidas migratorias de alemanes, italianos y japoneses con destino a los estados del Centro-Sur y del Sur del Brasil*<sup>30</sup>

Freire afirma que el impacto de éstos y otros cambios en la infraestructura produce fisuras cada vez más significativas en la estructura de las sociedades cerradas. El hecho más importante de esta fase es la "emergencia de las masas, hasta ese momento es estado de inmersión y silencio". La "cultura del silencio" no queda automáticamente rota, ya que las sociedades transicionales permanecen silenciosas con respecto a las sociedades centrales o metropolitanas. Sin embargo, internamente el silencio de las masas cesa de ser el dato estructural principal. La presencia exigente de las masas, su emergencia del silencio, comienza a presionar a las élites. Además, durante esta fase de transición, "el carácter predominantemente estático de las sociedades cerradas cede poco a poco ante el dinamismo de todas las dimensiones de la vida social"<sup>31</sup>.

La gente, principalmente los intelectuales y los estudiantes, comienzan a cuestionar esquemas culturales importados y soluciones prefabricadas, y las expresiones de protesta comienzan a obtener acceso a distintos medios de expresión, entre los cuales la prensa, la poesía y la novela son muy importantes en América Latina. La nación, como proyecto, adquiere la categoría de principal polo magnético para las fuerzas más inquietas del país, y comienza a prestar atención a las diversas situaciones de subdesarrollo y opresión, que aparecen como piedras de escándalo intolerables.

La política oligárquica, hasta ahora sin rival,

comienza a ceder ante políticas populistas. El liderazgo populista es la respuesta política a la emergencia de las masas y a sus anhelos de justicia y participación. Sin embargo, el populismo presenta un carácter manipulador. Los líderes populistas intentan utilizar a las masas en su propia lucha contra las élites, y con ello refuerzan en las masas las condiciones estructurales de la dependencia. Con todo, por el mero hecho de que los líderes populistas necesitan a las masas, y tienen que darles al menos una apariencia de participación, aunque sólo sea a través de la facilitación y organización de protestas masivas, el populismo crea también las condiciones estructurales para que las masas descubran muchos otros aspectos de la realidad a lo largo de su creciente participación. Por lo tanto, el populismo es un fenómeno ambiguo, "es manipulador pero al mismo tiempo es un factor de movilización democrática"<sup>32</sup>. Un rasgo final en la caracterización de la sociedad en transición es la reacción insegura de las élites, que las hace perder sus rasgos paternalistas y atrincherarse en sus posiciones en vistas a la defensa pura y llana de su propio orden amenazado.

De cara a las sociedades centrales, metropolitanas, la fase transicional de las sociedades que se resquebrajan implica también una emergencia de la totalidad más global de la cual eran parte. Así pues, el "fenómeno total de la emergencia", fenómenos que Freire piensa está sucediendo por todas partes en el Tercer Mundo, "consiste, por una parte, en la emergencia del Tercer Mundo del mundo como totalidad; y, por otra parte, en la emergencia de los sectores no privilegiados del Tercer Mundo de su propia totalidad (en dicho Tercer Mundo)"<sup>33</sup>.

A esta fase de transición que se desarrolla en sociedades que se resquebrajan corresponde un tipo de conciencia que Freire llama "ingenuamente transitiva" o emergente. Se caracteriza principalmente por un ensanchamiento de la percepción, por un darse cuenta incipientemente de "las sugerencias y los problemas que el mundo en torno plantea"<sup>34</sup>, y por una capacidad de responder a éstos. "La emergencia —dice Freire en un contexto más reciente que el anterior— se refiere al momento en que (las sociedades que comienzan a resquebrajarse) comienzan también a darse cuenta de sus condiciones de dependencia"<sup>35</sup>. Con todo, Freire llama la atención sobre el hecho de que "no exis-

ten fronteras rígidamente definidas entre los momentos históricos que producen cambios cualitativos en la conciencia humana<sup>36</sup>. Por esto incluso aún siendo las transformaciones estructurales en una sociedad cerrada las que inauguran las condiciones para la emergencia de la conciencia, Freire añade que

*en muchos aspectos la conciencia semi-intransitiva permanece presente en el seno de la conciencia ingenuamente transitiva. Por ejemplo, en América Latina, casi toda la población rural se encuentra aún en un estado de cuasi-inmersión, un estado que tiene una historia mucho más larga que el actual estado de emergencia<sup>37</sup>.*

La confluencia de las tradiciones marxistas y psicoanalítica en el concepto Althusseriano de "sobredeterminación" de la infraestructura por la superestructura<sup>38</sup>, junto con la propia praxis de Freire como educador en Brasil y Chile, le proporcionaron las herramientas para conceptualizar teóricamente esta fase de transición tan compleja y ambivalente. Lo que Freire, en último análisis, atribuye a la conciencia ingenuamente transitiva, como mejora con respecto a la conciencia semi-intransitiva, es una mejor disposición "para percibir que la fuente u origen de su existencia ambivalente residen en las condiciones objetivas de la sociedad"<sup>39</sup>. Un momento importante del proceso a través del cual la conciencia se transitiveza es el despertar de los intelectuales y de la juventud (principalmente estudiantil) a "las contradicciones típicas de una sociedad en transición"<sup>40</sup>. Freire piensa que "lo que es importante es la comunión con el pueblo que algunos de estos grupos llegaron a alcanzar"<sup>41</sup>. Finalmente, este proceso de un amplio despertar de la conciencia semi-crítica tiene, como su contrapartida también al nivel de conciencia, el autodesenmascaramiento de la conciencia paternalista de las élites, que ahora luchan ciega y ansiosamente por la preservación del status quo.

### 1.3 Sociedades Abiertas. Conciencia Crítica.

El cuadro fundamental que Freire pinta al describir la sociedad abierta corresponde a las mejores

aspiraciones de una sociedad en la que predomina una democracia verdaderamente participativa. Freire destaca la nota de creatividad, el reunirse de un pueblo, de la gente, para engendrar algo socialmente nuevo, en diálogo continuo con el mundo y con los demás, de modo que se hagan capaces de "construir su propia sociedad con sus propias manos", que es lo que Tocqueville consideraba como la esencia de la democracia<sup>42</sup>. Las sociedades abiertas se caracterizaban además por el desarrollo de la solidaridad pública, y no sólo de la privada; es decir, por el compromiso de grupos de ciudadanos, cada vez más numerosos con los problemas comunes a todos ellos. En sociedades abiertas la distancia social entre diversos grupos de gente no recibe apoyo estructural en una distribución de la propiedad extremadamente desigual. Tampoco se rodea a la autoridad con un halo mítico de intocabilidad y veneración; muy al contrario, una actitud sanamente crítica con respecto a la autoridad es estimulada por la participación de muchos en su propio autogobierno. Finalmente, en las sociedades abiertas existe otra característica que les es intrínseca, más todavía en el contexto de la presente civilización tecnológica: el cambio. Freire afirma: "Los regímenes democráticos se alimentan de situaciones en cambio continuo. Son flexibles, inquietos..."<sup>43</sup>, se sitúan a muchos kilómetros de la estabilidad, al menos cuando la concepción que se tiene al invocar la estabilidad responde más bien a un inconfesado inmovilismo.

Puesto que Freire no tiene ejemplos a que referirse de sociedades abiertas en América Latina,<sup>44</sup> es en este momento cuando su análisis pone énfasis especial en la conciencia, es decir, en la democracia como una disposición de ánimo y un hábito cultural, en cuanto contrapuestos a las estructuras sociales y a las instituciones que harán posible la democracia como forma de gobierno y como estilo de vida.

A estas sociedades abiertas les corresponde una conciencia críticamente transitiva o, en otras palabras, que se inserta en la sociedad. Esta conciencia se caracteriza por:

*"profundidad en la interpretación de los problemas; reemplaza explicaciones mágicas del mundo con explicaciones causales (científicas); pone a prueba sus intuicio-*



nes que está siempre dispuesta a revisar; se desliga al máximo de preconceptos en el análisis de los problemas y se esfuerza por evitar deformaciones en su aprehensión. Niega la transferencia de la responsabilidad. Rehusa posiciones quietistas. (Se caracteriza además) por la seguridad en la argumentación, por la práctica del diálogo y no de la polémica. Por la receptividad a lo nuevo no por ser sólo nuevo, y por no rechazar lo viejo sólo por ser tal, sino por la aceptación de ambos por lo que tengan de válidos<sup>45</sup>.

Freire ha explicitado además que la conciencia crítica implica problematización de las relaciones entre el hombre y el mundo de estructuras en que vive, sin que se acepte a éste último como "dado" sin más. Por tanto, implica, una sensibilidad acentuada para no dejarse atrapar por slogans, mitos e ideologías, es decir, por ningún tipo de manipulación. "Aprehender con la mente la verdad de la realidad", comprometerse en la praxis, es decir, en reflexión y acción respecto del mundo en que uno vive, éstas son las actitudes creadoras a las cuales la conciencia crítica proporciona condiciones de posibilidad, y en las cuales encuentra el clima propicio para su crecimiento. En último análisis, sólo así será posible que los nombres y las sociedades en las que viven avancen hacia la meta de convertirse en "La fuente de sus propias decisiones"<sup>46</sup>

#### 1.4. Sociedades Masificadas. Conciencia Irracional

Tanto las sociedades que han soportado condiciones de inexperiencia democrática, —las latinoamericanas, por ejemplo—, como las sociedades que han conocido períodos florecientes de experiencia democrática, pueden frustrar sus aspiraciones democráticas. La sociedad masificada ejemplifica para Freire el tipo de sociedad que ha hecho de la producción y del consumo, del desarrollo tecnológico y de la "ley y orden" . . . sin justicia o sin ejercicio real de la libertad, sus propios mitos. Freire ha aceptado probablemente el diagnóstico de sociólogos radicales estadounidenses, como C. Wright Mills (al cual cita en un pasaje —47—) acerca del deterioro de la democracia en los EE.UU. a propósito del cambio como uno de los caracteres básicos de la democracia, añade:

*"La ausencia de esta flexibilidad (de conciencia) parece ir apareciendo gradual-*

*mente como uno de los anacronismos de los regímenes democráticos actuales; ya que de ella surge la falta de correspondencia entre el carácter de cambio (típico no sólo de la democracia, sino aún más de la civilización tecnológica) y una cierta rigidez mental en el hombre, que, a través de la masificación cesa de adoptar actitudes conscientemente críticas hacia la vida<sup>48</sup>*

Al mismo tiempo se refiere también a la alarmante exclusión de la mayoría de la gente de la esfera de las decisiones importantes, que cada vez más quedan restringidas a pequeñas minorías<sup>49</sup>. La abstracción del hombre de su trabajo, y la degeneración de la especialización (que Freire considera absolutamente necesaria para la eficiencia) en "especialismo" constituye otros dos rasgos de la sociedad de masas, tal como Freire la describe.

