

La humanización como movimiento entre la alteridad y la otredad en el pensamiento político de Paulo Freire

The Humanization as a Movement between the Alterity and the Otherness in Paulo Freire's Political Thinking

Andrea Marcela Barrera Téllez

Universidad Paris Diderot, Paris, Francia

andrea.barrera@etu.univ-paris-diderot.fr

ARTÍCULO DE REVISIÓN DE TEMA

Fecha de recepción: 29 de octubre de 2015 · **Fecha de aprobación:** 08 de diciembre de 2015

Cómo citar este artículo:

APA: Barrera, A. (2015). La humanización como movimiento entre la alteridad y la otredad en el pensamiento político de Paulo Freire. *Ciencia Política*, 10(20), 177-200.

MLA: Barrera, A. "La humanización como movimiento entre la alteridad y la otredad en el pensamiento político de Paulo Freire". *Ciencia Política* 10.20 (2015): 177-200.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

En este escrito sobre el pensamiento político de Paulo Freire, construido a partir de la revisión de algunos de los textos más representativos de su obra, sostendré que para este pedagogo brasileño, los seres humanos somos, ante todo, humanidad haciéndose a cada instante. En ese sentido, haré referencia continuamente a lo que he denominado como el *movimiento de humanización* en el pensamiento de Freire: este es, básicamente, el proceso continuo (individual y colectivo) por medio del cual se hace el tránsito entre las viejas sociedades hacia las nuevas sociedades. En este trabajo mostraré que dicho tránsito requiere la eliminación de las relaciones de opresión así como el paso de una praxis necrófila hacia una praxis biófila que es la praxis de la libertad. Adicionalmente, afirmaré que en este paso entre la opresión y la humanización, que es siempre movimiento inacabado, se opera un tránsito entre la alteridad y la otredad.

Palabras clave: concienciación, dualidad, movimiento de humanización, naturaleza humana, vocación ontológica.

Abstract

In this article about Paulo Freire's political thinking, built from the review of some of the most representative texts of his work, I will assert that for this Brazilian pedagogue, humans beings are, above all, humanity being made at each instant. In this regard, I will continuously refer to what I have defined as the *humanization movement* in Freire's thinking. This movement is essentially the continuous process (individual and collective) that does the transition between the old and new societies. In this work, I will show that this transition requires the elimination of oppression relationships, as well as the transition from a necrophiliac to a biophiliac praxis, the one of liberty. In addition, I will affirm that in this transition from the oppression and the humanization –that is always an unfinished movement–, there is a transition between the alterity and the otherness.

Keywords: awareness, duality, humanization movement, human nature, ontological vocation.

*Cualquier discriminación es inmoral y luchar contra ella
es un deber por más que se reconozca la fuerza de los
condicionamientos que hay que enfrentar.
Lo bello de ser persona se encuentra, entre otras cosas,
en esa posibilidad y en ese deber de pelear.*

Paulo Freire

Paulo Reglus Neves Freire es una de las figuras más importantes de la pedagogía del siglo XX. Este educador, nacido en 1921 en Recife, capital del estado brasileño de Pernambuco, creció en el seno de una familia de clase media fuertemente golpeada por la crisis económica de finales de la década de los años veinte. Tanto Paulo como sus hermanos recibieron una educación marcada por la tradición católica de sus padres, cuya influencia aparece claramente en la obra de Freire.

A los 20 años, Paulo Freire inició sus estudios de derecho y una vez obtuvo el título de abogado, consiguió un puesto como profesor en escuelas en las que enseñaba portugués. Luego de trabajar en el *Serviço Social da Indústria* (SESI) y de participar en varias iniciativas de base, Freire fue nombrado profesor de pedagogía a tiempo parcial en la Universidad de Recife. Durante varios años, Freire y las personas con las que trabajaba, fueron creando un “sistema” que luego se convirtió en un “método” de alfabetización que tras ser modificado y trabajado en diversos espacios, fue utilizado en:

[...] un círculo cultural que él mismo coordinaba y a cuyos miembros conocía personalmente. En sus publicaciones, entrevistas y conferencias, solo se refiere esporádicamente, citando lo dicho por algunos miembros, a esta primera aplicación de su método de alfabetización en el “*Centro de Cultura Dona Alegarinha*”, uno de los círculos culturales del MCP [Movimiento de Cultura Popular]. (Gernhardt, 1999, p. 5)

Esta experimentación en el círculo de lectura probó los buenos resultados obtenidos por el método propuesto por Freire: un participante podía leer artículos periodísticos sencillos y escribir cartas después de haber seguido un curso de alfabetización durante 30 horas. Desde ese primer momento de experimentación, el método de alfabetización de Freire ya dejaba ver uno de los rasgos principales del trabajo del pedagogo brasileño –¿quizás el principal?–: el carácter político de la educación.

La alfabetización no solo permitía a los participantes en los círculos de lectura aprender que las palabras se componen de letras y de sílabas,

a interpretar imágenes, a plantear preguntas, todos, aprendizajes de la mayor importancia, sino que tenía un impacto inmediato adicional en la vida de quienes aprendían a leer y a escribir, además, en la vida de la sociedad brasileña de la segunda mitad del siglo XX: esas personas tendrían en adelante el derecho a votar. Como lo explica Ana María Araújo Freire, en las notas que elaboró para la publicación de la *Pedagogía de la Esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del Oprimido* (2005),

En el Brasil imperio votaban únicamente los “hombres buenos”, vale decir, los hombres que poseían bienes. La primera constitución republicana de 1891, por el hecho de haber excluido a los analfabetos (junto con los mendigos, las mujeres y los militares subalternos) del acto de votar, perpetuó dialécticamente la inexperiencia democrática [...] Solamente en las elecciones de 1985 pudieron votar los analfabetos que así lo desearan. (Araújo Freire, como se citó en Freire, 2005, p. 265)

Sin embargo, este es tan solo un indicio del carácter político del pensamiento, el trabajo y la vasta obra de Paulo Freire que abarcan casi un centenar de textos publicados, así como numerosas intervenciones en congresos, charlas, proyectos educativos alrededor del mundo, especialmente en América Latina y África. En una de sus obras más reconocidas, *La pedagogía de la autonomía* (2006), Freire inicia el texto enunciando lo que él mismo consideraba fueron las preocupaciones que atravesaron todo su trabajo y sus reflexiones –¡que son también trabajo!–: la inconclusión del ser humano, la inserción del ser humano en un permanente movimiento de búsqueda, la existencia de una curiosidad ingenua y una crítica que se vuelve epistemológica.

Los temas y las preocupaciones transversales en la obra de Freire, algunos de los cuales procuraré retomar a lo largo de este escrito, no implican de ninguna manera, la existencia de posiciones fijas en su pensamiento. En muchos de sus textos, él mismo pone en evidencia sus reflexiones iniciales, sus nuevas fuentes de cuestionamiento, sus nuevas posiciones, sus modificaciones; en síntesis, el movimiento de su pensamiento.

