

cap. 142

paulo freire
**pedagogía
del oprimido**

 **siglo veintiuno**
editores

Aprender a decir su palabra. El método de alfabetización del profesor Paulo Freire

Paulo Freire es un pensador comprometido con la vida; no piensa ideas, piensa la existencia. Es también educador: cobra existencia su pensamiento en una pedagogía en que el esfuerzo totalizador de la "praxis" humana busca, en la interioridad de ésta, retotalizarse como "práctica de la libertad". En sociedades cuya dinámica estructural conduce a la dominación de las conciencias, "la pedagogía dominante es la pedagogía de las clases dominantes". Los métodos de opresión no pueden, contradictoriamente, servir a la liberación del oprimido. En esas sociedades, gobernadas por intereses de grupos, clases y naciones dominantes, "la educación como práctica de la libertad" posiblemente necesitaría una "pedagogía del oprimido". No pedagogía *para* él, sino *de* él. Los caminos de la liberación son los del mismo oprimido que se libera: él no es cosa que se rescata sino sujeto que se debe autoconfigurar responsablemente. La educación liberadora es incompatible con una pedagogía que, de manera consciente o mistificada, ha sido práctica de dominación. La práctica de la libertad sólo encontrará adecuada expresión en una pedagogía en que el oprimido tenga condiciones de descubrirse y conquistarse, reflexivamente, como sujeto de su propio destino histórico. Una cultura tejida con la trama de la dominación, por más generosos que sean los propósitos de sus educadores, es una barrera cerrada a las posibilidades educacionales de los que se sitúan en las subculturas de los proletarios y marginales. Por el contrario, una nueva pedagogía enraizada en la vida de esas subculturas, a partir de ellas y con ellas, será un con-

único *retomar reflexivo* sus propios caminos de liberación; no será simple reflejo, sino reflexiva creación y recreación, un ir adelante por esos caminos: "método", "práctica de la libertad", que, por ser tal, está intrínsecamente incapacitado para el ejercicio de la dominación. La pedagogía del oprimido es, pues, liberadora de ambos, del oprimido y del opresor. Hegelianamente diríamos: la verdad del opresor reside en la conciencia del oprimido.

Así aprehendemos la idea fuente de dos libros,¹ en que Paulo Freire traduce, en forma de lúcido saber sociopedagógico, su grande y apasionante experiencia de educador. Experiencia y saber que se dialectizan, densificándose, alargándose, dándonos cada vez más el contorno y el relieve de su profunda intuición central: la del educador de vocación humanista que, al inventar sus técnicas pedagógicas, redescubre a través de ellas el proceso histórico en el cual y por el cual se constituye la conciencia humana. El proceso a través del cual la vida se hace historia. O, aprovechando una sugerencia de Ortega, el proceso en que la vida como biología pasa a ser vida como biografía.

Tal vez sea ése el sentido más exacto de la alfabetización: aprender a escribir la propia vida, como autor y como testigo de su historia: biografiarse, existenciarse, historizarse. Por esto, la pedagogía de Paulo Freire, siendo método de alfabetización, tiene como su idea animadora toda una dimensión humana de la "educación como práctica de la libertad", lo que en régimen de dominación sólo se puede producir y desarrollar en la dinámica de una "pedagogía del oprimido".

Las técnicas de dicho método acaban por ser la esterilización pedagógica del proceso en que el hombre constituye y conquista, históricamente, su propia forma: la pedagogía se hace antropológica. Esa conquista no se iguala al crecimiento espontáneo de los

vegetales: se *implica* en la ambigüedad de la condición humana, se *complica* en las contradicciones de la aventura histórica, se *explicita*, o mejor dicho, intenta explicarse en la continua recreación de un mundo que, al mismo tiempo, obstaculiza y provoca el esfuerzo de la superación liberadora de la conciencia humana. La antropología acaba por exigir y comandar una política.

Es lo que pretendemos insinuar en tres chispazos. Primero: el movimiento interno que unifica los elementos del método y los excede en amplitud de humanismo pedagógico. Segundo: ese movimiento reproduce y manifiesta el proceso histórico en que el hombre se reconoce. Tercero: los posibles rumbos de ese proceso son proyectos posibles y, por consiguiente, la conciencia no sólo es conocimiento o reconocimiento, sino opción, decisión, compromiso.

Las técnicas del método de alfabetización de Paulo Freire, aunque valiosas en sí, tomadas aisladamente no dicen nada del método mismo. Tampoco se juntaron eclécticamente según un criterio de simple eficiencia técnico-pedagógica. Inventadas o reinventadas en una sola dirección del pensamiento, resultan de la unidad que se trasluce en la línea axial del método y señala el sentido y el alcance de su humanismo: alfabetizar es concienciar.

Un mínimo de palabras con una máxima polivalencia fonética es el punto de partida para la conquista del universo vocabular. Estas palabras, oriundas del propio universo vocabular del alfabetizando, una vez transfiguradas por la crítica, retornan a él en acción transformadora del mundo. ¿Cómo salen de su universo y cómo vuelven a él?

Una investigación previa explora el universo de las palabras habladas en el medio cultural del alfabetizando. De ahí se extraen los vocablos de más ricas posibilidades fonémicas y de mayor carga semántica. Ellos no sólo permiten un rápido dominio del universo de la palabra escrita sino también el compromiso más eficaz ("*engajamiento*") de quien las pronuncia, con la fuerza pragmática que instaura y transforma el mundo humano.