La conciencia irracional o flotante es una conciencia asediada por los mitos de las sociedades tecnológicamente muy avanzadas, y que han vivido una tradición democrática. El mito más poderoso, y también el más peligroso de todos, consiste en abrigar un orgullo engañoso en la libertad, que uno goza supuestamente, mucho después que esa misma libertad ha sido barrida, o al menos comenzado a ser astutamente manipulada.<sup>50</sup>

Por otra parte, las sociedades que no han tenido experiencia democrática y que ahora se encuentran en sus fases de transición, están también expuestas al peligro de la masificación, incluso aún cuando su desarrollo tecnológico no puede compararse con el de las sociedades centrales o metropolitanas. Aunque estas sociedades en transición no son habitualmente creadoras científicamente, sus élites, sin embargo, y sus poco numerosas pero ambiciosas clases medias tienen, o aspiran a tener niveles de vida típicos de las sociedades centrales metropolitanas. Es el típico "efecto del espejo", del que hablan los sicólogos sociales: nuestras élites y nuestras clases medias ascendentes se miran en el espejo para ver reflejada en él la imagen de sus iguales en las sociedades centrales. ¡Profunda alienación cultural, ésta! Ahora bien, la emergencia de las masas muy probablemente desencadena en ellas olas de temor irracional, y así instituye las condiciones de posibilidad para una adhesión fanática y sectaria, al status quo, o para una defensa sin

cuartel del mismo. El temor a la libertad puede hacerse tan aplastante que asfixia a sectarios de la derecha y de la izquierda, que, en opinión de Freire, participan de la misma postura hacia la historia, aunque sea en cada uno de signo contrario. Se sitúan en el mundo "como su(s) único(s) hacedor(es), como su(s) propietario(s). Difieren en cuanto el uno la quiere detener y el otro anticipar . . . De allí que se identifiquen en la imposición de sus convicciones . . . El pueblo no cuenta ni pesa..."<sup>51</sup>

Es esta una situación que podríamos llamar de propagandización estructural, en la cual se promulgan "definiciones oficiales de la realidad", que es en lo que consiste toda propaganda<sup>52</sup>. Una situación que conduce al fanatismo y engendra la conciencia fanática, al mismo tiempo que ésta última es hecha posible por aquélla. Por supuesto que el Brasil de hoy, el Brasil en el que el "miedo de la libertad" acabó por provocar el golpe militar de 1964, el Brasil que desde entonces no se ha hecho sino más opresor, es para Freire el ejemplo más claro de esta sectarización, apoyada, por añadidura, por el mismo miedo a la libertad que se ha hecho patológico en las altas esferas de la burocracia gubernamental estadounidense. La situación de Guatemala hoy, podría analizarse con estos mismos patrones.

## 2. Verdadera y falsa conciencia

Freire mantiene que únicamente la conciencia críticamente transitiva es conciencia verdadera, es decir, la única conciencia que permite el desarrollo de una relación humana entre los hombres, y de los hombres con el mundo. La concepción de que existen conciencias verdaderas y falsas tiene raíces claras en el análisis de la realidad hecho por Marx. Ralf Dahrendorf, sociólogo alemán, afirma que "la afirmación de que un gran número de gente piensa 'falsamente' es claramente absurda", e insostenible científicamente<sup>53</sup>. Nuestra opinión es que ese absurdo se llena de sentido en la concepción de Freire.

Freire no se atribuye arrogantemente ninguna visión interior privilegiada de los intereses del pueblo, que piensa se encuentra oprimido. Como veremos, Freire es opuesto a cualquier tipo de "consignas" o "comunicados" provenientes de oráculos privilegiados, llámense éstos *intelligentsia*, el partido, o el pueblo convertido en mito sagrado. La

imposición de su visión de la realidad le disgusta, venga de quien venga, de la derecha o de la izquierda. Con todo, Freire sostiene que la conciencia semi-intransitiva, la ingenuamente transitiva y la irracional son conciencias falsas, porque corresponden a condiciones estructurales de la realidad que de hecho oprimen la vida de la gente, y de gente que —pensará o no falsamente, pero— existe ahí, millones de ellos "de verdad". Freire concibe estas conciencias como falsas porque ellas, a su vez, hacen posible el que las condiciones estructurales opresivas se refuercen, es decir, las "sobredeterminan". La conciencia críticamente transitiva es verdadera porque es la única digna de la vocación del hombre a su propia humanización, la única que permite relaciones auténticamente humanas, tanto entre los hombres, como de los hombres con su mundo. Freire toma esta posición filosófica, porque en último término su comprensión básica del hombre es la de un "ser incompleto, consciente de su propio ser incompleto", a la cual corresponde la tarea del hombre de una progresiva humanización, creadora y libre<sup>54</sup>. Por supuesto que esta comprensión constituye una de esas elecciones de valores últimos, con la cual o se está de acuerdo o en desacuerdo, pero sobre la cual no tiene sentido debatir a nivel empírico, factual.

La humanización, sin embargo, es un problema, no algo "dado" sin más. Existe otra posibilidad abierta al hombre: la deshumanización. Lo que crea las condiciones de posibilidad para la deshumanización del hombre (dejando por supuestos los egoísmos individuales y hablando en términos socio-estructurales sólo) es la manipulación política o psicológica de unos hombres por otros, y la sumisión de los hombres a una realidad concebida mágica o míticamente, en los peores sentidos de estas palabras<sup>55</sup>. Solamente la conciencia crítica, junto con un amor incondicional de la libertad y con una dedicación a la praxis a través de un debate de carácter dialógico, puede promover la humanización.

La conciencia crítica, al revés que lo que sucede en el paso de la conciencia semi-intransitiva a la ingenuamente transitiva, no puede, según Freire, ser alcanzada a través de un mero cambio estructural. Para lograrla hay que comprometerse en una acción cultural liberadora. Solamente así, a través de un paciente proceso, puede alcanzarse aquella

“transitiva o crítica” que “implica un retorno a la matriz democrática”<sup>56</sup>. He aquí, pues, lo que Freire entiende por conciencia “verdadera” o auténtica: “Cuanto más crítico sea un grupo humano, tanto más permeable y democrático será, esto como regla general. Tanto más democrático cuanto más ligado a las condiciones de su circunstancia”<sup>57</sup>, de modo que no sólo supere una falsa conciencia, sino que además “se inserte críticamente en una realidad desmitificada”<sup>58</sup>.

Veamos ahora qué tipo de métodos educacionales Freire ha ideado y puesto en práctica para lograr estos objetivos.

### III Principios Metodológicos y Descripción de la Acción Cultural Liberadora propuesta por Freire

La transición de la conciencia emergente a la crítica, la superación de la conciencia irracional, así como los correspondientes procesos socio-estructurales, requieren un cambio cultural profundo, alcanzable sólo a través de un proceso de creación de cultura, y entendiendo cultura como “una creación humana”<sup>59</sup>. Así es como la educación cobra relieve en el pensamiento de Freire; se concibe a sí mismo como un educador, y la educación está en la raíz de sus métodos. Aunque la educación puede ser lo mismo un instrumento de “domesticación” que un instrumento de “liberación”, para Freire la educación debería llegar a ser educación liberadora. La educación como un método de acción cultural liberadora implica un conjunto de elementos teóricos y prácticos. En esta sección trataremos de estos principios.

De paso querríamos decir que aunque la concepción de Freire parece ser muy clara y profunda, sin embargo una lectura reposada y cuidadosa de sus escritos deja la impresión de repeticiones. Estas repeticiones creemos que sirven al fin de plantear nuevos problemas y enriquecer las propias reflexiones del autor.

#### 1. Principios Generales del Método de Freire

Freire comienza a partir del “dato” de que hoy existe (especialmente en el mundo “subdesa-

rollado”) una división en la sociedad, que puede ser categorizada en términos esquemáticos como una división entre opresores y oprimidos. ¿Cómo enfrentar esta inicua situación?

#### 1.1 Una pedagogía para los oprimidos o de los oprimidos.

Los oprimidos, con mayor o menor conciencia anhelan su liberación. Por tanto debería existir una “pedagogía de los Oprimidos”,

*una pedagogía que debe ser forjada con los oprimidos y no para los oprimidos (trátese de individuos o de pueblos) en la lucha incesante por reconquistar su humanidad. Esta pedagogía se dirige a los oprimidos para que ellos hagan de la opresión y de sus causas objetos de reflexión, y de esta reflexión surgirá el compromiso necesario con la lucha por la liberación. Y en la lucha, esta pedagogía se hará y rehará una y otra vez.*<sup>60</sup>

Uno de los problemas más importantes que la metodología de Freire intenta resolver es el problema de cómo los mismos oprimidos pueden participar en esta pedagogía. El método debe ser activo, un método que implica reflexión sobre el mundo real, ya que el hombre, al revés de los animales, se encuentra “no sólo en el mundo, sino también en interacción con el mundo”<sup>61</sup>. El mundo es mediador de esta reflexión del hombre. Por supuesto que el objetivo de esta actividad no es la mera reflexión sobre el mundo.