En ese sentido, según Mariño (1996), es posible distinguir cuatro épocas que dan cuenta de la evolución del pensamiento de Freire. Para este autor (Mariño, 1996, p. 4), en la primera etapa del pensamiento “freiriano”, hay un tinte de iluminismo y de mesianismo que se puede identificar en uno de los trabajos más conocidos de Freire: *La educación como práctica de la libertad* (1976).

La segunda etapa inicia con la que, siguiendo a Mariño, es la obra más difundida de Freire, *La pedagogía del oprimido* (1975), etapa caracterizada por ser sobre todo un período de transición en el pensamiento de Freire, además de ser el momento de su encuentro con el marxismo y la incorporación de la observación participante como uno de los componentes centrales para la investigación del universo problemático y vocabular (Mariño, 1996, p. 10).

La tercera etapa descrita por este autor incluye las *Cartas a Guinea-Bissau*, *Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso* y las *Cartas a Santo Tomé y Príncipe*, obras en las que según Monclús, Freire muestra con fuerza su militancia, su admiración por la Revolución Cubana, por Fidel Castro y el Che Guevara, así como por Amílcar Cabral, líder político anticolonialista y miembro dirigente del movimiento independentista de Guinea-Bissau y Cabo Verde (Monclús, como se citó en Mariño, 1996, p. 11).

La cuarta y última etapa, está marcada por un contexto internacional y regional de cambios profundos, incluidos los desplomes del “socialismo real” (Mariño, 1996, p. 15). Es así como durante los años 1990, Freire hace un llamado a retomar las banderas de la esperanza y al rechazo férreo del neoliberalismo. Consciente del contexto en el que se encuentra, fiel a las lecturas del mundo en el que vivía y que construía, y con la esperanza en los hombres y en las mujeres que lo caracterizó, Freire escribió en su *Pedagogía de la esperanza*:

Me siento absolutamente en paz al entender que el desmoronamiento del llamado “socialismo realista” no significa, por un lado, que el socialismo en sí haya demostrado ser inviable y, por el otro, que la excelencia del capitalismo haya quedado demostrada. (Freire, 2005, p. 119)

En este texto me concentraré en lo que he denominado como *movimiento de humanización* en el pensamiento de Paulo Freire para acercarme a las nociones de alteridad y de otredad. Esta propuesta de concepto busca recoger un vector de reflexión presente en varios de los textos más representativos de la obra de Freire, cuya lectura y comparación constituyeron la base de construcción de este artículo, especialmente en *Pedagogía del oprimido*, *La educación como práctica de la libertad*, *Pedagogía de la Esperanza* y *Pedagogía de la autonomía*. En términos de la estructura, este texto se encuentra dividido en seis apartados. El primero de ellos trata la relación entre educación bancaria y opresión, que sigue siendo desarrollada en el segundo apartado, esta vez desde el ángulo de la alte-

ridad producida por la dualidad de los oprimidos.¹ La tercera parte está dedicada a la humanización, a través de las nociones de naturaleza humana y de vocación ontológica, centrales en el pensamiento de Freire. En el cuarto apartado me ocupo de la superación de la alteridad y la configuración de la primera faceta de otredad que emerge de los procesos de concienciación y del comportamiento ético; mientras que en la quinta sección abordo la segunda faceta de la otredad, basada en las reflexiones sobre la acción dialógica. Finalmente, la sexta parte contiene un par de comentarios finales a propósito del llamado a la esperanza, de la concienciación de los oprimidos como praxis liberadora y de la necesidad de la lucha política como parte del proceso dialéctico de toma de conciencia crítica y transformación de la realidad.

1. Educación bancaria y opresión

Uno de los ejes transversales en la obra de Freire es la relación entre la pedagogía y la posibilidad de construir nuevas sociedades, es decir, entre las prácticas pedagógicas y su potencia para impulsar las revoluciones (Freire, 1976, p. 59). Sin embargo, para este pedagogo, no todas las prácticas pedagógicas pueden contribuir a los procesos revolucionarios y, de hecho, en su opinión es posible que cierta pedagogía atente contra dicha potencia. Aún más, la educación bancaria, el primer tipo de pedagogía analizada en la *La pedagogía del oprimido* (1975), no solo no aporta al impulso revolucionario, sino que de hecho es una de las piezas claves en el mantenimiento de las viejas sociedades, basadas en las relaciones de opresión (Freire, 1976, p. 54).

1 A lo largo de todo el texto, hago referencia a “los oprimidos” y “los opresores”, en masculino, para designar a los seres que son oprimidos u opresores. Esto no implica que *de facto* excluya a las mujeres oprimidas y opresoras, pues de hecho, cada vez que utilizo estos dos términos, estoy incluyendo tanto a los hombres como a las mujeres. Aunque esta aclaración no es una solución que me parezca suficiente para remediar el hecho de usar el masculino asumiendo una supuesta “neutralidad” y “universalidad”, decidí dejar los dos términos en masculino, en primer lugar, porque Freire usa el masculino en toda su obra para referirse a los seres humanos y, adicionalmente, porque no encontré una manera de usar los términos en masculino y en femenino sin hacer más pesado el texto (usando, por ejemplo, fórmulas como “las y los oprimidos” o “las y los opresores”, o “l@s oprimido@s” que, además, no funcionaría con “los opresores”).

Desde el inicio de su obra, Freire sostiene que en las “viejas sociedades”, las instituciones sociales y estatales, el trabajo, la cultura, la cotidianidad, en síntesis, la vida de los seres humanos está organizada de acuerdo con los intereses y los saberes de los opresores (Freire, 1975, p. 59). Para él, este hecho se explica por la capacidad que tienen, quienes oprimen, de encubrir sus propios intereses y los saberes que a ellos sirven, bajo un manto de veracidad y de universalidad que los hace poco susceptibles a los cuestionamientos (Freire, 1975, p. 57).

Por supuesto, para que las relaciones de opresión se mantengan, no basta con que dichos saberes existan, sino que es necesario que sean transmitidos a los oprimidos para que los asuman como propios e inquestionables. Este proceso es efectuado por medio de la educación bancaria que fomenta la “conciencia mágica” en los oprimidos, es decir, en los educandos. La función principal de este proceso de transmisión de saberes es convertir los hechos en “fenómenos sobrenaturales”, de modo que estos no requieran ninguna explicación más allá de la que expone el educador bancario. Por ello, nos explica Freire, la conciencia mágica:

No se considera “superior a los hechos”, dominándolos desde afuera, ni “se juzga libre para entenderlos como mejor le agrada”. Simplemente los capta, otorgándoles un poder superior al que teme porque la domina desde afuera y al cual se somete con docilidad. (Freire, 1976, p. 102)

A diferencia de esta conciencia, los educadores bancarios poseen generalmente una “conciencia ingenua” que considerándose superior a los hechos, los explica por medio de construcciones teóricas que no tienen ningún lazo con las realidades concretas en las que tienen lugar. En conjunto, tenemos que la educación bancaria se constituye en la relación entre los educadores, que creen que sus saberes están por encima de los hechos concretos, y los educandos que, como consecuencia de la “conciencia mágica”, aceptan como dados de una vez y para siempre los hechos que les son expuestos.