¹ *Educación como práctica de la libertad*, Río, Paz e Terra, 1967, 150 pp.

Véase edición en español: Montevideo, Tierra Nueva, 1969, 2ª edición, 1970. *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Tierra Nueva y Siglo XXI Argentina Editores, 1972.

Estas palabras son llamadas generadoras porque, a través de la combinación de sus elementos básicos, propician la formación de otras. Como palabras del universo vocabular del alfabetizado, son significaciones constituidas en sus comportamientos, que configuran situaciones existenciales o se configuran dentro de ellas. Tales significaciones son codificadas plásticamente en cuadros, diapositivas, films, etc., representativos de las respectivas situaciones que, de la experiencia vivida del alfabetizando, pasan al mundo de los objetos. El alfabetizando gana distancia para ver su experiencia, "admira". En ese mismo instante, comienza a descodificar.

La descodificación es análisis y consecuentemente reconstitución de la situación vivida: reflejo, reflexión y apertura de posibilidades concretas de pasar más allá. La inmediatez de la experiencia, mediada por la objetivación, se hace lúcida, interiormente, en reflexión a sí misma y crítica anunciadora de nuevos proyectos existenciales. Lo que antes era enclausurado, poco a poco se va abriendo; "la conciencia pasa a escuchar los llamados que la convocan siempre más allá de sus límites: se hace crítica".

Al objetivar su mundo, el alfabetizando se reencuentra en él, reencontrándose con los otros y en los otros, compañeros de su pequeño "círculo de cultura". Se encuentran y reencuentran todos en el mismo mundo común y, de la coincidencia de las intenciones que los objetivan, surgen la comunicación, el diálogo que crítica y promueve a los participantes del círculo. Así juntos recrean críticamente su mundo: lo que antes los absorbía, ahora lo pueden ver al revés. En el círculo de cultura, en rigor, no se enseña, se aprende con "reciprocidad de conciencias"; no hay profesor, sino un coordinador, que tiene por función citar las interacciones solicitadas por los respectivos participantes y proporcionar condiciones favorables a la dinámica del grupo, reduciendo al mínimo su intervención directa en el curso del diálogo.

La "codificación" y la "descodificación" permiten al alfabetizando integrar la significación de las respectivas palabras generadoras en su contexto existencial: él la redescubre en un mundo

expresado por su comportamiento. Cobra conciencia de la palabra como significación que se constituye en su intención significante, coincidente con intenciones de otros que significan el mismo mundo. Éste, el mundo, es el lugar de encuentro de cada uno consigo mismo y con los demás.

A esta altura del proceso, la respectiva palabra generadora puede ser, ella misma, objetivada como combinación de fonemas susceptibles de representación gráfica. El alfabetizando ya sabe que la lengua también es cultura, de la que el hombre es sujeto: se siente desafiado a develar los secretos de su constitución a partir de la construcción de sus palabras, también ellas construcción de su mundo. Para ese efecto, como también para la descodificación de las situaciones significativas por las palabras generadoras, es de particular interés la etapa preliminar del método, que aún no habíamos mencionado. En esta etapa, el grupo descodifica vacías unidades básicas, codificaciones sencillas y sugestivas, que, dialógicamente descodificadas, van redescubriendo al hombre como sujeto de todo proceso histórico de la cultura y, obviamente, también de la cultura letrada. Lo que el hombre habla y escribe, y cómo habla y escribe, es toda expresión objetiva de su espíritu. Por esto, el espíritu puede rehacer lo hecho, en este redescubrir el proceso que lo hace y lo rehace.

Así, al objetivar una palabra generadora (primero entera y después descompuesta en sus elementos silábicos) el alfabetizando ya está motivado para no sólo buscar el mecanismo de su recomposición y de la composición de nuevas palabras, sino también para escribir su pensamiento. La palabra generadora, aunque objetivada en su condición de simple vocablo escrito, no puede liberarse nunca más de su dinamismo semántico y de su fuerza pragmática, de que el alfabetizando tomó conciencia en la respectiva descodificación crítica.

No se dejará, entonces, aprisionar por los mecanismos de la composición vocabular. Y buscará nuevas palabras, no para coleccionarlas en la memoria, sino para decir y escribir su mundo, su pensamiento, para contar su historia. Pensar el mundo es juz-

garle; la experiencia de los círculos de cultura muestra que el alfabetizando, al comenzar a escribir libremente, no copia palabras sino que expresa juicios. Éstos, de cierta manera, intentan reproducir el movimiento de su propia experiencia; el alfabetizando, al darle forma escrita, va asumiendo gradualmente la conciencia de testigo de una historia de la que se sabe autor. En la medida en que se percibe testigo de su historia, su conciencia se hace reflexivamente más responsable de esa historia.

El método Paulo Freire no enseña a repetir palabras ni se restringe a desarrollar la capacidad de pensarlas según las exigencias lógicas del discurso abstracto; simplemente coloca al alfabetizando en condiciones de poder replantearse críticamente las palabras de su mundo, para, en la oportunidad debida, saber y poder *decir* su palabra.

Esto es porque, en una cultura letrada, ese alfabetizando aprende a leer y a escribir, pero la intención última con que lo hace va más allá de la mera alfabetización. Atravesada y animada por la empresa educativa, que no es sino aprendizaje permanente de ese esfuerzo de totalización jamás acabado, a través del cual el hombre intenta abrazarse íntegramente en la plenitud de su forma. Es la misma dialéctica en que cobra existencia el hombre. Mas, para asumir responsablemente su misión de hombre, ha de aprender a decir su palabra, porque, con ella, se constituye a sí mismo y a la comunión humana en que él se constituye; instaura el mundo en que él se humaniza, humanizándolo.