*La pedagogía de los oprimidos, en cuanto pedagogía humanista y libertaria, pasa por dos estadios distintos. En el primero, los oprimidos desenmascaran el mundo de la opresión y se comprometen a transformarlo por medio de la praxis, en el segundo estadio, en el cual la realidad de la opresión ha sido ya transformada, esta pedagogía cesa de pertenecer a los oprimidos y se convierte en una pedagogía de todo hombre en proceso de liberación*

*permanente. En ambos estadios la cultura de la dominación es enfrentada culturalmente siempre a través de una acción en profundidad* <sup>62</sup>.

Con esta cita de Freire hemos adelantado ya bastante de lo que significa su método de acción cultural liberadora. El punto importante en la cita es la insistencia en la praxis. Sin praxis, el proceso terminará en pura retórica. El educador, y el líder político (ya que también a éste último se refiere Freire) tienen un papel especialmente importante en la puesta en marcha de este proceso de praxis. Ninguno de los dos tiene el derecho de imponer soluciones o proponer soluciones prefabricadas que luego el pueblo sólo tenga que absorber y digerir. Por el contrario, todo el proceso deberá adoptar un carácter dialógico, a través del cual educadores y líderes, lo mismo que el pueblo, y todos juntos, aprenderán.

*"En esta teoría de la acción no se puede hablar de un agente, ni siquiera simplemente de agentes, sino más bien de agentes en intercomunicación"* <sup>63</sup>.

*"El método correcto es el dialógico. La convicción de los oprimidos de que deben luchar por su liberación no es un regalo del liderazgo revolucionario al pueblo, sino el resultado de su propia concientización"* <sup>64</sup>.

En este punto tenemos una contribución importante en el contexto latinoamericano. Las lecciones derivadas de los fracasos de tantos líderes populistas que tuvieron la esperanza de alcanzar cambios fundamentales, ha llevado a Freire a subrayar que la libertad no puede lograrse en último término por medio de la manipulación de la gente. Los líderes populistas se sintieron extremadamente tentados a manipular a las masas, ya que se les escapaba de las manos la posibilidad de manipular a las élites. Una de las dimensiones más originales de Freire es su concepción de las relaciones entre los hombres dedicados al cambio revolucionario y el pueblo. Freire exige que, incluso en el seno de regímenes de represión, los proyectos revolucionarios se lleven a cabo de manera que el pueblo sea

capaz de descubrir que un nuevo tipo de praxis no manipuladora ha sido inaugurada. Esto no puede quedarse al nivel de mera táctica. Se trata de una responsabilidad que los revolucionarios deben aceptar en virtud de una profunda convicción. Y esto se aplica igualmente a los educadores. "Los revolucionarios deben dar prueba de su respeto por el pueblo, de su fe y confianza en la gente, no como mera estrategia, sino como una exigencia implícita de su ser revolucionario" <sup>65</sup>.

El papel y la importancia del pueblo en el método de Freire implica un verdadero diálogo fundamentado sobre la humildad.

*El diálogo, como un encuentro de hombres que se proponen la tarea común de aprender y actuar, se rompe si los dialogantes (o uno de ellos) carecen de humildad. ¿Cómo puede dialogar si uno proyecta siempre ignorancia sobre los otros y nunca percibe la propia ignorancia?* <sup>66</sup>.

Fe en el hombre es también una exigencia del diálogo, equivalente a un *a priori*.

*El diálogo requiere una fe intensa en los hombres, fe en su capacidad de hacer y rehacer, de crear y recrear, fe en su vocación de humanizarse cada vez más (lo cual no es el privilegio de una élite, sino el derecho inmediato de todos los hombres)* <sup>67</sup>.

El diálogo implica también confianza en el hombre y amor a los hombres. Parece que para Freire, Camilo Torres y Ché Guevara constituyeron ejemplos de esta nueva especie de revolucionarios por cuyo surgimiento lucha. <sup>68</sup>

En la concepción que Freire tiene de la participación democrática, el pueblo de carne y hueso es tan importante, que sus objetivos podrían ser descritos perfectamente recordando el de participación democrática del que habló Jefferson, y por el que luchó hasta el fin de su vida, y sobre todo en sus últimos años, mucho después de haber dejado de ser presidente de los Estados Unidos, cuando veía alejarse la realización de ese ideal. La participación política, nacida de un interés cívico por los

asuntos públicos, es el único camino para aprender democracia que Freire conoce:

*(siempre) ganando una ingerencia cada vez mayor en los destinos de la escuela de su hijo. En los destinos de su sindicato, de su empresa, a través de sus gremios, de sociedades, o de consejos. Ganando ingerencia en la vida de su barrio, de su iglesia. En la vida de su comunidad rural...*<sup>69</sup>

Una de las obras más importantes de pensamiento político que nuestro siglo ha producido es el estudio *Sobre la Revolución* de la Doctora Hannah Arendt, profesora de filosofía política en la Universidad de Chicago y en la "New School of Social Research" de New York. Es interesante a estas alturas del artículo hacer notar ciertas coincidencias importantes entre los estudios políticos sobre la democracia de Hannah Arendt y el pensamiento de Paulo Freire. La Doctra Arendt llama la atención sobre el hecho de que en todas las revoluciones históricas (la de las colonias inglesas de Norteamérica, la francesa, la rusa, la comuna de París, la de Berlín Este en 1953, la húngara de 1956, etc.), los consejos de participación popular política son el único acontecimiento revolucionario que germina espontáneamente, en el momento en que la revolución, experimenta la búsqueda de los fundamentos de la libertad<sup>70</sup>. Estos consejos son los ámbitos en los que el pueblo debate problemas que considera de interés común para todos los ciudadanos, y en los que se llega a decisiones sobre esos problemas. Más aún, Arendt piensa que si estos consejos no se institucionalizan permanentemente, de modo que cualquier ciudadano interesado en participar de su función tenga igual oportunidad de acceso a ellos, no habrá posibilidad de preservar la libertad política. Estos consejos deberían existir a todos los niveles, desde la base hasta la cúspide del gobierno, para que el autogobierno sea una realidad palpable y auténtica. Arendt insiste en el hecho de que si la preocupación de Jefferson por la institucionalización de distritos y comités (no más de cien personas en cada uno) no es escuchada, ni el gobierno local (municipal), ni el estatal (departamental o provincial) ni mucho menos el federal (o nacional, según los casos) podrá mantenerse en contacto con el pueblo, y convertirse de hecho en

un gobierno no sólo para, sino también del y con el pueblo.

Las aspiraciones de Freire presentan el mismo carácter, como lo muestra la cita últimamente presentada con el subrayado puesto por nosotros, y como lo confirmará la explicación de su metodología cultural. En lo que Freire se separa de Hannah Arendt es en su propia convicción de que la participación política, la inserción crítica en la realidad del mundo en torno a uno, debe convertirse en el patrimonio de la mayoría, e idealmente de todos. De lo contrario no se podrán evitar manipulaciones de la mayoría llevadas a cabo por las minorías interesadas en la política. Arendt, por su parte, a pesar de pensar que han sido siempre los partidos políticos los que han acabado por arruinar los comienzos llenos de promesa de toda revolución, afirma que la vida pública, el interés y la pasión por el gobierno, es sólo una vocación entre tantas otras. El acceso a esta vocación debe estar abierto a todos, pero sólo un puñado de gente aceptará esta oportunidad. Lo que Arendt tiene en mente es una élite de gobernantes que se autoselecciona por vocación.

La visión de Freire de una masiva participación democrática y la concepción de Arendt de una élite honrada, dedicada, autoseleccionada, están, pues, a mucha distancia en sus concreciones. Es posible que no estén tan distantes, sin embargo, en la dificultad de ambas de convertirse en realidad.

### *1.2. Carácter Utópico del Pensamiento de Freire.*

La participación del pueblo en la construcción de estructuras sociales, políticas y económicas, es tan importante para Freire, que en el dedicarse a este fin ve él el carácter utópico del liderazgo revolucionario, así como de una educación que plantea problemas y no sólo deposita conocimientos prefabricados. De nuevo es conveniente prevenir al lector sobre una comprensión simplista de lo que Freire entiende por utopía. Freire muy a menudo recuerda a sus lectores que "la revolución es un proceso crítico, irrealizable sin ciencia y reflexión"<sup>71</sup>. Y para que no se entienda "ciencia" en esta cita con el matiz despectivo con que pretendi-

dos científicos objetivos hablan escépticamente de la "ciencia" cuando se refiere al contexto en que los marxistas la utilizan al hablar de "socialismo científico" (esto sería ciencia auténtica, sino simplemente ideología, o a lo más filosofía vuelta a bautizar), nos referimos aquí a lo que Freire quiere decir al hablar de ciencia:

*Que quede claro . . . que el desarrollo tecnológico debe ser una de las preocupaciones del proyecto revolucionario. Sería muy simplista el atribuir la responsabilidad de estas desviaciones (las concepciones masificadas y mitificadas de la tecnología en la sociedad de masas) a la tecnología en cuanto tal. Esto constituiría otro tipo de irracionalismo, el de pensar la tecnología como una entidad demoníaca, superior al hombre y enfrentada a él.<sup>72</sup>*

El carácter utópico de la educación planteadora de problemas y dialogal, así como el de un proyecto revolucionario no manipulativo, consiste en una *determinada orientación hacia el futuro*, una orientación que brilla por su ausencia cuando "el futuro, o bien no tiene ya ningún significado para el hombre, o bien . . . nos encontramos con hombres temerosos de arriesgar la vivencia del futuro como una superación creativa de un presente que se ha hecho viejo"<sup>73</sup>. Se trata de una "esperanza utópica . . . (que es un) compromiso preñado de riesgo"<sup>74</sup>. Esta es la actitud que Freire trata de motivar. Su comprensión la elabora aún más cuando afirma que lo que hace a los grupos ultraderechistas tan diferentes de los grupos revolucionarios es

*la naturaleza utópica de los grupos revolucionarios y la imposibilidad de las Derechas de ser utópicas . . . la utopía auténtica implica la denuncia de una realidad injusta y la proclamación de un anteproyecto . . . El liderazgo revolucionario no tiene derecho a: 1) denunciar la realidad sin conocer la realidad; 2) proclamar una nueva realidad sin poseer un proyecto en borrador que, aún emergiendo de la denuncia se convierte en proyecto posible solamente a través de la praxis . . . 3) de-*

*nuncia y anuncio han de ser antiideológicos, en cuanto que resultan de un conocimiento científico de la realidad. La Derecha ni denuncia ni proclama, excepto para denunciar a quienquiera que la denuncia a ella, y para proclamar sus propios mitos<sup>75</sup>.*

Esta auténtica interacción dialogal, o intercomunicación entre, por una parte, educadores y líderes y por otra parte, el pueblo, produce la concientización, esa mágica palabra del método de Freire, que ha sido muchas veces mal entendida y abusada.