De esta manera, los saberes y los intereses de los opresores están profundamente arraigados en las sociedades y en las personas, a tal punto que es posible que aún en el marco de una transición hacia la revolución, los saberes que han justificado la posición dominante de los opresores, pervivan y se sigan transmitiendo por medio de la educación bancaria. Paradójicamente, afirma Freire, estos ya no serán transmitidos por quienes antes fueran opresores, sino por una “élite” que está de acuerdo con la transición y, en consecuencia, con la revolución (Freire, 1975, p. 144).

Esto implica necesariamente que ninguna revolución podrá contribuir efectivamente con la liberación de los seres humanos, a menos que uno de sus elementos constitutivos sea una “revolución cultural” que promueva una pedagogía liberadora para erradicar la “conciencia ingenua” de esa élite que, sin proponérselo, seguirá transmitiendo los saberes de los opresores y dejando a medio camino los procesos revolucionarios (Freire, 1975, p. 143). Asimismo, y sobre todo, erradicaría la “conciencia mágica” que permite que tanto en las situaciones de opresión, que tienen lugar en lo que Freire llama las “viejas sociedades”, como en las situaciones de tránsito hacia las “nuevas sociedades”, quienes son oprimidos acepten los hechos como si fuesen superiores e inmodificables (Freire, 1976, pp. 101-102).

En consecuencia, la “conciencia mágica” que ha sido implantada en los oprimidos por medio de la educación bancaria, así como la “conciencia ingenua”, que posee una “élite” que considera que puede interpretar los hechos sin ningún contraste con la realidad, la considera como “inferior” a sus saberes, pues configuran una relación en la que los saberes y las justificaciones de los opresores se convierten en “supervivencias míticas” que se constituyen, inevitablemente, en obstáculos para la liberación de los seres humanos y para la construcción de las “nuevas sociedades” (Freire, 1975, pp. 140-144).

Dada la profunda relación que existe, en el pensamiento de Freire, entre la “conciencia mágica”, la “conciencia ingenua” y las “supervivencias míticas”, considero que es posible trasladar estas nociones a la realidad de las sociedades contemporáneas que no están en tránsito, es decir, a las “viejas sociedades” que son, en mi opinión, nuestras propias sociedades. En ese sentido, creo que estas “supervivencias míticas” son, ciertamente, un conjunto de saberes que posibilitan las relaciones de opresión que caracterizan nuestras vidas, a nivel colectivo e individual, en diferentes espacios.

Uno de estos espacios es, sin duda, la pedagogía y la ciencia acrítica como formas dominantes de saber en nuestras sociedades, que se transmiten, retomando los análisis de Freire, por medio de la educación bancaria. Este tipo de educación no se refiere solamente a una práctica mercantilista de la educación en la que se venden y se compran los conocimientos, es ante todo una “práctica educativa” que ve a los educandos como “recipientes” (como “frascos vacíos”), que pueden y necesitan ser llenados con los conocimientos irrefutables construidos por quienes saben (Freire, 1975, p. 53).

El análisis propuesto por Freire, en términos de la relación innegable entre la opresión y la educación bancaria, me parece no solo uno de los puntos más interesantes de su pensamiento, sino también uno de los más actuales y pertinentes para analizar las relaciones de opresión en nuestras sociedades. Y esto porque no creo que sea posible reducir las luchas por la educación a la universalidad y a la gratuidad, aunque sean reivindicaciones esenciales, sin pensar de fondo qué tipo de educación queremos como sociedad.

Por supuesto, no estoy sosteniendo que no sea necesario reactualizar las lecturas de Freire, quien concentró sus análisis de la opresión en términos de la clase social, si bien en obras como la *Pedagogía de la esperanza* reconoció el carácter machista del lenguaje que usaba en sus primeras obras (Freire, 2005, pp. 87-90). Ahora bien, tampoco quiero decir que Freire fuera un misógino y que por tanto nunca pensó en la parte de la humanidad que constituyen las mujeres, sino que es posible (y sobre todo deseable) releer sus obras ampliando la noción de las relaciones de opresión por medio de análisis que tengan en cuenta la raza, el sexo, el género, la nacionalidad o la edad.

2. Dualidad y alteridad en el marco de las relaciones de opresión

Los opresores, para Freire, han logrado “llenar los frascos” con sus saberes por medio de la educación bancaria, con sus justificaciones y explicaciones del orden existente. Los educandos son entonces seres oprimidos, que han sido literalmente “llenados” con los saberes de los opresores, cumpliendo así uno de los principales objetivos de la educación bancaria: hacer de los oprimidos seres duales (Freire, 1975, p. 124).

La dualidad, como objetivo de la educación bancaria y como medio de opresión, es uno de los ejes de reflexión más desarrollados en la *Pedagogía del oprimido*. Esta noción permite entender la opresión como una relación que se ejerce tanto por medios externos como internos. Tal planteamiento significa que la opresión no solo pasa por la coerción física de los opresores sobre los oprimidos, o por los sistemas de castigo, de control y de represión puestos en práctica por los opresores para mantener el orden que les favorece, sino que además pasa por lo que se podrían denominar como medios internos, y que se refieren justamente a la interiorización de los saberes, las justificaciones y los intereses de los opresores por los oprimidos por medio de la educación bancaria (Freire, 1975, p. 53).

Los opresores consiguen hospedarse en los oprimidos por medio de la educación bancaria y, en consecuencia, estos últimos son seres inauténticos; seres duales, pues de cierta manera son simultáneamente oprimidos y opresores, es decir, no solo sufren las consecuencias negativas del orden que los oprime sino que además lo consideran superior e inmodificable debido a la introyección de las pautas de los opresores (Freire, 1975, pp. 125-126). Los oprimidos, al interiorizar dichos saberes, contribuyen al mantenimiento de su propia opresión, de modo que su ser, el ser de los oprimidos, está al servicio de la opresión y, por tanto, al servicio de los opresores. Freire lo resume en una fórmula simple: los oprimidos, como seres duales, no son seres para sí y no viven para sí (Freire, 1975, p. 36).