Con la palabra el hombre se hace hombre. Al decir su palabra, el hombre asume conscientemente su esencial condición humana. El método que le propicia ese aprendizaje abarca al hombre todo, y sus principios fundan toda la pedagogía, desde la alfabetización hasta los más altos niveles del quehacer universitario.

La educación reproduce de este modo, en su propio plano, la estructura dinámica y el movimiento dialéctico del proceso histórico de producción del hombre. Para el hombre, producirse es conquistarse, conquistar su forma humana. La pedagogía es antropología.

Todo fue resumido por una simple mujer del pueblo en un círculo de cultura, delante de una situación presentada en un cuadro: "Me gusta discutir sobre esto porque vivo así. Mientras vivo no veo. Ahora sí, observo cómo vivo".

La conciencia es esa misteriosa y contradictoria capacidad que el hombre tiene de distanciarse de las cosas para hacerlas presentes, inmediatamente presentes. Es la presencia que tiene el poder de hacer presente; no es representación, sino una condición de presentación. Es un comportarse del hombre frente al medio que lo envuelve, transformándolo en mundo humano. Absorbido por el medio natural, responde a estímulos; y el éxito de sus respuestas se mide por su mayor o menor adaptación: se naturaliza. Alejado de su medio vital, por virtud de la conciencia, enfrenta las cosas, objetivándolas, y se enfrenta con ellas, que dejan de ser simples estímulos para erigirse en desafíos. El medio envolvente no lo cierra, lo limita; lo que supone la conciencia del más allá del límite. Por esto, porque se proyecta intencionalmente más allá del límite que intenta encerrarla, la conciencia puede desprenderse de él, liberarse y objetivar, traspasado, el medio físico en mundo humano.

La "hominización" no es adaptación: el hombre no se naturaliza, humaniza al mundo. La "hominización" no es sólo un proceso biológico, sino también historia.

La intencionalidad de la conciencia humana no muere en la espesura de un envoltorio sin reverso. Ella tiene dimensión siempre mayor que los horizontes que la circundan. Traspasa más allá de las cosas que alcanza y, porque las sobrepasa, puede enfrentárselas como objetos.

La objetividad de los objetos se constituye en la intencionalidad de la conciencia, pero, paradójicamente, ésta alcanza en lo objetivado lo que aún no se objetivó: lo objetivable. Por lo tanto, el objeto no es sólo objeto sino, al mismo tiempo, problema: lo que está enfrente, como obstáculo e interrogación. En la dialéctica constituyente de la conciencia, en que ésta se acaba de hacer en la medida en que hace al mundo, la interrogación nunca es

pregunta exclusivamente especulativa en el proceso de totalización de la conciencia, es siempre provocación que la incita a totalizarse. El mundo es espectáculo, pero sobre todo convocación. Y, como la conciencia se constituye necesariamente como conciencia del mundo, ella es pues, simultánea e implícitamente, presentación y elaboración del mundo.

La intencionalidad trascendental de la conciencia le permite retroceder indefinidamente sus horizontes y, dentro de ellos, sobrepasar los momentos y las situaciones que intentan retenerla y enclaustrarla. Liberada por la fuerza de su impulso trascendentalizante, puede volver reflexivamente sobre tales situaciones y momentos, para juzgarlos y juzgarse. Por esto es capaz de crítica. La reflexividad es la raíz de la objetivación. Si la conciencia se distancia del mundo y lo objetiva, es porque su intencionalidad trascendental la hace reflexiva. Desde el primer momento de su constitución, al objetivar su mundo originario, ya es virtualmente reflexiva. Es presencia y distancia del mundo: la distancia es la condición de la presencia. Al distanciarse del mundo, constituyéndose en la objetividad, se sorprende ella misma en su subjetividad. En esa línea de entendimiento, reflexión y mundo, subjetividad y objetividad no se separan: se oponen, implicándose dialécticamente. La verdadera reflexión crítica se origina y se dialectiza en la interioridad de la "praxis" constitutiva del mundo humano; reflexión que también es "praxis".

Distanciándose de su mundo vivido, problematizándolo, "des-codificándolo" críticamente, en el mismo movimiento de la conciencia, el hombre se redescubre como sujeto instaurador de ese mundo de su experiencia. Al testimoniar objetivamente su historia, incluso la conciencia ingenua acaba por despertar críticamente, para identificarse como personaje que se ignoraba, siendo llamada a asumir su papel. La conciencia del mundo y la conciencia de sí crecen juntas y en razón directa; una es la luz interior de la otra, una comprométida con otra. Se evidencia la intrínseca correlación entre conquistarse, hacerse más uno mismo, y conquistar el mundo, hacerlo más humano. Paulo Freire no in-

ventó al hombre; sólo piensa y practica un método pedagógico que procura dar al hombre la oportunidad de redescubrirse mientras asume reflexivamente el propio proceso en que él se va descubriendo, manifestando y configurando: "método de concienciación".