*La concientización es un proyecto comunitario en cuanto que tiene lugar en un hombre que se encuentra entre otros seres humanos, él y ellos unidos por su acción y por su reflexión sobre esa acción que transforma el mundo en torno . . . La concientización es más que una prise de conscience (sic). Al mismo tiempo que implica la superación de la "conciencia falsa" es decir, la superación de los estados de conciencia semi-intransitiva e ingenuamente transitiva, supone mucho más aún la inserción crítica de la persona concientizada en una realidad desmitificada<sup>76</sup>.*

Estos son los principios generales en los que se basa el método de Freire. Su aplicación adquiere formas diferentes, de acuerdo con las diversas circunstancias. Será diferente en el Africa Tropical y en América Latina, y en ambos lugares diferirá de la forma que tome entre, por ejemplo, las minorías oprimidas de los Estados Unidos, o entre las clases mayoritarias de ese mismo país, que se encuentren hoy sometidas a sutiles manipulaciones.

## 2. *El método de Freire en un Contexto Determinado.*

En sus obras, Freire comunica sus experiencias sobre la aplicación concreta de su método, tal como ha sido llevada a cabo en Brasil y Chile. Tal

como informamos en la sección biográfica de este artículo, Freire, antes de convertirse en un exiliado, había experimentado ya durante alrededor de 10 años con campañas educativas en el Nordeste del Brasil, dirigiéndose con ellas a proletarios y subproletarios, tanto de ambiente rural, como de los cinturones de miseria urbanos.

Comenzó a trabajar en el contexto de lo que luego ha llamado "círculos de cultura". En estos círculos, en lugar de un maestro dominante había un "coordinador de debates"; y en lugar de una clase hecha de discursos se impartía una educación basada en un continuo diálogo. Los temas que iban a discutirse en dichos círculos eran elegidos por los participantes, e incluyeron tópicos tales como: nacionalismo, patriotismo, evasión de divisas a países extranjeros, evolución política del Brasil, desarrollo, analfabetismo, voto para los analfabetos y democracia.

### 2.1. Alfabetización.

Más tarde, Freire se concentró en campañas de alfabetización. Esta decisión es, quizá, evidente, dadas las estadísticas de analfabetismo en toda América Latina, incluido Brasil, y con la excepción de unos pocos países, como Argentina, Uruguay, Costa Rica<sup>77</sup>. Pero en Brasil esta decisión cobró adicional importancia, de orden simbólico y político. Durante décadas los políticos de toda inclinación e ideología habían enarbolado el estandarte de una alfabetización general del país, como la única vía para alcanzar la meta codiciada del sufragio universal. El voto de los analfabetos ni se discutía como posibilidad, pues, desde la entronización del positivismo en el país a mediados del siglo pasado, la instrucción había sido mitificada como la garantía de una participación política responsable. La alfabetización, sin embargo, avanzó a un paso desesperadamente lento, dando la razón al análisis de Freire que ve en los slogans políticos que la defendían sólo un desbordamiento típico de la retórica inserta en la cultura portuguesa-brasileña, de la cual la educación clásica de los colegios de la Compañía de Jesús llevó una parte de responsabilidad; aunque Freire es honrado como para reconocer que Nóbrega y De Vieira fueron de las pocas "voces" que en el período colonial se dejaron oír en contra de la explotación colonial. Por otra par-

te, los analfabetos eran considerados "marginados" respecto de la corriente principal de la sociedad.

Una "marginalidad" que, benevolentemente, era interpretada como neutral, aproblemática, y, malevolentemente (es decir, por prejuicios de clase y cultura), se interpretaba como defecto de los mismos analfabetos, como una exclusión autoimpuesta de la sociedad, con raíces en la pereza, la falta de espíritu, emprendedor de los pobres, etc. Más todavía, el mundo de los analfabetos, su propio ambiente y su subcultura, estaban ausentes de las campañas convencionales de alfabetismo. Las cartillas que se usaban en la alfabetización de adultos eran las mismas que se empleaban para la tarea del aprendizaje infantil de la lectura y la escritura. Y su contenido, tanto verbal como pictórico, era totalmente ajeno al mundo del analfabeto. El resultado de muchos de esos esfuerzos convencionales era que un gran porcentaje de los adultos que habían tenido acceso a las campañas se convertían en analfabetos funcionales con espantosa rapidez. El rendimiento, pues, en términos incluso utilitarios, era bajísimo.

Freire, pues, concentró sus esfuerzos en la alfabetización y en la superación del analfabetismo, como un problema tanto cultural como político. Su enfoque de la alfabetización constituye una primera aplicación de los principios de la educación liberadora.

*La solución del problema (de los analfabetos) no reside en que se conviertan en "seres dentro de", sino en que se liberen a sí mismos; puesto que, en realidad, no son seres marginales a las estructuras sociales, sino oprimidos dentro de ellas. Siendo, como son, seres alienados, no pueden superar su dependencia "incorporándose" a la misma estructura que es responsable de su dependencia<sup>78</sup>*

Sin embargo, y es muy importante destacarlo, los programas educativos de Freire no se han detenido al nivel de la alfabetización. Su método ha sido concebido en dos estadios: la alfabetización y la campaña post-alfabetizadora, ambas dedicadas a adultos. En sus escritos, estos dos estadios se entrecruzan, ya que ambos están penetrados de

la filosofía de su autor. En ambos estadios se requiere el trabajo de un tipo de expertos.

La campaña de alfabetización tiene las siguientes partes:

a) *Selección* de la región en la cual tendrá lugar. Trabajo de campo consistente en el levantamiento de un "universo de palabras" usado por el grupo humano con el cual se va a trabajar.

b) *Selección* de una pequeña lista de palabras "generadoras", tomadas del universo investigado, y elegidas de acuerdo a los siguientes criterios:

- (i) riqueza fonética de las palabras;
- (ii) dificultades fonéticas: de más fácil a más difícil vocabulario;
- (iii) implicaciones de las palabras con las realidades sociales, políticas, económicas y culturales del mundo de los alfabetizandos.

c) *Creación* de situaciones existenciales típicas (normalmente con ayuda de materiales visuales ejecutados artísticamente) para el grupo con que se va a trabajar. Se trata de situaciones problemáticas que habrán de ser "codificadas" y "descodificadas" en el contexto de los círculos de cultura, bajo la coordinación de un experto.

*La codificación se refiere, bien al acto de imaginarse un aspecto significativo de la realidad concreta de la vida de los analfabetos (una favela o barrio marginado), bien a la imagen pictórica resultante en la que ese aspecto queda pintado. En cuanto tal, la codificación se convierte tanto en el objeto del diálogo entre coordinador y analfabetos, como en el contexto en el que se introducirá la palabra generadora. La descodificación se refiere al proceso de descripción e interpretación, ya sea de las palabras impresas, ya de los dibujos, ya de otro cualquiera tipo de "codificaciones".<sup>79</sup>*

d) *Redacción* de unas líneas directrices para

ayudar al coordinador en los debates. Se trata de líneas directrices y no de normas rígidas. (No cabe duda, según la experiencia de Freire, que el entrenamiento de buenos coordinadores y su coherencia con su misión de plantear problemas más bien que depositar contenidos prefabricados y soluciones ya hechas en las mentes de los analfabetos —postura esta última que Freire ha calificado de educación "bancaria"—, es uno de los desafíos más difíciles de sostener de todo el método—.

e) *Preparación* de tarjetas que muestren las familias fonéticas correspondientes a las palabras generadoras.

Como ejemplo concreto de una situación existencial, podríamos tomar éste: "El hombre transforma la naturaleza con su trabajo". Esta situación debe ser representada pictóricamente ("codificada") y proyectada en una pantalla para que sea descodificada por el grupo con la ayuda de preguntas de orden descriptivo, primeramente, (cómo: ¿qué vemos en la pantalla? ¿qué están haciendo esos hombres? ¿qué están produciendo?, etc.),<sup>80</sup> y de orden más interpretativo o planteador de problemas, luego (por ejemplo: ¿qué hacen esos hombres con su trabajo? ¿quién obtiene los beneficios de su trabajo? ¿qué es el trabajo para los hombres?, etc.).

Un ejemplo de una palabra generadora sería "favela". Además de ser fonéticamente rica y fácil, evoca problemas vitales básicos: habitación, alimentación, salud, pobreza, educación, etc. Más aún, los evoca como son vividos por gente de carne y hueso en una situación concreta existencial: la vida de los habitantes de los cinturones de miseria urbanos. Después de haber llevado a cabo la descodificación, la palabra (una diapositiva o vista fija) se proyecta sobre la pantalla, y a continuación se proyectan sus divisiones silábicas:

FA - VE - LA,  
seguidas de sus familias fonéticas  
FA - FE - FI - FO - FU,  
VA - VE - VI - VO - VU,  
LA - LE - LI - LO - LU



A continuación se anima al grupo a comenzar a formar otras palabras sobre la base de dichas familias fonéticas.<sup>81</sup>

En el Nordeste brasileño, Freire acostumbraba a comenzar cada círculo de cultura encaminado a la alfabetización con un debate previo sobre el tema de la cultura en oposición a la naturaleza, para, así, despertar en los analfabetos, previamente a cualquier aprendizaje utilitario de la lectura y escritura, su saber aletargado de que eran ya creadores de cultura, y no se encontraban a merced de la naturaleza totalmente.