Ahora bien, es importante poner de presente que esta dualidad y el hecho de que los oprimidos no sean seres para sí, no obedece al deseo o la intención propia y casi esencial de los oprimidos de no ser, sino que justamente la opresión y los opresores, con todos los mecanismos que ponen en funcionamiento para mantener el orden que les favorece, le impiden a los oprimidos ser para sí (Freire, 1975, p. 66). Para decirlo sintéticamente: los oprimidos no son seres para sí porque la opresión, en tanto que relación, no se los permite.

Tenemos, pues, que la educación bancaria permite que los oprimidos alberguen en sí al opresor, al *otro*. Este hecho constituiría lo que en mi lectura de Freire interpreto como la relación de alteridad, que consistiría en la internalización de los opresores por parte de los oprimidos, cuyo núcleo sería la dualidad que hace de los oprimidos seres inauténticos que alojan en sí al opresor y a sus intereses. Por ello, la alteridad en este caso no solo sería una relación en la que los oprimidos son definidos por los opresores, sino ante todo una relación en la que los oprimidos se definen a sí mismos en los términos de los opresores, que han logrado hospedarse en ellos por medio de la educación bancaria.

La diferencia podría ser sutil pero sus impactos no lo son en absoluto. Pensemos en una persona X, una mujer, por ejemplo, que trabaja en condiciones precarias en una ciudad cualquiera vendiendo dulces en los buses. Imaginemos también a una persona Y, en este caso el opresor u opresora, que califica a X de “pobre inculta y perezosa que no quiere trabajar”. El gran problema que nos plantea Freire con la noción de dualidad es que, en nuestra situación imaginaria –que de imaginaria tiene más bien poco–, X se considera a sí misma como una “pobre inculta” y quizás, también, como “perezosa” porque (sigamos “imaginando”) cuando tenía once años decidió dejar de estudiar, pues “no le gustaba el co-

legio y era mejor ayudar a su familia trabajando”. Más aún, x cree que es *su culpa* estar en esa situación, además considera que no hay mucho que ella ni nadie pueda hacer, porque hay gente “más inteligente” a la que “sí le iba bien en el colegio”, y esa gente “sí que tendrá un buen trabajo”. Vemos entonces que ni la diferencia ni sus consecuencias son menores.

Retomando la idea de alteridad en Freire, sería posible pensar que son los opresores quienes se definen en sus propios términos frente a los oprimidos, siendo entonces los *otros* quienes sirven a sus intereses. Y, sin embargo, el pensamiento de Freire se revela más complejo en este punto, pues considera que la opresión no solo impide a los oprimidos ser, insistamos, seres para sí, sino que al mismo tiempo impide fundamentalmente a los opresores *ser*. Al respecto, Barreiro, en su texto *Educación y concienciación*, plantea la siguiente pregunta:

¿Quién puede considerarse concienciado y, por tanto, con vocación de concienciador, si no es capaz de comprender que, “en la medida en que a algunas personas no se les permite existir para ellos sino para otros o en función de otros, aquellos que les venden esa existencia independiente tampoco son genuinamente ‘seres para sí’”? Por eso Paulo Freire puede decir, tan sencillamente: “Nadie ‘es’ si prohíbe que los otros ‘sean’”. (Barreiro, como se citó en Freire, 1976, p. 7)

En el pensamiento de Freire, los opresores no son entonces seres ni para sí, ni para los otros, en la medida en que prohíben a los oprimidos ser. Por medio de un planteamiento que encuentro contundente, Freire plantea esta negación del “ser” en las relaciones de opresión en términos de *humanidad*:

El opresor se deshumaniza al deshumanizar al oprimido, no importa que coma bien, que vista bien, que duerma bien. No es posible deshumanizar sin deshumanizarse, tal es la radicalidad de la vocación. No soy si tú no eres y, sobre todo, no soy si te prohíbo ser. (Freire, 2005, p. 126)

A mi juicio, la discusión que plantea Freire en términos de la alteridad es que ni los oprimidos ni los opresores pueden definirse frente a los otros, aun por razones diferentes. Como hemos visto, en el caso de los oprimidos, esta falta de definición se da como consecuencia de la dualidad que los constituye; mientras que en el caso de los opresores, dicha incapacidad está dada por la negación inevitable de su ser, en el seno de las relaciones de opresión. En síntesis, en el pensamiento de Freire la alteridad está dada en términos de *seres* que, paradójicamente, en el marco

de las relaciones de opresión, *no pueden ser*: ni los opresores, porque impiden a los otros ser, ni los oprimidos, porque al albergar al otro dentro de sí, son seres duales y por tanto no son seres para sí.

3. Humanización en el pensamiento freiriano: entre naturaleza humana y vocación ontológica

El análisis propuesto por Freire, según el cual a los oprimidos no se les permite ser y, en consecuencia, quienes les prohíben ser tampoco son, podría parecer fácilmente contradicho: basta con mirar un poco alrededor para ver que los opresores existen y que su existencia está muy lejos de ser una mera abstracción sin consecuencias en el mundo. Sin embargo, esta aparente contradicción pone de presente uno de los aspectos más interesantes –y de los más tratados– en la obra de Freire: la naturaleza humana.

Para este pedagogo, dicha naturaleza está dada por la consciencia que permitió a los seres humanos saberse inconclusos y empezar a ser presencia en el mundo (Freire, 2006, p. 21), en la medida en que solo la conciencia de nuestro inacabamiento nos permitió sabernos capaces de cambiar lo que somos y lo que nos rodea, es decir, que hace parte de nuestra naturaleza tomar decisiones sobre nuestro presente y futuro (Freire, 2006, pp. 41-42): decidimos cambiar o no cambiar, decidimos cómo cambiar, decidimos qué cambiar y qué dejar intacto. A mi juicio, esto implica que para Freire la naturaleza humana no se refiere a una(s) forma(s) determinada(s) de ser en el mundo, sino a la posibilidad –y la responsabilidad, como veremos más adelante– de ser en el mundo para permitirnos y permitir a los otros existir como seres humanos (Freire, 1975, p. 55).

Efectivamente, si quisiéramos describir el núcleo de la noción freiriana de naturaleza humana, deberíamos sin duda remitirnos a esta idea: los seres humanos buscan, *por naturaleza*, ser seres para sí y en esta búsqueda cada uno empieza a apropiarse de sus posibilidades para, de una cierta manera, potenciar su ser. Esta potenciación es, para Freire, la vocación ontológica de los seres humanos y el desarrollo de esta vocación está, como acabo de afirmar, en el centro de la naturaleza humana (Freire, 2006, pp. 9-10).