Pero nadie cobra conciencia separadamente de los demás. La conciencia se constituye como conciencia del mundo. Si cada conciencia tuviera su mundo, las conciencias se ubicarían en mundos diferentes y separados, cual nómadas incommunicables. Las conciencias no se encuentran en el vacío de sí mismas, porque la conciencia es siempre, radicalmente, conciencia del mundo. Su lugar de encuentro necesario es el mundo que, si no fuera originariamente común, no permitiría la comunicación. Cada uno tendrá sus propios caminos de entrada en este mundo común, pero la convergencia de las intenciones que la significan es la condición de posibilidad de las divergencias de los que, en él, se comunican. De no ser así, los caminos serían paralelos e intraspasables. Las conciencias no son comunicantes porque se comunican; al contrario, se comunican porque son comunicantes. La intersubjetividad de las conciencias es tan originaria cuanto su mundanidad o su subjetividad. En términos radicales, podríamos decir, en lenguaje ya no fenomenológico, que la intersubjetividad de las conciencias es la progresiva concienciación, en el hombre, del "parentesco ontológico" de los seres en el ser. Es el mismo misterio que nos invade y nos envuelve, encubriéndose y descubriéndose en la ambigüedad de nuestro cuerpo consciente.

En la constitución de la conciencia, mundo y conciencia se presentan como conciencia del mundo o mundo consciente y, al mismo tiempo, se oponen como conciencia de sí y conciencia del mundo. En la intersubjetividad, las conciencias también se ponen como conciencias de un cierto mundo común y, en ese mismo mundo, se oponen como conciencia de sí y conciencia de otro. Nos comunicamos en la oposición, única vía de encuentro para conciencias que se constituyen en la mundanidad y en la intersubjetividad.

El monólogo, en cuanto aislamiento, es la negación del hombre. Es el cierre de la conciencia mientras que la conciencia es apertura. En la soledad, una conciencia que es conciencia del mundo se adentra en sí, adentrándose más en su mundo, que, reflexivamente, se hace más lúcida mediación de la inmediatez intersubjetiva de las conciencias. La soledad, y no el aislamiento, sólo se mantiene en cuanto se renueva y revigoriza en condiciones de diálogo.

El diálogo fenomenaliza e historiza la esencial intersubjetividad humana; él es relacional y en él nadie tiene la iniciativa absoluta. Los dialogantes "admiran" un mismo mundo; de él se apartan y con él coinciden: en él se ponen y se oponen. Vemos que, de este modo, la conciencia adquiere existencia y busca pluralizarse. El diálogo no es un producto histórico, sino la propia historización. Es, pues, el movimiento constitutivo de la conciencia que, abriéndose a la finitud, vence intencionalmente las fronteras de la finitud e, incesantemente, busca reencontrarse más allá de sí misma. Conciencia del mundo, se busca ella misma en un mundo que es común; porque este mundo es común, buscar se a sí misma es comunicarse con el otro. El aislamiento no personaliza porque no socializa. Mientras más se intersubjetiva, más densidad subjetiva gana el sujeto.

La conciencia y el mundo no se estructuran sincrónicamente en una conciencia estática del mundo: visión y espectáculo. Esa estructura se funcionaliza diacrónicamente en una historia. La conciencia humana busca conmensurarse a sí misma en un movimiento que transgrede, continuamente, todos sus límites. Totalizándose más allá de sí misma, nunca llega a totalizarse enteramente, pues siempre se trasciende a sí misma. No es la conciencia vacía del mundo que se dinamiza, ni el mundo es simple proyección del movimiento que la constituye como conciencia humana. La conciencia es conciencia del mundo: el mundo y la conciencia, juntos, como conciencia del mundo, se constituyen dialécticamente en un mismo movimiento, en una misma historia. En otras palabras: objetivar el mundo es historizarlo, humanizarlo. Entonces, el mundo de la conciencia no es creación sino elabo-

ración humana. Ese mundo no se constituye en la contemplación sino en el trabajo.

En la objetivación aparece, pues, la responsabilidad histórica del sujeto. Al reproducirla críticamente, el hombre se reconoce como sujeto que elabora el inundo; en él, en el mundo, se lleva a cabo la necesaria mediación del autorreconocimiento que lo personaliza y le hace cobrar conciencia, como autor responsable de su propia historia. El mundo se vuelve proyecto humano: el hombre se hace libre. Lo que parecería ser apenas visión es, efectivamente, "provocación"; el espectáculo, en verdad, es compromiso.

Si el mundo es el mundo de las conciencias intersubjetivas, su elaboración forzosamente ha de ser colaboración. El mundo común mediatiza la originaria intersubjetivación de las conciencias: el autorreconocimiento se "plenifica" en el reconocimiento del otro; en el aislamiento la conciencia se "nadirifica". La intersubjetividad, en que las conciencias se enfrentan, se dialectizan, se promueven, es la tesitura del proceso histórico de humanización. Está en los orígenes de la "hominización" y contiene las exigencias últimas de la humanización. Reencontrarse como sujeto y liberarse es todo el sentido del compromiso histórico. Ya la antropología sugiere que la "praxis", si es humana y humanizadora, es "práctica de la libertad".

El círculo de cultura, en el método Paulo Freire, revive la vida en profundidad crítica. La conciencia emerge del mundo vivido, lo objetiva, lo problematiza, lo comprende como proyecto humano. En diálogo circular, intersubjetivándose más y más, va asumiendo críticamente el dinamismo de su subjetividad creadora. Todos juntos, en círculo, y en colaboración reelaboran el mundo, y al reconstruirlo, perciben que aunque construido también por ellos, ese mundo no es verdaderamente de ellos y para ellos. Humanizado por ellos, ese mundo los humaniza. Las manos que lo hacen no son las que lo dominan. Destinado a liberarlos como sujetos, los esclaviza como objetos.