Cada campaña de alfabetización, con grupos de alrededor de 25 personas duraba de mes y medio a dos meses. Se obtenía que la gente se capacitara para "leer periódicos, escribir breves notas, redactar cartas sencillas y discutir problemas de interés local y nacional"<sup>82</sup>. Además Freire ofrece ejemplos asombrosos de gente que recobra su humanidad dormida, el sentido de su dignidad y su voz silenciada por tanto tiempo, es decir, su capacidad de expresión humana y participante, en el curso de la campaña.

## 2.2. Fase Postalfabetizadora.

El segundo estadio del método de Freire es la campaña postalfabetizadora. Por supuesto que ésta es la parte de su método más aplicable en países carentes de problemas de alfabetización. Esta fase está penetrada del mismo respeto por la realidad y de la misma insistencia en la investigación que la anterior. La investigación, en lugar de centrarse en las palabras, se centra en temas, que Freire supone que "contienen situaciones-límites y están contenidos en ellas"<sup>83</sup>. Estas situaciones-límites no hay que verlas como condicionamientos insuperables de la actividad humana, sino como desafíos a producir actos-límite, que se convertirán en "las respuestas humanas en forma de acción histórica"<sup>84</sup>. Con su énfasis típico sobre la conciencia, Freire piensa que los hombres no actúan ante las tareas descubiertas en el análisis de situaciones-límite, principalmente por no percibir las con claridad. Las posibilidades del hombre permanecen así en un estado de "visibilidad no puesta a prueba".

El aspecto metodológico principal está en la investigación del "universo de temas", para descubrir dentro de él los temas "generadores".

*He llamado generadores a estos temas porque... contienen en sí la posibilidad de desenvolverse en otros tantos temas, que a su vez presentan un llamado a realizar toda una nueva serie de tareas<sup>85</sup>.*

Los temas generadores pueden ser compartidos por la gente con mayor o menor universalidad. Hay temas a nivel mundial, continental, regional, nacional y local. En opinión de Freire.

*El tema fundamental de nuestro tiempo (es la dominación —que implica como contrapartida el tema de la liberación como el objetivo que debe alcanzarse<sup>86</sup>.*

También existen temas generadores a nivel de sociedades que comparten limitaciones históricas, "por ejemplo, el subdesarrollo, que no puede entenderse aparte de su relación con la dependencia, representa una situación-límite característica de las sociedades del Tercer Mundo"<sup>87</sup>. Cualquier tipo de sociedad, incluidas las comunidades locales, contiene sus propios temas generadores particulares.

En el caso de un área particular (generalmente un área de superficie reducida), que es el que Freire ha elaborado más extensamente, los pasos por los que el método avanza pueden ser resumidos así:

- a) El equipo de expertos (se trata de expertos comprometidos) se familiariza con dicha área a través de estudios sobre ella, si es que existen algunos.
- b) El equipo comienza un trabajo de campo en el área. Su primera preocupación es trabar amistad con la gente del lugar, y tratar de obtener su cooperación como co-investigadores. Este intento se hace sobre todo a base de una explicación honrada del propósito del equipo: tratar de diseñar un programa educacional que responda a las auténticas necesidades de la gente. La co-investigación es muy importante para impedir que la gente se convierta en objetos de investigación, despersonalizándose. Lo que ha de ser el objeto de la investigación es la relación entre la gente y su mundo.
- c) Comienza la investigación propiamente tal.

Luego nos encontramos con un ciclo en que, alternativamente, los investigadores del equipo y los co-investigadores locales hacen trabajo de campo y se reúnen para codificar y descodificar el material temático, para evaluar la investigación en un diálogo continuo, etc.

d) Este proceso, considerado como terminado cuando se alcanza un consensus suficiente sobre los temas generadores, tiene como resultado el paso a un penúltimo estadio en el que se construye un programa educacional sobre la base de los temas generadores descubiertos en la investigación.

e) Por fin, este programa se trata de poner en práctica a través de círculos de cultura igualitarios, del tipo de los que describimos cuando tratamos sobre la fase de alfabetización.<sup>88</sup>

### 2.3 Teoría de la Acción Dialogal.

En las raíces de la aplicación del método de Freire nos encontramos con su teoría de la acción dialogal, contrapuesta a la teoría de la acción antidialogal. Las características de la acción dialogal parecen estar más orientadas, en el pensamiento de Freire, hacia el proceso a través del cual los líderes revolucionarios logran o estimulan la politización. Enumeraremos brevemente estas características.

#### a) Cooperación

Ni la acción cultural liberadora ni los proyectos revolucionarios pueden ser llevados a cabo desde arriba, de una manera impuesta. Esto sería derrotar por anticipado el fin que se pretende, la liberación. Los líderes y la gente tienen que entrar en cooperación continua. En la acción dialogal, los agentes culturales o los líderes revolucionarios utilizan la conquista.

*La conquista implica un sujeto que se apodera de otra persona y la convierte en cosa. En la teoría de la acción dialogal, son sujetos quienes se encuentran cooperativamente, para, juntos abordar la transformación de su mundo.<sup>89</sup>*

La cooperación supone confianza, pero no ingenuidad. Freire cita a Ché Guevara para destacar este punto:

*Desconfianza: al comienzo no confíe ni en su propia sombra, no ponga su confianza en campesinos amigos, en informadores, guías, u hombres-contacto. No confíe en nada o en nadie hasta que la zona esté completamente liberada.<sup>90</sup>*

La exigencia de relaciones estructurales de cooperación está íntimamente relacionada con el énfasis de Freire en la comunión con el pueblo, como camino único para averiguar lo que las estructuras concretas realizan en la vida de la gente.

#### b) Unidad para la Liberación

El fin fundamental de un proyecto revolucionario es iluminar los elementos objetivos y subjetivos que, tanto en la realidad como en la conciencia de la gente, constituirán la base sobre la cual se puede construir una lucha común en pro de la liberación. La opresión estructural, una vez analizada y desenmascarada, se convierte en el objetivo que hay que destruir de un modo unificado, puesto que es en realidad el yugo bajo el cual tanta gente comparte idénticas circunstancias opresoras. Los anhelos de liberación, operantes ya en el proyecto de los líderes, y capaces de ser despertados en el pueblo por medio de una acción cultural liberadora, son la base subjetiva de la unidad.

*Así como en la teoría de la acción antidialógica se ven necesariamente impelidos a dividir a los oprimidos (para mejor dominarlos)... en la teoría dialogal los líderes deben dedicarse a una acción incansable hacia la unidad entre los oprimidos, y hacia la unidad entre los líderes y los oprimidos, a fin de alcanzar la liberación.<sup>91</sup>*

#### c) Organización.

Freire reconoce al tocar este punto la necesidad de una estrategia liberadora. En este contexto trata brevemente de la diferencia entre la necesidad de organización y una regimentación opresora. Indica también que la autoridad es indispensable a lo largo de todo el proceso de revolución cultural y de los cambios de estructuras provocados. Su origi-

nalidad consiste en que no le interesa una mera transferencia de autoridad, o más bien de poder, del pueblo a los líderes. Únicamente una "libertad-que-se-transforma-en-autoridad"<sup>92</sup>, es decir una autoridad a través de una delegación, de una donación de la libertad humana, o, en otras palabras, una adhesión simpatizante, podrá impedir que la autoridad se convierta en autoritarismo tiránico.

*En la teoría de la acción antidialogal, la manipulación es indispensable para conquistar y dominar; en la teoría de la acción dialogal la organización del pueblo constituye la alternativa antagónica a esta manipulación. La organización no sólo está directamente relacionada con la unidad, sino que es el desarrollo natural de esa unidad. Por consiguiente, la búsqueda de los líderes en pos de la unidad es también necesariamente un intento de que el pueblo se organice, un intento que exige que se dé testimonio del hecho de que la lucha por la liberación es una tarea común<sup>93</sup>.*

#### d) Síntesis Cultural.

Indudablemente uno de los problemas más espinosos que surgen de la teoría de la acción dialogal de Freire es la relación entre la visión de los líderes y la visión del pueblo. Freire insiste en que esta relación tiene que ser también dialogal. Un hecho, atestiguado por el sentido común y por la experiencia de todos los revolucionarios, es que los líderes comprometidos y el pueblo viven a diferentes niveles de conciencia de la realidad. Freire no es tan ingenuo como para sacralizar las aspiraciones del pueblo, sin crítica ninguna; aspiraciones que, demasiadas veces han llevado a excesos terribles, a "pan y circo", a la larga totalmente escapistas, o, lo que es peor, finalmente a métodos autoritarios de liderazgo revolucionario que abusan del mito de "la voluntad del pueblo" para facilitar los propios caprichos y consignas de los líderes, o seudolíderes. Es cierto que el líder no debe avergonzarse nunca de acercarse a este diálogo con el aporte de su más aguda conciencia de la realidad, o de su comprensión más formulada y más científica de las estructuras y de sus interconexiones. Este, precisamente, será uno de sus aportes al proceso de

acción cultural liberadora. Los líderes deben comunicar su visión para que se convierta en uno de los polos de la acción dialogal. Lo que nunca deben hacer es presuponer que su propia visión es a priori de mejor cualidad que la del pueblo. La visión de los líderes tiene que ser contrastada en su choque con la realidad, esa realidad que se revela en la experiencia de compartir la vida de la gente. Después de todo es el pueblo sencillo quien ofrece al líder el ejemplo, demasiadas veces inconsciente e inarticuladamente sentido, de lo que significa la opresión estructural.