Sin embargo, como expliqué en el apartado anterior, las relaciones de opresión conducen, de una parte, a los oprimidos a constituirse como seres duales e inauténticos y, de otra parte, a la imposibilidad de ser de

los opresores. ¿Significa esto que las relaciones de opresión atentan contra la naturaleza humana? ¿O significa que la opresión no es natural, en términos de lo humano? ¿O acaso el hecho de estar sujetos a relaciones de opresión niega el hecho de que los seres humanos posean una naturaleza humana? Aún más, si afirmamos que la naturaleza humana, para Freire, es ante todo posibilidad y opción, ¿cómo es posible que digamos que, a su vez, los seres humanos pueden atacar contra su propia naturaleza? Justamente, si se puede atacar contra ella y, sobre todo, si está en el orden de la posibilidad, ¿no dejaría esta por tanto de ser una naturaleza humana para convertirse en una suerte de contingencia humana?

Para empezar a explorar estas preguntas, es necesario anotar que para Freire, el hecho de existir como humanos, esto es, de existir como hombres, como mujeres, como jóvenes, como adultos, como personas altas, bajas, con deseos por unos, por unas, etcétera, no implica que seamos *humanos*. Solo en la medida en que optemos por una praxis liberadora, seremos *humanos* (Freire, 1975, p. 30).

Adicionalmente, es necesario tener en cuenta que para Freire los humanos podemos elegir acometer o no nuestra vocación ontológica de ser más (Freire, 1975, p. 30). Si elegimos ser más, desarrollaremos una “praxis biófila”, esto es, que propende por nuestra propia vida y la vida de los demás (Freire, 1975, p. 156). Por el contrario, si elegimos ser menos, si elegimos que los otros sean menos o si somos menos por causa de los otros, desarrollaremos una “praxis necrófila” que atenta, claramente, contra la vida (Freire, 1975, p. 39). En ese caso, no somos *humanos* y, por tanto, atentamos contra nuestra naturaleza humana.

Esto significa, para decirlo claramente, que la naturaleza humana en el pensamiento de Freire es siempre una posibilidad y, más aún, una elección, de modo que no hay seres humanos de antemano. *La humanidad* es siempre un *proceso inacabado*, es decir, siempre podemos elegir si somos o no humanos porque nunca estaremos acabados (Freire, 2006, p. 30). Así, en tanto que seres de la posibilidad y de la opción, para *ser* humanos es necesario que elijamos y que actuemos a favor de la vida propia y de los otros. Por ello, la naturaleza humana es praxis biófila que, en tanto que praxis, solo se realiza en la historia.

Los seres humanos tenemos, ciertamente, disposiciones genéticas, culturales, biográficas que, sin embrago, no nos determinan totalmente (Freire, 2006, p. 10). Lo mismo sucede, pues, con la naturaleza humana y con la vocación ontológica que son horizontes posibles y no destinos asegurados:

Es por estar siendo este ser en permanente búsqueda, curioso, “tomando distancia” de sí mismo y *de la vida* que tiene [...] Es por estar siendo así por lo que hemos venido desarrollando la vocación para la *humanización* y que tenemos en la *deshumanización*, hecho concreto en la historia, la *distorsión de la vocación*. Jamás, sin embargo, otra dimensión humana. Ni una ni otra, humanización y deshumanización, son destino seguro, dato dado, sino o hado. Por eso una es vocación y la otra distorsión de la vocación. (Freire, 2005, p. 125)

Esta concepción de la humanidad como proceso inacabado, de la vida humana como praxis continua (Freire, 1975, p. 111), es uno de los planteamientos más interesantes del pensamiento freiriano: no se trata de negar el hecho de que tanto opresores como oprimidos existen, tampoco se trata de condenar a unos y de salvar a otros. Se trata, en cambio, de amar a los seres humanos y de creer en ellos, de cuestionar la *humanidad* cuando hay quienes están “muertos en vida” por el poder necrófilo de otros que, por tanto, no pueden ser humanos.

Considero que se trata de una de las reflexiones más radicales del pensamiento de Freire, especialmente porque es una invitación incesante a apropiarnos de nuestra existencia, a cuestionar nuestra propia humanidad y a interpelar la idea hegemónica de individualidad autosuficiente de nuestras sociedades: no es posible que yo me considere humana, si los demás no pueden serlo. Por supuesto, Freire no es la única persona que ha concebido la humanidad y la naturaleza humana desde esta óptica y, sin embargo, la manera en que desarrolla sus argumentos, por medio de una tensión permanente entre un presente inhumano y un futuro esperanzador –¡justo porque es humano!–, es muy sugerente.

4. Concienciación y comportamiento ético: de la superación de la alteridad a la constitución de la otredad

Como hemos visto, en el pensamiento freiriano la humanidad no está dada de antemano. Esto significa que una sociedad en la que las relaciones entre individuos y entre clases se configuran en términos de la opresión y la explotación –lo que aparece como inevitable en el segundo caso–, está basada en la vocación de ser menos y, en consecuencia, atenta contra la naturaleza humana y contra la vocación ontológica de ser más.

La humanidad es entonces, sobre todo, movimiento siempre incesante de humanización, es horizonte deseable y posible, aunque siempre incon-

cluso. Esto es así porque la humanización tanto de los oprimidos como de los opresores, se convierte en el camino que construyen los humanos en comunión, hacia la concreción de su naturaleza humana y la realización de su vocación ontológica (Freire, 1975, p. 55).

En este contexto, la concienciación se constituye como el proceso insustituible hacia la humanización, pues es el método que permite, justamente, la toma de conciencia de la situación, incluida la opresión, así como la búsqueda de explicaciones no mágicas de la realidad y la apropiación de la realidad histórica que puede ser transformada (Freire, 1975, p. 67). Es imposible que dicha concienciación tenga lugar en el marco de la educación bancaria, de modo que solo por medio de una “pedagogía del oprimido”, propia de una educación liberadora (Freire, 2006, p. 53), los oprimidos dejarán de justificar, en los términos de los opresores, su propia opresión. Y descubriendo que aquello que les había sido enseñado como la verdad no eran sino meras justificaciones de las relaciones de opresión, buscarán construir una nueva sociedad en comunión con los otros. Esta búsqueda les permitirá, simultáneamente, saber que su opresión no estaba dada por un supuesto orden natural, para luego construir nuevas relaciones que les permita concretar su naturaleza humana y seguir su vocación ontológica:

El educando que ejercita su libertad se volverá tanto más libre cuando más éticamente vaya asumiendo la responsabilidad de sus acciones. Decidir es romper y, para eso, tengo que correr el riesgo [...] Es con ella, con la autonomía que se construye penosamente, como la libertad va llenando el “espacio” antes “habitado” por su *dependencia*. Su autonomía se funda en la *responsabilidad* que va siendo asumida. (Freire, 2006, p. 90)

Tras el proceso de concienciación y una vez que los oprimidos hayan expulsado al opresor de sí, dejando de ser seres duales, se iniciará lo que sería la superación de la alteridad y el inicio de la relación de otredad entre seres que son para sí. Cuando esto ocurre, se inicia el movimiento de humanización tanto de los oprimidos como de los opresores. Dicho movimiento, en mi interpretación, inicia con una primera faceta de la relación de otredad que está asociada al descubrimiento de los oprimidos de su condición de dualidad y, posteriormente, a la expulsión del otro de dentro de sí, es decir, a la expulsión de los opresores.