Reflexivamente, retoman el movimiento de la conciencia que los constituye sujetos, desbordando la estrechez de las situacio-

nes vividas; resumen el impulso dialéctico de la totalización histórica. Hechos presentes como objetos en el mundo de la conciencia dominadora, no se daban cuenta de que también era presencia que hace presente un mundo que no es de nadie, por que originalmente es de todos. Resituada en su amplitud, la conciencia se abre para la "práctica de la libertad": el proceso de "hominización, desde sus oscuras profundidades, va adquiriendo la traslucidez de un proyecto de humanización. No es crecientemente, es histórica: áspero esfuerzo de superación dialéctica de las contradicciones que entretuje el drama existencial de la finitud humana. El Método de Concienciación de Paulo Freire rehace críticamente ese proceso dialéctico de historización. Como todo buen método pedagógico, no pretende ser un método de enseñanza sino de aprendizaje; con él, el hombre no crea su posibilidad de ser libre sino aprende a hacerla efectiva y a ejercerla. La pedagogía acepta la sugerencia de la antropología: se impone pensar y vivir "la educación como práctica de la libertad".

No fue por casualidad que este método de concienciación se haya originado como método de alfabetización. La cultura letrada no es una invención caprichosa del espíritu; surge en el momento de la cultura, como reflexión de sí misma, consigue decirse a sí misma, de manera definida, clara y permanente. La cultura marca la aparición del hombre en el largo proceso de la evolución cósmica. La esencia humana cobra existencia autodescubriéndose como historia. Pero esa conciencia histórica, al obtenerse, se sorprende reflexivamente a sí misma, pasa a decirse, a tornarse conciencia historiadora; y el hombre es conducido a escribir su historia. Alfabetizarse es aprender a leer esa palabra escrita en que la cultura se dice, y diciéndose críticamente, deja de ser repetición intemporal de lo que pasó, para temporalizarse, para concienciar su temporalidad constituyente, que es anuncio y promesa de lo que ha de venir. El destino, críticamente, se recupera como proyecto.

En este sentido, alfabetizarse no es aprender a repetir palabras, sino a decir su palabra, creadora de cultura. La cultura de

las letras tiene de conciencia la cultura; la conciencia historiadora automanifiesta a la conciencia su condición esencial de conciencia histórica. Enseñar a leer las palabras dichas y dichas es una forma de mistificar las conciencias, despersonalizándolas en la repetición; es la técnica de la propaganda masificadora. Aprender a decir su palabra es toda la pedagogía, y también toda la antropología.

La "hominización" se opera en el momento en que la conciencia gana la dimensión de la trascendentalidad. En ese instante, liberada del medio envolvente, se despega de él, lo enfrenta, en un comportamiento que la constituye como conciencia del mundo. En ese comportamiento, las cosas son objetivadas, esto es, significadas y expresadas, el hombre las dice. La palabra instaura el mundo del hombre. La palabra, como comportamiento humano, significante del mundo, no sólo designa a las cosas, las transforma; no es sólo pensamiento, es "praxis". Así considerada, la semántica es existencia y la palabra viva se plenifica en el trabajo.

Expresarse, expresando el mundo, implica comunicarse. A partir de la intersubjetividad originaria, podríamos decir que la palabra, más que instrumento, es origen de la comunicación. La palabra es esencialmente diálogo. En esta línea de entendimiento del mundo y la comunicación en colaboración. Y el hombre sólo se expresa convenientemente cuando colabora con todos en la construcción del mundo común; sólo se humaniza en el proceso dialógico de la humanización del mundo. La palabra, por ser lugar de encuentro y de reconocimiento de las conciencias, también lo es de reencuentro y de reconocimiento de sí mismo. Se trata de la palabra personal, creadora, pues la palabra repetida es monólogo de las conciencias que perdieron su identidad, aisladas, inmersas en la multitud anónima y sometidas a un destino que les es impuesto y que no son capaces de superar, con la decisión de un proyecto.

Es verdad: ni la cultura letrada es la negación del hombre ni la cultura letrada llegó a ser su plenitud. No hay hombre absoluto

tamente inculto: el hombre "se hominiza" expresando y diciéndolo su mundo. Ahí comienza la historia y la cultura. Mas, el primer instante de la palabra es terriblemente perturbador: hace presente el mundo a la conciencia y, al mismo tiempo, lo distancia. El enfrentamiento con el mundo es amenaza y riesgo. El hombre sustituye el envoltorio protector del medio natural por un mundo que lo provoca y desafía. En un comportamiento ambiguo, mientras ensaya el dominio técnico de ese mundo, intenta volver a su seno, sumergirse en él, enredándose en la indistinción entre palabra y cosa. La palabra, primitivamente, es mito.

Dentro del mito, y como condición suya, el "logos" humano va conquistando primacía con la inteligencia de las manos que transforman al mundo. Los comienzos de esa historia aún son mitología: el mito es objetivado por la palabra que lo dice. La narración del mito, entretanto, objetivando el mundo-mítico y así entreviendo su contenido racional, acaba por devolver a la conciencia la autonomía de la palabra, disuelta de las cosas que ella significa y transforma. En esa ambigüedad con que la conciencia hace su mundo, apartándolo de sí, en el distanciamiento que lo hace objetivamente presente como mundo consciente, la palabra adquiere la autonomía que la vuelve disponible para ser recreada en la expresión escrita. Aunque no haya sido un producto arbitrario del espíritu inventivo del hombre, la cultura letrada es un epifenómeno de la cultura que, al actualizar su reflexividad virtual, encuentra en la palabra escrita una manera más firme y definida de decirse, esto es, de existenciarse discursivamente en la "praxis" histórica. Podemos concebir la superación de las letras; lo que en todo caso quedará es el sentido profundo que la cultura letrada manifiesta: escribir no es conversar y repetir la palabra dicha, sino decir la con la fuerza reflexiva que le da a su autonomía la fuerza ingénita necesaria para instaurar el mundo de la conciencia, creadora de cultura.