*En la síntesis cultural, los agentes que vienen desde "otro mundo" al mundo del pueblo, lo hacen no como invasores (que es lo que sucede en la invasión cultural). No vienen a enseñar ni a transmitir ni a dar nada (unilateralmente), sino que vienen a aprender, junto con el pueblo, (la verdad) acerca del mundo del pueblo.<sup>94</sup> Líderes y pueblo, en identificación, crean conjuntamente directrices para su acción común<sup>95</sup>.*

*Los líderes tienen, por una parte, que identificarse (por ejemplo) con las exigencias populares de salarios más elevados; mientras que, por otra parte, deben plantear como problema el significado de esas mismas exigencias.<sup>96</sup>*

#### IV Objeciones principales puestas al Pensamiento y a la Acción de Freire.

Esta "pedagogía auténticamente revolucionaria", como ha sido llamada por Iván Illich y otros muchos, ha producido ya fuertes reacciones en contra. En este trabajo nos fijaremos en primer lugar en aquellas objeciones contrapuestas en América Latina a la filosofía y al método de Freire. Algunas de las objeciones provienen también de estadounidenses sin experiencia personal del Tercer Mundo, que también se han tocado en América Latina a propósito de Freire, su acción y su metodología. A veces, pues, las diversas objeciones se interfieren en su contenido fundamental.

### 1. *Concientización. ¿Otro mito?*

El método de Freire, y sus ideas, especialmente el uso como slogan de la palabra "concientización", casi como se podría usar una fórmula milagrosa o mágica, ha despertado expectativas mesiánicas. Aparentemente Freire estaría dándonos la solución para los problemas del Tercer Mundo y el método para hacer en él una revolución. Obviamente esta interpretación es absolutamente simplista. Y sin embargo no hay manera de impedir el abuso y la propagandización de palabras que se convierten en carismáticas. Lo que sí es muy importante es darse cuenta de que Freire ha caído en la cuenta de este peligro. Considera que su libro "Pedagogía de los Oprimidos", y también la palabra concientización, se han convertido muy a menudo en mitos. Habla muy seriamente sobre la posibilidad de escribir otro libro para relativizar éste y para desmitificarlo<sup>97</sup>. No se podría encontrar nada más ajeno a su propia praxis que el enarbolamiento de recetas librescas como sustitutos de una seria experimentación original que ponga a prueba la expresión escrita de sus propias experiencias. Por lo que respecta a la concientización, Freire ha escrito recientemente:

*... en América Latina, en Estados Unidos, en Europa, se habla constantemente de concientización, como si se tratara de una especie de varita mágica para tocar la realidad y transformarla a nuestro gusto burgués. La concientización aparece ante muchos grupos como si hubiera nacido para evitar las transformaciones del mundo; para hacer este milagro imposible de "humanizar" a los hombres sin tocar a la realidad objetiva (cosa que yo no creo<sup>98</sup>)*

### 2. *¿Se reduce Freire a la alfabetización de adultos?*

Mucha gente ha identificado la filosofía y los métodos de Freire con las campañas alfabetizadoras que llevó a cabo en el Nordeste del Brasil. Esta misma gente se expresa con escepticismo acerca de la efectividad de estas campañas como medio para

cambios profundos en la sociedad. Pero al mismo tiempo se sienten perplejos ante el hecho innegable de que la fama de Freire haya podido nacer en algo tan reducido como un método de alfabetización, y más perplejos aún ante el hecho de que estas campañas hayan producido resultados muy superiores a lo que de ellas se podría esperar. Esperamos que a partir de las páginas anteriores de este trabajo haya quedado claro el hecho de que la alfabetización de adultos es sólo una de las múltiples posibles concreciones de la filosofía y la metodología de Freire. Sin embargo esta objeción tiene un lado importante, sobre el cual Freire mismo ha escrito, también recientemente:

*... se hace necesario superar la ilusión de que es por la alfabetización de adultos como vamos a provocar el desarrollo de los pueblos y su liberación...<sup>99</sup>*

### 3. *¿Es Freire, en su filosofía y en su metodología, políticamente irresponsable?*

La filosofía y la metodología de Freire —se ha dicho— son políticamente irresponsables. No cuenta con las fuerzas reaccionarias, que, desde la posición de poder que ocupan en las presentes estructuras de violencia institucionalizada, reprimirán cualquier movimiento liberador que venga de abajo. O bien, si Freire cuenta con la probabilidad de la violencia represora, es, sin embargo, irresponsable, ya que en sus escritos es muy poco lo que dice sobre su propia postura ante la violencia. De cualquier modo, suponiendo que su método pretende demoler estructuras de opresión, tendría que dar mucha más atención a la construcción de estructuras de liberación y a los medios para crearlas, puesto que nunca se podrá prescindir de algún tipo de estructuras.

En cualquiera de las maneras como se exprese, esta objeción es una de las más potentes entre las que se contraponen a la filosofía y la metodología de Freire. Un amigo nuestro, profesor universitario y mexicano, que utilizó la metodología de Freire en la Universidad Autónoma de México, se fijaba en este punto y lo expresaba a través de una dramática vivencia personal. Nos decía:

*“Vean Uds., teníamos allá a los estudiantes, ya bien concientizados, pero muy desorganizados y con muy poca conciencia de la necesidad de una estrategia política. Ellos lanzaron el desafío más serio al PRI (el todopoderoso Partido Revolucionario Institucionalizado) en la historia de la revolución mexicana durante las manifestaciones del verano y del otoño de 1968 (nos hablaba en un país en el que hay las cuatro estaciones, Estados Unidos, y ante otros interlocutores, entre ellos norteamericanos). ¿Y qué pasó? ¡Vino Tlatelolco! El ejército los masacró. Pocos días antes de las Olimpiadas. ¿200? ¿300? Nadie sabe cuántos. Ni fueron todos estudiantes. Yo había iniciado el proceso de concientización, pero a mí no me masacraron. A mí, lo mismo que a Freire hace siete años en Brasil, me “invitaron” a abandonar el país. Ahora ellos están muertos y yo vivo. Es más difícil tener que seguir viviendo y cargar con las muertes de otros que morir uno mismo. Una estrategia política y una postura clara y definida respecto de la violencia revolucionaria, no importa de qué signo, pero sí importa que sea clara y definida, son imprescindibles si se quiere que la concientización no acabe en nuestros países como acabó en Tlatelolco.”<sup>100</sup>*

Estas palabras no necesitan mucho comentario. Hablan por sí mismas. Nuestro amigo, el profesor mexicano, añadió también unas cuantas cosas acerca de esas concepciones culturales, traducidas en ingenuas convicciones personales y de masa, que ignoran la presencia del “diablo” (estaba hablando en términos simbólicos, propios de su especialidad antropológica) y se ciegan a la presencia del mal atrincherado en el poder de los intereses creados, políticos, económicos, etc. Por último nos dijo que, en su opinión, Frantz Fanon (el autor de *Los Condenados de la Tierra* “la famosa obra sobre la revolución de Argelia) y Mao tenían que tomarse como complementos de quienquiera que desee aprender algo de Freire.

Sus palabras eran amargas, producto de una vivencia personal muy amarga. Quizá palabras que no transmiten todo lo que Tlatelolco supuso de revelación para un gran sector del pueblo mexicano, cuyo número nunca sabremos; todo lo que su-

puso de desenmascaramiento de una revolución que se había estancado y agotado; enredada en la maraña burocrática del poder totalitario, la resurrección de los intereses económicos minoritarios, la venta a los Estados Unidos, y el gigantismo exhibicionista del Distrito Federal, al lado de la Ciudad Netzahualcoyotl, crecida de la nada hasta sus 750.000 habitantes de hoy en 12 años, representa el México olvidado por el PRI, sin arquitectura genial, sin murales de Rivera, Siqueiros u Orozco, sin agua, o mejor con agua ponzoñosa. Resultado: de 100 niños que mueren en México, es decir en todo el país, 7 mueren en ciudad Netzahualcoyotl. Este dato se nos proporcionó como válido para fines de la década de los años 60. Y sin embargo, se dice que Echavarría, el mismo que fue Secretario de Gobierno cuando sucedió Tlatelolco, representa una esperanza para México, de un orden que quizá no se había dado el fin de la presidencia de Cárdenas. Si esta esperanza se cumpliera, Tlatelolco, y los más recientes sucesos sangrientos en esa menor, no habrían sido en vano.

Freire mismo admite que, ofreciendo como ofrece programas concretos para situaciones concretas, tiene aún que reflexionar mucho sobre las consecuencias políticas y estratégicas de su filosofía y de su metodología<sup>101</sup>. Sobre la violencia, como instrumento de acción revolucionaria, ha escrito muy poco. Casi todo está contenido en las siguientes frases:

*La violencia la inician los que oprimen, los que explotan, los que no reconocen a los otros como personas —y no los oprimidos, los explotados, los sin nombre . . . Con todo —aunque parezca paradójico— es precisamente en la respuesta de los oprimidos a la violencia opresora donde se puede encontrar un gesto de amor. Consciente o inconscientemente, el acto de rebelión de los oprimidos (un acto que siempre, o casi siempre, es tan violento como la violencia inicial de los opresores) puede ser un comienzo de amor . . . Cuando los oprimidos, en su lucha por ser humanos, arrancan a los opresores el poder de dominar y de suprimir, devuelven a los opresores la humanidad que habían perdido al ejercitar la opresión.<sup>102</sup>*

La evidente simpatía de Freire por Ché Guevara y Camilo Torres; sus citas de Fanon y de Mao, indican que en su universo no se descarta absolutamente la violencia revolucionaria. Por supuesto que el problema de la violencia revolucionaria es un problema político. Tenemos en nuestra área centroamericana ejemplos de cómo puede llegarse con ella a una situación sin salida, de estancamiento o "encapsulación", en la que ni se avanza ni se retrocede; ni el poder constituido es lo suficientemente fuerte como para extinguir la violencia revolucionaria, o al menos impedir la formación de grupos sectarios violentos de derechos, ni los revolucionarios tienen posibilidades de derribar a ese poder constituido. Mientras tanto, la sangre se derrama en una orgía siniestra y sin fin, y el país se desangra y pierde lo mejor de sus esperanzas humanas.