De esta manera, la concienciación es, de alguna manera, la semilla que permite la germinación siempre inacabada del movimiento de humanización, el cual partiría de la constitución de una relación de otre-

dad en la que la dualidad ha sido, evidentemente, erradicada. Sin embargo, es importante poner de presente que en el pensamiento de Freire la superación de la dualidad no implica, necesariamente, la concreción de la naturaleza humana.

Esto es así porque Freire concibe la naturaleza humana no solo como el producto de la consciencia del inacabamiento de los seres humanos y como la posibilidad del desarrollo histórico y continuo de su vocación ontológica, sino que además la concibe como un proceso ético y dialógico. Por ello, la concienciación es insuficiente en términos del movimiento de humanización pues no genera, en una suerte de automatismo liberador, la asunción de la responsabilidad que implica ser presencia consciente en el mundo (Freire, 2006, p. 10).

Después de que la concienciación tenga lugar, es necesario que el movimiento de humanización siga su curso gracias a la puesta en práctica del carácter ético de la naturaleza humana. ¿Pero cómo concibe Freire la ética y el comportamiento ético? En primer lugar, es importante poner de presente que para este pedagogo la naturaleza humana es necesariamente ética, pues al sabernos inacabados tenemos la posibilidad de ser más y de reconocer la importancia tanto de la vida de los otros, como de la vocación ontológica de todos los seres humanos:

A partir del momento en que los seres humanos [...] fueron creando el mundo, inventaron el lenguaje con que pasaron a darle nombre a las cosas que hacían con su acción sobre el mundo, en la medida en que se fueron preparando para entender el mundo y crearon en consecuencia la necesaria comunicabilidad de lo entendido, ya no fue posible existir salvo estando disponible a la tensión radical y profunda entre el bien y el mal, entre la dignidad y la indignidad, entre la decencia y el impudor, entre la belleza y la fealdad del mundo. Es decir, ya no fue posible existir sin asumir el derecho o el deber de optar, de decidir, de luchar, de hacer política. Y todo eso nos lleva de nuevo a lo imperioso de la práctica formadora, de naturaleza eminentemente ética. (Freire, 2006, p. 21)

En consecuencia, todos los seres humanos tenemos una capacidad de praxis, de transformación, cuyo correlato es inevitablemente la necesidad de asumir la responsabilidad tanto de nuestras acciones como de nuestras omisiones. Por tanto, los oprimidos solo serán humanos cuando su comportamiento sea ético, y para que esto sea así es necesario que los oprimidos asuman la “radicalidad de su yo”, es decir, que se asuman

como sujetos y objetos en las relaciones que construye con quienes le rodean. Freire lo explica de la siguiente manera:

El verbo asumir es un verbo transitivo y puede tener como objeto el propio sujeto que así se asume [...] Asumirse como ser social e histórico, como ser pensante... comunicante, transformador, creador, realizador de sueños, capaz de sentir rabia porque es capaz de amar. Asumirse como sujeto porque es capaz de reconocerse como objeto. La asunción de nosotros mismos no significa la exclusión de los otros. Es la "otredad" del "no yo" o del *tú*, la que me hace asumir el radicalismo de mi yo. (Freire, 2006, p. 18)

Siguiendo esta reflexión, entiendo la "radicalidad del yo" como un elemento constitutivo de la praxis liberadora pues solo cuando los oprimidos asuman que así como él o ella es un "yo", hay otros "yo", o para ponerlo en términos de Freire, hay otros "no-yo" para quienes "yo" soy el "tú" o, lo que es lo mismo desde el pensamiento freiraino, el "no-yo". Esta asunción solo podrá realizarse gracias a la concienciación y la praxis liberadora emprendida por los oprimidos que permitirá la superación de la alteridad y el inicio de una otredad liberadora. Digo liberadora pues, siguiendo mi interpretación de Freire, se trata de una relación de otredad que requiere la superación de la dualidad de los oprimidos para empezar a ser el camino hacia la liberación de los seres humanos.

Es pertinente, antes de seguir avanzando, anotar que a pesar de la importancia de la noción de "radicalidad del yo" en el pensamiento Freire que, como veremos más adelante, implica saber que mi "yo", que es sujeto, está constituido por otros "no-yo" para quienes soy tanto sujeto como objeto, Freire no define el "yo", el "tú" o el "no-yo", más allá de esta idea de constitución mutua.

En principio, esta falta de definición no resulta problemática pues la "radicalidad del yo" se puede interpretar como la asunción hecha por cada individuo y por cada colectivo de su *humanidad* como relación con los otros. Sin embargo, la falta de una definición más precisa de los términos "yo", "tú" o "no-yo", y de las relaciones que existen entre ellos, impide saber, por ejemplo, si el "yo" solo existe en una relación consigo mismo o con otros. Si, por otra parte, ese otro debe ser un "no-yo" que le es completamente ajeno y con el que no tiene ninguna relación, o un "tú" con el que puede identificarse de alguna manera, en ese sentido, no es claro por qué Freire habla indistintamente de un "no-yo" y un "tú", en vez de elegir solo una de las nociones. Esta confusión atraviesa

buena parte de la obra de Freire, pues no solo concierne a la noción de comportamiento ético, sino también a aquella de acción dialógica, como veremos enseguida.

Más allá de esta falta de definición, considero que la idea del comportamiento ético es muy interesante pues plantea que el solo hecho de existir conlleva una responsabilidad que no se limita a nuestra propia vida o a nuestros propios intereses. Este planteamiento constituye, en mi opinión, el indicio de un cuestionamiento profundo de la ética. Empero, es un principio que no podemos usar para el análisis de las situaciones concretas sin complejizarlo en términos de la responsabilidad. En mi opinión, es ciertamente apropiado reconocer el rol esencial del comportamiento ético de todos los seres humanos en términos del movimiento de humanización. Pero la responsabilidad ética de los opresores y de los oprimidos en las relaciones de opresión claramente no es la misma, tampoco la responsabilidad ética de quien es maltratado y del maltratador en una situación de violencia familiar jamás será la misma, así como tampoco lo será aquella de quien toma parte activa en una matanza, y quien no se atreve a intervenir por temor a ser asesinado, solo por poner algunos ejemplos. No quiero con esto negar la complejidad propia de cualquier situación, sino solo poner de presente que la idea de comportamiento ético es valiosa pero insuficiente para “juzgar éticamente” la realidad.