Con el método de Paulo Freire, los alfabetizandos parten de algunas pocas palabras, que les sirven para generar su universo vocabular. Pero antes, cobran conciencia del poder creador de esas

palabras, pues son ellas quienes gestan su mundo. Son significaciones que se constituyen como historia, de la que los alfabetizandos se perciben sujetos, hasta entonces, tal vez, ignorados por sí mismos, mistificados o masificados por la dominación de las conciencias. Son significaciones que se constituyen en comportamientos suyos; por tanto, significaciones del mundo, pero también suyas. De este modo, al visualizar la palabra escrita, en su ambigua autonomía, ya están conscientes de la dignidad de que ella es portadora. La alfabetización no es un juego de palabras, sino la conciencia reflexiva de la cultura, la reconstrucción crítica del mundo humano, la apertura de nuevos caminos, el proyecto histórico de un mundo común, el coraje de decir su palabra.

La alfabetización, por todo esto, es toda la pedagogía: aprender a leer es aprender a decir su palabra. Y la palabra humana imita a la palabra divina: es creadora.

La palabra se entiende aquí como palabra y acción; no es el término que señala arbitrariamente un pensamiento que, a su vez, discurre separado de la existencia. Es significación producida por la "praxis", palabra cuya discursividad fluye en la historicidad, palabra viva y dinámica, y no categoría inerte y exánime. Palabra que dice y transforma el mundo.

La palabra viva es diálogo existencial. Expresa y elabora el mundo en comunicación y colaboración. El diálogo auténtico —reconocimiento del otro y reconocimiento de sí en el otro— es decisión y compromiso de colaborar en la construcción del mundo común. No hay conciencias vacías; por esto, los hombres no se humanizan sino humanizando el mundo.

En lenguaje directo: los hombres se humanizan, trabajando juntos para hacer del mundo, cada vez más, la mediación de conciencias que cobran existencia común en libertad. A los que construyen juntos el mundo humano compete asumir la responsabilidad de darle dirección. Decir su palabra equivale a asumir conscientemente, como trabajador, la función de sujeto de su historia, en colaboración con los demás trabajadores: el pueblo.

Al pueblo le cabe decir la palabra de mando en el proceso histórico-cultural. Si la dirección racional de tal proceso ya es política, entonces concienciar es politizar. Y la cultura popular se trduce por política popular; no hay cultura del pueblo sin política del pueblo.

El método de Paulo Freire es, fundamentalmente, un método de cultura popular; da conciencia y política. No absorbe lo político en lo pedagógico ni enemista la educación con la política. Las distingue, sí, pero en la unidad del mismo movimiento en que el hombre se historiza y busca reencontrarse, esto es, busca ser libre. No tiene la ingenuidad de suponer que la educación, y sólo ella, decidirá los rumbos de la historia, si no tiene, con todo, el coraje suficiente para afirmar que la educación verdadera trae a la conciencia las contradicciones del mundo humano, sean estructurales, supraestructurales o interestructurales, contradicciones que impelen al hombre a ir adelante. Las contradicciones concienciadas no le dan más descanso sino que vuelven insupportable la acomodación. Un método pedagógico de conciencia alcanza las últimas fronteras de lo humano. Y como el hombre siempre las excede, el método también lo acompaña. Es "la educación como práctica de la libertad".

En un régimen de dominación de conciencias, en que los que más trabajan menos pueden decir su palabra, y en que inmensas multitudes ni siquiera tienen condiciones para trabajar, los dominadores mantienen el monopolio de la palabra, con que mistifican, masifican y dominan. En esa situación, los dominados, para decir su palabra, tienen que luchar para tomarla. Aprender a tomarla de los que la retienen y niegan a los demás, es un difícil pero imprescindible aprendizaje: es "la pedagogía del oprimido".

ERNANI MARÍA FIORI

Primeras palabras

Las páginas que aparecen a continuación y que proponemos como una introducción a la pedagogía del oprimido son el resultado de nuestras observaciones en estos tres años de exilio. Observaciones que se unen a las que hicieramos en Brasil, en los diversos sectores en que tuvimos la oportunidad de desarrollar actividades educativas.

Uno de los aspectos que observamos, sea en los cursos de capacitación que hemos realizado y en los cuales analizamos el papel de la concienciación, sea en la aplicación misma de una educación liberadora, es el "miedo a la libertad", al que haremos referencia en el primer capítulo de este ensayo.

No son pocas las veces en que los participantes de estos cursos, en una actitud con la que manifiestan su "miedo a la libertad", se refieren a lo que denominan el "peligro de la concienciación". "La conciencia crítica —señalan— es anárquica." A lo que otros añaden: "¿No podrá la conciencia crítica conducir al desorden?" Por otra parte, existen quienes señalan: "¿Por qué negarlo? Yo temía a la libertad. Ya no la temo".