Freire se ha referido explícitamente al hecho de que no descarta la violencia revolucionaria cuando se dan condiciones de posibilidad política para ella. Esta referencia la ha hecho en conversaciones privadas. Si esta posibilidad de revolución se presentara en el Brasil de hoy —ha dicho— los revolucionarios saben a quién habría que suprimir. Pero, al mismo tiempo, Freire ha insistido en que los revolucionarios auténticos son personas que aman la gente y la vida. Cuando se vean envueltos en la violencia deben ser enormemente precavidos para no convertirse en necrofilicos. Los períodos de terror y las orgías de sangre que han marcado tantas revoluciones son confirmación suficiente de la calidad humana de esta observación de Freire.

En todo caso, la falta de elaboración política es una de las debilidades más evidentes de la obra de Freire, tomada aisladamente de otros aportes.

#### 4. La lentitud del método de Freire.

La inevitable lentitud de este método con referencia al fin de activar la revolución que tan urgentemente se necesita en los países del Tercer Mundo constituye una seria objeción contra su utilidad. Trabajo de equipo con expertos, no manipular, encuestas sobre el universo de palabras y de temas, etc. Todo esto llevará demasiado tiempo.

En resumen lo único que tenemos aquí es otro sucedáneo más, no una revolución auténtica.

Respecto de sus campañas de alfabetización Freire contestaría aduciendo las cifras que el uso de su método ha producido cuando se le ha permitido ponerlo en práctica, por ejemplo en el Nordeste del Brasil (Véase página 3 de esta Revista). Pero para ir hasta el núcleo de esta objeción habría que decir que uno se encuentra aquí con una opción difícil de hacer. Por una parte, sabemos de revoluciones en las que regímenes opresores han sido derribados tras de una lucha relativamente corta, que presentó uno u otro cariz. Todas ellas han corrido el riesgo (en el que muchas han tropezado) de terminar en un mero cambio de gobernantes. Más aún, muchas han degenerado y se han convertido en burocracias estatales autoritarias, con las cuales Freire no quiere saber nada:

*Hay que rechazar el mito de que cualquier crítica contra las burocracias necrofilicas que devoran los propósitos revolucionarios fortalece a las derechas. Lo contrario es la verdad. En este caso es el silencio y no la crítica lo que llevaría consigo la renuncia a la proclamación (auténticamente revolucionaria) y equivaldría a capitular ante las derechas<sup>103</sup>.*

Finalmente, incluso en casos en los que Freire ve con esperanza las realizaciones de la revolución, como apunta repetidamente, en notas al pie de las páginas de sus libros o artículos, para el caso de Cuba, no deja tampoco de señalar el hecho de que grandes mayorías del pueblo viven asincrónicamente con el proceso revolucionario, no lo han asimilado aún. Es una historia de opresión previa, mucho más larga que el reciente proceso revolucionario, y hecha carne y sangre en el subconsciente del pueblo, la que está en la raíz de este retraso o inercia.<sup>104</sup>

Por otra parte, uno puede escoger el camino lento de las acciones culturales liberadoras, revolucionarias. En este caso se aceptarían las demoras y los sufrimientos de un largo proceso de cambio a nivel de conciencia, al mismo tiempo que se trabajaría simultáneamente en alterar las estructuras en la medida de lo posible.

Naturalmente que ambos caminos u opciones, deben interferirse; el hecho de que así no fuera,

indicaría que algo va muy mal. Por lo demás, la vida le ha enseñado a Freire que no siempre puede uno proponerse esta opción en condiciones ideales. Tiene conciencia de que existen situaciones en las que casi ninguna acción cultural liberadora, por cualquiera de los dos caminos, es posible. Precisamente por eso nos ofrece una distinción políticamente inteligente entre lo que es posible bajo la autoridad de regímenes favorables al cambio (o al menos no represivos): es decir, una "acción liberadora", y lo que es posible bajo regímenes tiránicos bien afianzados: es decir, únicamente "proyectos revolucionarios" muy limitados<sup>105</sup>

### 5. ¿Utópico?

No es necesario extenderse para responder a esta objeción. Ya hemos tratado antes el sentido que Freire da al término "utópico". En este sentido, el de una posibilidad de futuro, un anuncio que trasciende las limitaciones calculadoras del presente, un propósito que sólo puede probarse como irrealizable o realizable en la praxis y no a priori, Freire se confiesa claramente utópico.

### 6. ¿La educación, instrumento de liberación?

Hay gente en América Latina que piensa que la educación no es camino viable para la revolución liberadora. Ellos piensan que la educación es hoy en América Latina un instrumento deformado, al servicio de la "domesticación" del pueblo, y sobre el que el poder constituido y retrógrado tiene ab-

soluto dominio. Freire, sin embargo, se niega a desesparar de la educación. Todo su esfuerzo consiste precisamente en la búsqueda de una pedagogía nueva y liberadora. Quizás en la raíz de esta objeción nos encontramos con la identificación de la educación con el actual sistema escolar. No se puede negar que muchas veces esta identificación destruye uno de sus términos: la auténtica educación.

### 7. ¿Qué es Freire, en definitiva?

Nuestra opinión es que en la filosofía y la metodología de Freire hay un núcleo de primordial importancia para proyectos humanos que tiendan a dar satisfacción a aspiraciones democráticas, en el campo educacional tanto como en el político. Reconocemos que este núcleo hay que colocarlo en el orden de los valores y de las opciones fundamentales. Ya nos hemos referido al principio al hecho de que en último término es un núcleo que se enraíza en el cristianismo de Paulo Freire, entendido como amor ilimitado al hombre y a su mundo.

Este núcleo creemos encontrarlo en lo que nos parece ser el único absoluto que se puede descubrir en todo el enfoque de Freire: el imperativo de la libertad y su correlato, el rechazo absoluto de la manipulación. Este núcleo se delimita mejor cuando se ve la comprensión que Freire tiene de la libertad como realizable únicamente en la búsqueda de la liberación de la injusticia y de la opresión como tarea permanente del hombre; en términos políticos, como revolución permanente.

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- 1 Josué de Castro, *The Geography of Hunger* Little, Brown and Company, Boston 1952; véase especialmente pp. 76-98. Hay traducción española del original portugués.
- 2 Muchos de estos datos biográficos nos han sido proporcionados por Joseph E. Holland, candidato al doctorado en Etica Social, en la Escuela de Teología de la Universidad de Chicago y amigo personal de Paulo Freire. Véase también: Paulo Freire: *Pedagogy of the Oppressed*, Herder and Herder, New

York, 1970, pp. 10-11. Al escribir este trabajo no tuvimos a nuestra disposición sino la traducción inglesa del original portugués de esta obra.

- 3 Albert O. Hirschmann, *Journeys Toward Progress; Studies of Economic Policy - Making in Latin America*, Greenwood Press Publishers, New York, 1968, pp. 11-92.
- 4 Asistiendo al seminario semanal del Comité para el Estudio Comparativo de Naciones Nuevas, de la Universidad de Chicago, tuvimos la oportunidad de es-

- cuchar una confirmación de esta regresión al silencio de los campesinos. Esta confirmación se desprendía del informe sobre sus varios años de estudios antropológicos en el Nordeste del Brasil, hecho a dicho comité por el Profesor Shepard Forman.
- 5 Habría que hablar más bien de un "nuevo establecimiento", ya que a las oligarquías tradicionales se les añadieron las clases medias emergentes. Véase: Helio Jaguaribe, *Causes of Latin American Underdevelopment*, Center for International Studies, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass., 1968. Citado aquí según la reimpresión hecha por el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) de Cuernavaca, México, Doc 69-123, p. 123-2.
  - 6 Paulo Freire, *Pedagogy* . . . , op. cit. pp. 11-12.
  - 7 Mientras Freire trabajaba con ICIRA, Jacques Chonchol estaba a cargo del programa de Reforma Agraria del gobierno democristiano del Presidente Frei. Como ya es sabido, en 1969, Chonchol se separó del Partido Demócrata Cristiano Chileno para formar, a partir de la facción más izquierdista de aquél el MAPU, que formó parte en la lucha electoral de 1970 de la Coalición de Unidad Popular dirigida por Allende. Tras el triunfo de Allende, Chonchol fue nombrado ministro de agricultura. Cuando los indios Mapuches invadieron varias haciendas en diciembre pasado, antes que ICIRA tuviera tiempo de actuar, el ministro Chonchol trasladó el ministerio durante un mes al territorio Mapuche para mejor poder conocer los problemas y resolverlos. Un método que recuerda a algunos de los de Freire, como se verá en este trabajo. De todos modos, la experiencia de Freire en Chile es la que los autores conocen menos directamente. El único dato importante que conviene saber es que en el paso de la alfabetización de adultos, como concreción de su pensamiento, a la construcción de la metodología para la fase postalfabetización, de la que se hablará más tarde en este trabajo, la experiencia chilena fue muy importante. Los colaboradores de Freire en Chile contribuyeron mucho a que él descubriera la importancia de la investigación del "universo de temas", como contrapuesto al "universo de palabras".
  - 8 He aquí una lista de varios autores que han influido en Freire. Es una lista breve, pero tiene la ventaja de haber sido dada por Freire mismo: *Sartre y Mounier, Eric Fromm y Louis Althusser, Ortega y Gasset y Mao, Martin Luther King y Ché Guevara, Unamuno y Marcuse.* Véase: Paulo Freire, *Pedagogy* . . . , op. cit., p. 11.
  - 9 Encuentro Internacional INODEP (Instituto Ecuémico al Servicio del Desarrollo de los Pueblos), 9-17 diciembre 1970, p.34. Paulo Freire es presidente de este grupo creado para fomentar encuentros interculturales. La sede está en: 7, Impasse Reille, 75 París 14e. Las actas del primer encuentro citado aquí están disponibles en ejemplar mimeografiado.
  - 10 Paulo Freire, *La Educación como Práctica de la Libertad*, ICIRA, Santiago de Chile, 1969, p.42.
  - 11 Paulo Freire, *La Educación* . . . , op. cit., cap. II: Sociedad Cerrada o Inexperiencia Democrática, pp. 63-78.
  - 12 Paulo Freire, *ibid.*, p. 63.
  - 13 Paulo Freire, *ibid.*, p. 76.
  - 14 Louis Althusser, *For Marx*, Vintage Books, A Division of the Random House, New York, 1970.
  - 15 Paulo Freire, *Cultural Action and Conscientization*, en *Harvard Educational Review*, Vol. 40, No.3, Agosto 1970, p. 457.
  - 16 Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectical Analysis*, Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), 1970, p. 4-1.
  - 17 Paulo Freire, *Cultural Action* . . . , op. cit., en la nota anterior, p. 4-10.
  - 18 Paulo Freire, *Cultural Action and* . . . , op. cit., p. 455.
  - 19 Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectical* . . . , op. cit., p. 4-1. Y también: Paulo Freire, *La Educación* . . . , op. cit., pp. 57-62; también, Paulo Freire, *Cultural Action and* . . . , op. cit., desde la p. 457 en adelante.
  - 20 Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectical* . . . , op. cit., p. 4-2.
  - 21 Paulo Freire, *ibid.*, p. 4-3.
  - 22 Hannah Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, New York, 1963. La Dra. Arendt está entre los más importantes filósofos de la política que han surgido en este siglo. Ha sido profesora en la Universidad de Chicago y actualmente enseña en New York en la New School for Social Research. Sus libros, todos ellos, presentan un gran desafío, sobre todo para mentalidades cristianas. Véanse: *The Origins of Totalitarianism: Autisemitism, Imperialism, Totalitarianism* (1951); *The Humann Condition* (1958); *Eichmnn in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963) que le hizo famosa mundialmente; *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (1954, reimpreso y ampliado en 1968); *On Violence* (1969), y muchos otros libros y artículos.
  - 23 Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectical* . . . , op. cit., p. 4-9.
  - 24 Paulo Freire, *Cultural Action and* . . . , op. cit., pp. 460-61.
  - 25 Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectical* . . . , op. cit., p. 4-6.
  - 26 Paulo Freire, *Cultural Action and* . . . , op. cit., p. 461.
  - 27 Hannah Arendt, *On Revolution*, op. cit., capítulo 2: La Cuestión Social, pp. 53-110.
  - 28 El Profesor Forman, a cuyos estudios sobre el Nordeste del Brasil nos referimos en la nota 4 de este trabajo, caracterizaba la imagen de Dios en la religiosidad tradicional de estos campesinos como "El Todopoderoso Patrón".
  - 29 Paulo Freire, *Pedagogy*, op. cit., pp. 29-33.
  - 30 Paulo Freire, *Cultural Action and* . . . , op. cit., p. 462.
  - 31 Paulo Freire, *ibid.*, p. 464.
  - 32 Paulo Freire, *ibid.*, p. 465.
  - 33 Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectical* . . . , op. cit., p. 4-14.
  - 34 Paulo Freire, *La Educación* . . . , op. cit., p. 58.
  - 35 Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectical* . . . , op. cit., p. 4-13.
  - 36 Paulo Freire, *Cultural Action and* . . . , op. cit., p. 463.