5. Humanización y acción dialógica: a propósito de la otredad liberadora

Tal como sucede con la naturaleza humana y el comportamiento ético, para Freire el comportamiento dialógico hunde sus raíces en la conciencia del inacabamiento humano. Y, tal y como sucede con la ética, el diálogo también puede ser negado, dando paso a lo que Freire denomina como “acción antidialógica”: basada en el sentido de la conquista, en la manipulación a través de los medios masivos de comunicación y la invasión cultural (Freire, 1975, pp. 124-152). Para Freire, este tipo de acción está constituida por, al menos, tres componentes: el desamor, la falta de humildad y la falta de fe en los seres humanos (Freire, 1975, pp. 73-74).

Como se desprende de estos componentes, la acción antidialógica se basa, en el fondo, en la creencia de autosuficiencia que tienen los opresores, y se alimenta de la autodesvalorización de los oprimidos, que no es sino el reflejo de las supervivencias míticas interiorizadas que han sido transmitidas por medio de la educación bancaria (Freire, 1975, p. 43). Co-

mo expuse en el primer apartado, los saberes que permiten la dominación tienen, ante todo, la tarea de impedir a los oprimidos el acto de conocer y de cuestionar. Para acometer este objetivo, la educación bancaria se apoya en la alienación de la ignorancia (Freire, 1975, p. 52) y en la idea de autosuficiencia que rompen cualquier posibilidad de diálogo:

¿Cómo puedo dialogar, si alieno la ignorancia, esto es, si la veo siempre en el otro, nunca en mí? ¿Cómo puedo dialogar, si me admito como hombre diferente, virtuoso por herencia, frente a los otros, meros objetos en quienes no reconozco otros “yo”? [...] La autosuficiencia es incompatible con el diálogo. Los hombres que carecen de humildad, o aquellos que la pierden, no pueden aproximarse al pueblo. No pueden ser sus compañeros de pronunciación del mundo. (Freire, 1975, p. 73)

En el pensamiento de Freire, como he dicho, la conciencia del inacabamiento que hemos adquirido como seres humanos, estando al origen de la naturaleza humana, es la base del comportamiento ético y de la acción dialógica. Respecto de esta última, esto es así porque no es posible dialogar a menos que “yo” reconozca que no hay nada que me determine totalmente ni que determine a los otros seres humanos o que anteceda lo que podemos llegar a ser. Para Freire, esta conciencia del inacabamiento propio y de los demás implica que por medio de mi *humanidad* puedo reconocer que así como “yo”, a través de mi conciencia, pude llegar a ser un ser para mí, los otros son también seres para sí y no para mí, ni para otros.

Pero, y esto es fundamental, los oprimidos jamás podrán humanizarse si solo quieren cambiar las posiciones al interior de las relaciones de opresión y no la relación en sí misma. En otras palabras, si el oprimido considera que ahora él debe ser opresor y que quien antes fuera opresor debe ser oprimido, no habrá ningún movimiento de humanización porque, así, la opresión como relación se mantendrá intacta y con ella su “praxis necrófila”. Esto impedirá a quien era oprimido reconocer en el otro a un *ser para sí*, en un movimiento que, en vez de humanizarlo, lo seguirá deshumanizando (Freire, 1975, p. 26).

Se trata de un análisis pertinente de las relaciones de opresión, pues solo eliminándolas podremos llegar a concretar históricamente nuestra naturaleza humana por medio de la creación y la recreación de los lugares de encuentro y de transformación, que son los lugares del diálogo, y que solo pueden pertenecer al marco de la praxis liberadora en la que el “yo” y los “no-yo” –o los “tú”– se encuentran en el proceso gnoseológico (Freire, 1975, p. 71).

La praxis liberadora, como acción y reflexión a través de la palabra y el diálogo, debe estar basada en el amor, en la humildad y la fe en los seres humanos, que son según Freire los pilares de la acción dialógica. Esto implica que al pronunciar el mundo, los seres humanos no lo estamos pronunciado exclusivamente desde y para nosotros mismos, sino que lo pronunciamos con otros seres humanos, y en esta pronunciación que se hace comunión, transformamos el mundo. Así, la acción dialógica, opuesta como es evidente a la acción antidialógica, se “transforma en una relación horizontal en que la confianza de un polo en el otro es una consecuencia obvia” (Freire, 1975, p. 74).

En el diálogo se da entonces el encuentro entre dos sujetos dialógicos que se reconocen en el otro, esto es, en sus “no-yo” o en su-s “tú-s”. Esto no significa que el diálogo sea el encuentro entre dos sujetos que se reconocen gracias a una suerte de mismidad, sino que es el encuentro entre dos seres diferentes que se reconocen mutuamente en términos de la vocación ontológica, es decir, que ante todo es el encuentro de dos otredades. Esto implica, en sus propias palabras, que:

El yo dialógico [...] sabe que es precisamente el tú quien lo constituye. Sabe también que, constituido por un tú –un no yo– ese tú se constituye, a su vez, como yo, al tener un su yo un tú. De esta forma, el yo y el tú pasan a ser, en la dialéctica de esas relaciones constitutivas, dos tú que se hacen dos yo. (Freire, 1975, p. 152)

En la teoría de la acción dialógica propia de una educación liberadora, el diálogo es entonces el lugar y el momento de encuentro entre dos sujetos cognoscentes que, sabiéndose inacabados, pronuncian y transforman juntos el mundo por medio de la praxis liberadora. Estos sujetos, que se encuentran en la palabra, aprenden juntos a través de la creación de conocimiento sobre el mundo (Freire, 1975, p. 115).

En la teoría de la acción dialógica de Freire, los sujetos pronuncian juntos la palabra y transforman el mundo porque se saben constituidos por el otro, esto es, por el “no-yo”. Este saberse constituidos mutuamente por los otros, que lo considero como la segunda faceta de la otredad en el pensamiento de Freire, se da en términos del reconocimiento de que los otros nos constituyen y que, a su vez, nosotros constituimos a los otros.

No es que el “yo” albergue al “tú”, sino que el “yo” se sabe constituido por el “tú”, siendo tanto el “yo” como el “tú” seres para sí que se constituyen mutuamente. No se trata pues de convertir mi “yo” en el “tú” porque

el diálogo gana significado precisamente porque los sujetos dialógicos no solo conservan su identidad, sino que la defienden y así crecen uno con el otro. Por lo mismo, el diálogo *nivela*, no reduce el uno al otro. Ni es favor que uno haga al otro. (Freire, 2005, p. 145)

En el diálogo, que es ante todo una relación de otredad liberadora, se encuentran dos sujetos cuya conciencia de su inacabamiento les permite ser humildes, además de amar y tener fe en los seres humanos (tanto en sí como en los otros). Y esa misma conciencia les permite saber que no pueden seguir su vocación ontológica de ser más, a menos que desarrollen la praxis de la liberación en comunión con los otros, esto es, con los “no-yo” que lo constituyen. Esta praxis requiere, evidentemente, tanto la acción como la reflexión, que no tienen lugar en la autosuficiencia – falsa– de los seres humanos porque, de hecho, como nos dice Freire, “no pienso auténticamente si los otros no piensan también. Simplemente no puedo pensar ni para los otros ni por los otros ni sin los otros” (Freire, 2005, p. 145).

6. Comentarios finales

Para terminar este texto, a propósito del movimiento de humanización y la otredad en el pensamiento de Paulo Freire, quiero proponer unos breves comentarios sobre algunos de los planteamientos de Freire que mencioné con más o menos fuerza dentro del texto, pero que creo merecen una atención especial.

Me parece que el llamado a la esperanza es quizás uno de los mensajes más poderosos que contiene la obra de Freire, en primer lugar por su actualidad y en segundo lugar porque es ante todo, como he enunciado, una invitación al movimiento y a la utopía. No se trata de un llamado ingenuo que desconozca las relaciones de opresión, de explotación y de dominación, es, por el contrario, un recordatorio de que esas relaciones no nos condenen a una vida y a un mundo desolador en el que solo la resignación y el acomodamiento son posibles. Considero pues que las obras de Freire citadas siguen estando al orden del día, porque seguimos necesitando llamados urgentes que nos hagan creer que los cambios no solo son necesarios, sino posibles.

Asimismo, encuentro que la concienciación de los oprimidos, como apropiación y análisis de la realidad que da paso a una asunción de la

misma y de la posibilidad real de transformación es una reiteración de la esperanza, con todo lo que tiene de pertinente y de actual. Sin embargo, al leer los textos de Freire, tuve constantemente la sensación de estar frente a un cierto determinismo en términos de la praxis liberadora que inicia con la concienciación, pues pareciera que, de forma casi automática, cuando los oprimidos inicien su propia humanización, humanizarán inevitablemente a los opresores.

Me resultó sorprendente que no se hable de concienciación de los opresores como si estos no tuvieran ningún rol en su propia humanización. Como si la concienciación de los oprimidos pudiera generar no solo la concienciación de los opresores, sino también la desaparición de los medios concretos de la opresión. Como si la superación de la opresión, de la discriminación o de la explotación tuviese lugar, casi que de manera exclusiva, a nivel de la conciencia.

Este punto, que considero problemático, puede ser matizado por medio de otras reflexiones desarrolladas por Freire en su obra y que no traté en el texto, especialmente del carácter dialéctico de la toma de conciencia crítica de la realidad, y su transformación como dos componentes indisociables, pero diferentes, de la misma relación:

Al tiempo que para las posiciones dogmáticas, mecanicistas, la conciencia que vengo llamando crítica toma forma como una especie de epifenómeno, como resultado automático y mecánico de cambios estructurales, para la conciencia dialéctica la importancia de la conciencia está en que, no siendo la fabricante de la realidad, tampoco es, por otro lado y como ya he dicho, su propio reflejo. (Freire, 2005, pp. 129-130)

Finalmente, esta concepción dialéctica de la conciencia que se va madurando a lo largo de la obra de Freire, enfatiza la transformación de la realidad por medio de la acción y la lucha política. Si bien la toma de conciencia crítica de la realidad es, sin ninguna duda, un hecho político, no es suficiente para transformar el mundo: es necesario que los oprimidos –y los opresores que se solidaricen con los oprimidos en un acto de fe y de amor verdadero– que han desarrollado una conciencia crítica de la realidad, participen constantemente del dominio político con el propósito de rehacer las estructuras en las que se dan las relaciones de opresión, que conducen a la deshumanización tanto de los oprimidos como de los opresores (Freire, 1997, p. 13).

La necesidad de la lucha política como parte del proceso dialéctico de toma de conciencia crítica y transformación de la realidad, requiere

el conocimiento y el reconocimiento de la existencia de ideologías diferentes que propenden a la manutención o la superación de las relaciones de opresión. Las diferencias interculturales generan, efectivamente, una ideología discriminatoria producida por la cultura hegemónica y una ideología de resistencia producida por la(s) cultura(s) discriminada(s) (Freire, 1997, p. 35).

El carácter dialéctico de estas ideologías, que conllevan a su interpenetración, plantean un desafío mayor en términos de la praxis liberadora: no todos los obreros(as) son discriminados en razón de su sexo o de sus preferencias sexuales, no todas las mujeres son discriminadas por su condición de clase, no todos(as) los pobres son discriminados en función de la racialización de un grupo social, etcétera. Más aún, los oprimidos no solo sufren las discriminaciones que engendran las relaciones de opresión, sino que pueden llegar a ejercerlas. Esto no implica, es importante dejarlo claro, que necesariamente los oprimidos ejerzan algún tipo de discriminación sobre otros individuos o grupo de individuos. Pero, y esta es una aclaración importante, pueden llegar a hacerlo.

Para Freire, entonces, la comprensión de las relaciones que existen entre las ideologías discriminadoras y de resistencia, de sus diferentes niveles, de sus relaciones, sus contenidos, sus “dosis de poder”, son fundamentales “para la superación de las ideologías discriminatorias, de modo que podamos *vivir la utopía*: no más discriminación, no más rebelión o adaptación, sino *unidad en la diversidad*” (Freire, 1997, p. 36).



Reconocimientos

Este artículo hace parte del proyecto de Pensamiento Político Latinoamericano desarrollado por el grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas [Teopoco] de la Universidad Nacional de Colombia.



Andrea Barrera

Politóloga y especialista en Acción sin Daño y construcción de paz de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en ciencias sociales de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales –EHES–, adelanta actualmente estudios de doctorado en sociología y género en la universidad Paris Diderot. Miembro del grupo de investigación en Teorías Políticas Contemporáneas y del colectivo Adelinda Gómez.

Referencias

- Barreiro, J. (1976). Educación y concienciación. En P. Freire (Ed.), *La educación como práctica de libertad* (pp. 3-8). México D.F.: Siglo XXI.
- Freire, P. (1975). *Pedagogía del oprimido*. México D.F.: Siglo XXI.
- Freire, P. (1976). *La educación como práctica de la libertad*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1997). *Política y educación*. México D.F.: Siglo XXI.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía de la Esperanza. Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. México D.F.: Siglo XXI.
- Freire, P. (2006). *Pedagogía de la autonomía*. México D.F.: Siglo XXI.
- Gernhardt, H. (1999). Paulo Freire (1921-1997). *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, 23(3-4), 463-484.
- Mariño, G. (1996). *Freire: entre el mito y el hito. Anotaciones para una evolución de sus planteamientos pedagógicos*. Recuperado de <http://www.germanmarino.com/phocadownloadpap/FREIRE%20ENTRE%20EL%20MITO%20Y%20EL%20HITO.pdf>