En una oportunidad en que participaba un hombre que había sido obrero durante largo tiempo, se estableció una de estas discusiones en la que se afirmaba lo "peligroso de la conciencia crítica". En lo más arduo de la discusión, este hombre señaló: "Quizá sea yo, entre los señores, el único de origen obrero. No puedo decir que haya entendido todas las palabras que aquí fueron expresadas, pero sí hay una cosa que puedo afirmar: llegué a este curso como un ser *in-genuo* y descubriéndome como tal, empecé a tornarme *crítico*. Sin embargo, este descubrimiento ni me hizo fanático ni me da tampoco la sensación de desmoronamiento". En esa oportunidad, se discutía sobre la posibilidad de que una situación de injusticia existen-

cial, concreta, pudiera conducir a los hombres concienciados por ella a un "fanatismo destructivo", o a una sensación de desmoronamiento total del mundo en que éstos se encontraban.

La duda, así definida, lleva implícita una afirmación que no siempre explica quién teme a la libertad: "Es mejor que la situación concreta de injusticia no se transforme en un 'percibido' claro en la conciencia de quienes la padecen".

Sim embargo, la verdad es que no es la concienciación la que puede conducir al pueblo a "fanatismos destructivos". Por el contrario, al posibilitar ésta la inserción de los hombres en el proceso histórico, como sujetos, evita los fanatismos y los inscribe en la búsqueda de su afirmación.

"Si la toma de conciencia abre camino a la expresión de las insatisfacciones sociales, se debe a que éstas son componentes reales de una situación de opresión."²

El miedo a la libertad, del que, necesariamente, no tiene conciencia quien lo padece, lo lleva a ver lo que no existe. En el fondo, quien teme a la libertad se refugia en la "seguridad vital", para usar la expresión de Hegel, prefiriéndola a la "libertad arriesgada".³

Son pocos, sin embargo, quienes manifiestan explícitamente este recelo a la libertad. Su tendencia es camuflarlo en un juego mañoso aunque a veces inconsciente. Un juego engañoso de palabras en el que aparece o pretende aparecer como quien defiende la libertad y no como quien la teme.

Sus dudas y preocupaciones adquieren, así, un aire de profunda seriedad. Seriedad de quien fuese celador de la libertad. Libertad que se confunde con el mantenimiento del *statu quo*. De ahí que, si la concienciación implica poner en tela de juicio el *statu quo*, amenaza entonces la libertad.

² Francisco Weffort, Prefacio a *La educación como práctica de la libertad*, Santiago de Chile, ICRA, 1969.

³ "Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad... El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona que no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autociencia independiente." *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 116.

Las afirmaciones sostenidas a lo largo de este ensayo, despoñadas de todo carácter dogmático, no son fruto de meros devaneos intelectuales ni el solo resultado de lecturas, por interesantes que éstas fueran. Nuestras afirmaciones se sustentan siempre sobre situaciones concretas. Expresan las reacciones de proletarios urbanos, campesinos y hombres de clase media a los que hemos venido observando, directa o indirectamente, a lo largo de nuestro trabajo educativo. Nuestra intención es la de continuar con dichas observaciones a fin de ratificar o rectificar, en estudios posteriores, puntos analizados en este ensayo introductorio.

Ensayo que probablemente provocará, en algunos de sus posibles lectores, reacciones sectarias.

Entre ellos habrá muchos que no pasarán, tal vez, más allá de las primeras páginas. Unos, por considerar nuestra posición frente al problema de la liberación de los hombres como una posición más, de carácter idealista, cuando no un verbalismo reaccionario.

Verbalismo de quien se "pierde" hablando de vocación ontológica, amor, diálogo, esperanza, humildad o simpatía. Otros por no querer o no poder aceptar las críticas y la denuncia de la situación opresora en la que los oprimidos se "gratifican".

De ahí que éste sea, aun con las deficiencias propias de un ensayo aproximativo, un trabajo para hombres radicales. Éstos, aunque discordando en parte o en su totalidad con nuestras posiciones, podrán llegar al fin de este ensayo.

Sin embargo, en la medida en que asuman, sectariamente, posiciones cerradas, "irracionales", rechazarán el diálogo que pretendemos establecer a través de este libro.

La sectarización es siempre castradora por el fanatismo que la nutre. La radicalización, por el contrario, es siempre creadora, dada la criticidad que la alimenta. En tanto la sectarización es mítica, y por ende alienante, la radicalización es crítica y, por ende, liberadora. Liberadora ya que, al implicar el enraizamiento de los hombres en la opción realizada, los compromete cada vez más en el esfuerzo de transformación de la realidad concreta, objetiva.

La sectarización en tanto mítica es irracional y transforma la realidad en algo falso que, así, no puede ser transformada. La inicie quien la inicie, la sectarización es un obstáculo para la emancipación de los hombres. Es doloroso observar que no siempre el sectarismo de derecha provoca el surgimiento de su contrario, cual es la radicalización del revolucionario.

No son pocos los revolucionarios que se transforman en reaccionarios por la sectarización en que se dejan caer, al responder a la sectarización derecha. No queremos decir con esto, y lo dejamos claro en el ensayo anterior, que el radical se transforme en un dócil objeto de la dominación. Precisamente por estar inserto, como un hombre radical, en un proceso de liberación, no puede enfrentarse pasivamente a la violencia del dominador.