- 37 Paulo Freire, *ibid.*, *ibid.*
- 38 Louis Althusser, *For Marx* op. cit., véase "sobre determinación" (overdetermination) en el índice analítico con referencia a las páginas del libro donde se trata del tema.
- 39 Paulo Freire, *Cultural Action and . . .*, op. cit., p. 463.
- 40 Paulo Freire, *ibid.*, p. 465.
- 41 Paulo Freire, *ibid.*, p. 466.
- 42 Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América*, según cita de Paulo Freire en: *La Educación . . .*, op. cit., p. 64.
- 43 Paulo Freire, *ibid.* p.83.
- 44 A pesar de lo que escribimos en el texto, tenemos que llamar la atención sobre el hecho de que Freire parece pensar que la Cuba de hoy se está, al menos, acercando al tipo de sus "sociedades abiertas". Aunque en sus obras no se encuentren discusiones largas o profundas sobre la situación cubana, sin embargo esta impresión a que nos hemos referido surge espontáneamente de repetidas notas breves al pie de sus páginas. Véase: *Pedagogy . . .* op. cit., -p. 122 nota 4, p. 164, pp. 169-71, p. 179 nota 51; *Cultural Action and . . .*, op. cit., p. 464 nota 24; *Cultural Action: A Dialectical . . .* op. cit., p. 4-11 nota 1. Esto no quiere ser sino un survey incompleto de los pasajes de Freire en los que, de algún modo, siempre breve y de pasada, trata de Cuba hoy.
- 45 Paulo Freire, *La Educación . . .*, op. cit., pp. 59-60.
- 46 Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectical . . .*, op. cit. p. 4-5.
- 47 Paulo Freire, *La Educación . . .* op. cit., p. 83 nota 62.
- 48 Paulo Freire, *ibid.*
- 49 La revelación de los "Documentos McNamara" a propósito del proceso de decisiones que llevarán a cuatro presidentes a implicarse en el Viet Nam, ha dado prueba abundante de este hecho.
- 50 Las numerosas investigaciones que se han llevado a cabo en los EE.UU. a propósito del control de la vida privada de los ciudadanos por medios electrónicos (control del teléfono, etc.) el escándalo ocasionado por el descubrimiento de que, no sólo el F.B.I., sino también el Ejército, acumulaba expedientes sobre personas civiles "sospechosas", entre ellos incluso senadores, indican hasta que punto se ha depreciado en ciertas esferas gubernamentales de los EE.UU. el valor "libertad".
- 51 Paulo Freire, *La Educación . . .*, op. cit., p.51.
- 52 C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New York, 1959, p.191.
- 53 Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, Stanford, California, 1968, p. 179.
- 54 Paulo Freire, *Pedagogy . . .*, op. cit., p. 27.
- 55 Decimos "en los peores sentidos de estas palabras", pues es claro que no hay cultura sin mitos. Y los mitos culturales son representación de profundas realidades, de sueños o ideales, sin los cuales un pueblo carecería de fuerza y sentido para vivir. El falseamiento del mito, su explotación, su abuso, es lo que Freire intenta atacar, según nosotros le entendemos.
- 56 Paulo Freire, *La Educación . . .* op. cit., p. 60.
- 57 Paulo Freire, *ibid.* p.87
- 58 Paulo Freire, *Cultural Action and . . .*, op. cit., p. 471.
- 59 Paulo Freire, *La Educación . . .*, op. cit., p.98
- 60 Paulo Freire, *Pedagogy . . .* op. cit., p.33.
- 61 Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectical . . .*, op. cit., p.1-1.
- 62 Paulo Freire, *Pedagogy . . .* op. cit. p. 40.
- 63 Paulo Freire, *ibid.*, p. 123.
64. Paulo Freire, *ibid.*, p. 54.
- 65 Paulo Freire, *Cultural Action and . . .*, op. cit., p. 469.
- 66 Paulo Freire, *Pedagogy . . .*
- 67 Paulo Freire, *ibid.*, p. 79.
- 68 Paulo Freire, *Cultural Action and . . .*, op. cit., p. 470.
- 69 Paulo Freire, *La Educación . . .*, op. cit., pp. 84. El subrayado es nuestro.
- 70 Hannah Arendt, *On Revolution*, op. cit., pp. 265-271.
- 71 Paulo Freire, *Cultural Action and . . .*, op. cit., p. 470.
- 72 Paulo Freire, *ibid.*, p. 475.
- 73 Paulo Freire, *The Adult Literacy Process as Cultural Action for Freedom*, en: *Harvard Educational Review*, Vol. 40, No.2 Mayo 1970, p. 220.
- 74 Paulo Freire, *The Adult . . .* op. cit., p. 221
- 75 Paulo Freire, *Cultural Action and . . .*, op. cit., pp. 467-69.
- 76 Paulo Freire, *ibid.*, p. 471.
- 77 Paulo Freire, *The Adult . . .*, op. cit. p.210
- 78 Paulo Freire, *ibid.*, p.211.
- 79 Paulo Freire, *ibid.* p.214 notas 14 y 15.
- 80 Paulo Freire, *La Educación . . .* op. cit., p.115.
- 81 Paulo Freire, *ibid.*, pp. 108-126.
- 82 Paulo Freire, *ibid.*, p. 135 nota 87.
- 83 Paulo Freire, *Pedagogy . . .*, op. cit., p.92.
- 84 Paulo Freire, *ibid.*, *ibid.*
- 85 Paulo Freire, *ibid.*, *ibid.*, nota 19.
- 86 Paulo Freire, *ibid.*, *ibid.*
- 87 Paulo Freire, *ibid.*, *ibid.*
- 88 Paulo Freire, *ibid.*, pp. 102-118.
- 89 Paulo Freire, *ibid.*, p. 169.
- 90 Paulo Freire citando a Ché Guevara en: *ibid.*, *ibid.*
- 91 Paulo Freire, *ibid.*, p. 173.
- 92 Paulo Freire, *ibid.*, pp. 179-80.
- 93 Paulo Freire, *ibid.*, p. 176.
- 94 Paulo Freire, *ibid.*, p. 181.
- 95 Paulo Freire, *ibid.*, p. 183.
- 96 Paulo Freire, *ibid.*, p. 185.
- 97 Esta información nos fue proporcionada en una conversación por Joseph E. Holland.
- 98 Encuentro Internacional INODEP. op. cit., p. 15.
- 99 *Ibid.*, p. 16
- 100 Esta conversación fue tenida en un curso de dos meses en el McCormick Presbyterian Seminary de Chicago, en los meses de enero y febrero de 1971.
- 101 Información proporcionada por Joseph E. Holland.
- 102 Paulo Freire, *Pedagogy*, op. cit., pp. 41-42.
- 103 Paulo Freire, *Cultural Action and . . .*, op. cit., p. 473.
- 104 Paulo Freire, *Cultural Action: A Dialectical . . .*, op.

cit., p. 4-11.  
105 Paulo Freire, *La Educación . . .*, op. cit., p. 62; véase

también: Paulo Freire, *Cultural Action and . . .*, op. cit., pp. 466-467, 473, 476, 477.