Por otro lado, el radical jamás será un subjetivista. Para él, el aspecto subjetivo encarna en una unidad dialéctica con la dimensión objetiva de la propia idea, vale decir, con los contenidos concretos de la realidad sobre la que ejerce el acto cognoscente. Subjetividad y objetividad se encuentran, de este modo, en aquella unidad dialéctica de la que resulta un conocer solidario con el actuar y viceversa. Es, precisamente, esta unidad dialéctica la que genera un pensamiento y una acción correctos en y sobre la realidad para su transformación. El sectario, cualquiera que sea la opción que lo orienta, no percibe, no puede percibir o percibe erradamente, en su "irracionalidad" cegadora, la dinámica de la realidad.

Ésta es la razón por la cual un reaccionario de derecha, por ejemplo, al que denominamos "sectario de nacimiento" en nuestro ensayo anterior, pretende frenar el proceso, "domesticar" el tiempo y, consecuentemente, a los hombres. Ésta es también la razón por la cual al sectarizarse el hombre de izquierda se equivoca absolutamente en su interpretación "dialéctica" de la realidad, de la historia, dejándose caer en posiciones fundamentalmente fatalistas. Se distinguen en la medida en que el primero pretende "domesticar" el presente para que, en la mejor de las hipótesis, el futuro repita el presente "domesticado", y el segundo transforma el futuro en algo preestablecido, en una especie de hado, de sino

o destino irremediable. En tanto para el primero el hoy, ligado al pasado, es algo dado e inmutable, para el segundo el mañana es algo dado de antemano, inexorablemente prefigurado. Ambos se transforman en reaccionarios ya que, a partir de su falsa visión de la historia, desarrollan, unos y otros, formas de acción que niegan la libertad. El hecho de concebir unos el presente "bien comportado" y otros el futuro predeterminado no significa necesariamente que se transformen en espectadores, que crucen los brazos, el primero esperando con ello el mantenimiento del presente, una especie de retorno al pasado, y el segundo a la espera de que se instaure un futuro ya "conocido".

Por el contrario, cerrándose en un "círculo de seguridad" del cual no pueden salir, ambos establecen su verdad. Verdad que no es aquella de los hombres en la lucha por construir el futuro, corriendo los riesgos propios de esta construcción. No es la verdad de los hombres que luchan y aprenden. Los unos con los otros, a edificar este futuro que aún no está dado, como si fuera el destino, como si debiera ser recibido por los hombres y no creado por ellos.

En ambos casos la sectarización es reaccionaria, porque unos y otros se apropiaban del tiempo y, sintiéndose propietarios del saber, acaban sin el pueblo que no es sino una forma de estar contra él.

En lo que se refiere al sectario de derecha, cerrándose en "su" verdad, no hace sino lo que le es propio. Por el contrario el hombre de izquierda que se sectariza y encierra es la negación de sí mismo y pierde su razón de ser.

Uno en la posición que le es propia; el otro en la que lo niega, girando ambos en torno a "su" verdad, sintiéndose avalados por su seguridad, frente a cualquier cuestionamiento. De ahí que les sea necesario considerar como una mentira todo lo que no sea su verdad.

El hombre radical, comprometido con la liberación de los hombres, no se deja prender en "círculos de seguridad" en los cuales aprisiona también la realidad. Por el contrario, es tanto más radical cuanto más se inserta en esta realidad para, a fin de conocerla mejor, transformarla mejor.

No teme enfrentar, no teme escuchar, no teme el descubrimiento del mundo. No teme el encuentro con el pueblo. No teme el diálogo con él, de lo que resulta un saber cada vez mayor de ambos. No se siente dueño del tiempo, ni dueño de los hombres, ni liberador de los oprimidos. Se compromete con ellos, en el tiempo, para luchar con ellos por la liberación de ambos.

Si, como afirmáramos, la sectorización es lo propio del reaccionario, la radicalización es lo propio del revolucionario. De ahí que la pedagogía del oprimido, que implica una tarea radical, y cuyas líneas introductorias intentamos presentar en este ensayo, implica también que la lectura misma de este libro no pueda ser desarrollada por sectarios.

Deseo terminar estas "Primeras palabras" expresando nuestro agradecimiento a Elza, nuestra primera lectora, por su comprensión y su estímulo constante a nuestro trabajo, que es también suyo. Agradecimientos que extendemos a Almino Afonso, Ernani M. Fiori, Flavio Toledo, João Zacarotti, José Luis Fiori, Marcela Gajardo, Paulo de Tarso Santos, Plinio Sampaio y Wilson Cantoni, por las críticas que hicieron a nuestro trabajo. Los vacíos y errores en que hayamos podido incurrir continúan siendo, sin embargo, de nuestra exclusiva responsabilidad. Agradecemos, asimismo, a Silvia Peirano por la dedicación y cariño con que dactilografó nuestros manuscritos.

Finalmente, con respecto a Marcela Gajardo y José Luis Fiori, nos es grato declarar que ellos vienen siendo, en nuestra vida de educador, el mejor testimonio de la tesis que defendemos en este libro, la de que educadores y educandos, en la educación como práctica de la libertad, son simultáneamente educadores y educandos los unos de los otros. De ellos he sido muchas veces, además de educador, un buen educando a lo largo del trabajo que juntos hemos desarrollado en Chile.

PAULO FREIRE

SANTIAGO DE CHILE, OTOÑO DE 1969

Capítulo I

Justificación de la pedagogía del oprimido.

La contradicción opresores-oprimidos, su superación.

La situación concreta de opresión y los opresores.

La situación concreta de opresión y los oprimidos.

Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión.