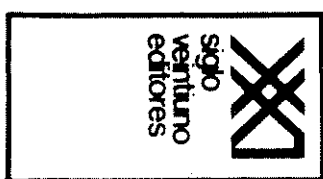


traducción de
JORGE MELLADO

2/0573 - 68 cop

**PEDAGOGÍA
DEL
OPRIMIDO**

por
PAULO FREIRE





INDICE

Siglo veintiuno editores Argentina s. a.

LAVALLE 1634 11 A (C1048AAN), BUENOS AIRES, REPÚBLICA ARGENTINA

Siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D. F.

APRENDER A DECIR SU PALABRA. EL MÉTODO DE AL-
FABETIZACIÓN DEL PROFESOR PAULO FREIRE, por
ERNANI MARÍA FIORI 3

PRIMERAS PALABRAS 21

CAPÍTULO I 29

Justificación de la pedagogía del oprimido.
La contradicción opresores-oprimidos, su superación.
La situación concreta de opresión y los oprimidos.
La situación concreta de opresión y los oprimidos.
Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hom-
bres se liberan en comunión.

CAPÍTULO II 69

La concepción "bancaria" de la educación como ins-
trumento de opresión. Sus supuestos. Su crítica.
La concepción problematizadora de la educación y la
liberación. Sus supuestos.
La concepción "bancaria" y la contradicción educador-
educando.
La concepción problematizadora y la superación de la
contradicción educador-educando: nadie educa a nadie
—nadie se educa a sí mismo—, los hombres se edu-
can entre sí con la mediación del mundo.
El hombre como ser inconcluso y consciente de su in-
conclusión y su permanente movimiento tras la bús-
queda del SER MÁS

CAPÍTULO III 97

La dialogicidad: Esencia de la educación como práctica
de la libertad.
Dialogicidad y diálogo.
El diálogo empieza en la búsqueda del contenido pro-
gramático.
Las relaciones hombres-mundo, los "temas genera-
dos" y el contenido programático de la educación.

vii

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.

Reconocemos la amplitud del tema que nos proponemos tratar en este ensayo, con lo cual pretendemos, en cierto sentido, profundizar algunos de los puntos discutidos en nuestro trabajo anterior *La educación como práctica de la libertad*.¹ De ahí que lo consideremos como una mera introducción, como simple aproximación al asunto que nos parece de importancia fundamental.

Una vez más los hombres, desafiados por la dramaticidad de la hora actual, se proponen a sí mismos como problema. Descubren qué poco saben de sí, de su "puesto en el cosmos", y se preocupan por saber más. Por lo demás, en el reconocimiento de su poco saber de sí radica una de las razones de esa búsqueda. Instalándose en el trágico descubrimiento de su poco saber de sí, hacen de sí mismos un problema. Indagan. Responden y sus respuestas los conducen a nuevas preguntas.

El problema de su humanización, a pesar de haber sido siempre, desde un punto de vista axiológico, su problema central, asume hoy el carácter de preocupación ineludible.²

¹ Paz e Terra, Rfo, 1967; Tierra Nueva, Montevideo, 1969; Siglo XXI Editores, 1971.

² Los movimientos de rebelión; en el mundo actual, sobre todo aquellos de los jóvenes, que revelan necesariamente peculiaridades de los espacios donde se dan, manifiestan en su profundidad esta preocupación en torno del hombre y de los hombres como seres en el mundo y con el mundo. En torno de qué y cómo están siendo. Al poner en tela de juicio la civilización de consumo; al denunciar las "burocracias" en todos sus matices; al exigir la transformación de las universidades

Comprobar esta preocupación implica reconocer la deshumanización no sólo como viabilidad ontológica sino como realidad histórica. Es también y quizá básicamente, que a partir de esta comprobación dolorosa, los hombres se preguntan sobre la otra viabilidad — la de su humanización. Ambas, en la realidad de su inconclusión, se inscriben en un permanente movimiento de búsqueda. Humanización y deshumanización, dentro de la historia, en un contexto real concreto, objetivo, son posibilidades de los hombres como seres inconclusos y conscientes de su inconclusión.

Sin embargo, si ambas son posibilidades, nos parece que sólo la primera responde a lo que denominamos "vocación de los hombres". Vocación negadísima afirmada también en la propia negación. Vocación negada en la injusticia, en la explotación, en la opresión, en la violencia de los opresores. Afirmada en el ansia de libertad, de justicia, de lucha de los oprimidos por la recuperación de su humanidad despojada.

La deshumanización, que no se verifica sólo en aquellos que fueron despojados de su humanidad sino también, aunque de manera diferente, en los que a ellos despojan, es distorsión de la vocación de ser más. Es distorsión posible en la historia pero no en la vocación histórica.³

de lo que resulta, por un lado, la desaparición de la rigidez en las relaciones profesor-alumno y, por otro, la inserción de éstas en la realidad; al proponer la transformación de la realidad misma para que las universidades puedan renovar al rechazar viejas órdenes e instituciones establecidas, buscan la afirmación de los hombres como sujetos de decisión, todos estos movimientos reflejan el sentido más antropológico y antropocéntrico de nuestra época.

* En verdad, si admitiéramos que la deshumanización es una creación histórica de los hombres, nada nos quedaría por hacer sino adoptar una actitud cínica o de total desespero. La lucha por la liberación, por el trabajo libre, por la desalienación, por

La violencia de los opresores, deshumanizándolos también, no instaura otra vocación, aquella de ser menos. Como distorsión del ser más, el ser menos conduce a los oprimidos, tarde o temprano, a luchar contra quien los minimizó. Lucha que sólo tiene sentido cuando los oprimidos, en la búsqueda por la recuperación de su humanidad, que deviene una forma de crearla, no se sienten idealistamente oprimidos de los opresores, ni se transforman, de hecho, en opresores de los opresores sino en restauradores de la humanidad de ambos. Ahí radica la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismos y liberar a los opresores. Éstos, que oprimen, explotan y violentan en razón de su poder, no pueden tener en dicho poder la fuerza de la liberación de los oprimidos ni de sí mismos. Sólo el poder que renace de la debilidad de los oprimidos será lo suficientemente fuerte para liberar a ambos. Es por esto por lo que el poder de los opresores, cuando pretende suavizarse ante la debilidad de los oprimidos, no sólo se expresa, casi siempre, en una falsa generosidad, sino que jamás la sobrepasa. Los opresores, falsamente generosos, tienen necesidad de que la situación de injusticia permanezca a fin de que su "generosidad" continúe teniendo la posibilidad de realizarse. El "orden" social injusto es la fuente generadora, permanente, de esta "generosidad" que se nutre de la muerte, del desaliento y de la miseria.

De ahí la desesperación de esta generosidad ante cualquier amenaza que atente contra su fuente. Jamás puede entender este tipo de "generosidad" que la verdadera generosidad radica en la lucha por la

la afirmación de los hombres como personas, como "seres para sí" no tendrían significación alguna. Ésta solamente es posible porque la deshumanización, aunque sea un hecho concreto en la historia, no es, sin embargo, un *désir* dado, sino resultado de un orden injusto que genera la violencia de los opresores y consecuentemente el ser menos.

desaparición de las razones que alimentan el falso amor. La falsa caridad, de la cual resulta la mano extendida del "abandonado de la vida", miedoso e inseguro, aplastado y vencido. Mano extendida y trémula de los desaharrapados del mundo, de los "condenados de la tierra". La gran generosidad sólo se encuentra en la lucha para que estas manos, sean de hombres o de pueblos, se extiendan cada vez menos en gestos de súplica. Súplica de humildes a poderosos. Y se vayan haciendo así cada vez más manos humanas que trabajen y transformen el mundo. Esta enseñanza y este aprendizaje tienen que partir, sin embargo, de los "condenados de la tierra", de los oprimidos, de los desaharrapados del mundo y de los que con ellos realmente se solidaricen. Luchando por la restauración de su humanidad, estarán, sean hombres o pueblos, intentando la restauración de la verdadera generosidad.

¿Quién mejor que los oprimidos se encontrará preparado para entender el significado terrible de una sociedad opresora?

¿Quién sentirá mejor que ellos los efectos de la opresión? ¿Quién más que ellos para ir comprendiendo la necesidad de la liberación? Liberación la que no llegarán por casualidad, sino por la praxis de su búsqueda; por el conocimiento y reconocimiento de la necesidad de luchar por ella. Luchando, por la finalidad que le darán los oprimidos, será un acto de amor, con el cual se opondrán al desamor contenido en la violencia de los opresores, incluso cuando ésta se revista de la falsa generosidad a que nos hemos referido.

Nuestra preocupación, en este trabajo, es sólo presentar algunos aspectos de lo que nos parece constituye lo que venimos llamando "la pedagogía del oprimido", aquella que debe ser elaborada con él, no para él, en tanto hombres o pueblos en la lucha permanente de recuperación de su humanidad. Peda-

gogía que haga de la opresión y sus causas el objeto de reflexión de los oprimidos, de lo que resultará el compromiso necesario para su lucha por la liberación, en la cual esta pedagogía se hará y rehará.

El gran problema radica en cómo podrán los oprimidos, como seres duales, inauténticos, que "alojan" al opresor en sí, participar de la elaboración de la pedagogía para su liberación. Sólo en la medida en que descubran que "alojan" al opresor podrán contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora. Mientras vivan la dualidad en la cual ser es parecer y parecer es parecerse con el opresor, es imposible hacerlo. La pedagogía del oprimido, que no puede ser elaborada por los opresores, es un instrumento para este descubrimiento crítico: el de los oprimidos por sí mismos y el de los opresores por los oprimidos, como manifestación de la deshumanización.

Sin embargo, hay algo que es necesario considerar en este descubrimiento, que está directamente ligado a la pedagogía liberadora. Es que, casi siempre, en un primer momento de este descubrimiento, los oprimidos, en vez de buscar la liberación en la lucha y a través de ella, tienden a ser opresores también o subopresores. La estructura de su pensamiento se encuentra condicionada por la contradicción vivida en la situación concreta, existencial en que se forman. Su ideal es, realmente, ser hombres, pero para ellos, ser hombres, en la contradicción en que siempre estuvieron y cuya superación no tienen clara, equivale a ser opresores. Éstos son sus testimonios de humanidad.

Esto deriva, tal como analizaremos más adelante con más amplitud, del hecho de que, en cierto momento de su experiencia existencial, los oprimidos asumen una postura que llamamos de "adherencia" al opresor. En estas circunstancias, no llegan a "admirarlo", lo que los llevaría a objetivarlo, a descurbirlo fuera de sí.

Al hacer esta afirmación, no queremos decir que los oprimidos, en este caso, no se sepan oprimidos. Su conocimiento de sí mismos, como oprimidos, sin embargo, se encuentra perjudicado por su inmersión en la realidad opresora. "Reconocerse", en antagónico al opresor, en aquella forma, no significa luchar por la superación de la contradicción. De ahí esta casi aberración: uno de los polos de la contradicción pretende, en vez de la liberación, la identificación con su contrario.

En este caso, el "hombre nuevo" para los oprimidos no es el hombre que debe nacer con la superación de la contradicción, con la transformación de la antigua situación, concretamente opresora, que a su vez, el hombre nuevo son ellos mismos, transformándose en opresores de otros. Su visión del hombre nuevo es una visión individualista. Su adherencia al opresor no les posibilita la conciencia de sí como personas, ni su conciencia como clase oprimida.

En un caso específico, quieren la reforma agraria, no para liberarse, sino para poseer tierras y, con éstas, transformarse en propietarios o, en forma más precisa, en patrones de nuevos empleados.

Son raros los casos de campesinos que, al ser "promovidos" a capataces, no se transformen en opresores, más rudos con sus antiguos compañeros que el mismo patrón. Podría decirse —y con razón— que esto se debe al hecho de que la situación concreta vigente, de opresión, no fue transformada. Y que, en esta hipótesis, el capataz, a fin de asegurar su puesto, debe encarnar, con más dureza aún, la dureza del patrón. Tal afirmación no niega la nuesta —la del que, en estas circunstancias, los oprimidos tienen el opresor su testimonio de "hombre".

Incluso las revoluciones, que transforman la situación concreta de opresión en una nueva en que la liberación se instaura como proceso, enfrentan ex-

manifestación de la conciencia oprimida. Muchos de los oprimidos que, directa o indirectamente, participan de la revolución, marcados por los viejos mitos de la estructura anterior, pretenden hacer de la revolución su revolución privada. Perdura en ellos, en cierta manera, la sombra testimonial del antiguo opresor. Éste continúa siendo su testimonio de "humanidad". El "miedo a la libertad", del cual se hacen objeto los oprimidos, miedo a la libertad que tanto puede conducirlos a pretender ser opresores también, cuanto puede mantenerlos atados al *status* del oprimido, es otro aspecto que merece igualmente nuestra reflexión.

Uno de los elementos básicos en la mediación opresores-oprimidos es la *prescripción*. Toda prescripción es la imposición de la opción de una conciencia a otra. De ahí el sentido alienante de las prescripciones que transforman a la conciencia receptora en lo que hemos denominado como conciencia que "aloja" la conciencia opresora. Por esto, el comportamiento de los oprimidos es un comportamiento prescrito. Se conforma en base a pautas ajenas a ellos, las pautas de los opresores.

Los oprimidos, que introyectando la "sombra" de los opresores siguen sus pautas, temen a la libertad, en la medida en que ésta, implicando la expulsión de la "sombra", exigiría de ellos que "llenaran" el "vacío" dejado por la expulsión con "contenido" diferente: el de su autonomía. El de su responsabilidad, sin la cual no serían libres. La libertad, que es una conquista y no una donación, exige una búsqueda permanente. Búsqueda que sólo existe en el acto responsable de quien la lleva a cabo. Nadie tiene libertad para ser libre, sino que al no ser libre

* Este miedo a la libertad también se instaura en los opresores, pero, como es obvio, de manera diferente. En los oprimidos el miedo a la libertad es el miedo de asumirla. En los opresores, es el miedo de perder la "libertad" de oprimir.

lucha por conseguir su libertad. Esta tampoco es un punto ideal fuera de los hombres, al cual, inclusive, se alienan. No es idea que se haga mito, sino condición indispensable al movimiento de búsqueda en que se insertan los hombres como seres inconclusos.

De ahí la necesidad que se impone de superar la situación opresora. Esto implica el reconocimiento crítico de la *razón* de esta situación, a fin de lograr, a través de una acción transformadora que incida sobre la realidad, la instauración de una situación diferente, que posibilite la búsqueda del ser más.

Sin embargo, en el momento en que se inicie la auténtica lucha para crear la situación que nacerá de la superación de la antigua, ya se está luchando por el ser más. Pero como la situación opresora genera una totalidad deshumanizada y deshumanizante que alcanza a quienes oprimen y a quienes son oprimidos, no será tarea de los primeros, que se encuentran deshumanizados por el sólo hecho de oprimir, sino de los segundos, los oprimidos, generar de su *ser menos* la búsqueda del *ser más* de todos.

Los oprimidos, acomodados y adaptados, inmersos en el propio engranaje de la estructura de dominación, temen a la libertad, en cuanto no se sienten capaces de correr el riesgo de asumirla. La temen también en la medida en que luchar por ella significa una amenaza, no sólo para aquellos que la usan para oprimir, esgrimiéndose como sus "propietarios" exclusivos, sino para los compañeros oprimidos, que se atemorizan ante mayores represiones.

Cuando descubren en sí el anhelo por liberarse perciben también que este anhelo sólo se hace concreto en la concreción de otros anhelos.

En tanto marcados por su miedo a la libertad, se niegan a acudir a otros, a escuchar el llamado que se les haga o se hayan hecho a sí mismos, prefiriendo la gregarización a la convivencia auténtica, prefiriendo la adaptación en la cual su falta de libertad los

mantiene a la comunión creadora a que la libertad conduce.

Sufren una dualidad que se instala en la "interioridad" de su ser. Descubren que, al no ser libres, no llegan a ser auténticamente. Quieren ser, mas temen ser. Son ellos y al mismo tiempo son el otro yo introyectado en ellos como conciencia opresora. Su lucha se da entre ser ellos mismos o ser duales. Entre expulsar o no al opresor desde "dentro" de sí. Entre desalienarse o mantenerse alienados. Entre seguir prescripciones o tener opciones. Entre ser espectadores o actores. Entre actuar o tener la ilusión de que actúan en la acción de los opresores. Entre decir la palabra o no tener voz, castrados en su poder de crear y recrear, en su poder de transformar el mundo.

Éste es el trágico dilema de los oprimidos, dilema que su pedagogía debe enfrentar.

Por esto, la liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que sólo es viable en y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos.

La superación de la contradicción es el parto que trae al mundo a este hombre nuevo; ni opresor ni oprimido, sino un hombre liberándose.

Liberación que no puede darse sin embargo en términos meramente idealistas. Se hace indispensable que los oprimidos, en su lucha por la liberación, no conciban la realidad concreta de la opresión como una especie de "mundo cerrado" (en el cual se genera su miedo a la libertad) del cual no pueden salir, sino como una situación que sólo los limita y que ellos pueden transformar. Es fundamental entonces que, al reconocer el límite que la realidad opresora les impone, tengan, en este reconocimiento, el motor de su acción liberadora.

Vale decir que el reconocerse limitados por la si-

tuación concreta de opresión, de la cual el falso sujeto, el falso "ser para sí", es el opresor, no significa aún haber logrado la liberación. Como contradicción del opresor, que en ellos tiene su verdad, como señala Hegel, solamente superan la contradicción en que se encuentran cuando el hecho de reconocerse como oprimidos los compromete en la lucha por liberarse.⁵

No basta saberse en una relación dialéctica con el opresor —su contrario antagónico— descubriendo, por ejemplo, que sin ellos le opresor no existiría (Hegel) para estar de hecho liberados.

Es preciso, recalquémoslo, que se entreguen a la praxis liberadora.

Lo mismo se puede decir o afirmar en relación con el opresor, considerado individualmente, como persona. Descubrirse en la posición del opresor aunque ello signifique sufrimiento no equivale aún a solidarizarse con los oprimidos. Solidarizarse con éstos es algo más que prestar asistencia a 30 o a 100, manteniéndolos atados a la misma posición de dependencia. Solidarizarse no es tener conciencia de que explota y "racionalizar" su culpa paternalistamente. La solidaridad, que exige de quien se solidariza que "asuma" la situación de aquel con quien se solidarizó, es una actitud radical.

Si lo que caracteriza a los oprimidos, como "conciencia servil", en relación con la conciencia del señor, es hacerse "objeto", es transformarse, como señala Hegel, en "conciencia para otro",⁶ la verdadera solidaridad

⁵ Discutiendo las relaciones entre la conciencia independiente y la servil, dice Hegel: "la verdad de la conciencia independiente es por lo tanto la conciencia servil": *La fenomenología del espíritu*, FCE, p. 119.

⁶ "...Una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente cuya esencia es la vida o el ser para otro. La primera es el señor, la segunda el siervo": Hegel, *op. cit.*, p. 112.

dadidad con ellos está en luchar con ellos para la transformación de la realidad objetiva que los hace "ser para otro".

El opresor sólo se solidariza con los oprimidos cuando su gesto deja de ser un gesto ingenuo y sentimental de carácter individual, y pasa a ser un acto de amor hacia aquéllos; cuando, para él, los oprimidos dejan de ser una designación abstracta y devienen hombres concretos, despojados y en una situación de injusticia: despojados de su palabra, y por esto comprados en su trabajo, lo que significa la venta de la persona misma. Sólo en la plenitud de este acto de amar, en su dar vida, en su praxis, se constituye la solidaridad verdadera.

Decir que los hombres son personas, y como personas son libres, y no hacer nada para lograr concretamente que esta afirmación sea objetiva, es una farsa.

Del mismo modo que en una situación concreta —la de la opresión— se instaure la contradicción opresor-oprimidos, la superación de esta contradicción sólo puede verificarse *objetivamente*.

De ahí esta exigencia radical (tanto para el opresor que se descubre como tal, como para los oprimidos que, reconociéndose como contradicción de aquél, descubren el mundo de la opresión y perciben los mitos que lo alimentan) de transformación de la situación concreta que genera la opresión.

Nos parece muy claro, no sólo aquí sino en otros momentos del ensayo, que al presentar esta exigencia radical —la de la transformación objetiva de la situación opresora— combatiendo un inmovilismo subjetivista que transformase el tener conciencia de la opresión en una especie de espera paciente del día en que ésta desaparecería por sí misma, no estamos negando el papel de la subjetividad en la lucha por la modificación de las estructuras.

No se puede pensar en objetividad sin subjetivi-

dad. No existe la una sin la otra, y ambas no pueden ser dicotomizadas.

La objetividad dicotomizada de la subjetividad, la negación de ésta en el análisis de la realidad o en la acción sobre ella, es *objetivismo*. De la misma forma, la negación de la objetividad, en el análisis como en la acción, por conducir al subjetivismo que se extiende en posiciones solipsistas, niega la acción misma, al negar la realidad objetiva, desde el momento en que ésta pasa a ser creación de la conciencia. Ni objetivismo, ni subjetivismo o psicologismo, sino subjetividad y objetividad en permanente dialecticidad.

Confundir subjetividad con subjetivismo, con psicologismo, y negar la importancia que tiene en el proceso de transformación del mundo, de la historia, es caer en un simplismo ingenuo. Equivale a admitir lo imposible: un mundo sin hombres, tal como la otra ingenuidad, la del subjetivismo, que implica a los hombres sin mundo.

No existen los unos sin el otro, mas ambos en permanente interacción.

En Marx, como en ningún pensador crítico, realista, jamás se encontrará esta dicotomía. Lo que Marx criticó y científicamente destruyó, no fue la subjetividad sino el subjetivismo, el psicologismo.

La realidad social, objetiva, que no existe por casualidad sino como el producto de la acción de los hombres, tampoco se transforma por casualidad. Si los hombres son los productores de esta realidad y si ésta, en la "inversión de la praxis", se vuelve sobre ellos y los condiciona, transformar la realidad opresora es tarea histórica, es la tarea de los hombres.

Al hacerse opresora, la realidad implica la existencia de los que oprimen y de los que son oprimidos. Éstos, a quienes cabe realmente luchar por su liberación junto con los que con ellos verdaderamente se solidarizan, necesitan ganar la conciencia crítica de la opresión, en la praxis de esta búsqueda.

Éste es uno de los problemas más graves que se oponen a la liberación. Es que la realidad opresora, al constituirse casi como un mecanismo de absorción de los que en ella se encuentran, funciona como una fuerza de inmersión de las conciencias.⁷

En este sentido, esta realidad, en sí misma, es funcionalmente domesticadora. Liberarse de su fuerza exige, indiscutiblemente, la emersión de ella, la vuelta sobre ella. Es por esto por lo que sólo es posible hacerlo a través de la praxis auténtica; que no es ni activismo ni verbalismo sino acción y reflexión.

"Hay que hacer la opresión real todavía más opresiva, añadiendo a aquélla la conciencia de la opresión, haciendo la infamia todavía más infamante, al pregonarla."⁸

Este hacer "la opresión real aún más opresora, acrecentándole la conciencia de la opresión", a que Marx se refiere, corresponde a la relación dialéctica subjetividad-objetividad. Sólo en su solidaridad, en que lo subjetivo constituye con lo objetivo una unidad dialéctica, es posible la praxis auténtica.

Praxis que es reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo. Sin ella es imposible la superación de la contradicción opresora-oprimido.

De este modo, la superación de ésta exige la inserción crítica de los oprimidos en la realidad opresora con la cual objetivándola actúan simultáneamente sobre ella.

⁷ "La acción liberadora implica un momento necesariamente consciente y volitivo, configurándose como la prolongación e inserción continuada de éste en la historia. La acción dominadora, entretanto, no supone esta dimensión con la misma necesidad, pues la propia funcionalidad mecánica e inconsistente de la estructura es mantenedora de sí misma y, por lo tanto, de la dominación."

De un trabajo inédito de José Luis Fiori, a quien el autor agradece la posibilidad de cita.

⁸ Marx-Engels, *La sagrada familia y otros escritos*, Grijalbo Editor, México, 1962, p. 6. El subrayado es del autor.

Es por esto por lo que inserción crítica y acción ya son la misma cosa. Es por esto también por lo que el mero reconocimiento de una realidad que no conduzca a esta inserción crítica —la cual ya es acción— no conduce a ninguna transformación de la realidad objetiva, precisamente porque no es reconocimiento verdadero.

Éste es el caso de un "reconocimiento" de carácter puramente subjetivista, que es ante todo el resultado de la arbitrariedad del subjetivista, el cual, huyendo de la realidad objetiva, crea una falsa realidad en sí mismo. Y no es posible transformar la realidad concreta en la realidad imaginaria.

Es lo que ocurre, igualmente, cuando la modificación de la realidad objetiva hiere los intereses individuales o de clase de quien hace el reconocimiento. En el primer caso, no se verifica inserción crítica en la realidad, ya que ésta es ficticia, y tampoco en el segundo, ya que la inserción contradiría los intereses de clase del reconecedor.

La tendencia de éste es, entonces, comportarse "néticamente". El hecho existe, mas cuanto de él resulte puede serle adverso.

De ahí que sea necesario, en una indiscutible "racionalización", no necesariamente negarlo sino visualizarlo en forma diferente. La "racionalización", como un mecanismo de defensa, termina por identificarse con el subjetivismo.

Al no negar el hecho, sino distorsionar sus verdades, la racionalización "quita" las bases objetivas del mismo. El hecho deja de ser él concretamente, y pasa a ser un mito creado para la defensa de la clase de quien hace el reconocimiento, que así se torna un reconocimiento falso. Así, una vez más, es imposible la "inserción crítica". Ésta sólo se hace posible en la dialéctica objetividad-subjetividad.

He aquí una de las razones de la prohibición, de las dificultades —como veremos en el último capítulo

de este ensayo— para que las masas populares lleguen a insertarse críticamente en la realidad.

Es que el opresor sabe muy bien que esta "inserción crítica" de las masas oprimidas, en la realidad opresora, en nada puede interesarle. Lo que sí le interesa es la permanencia de ellas en su estado de inmersión, en el cual, de modo general, se encuentran impotentes frente a la realidad opresora, como situación límite que aparece como intraspensible.

Es interesante observar la advertencia que hace Lukács^{*} al partido revolucionario sobre que "... debe, para emplear las palabras de Marx, explicar a las masas su propia acción, no sólo con el fin de asegurar la continuidad de las experiencias revolucionarias del proletariado, sino también de activar conscientemente el desarrollo posterior de estas experiencias".

Al afirmar esta necesidad, Lukács indudablemente plantea la cuestión de la "inserción crítica" a que nos referíamos.

"Explicar a las masas su propia acción" es aclarar e iluminar la acción, por un lado, en lo que se refiere a su relación con los datos objetivos que le provocan y, por otro, en lo que dice respecto a las finalidades de la propia acción.

Cuanto más descubren, las masas populares, la realidad objetiva y desafiadora sobre la cual debe incidir su acción transformadora, tanto más se "insertan" en ella críticamente.

De este modo, estarán activando "conscientemente el desarrollo posterior" de sus experiencias.

En un pensar dialéctico, acción y mundo, mundo y acción se encuentran en una íntima relación de solidaridad. Aún más, la acción sólo es humana cuando, más que un mero hacer, es un quehacer, vale decir, cuando no se dicotomiza de la reflexión. Esta úl-

* Georg Lukács, *Lénine*, en *Études et Documentation Internationalles*, París, 1965, p. 62.

tima, necesaria a la acción, está implícita en la exigencia que plantea Lukács sobre la "explicación a las masas de su propia acción", como se encuentra implícita también en la finalidad que él da a esa explicación —la de "activar conscientemente el desarrollo posterior de la experiencia".

Para nosotros, sin embargo, el problema no radica solamente en explicar a las masas sino en dialogar con ellas sobre su acción. De cualquier forma, el deber que Lukács reconoce al partido revolucionario de "explicar a las masas su acción" coincide con la exigencia que planteamos sobre la inserción crítica de las masas en su realidad, a través de la praxis, por el hecho de que ninguna realidad se transforma a sí misma.¹⁰

La pedagogía del oprimido que, en el fondo, es la pedagogía de los hombres que se empeñan en la lucha por su liberación, tiene sus raíces ahí. Y debetener, en los propios oprimidos que se saben o empiezan a conocerse críticamente como oprimidos, uno de sus sujetos.

Ninguna pedagogía realmente liberadora puede mantenerse distante de los oprimidos, vale decir, haber de ellos seres desdichados, objetos de un tratamiento humanitarista, para intentar, a través de ejemplos sacados de entre los opresores, la elaboración de modelos para su "promoción". Los oprimidos han de ser el ejemplo de sí mismos, en la lucha por su redención.

La pedagogía del oprimido, que busca la restauración

¹⁰ "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por lo tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educado necesita ser educado." Marx, *Tercera tesis sobre Feuerbach*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1966, t. II, p. 404.

ción de la intersubjetividad, aparece como la pedagogía del hombre. Sólo ella, animada por una auténtica generosidad, humanista y no "humanitarista", puede alcanzar este objetivo. Por el contrario, la pedagogía que, partiendo de los intereses egoístas de los opresores, egoísmo camuflado de falsa generosidad, hace de los oprimidos objeto de su humanitarismo, mantiene y encarna la propia opresión. Es el instrumento de la deshumanización.

Ésta es la razón por la cual, como ya afirmamos con anterioridad, esta pedagogía no puede ser elaborada ni practicada por los opresores.

Sería una contradicción si los opresores no sólo defendiesen sino practicasen una educación liberadora.

Sin embargo, si la práctica de esta educación implica el poder político y si los oprimidos no lo tienen, ¿cómo realizar, entonces, la pedagogía del oprimido antes de la revolución?

Ésta es, sin duda, una indagación altamente importante, cuya respuesta parece encontrarse relativamente clara en el último capítulo de este ensayo.

Aunque no queremos anticiparnos a él, podemos afirmar que un primer aspecto de esta indagación radica en la distinción que debe hacerse entre la *educación sistémica*, que sólo puede transformarse con el poder, y los *trabajos educativos* que deben ser realizados con los oprimidos, en el proceso de su organización.

La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista y liberadora, tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación.

En cualquiera de estos momentos, será siempre la acción profunda a través de la cual se enfrentará culturalmente, la cultura de la dominación.¹¹ En el primer momento, mediante el cambio de percepción del mundo opresor por parte de los oprimidos y, en el segundo, por la expulsión de los mitos creados y desarrollados en la estructura opresora, que se mantienen como aspectos míticos, en la nueva estructura que surge de la transformación revolucionaria.

En el primer momento, el de la pedagogía del oprimido, objeto de análisis de este capítulo, nos enfrentamos al problema de la conciencia oprimida como al de la conciencia opresora —el de los hombres opresores y de los hombres oprimidos en una situación concreta de opresión. Frente al problema de su comportamiento, de su visión del mundo, de su ética. Frente a la dualidad de los oprimidos. Y debemos encararlos así, como seres duales, contradictorios, divididos. La situación de opresión, de *violencia* en que éstos se “conforman”, en la cual “realizan” su existencia, los constituye en esta dualidad.

Toda situación en que, en las relaciones objetivas entre A y B, A explote a B, A obstaculice a B en su búsqueda de afirmación como persona, como sujeto, es opresora. Tal situación, al implicar la obstrucción de esta búsqueda es, en sí misma, violenta. Es una violencia al margen de que muchas veces aparece azucarada por la falsa generosidad a que nos referíamos con anterioridad, ya que hiere la vocación ontológica e histórica de los hombres: la de ser más. Una vez establecida la relación opresora, está instaurada la violencia. De ahí que ésta, en la historia, jamás haya sido iniciada por los oprimidos. ¿Cómo podrían los oprimidos iniciar la violencia, si ellos son el resultado de una violencia? ¿Cómo podrían ser los

¹¹ Nos parece que éste es el aspecto fundamental de la “revolución cultural”.

promotores de algo que al instaurarse objetivamente los constituye?

No existirían oprimidos si no existiera una relación de violencia que los conforme como violentados, en una situación objetiva de opresión.

Son los que oprimen, quienes instauran la violencia; aquellos que explotan, los que no reconocen en los otros y no los oprimidos, los explotados, los que no son reconocidos como *otro* por quienes los oprimen. Quienes instauran el terror no son los débiles, no son aquellos que a él se encuentran sometidos sino los violentos, quienes, con su poder, crean la situación concreta en la que se generan los “abandonados de la vida”, los desaharrapados del mundo.

Quien instaura la tiranía no son los tiranizados, sino los tiranos.

Quien instaura el odio no son los odiados sino los que odian primero.

Quien instaura la negación de los hombres no son aquellos que fueron despojados de su humanidad sino aquellos que se la negaron, negando también la suya.

Quien instaura la fuerza no son los que enflaquecieron bajo la robustez de los fuertes sino los fuertes que los debilitaron.

Sin embargo, para los opresores, en la hipocresía de su falsa “generosidad”, son siempre los oprimidos —a los que, obviamente, jamás dominan como tales sino, conforme se sitúan, interna o externamente, denominan “esa gente” o “esa masa ciega y envidiosa”, o “salvajes”, o “nativos” o “subversivos”—, son siempre los oprimidos, los que desaman. Son siempre ellos los “violentos”, los “bárbaros”, los “malvados”, los “feroces”, cuando reaccionan contra la violencia de los opresores.

En verdad, por paradójico que pueda parecer, es en la respuesta de los oprimidos a la violencia de los opresores donde encontraremos el gesto de amor.

Consciente o inconscientemente el acto de rebelión de los oprimidos, que siempre es tan o casi tan violento cuanto la violencia que los genera, este acto de los oprimidos sí puede instaurar el amor.

Mientras la violencia de los opresores hace de los oprimidos hombres a quienes se les prohíbe *ser*, la respuesta de éstos a la violencia de aquéllos se encuentra infundida del anhelo de búsqueda del derecho de *ser*.

Los opresores, violentando y prohibiendo que los otros sean, no pueden a su vez *ser*; los oprimidos, luchando por *ser*, al retirarles el poder de oprimir y de aplastar, les restauran la humanidad que habían perdido en el uso de la opresión.

Es por esto por lo que sólo los oprimidos, liberándose, pueden liberar a los opresores. Éstos, en tanto clase que oprime, no pueden liberar, ni liberarse.

Lo importante, por esto mismo, es que la lucha de los oprimidos se haga para superar la contradicción en que se encuentran; que esta superación sea el surgimiento del hombre nuevo, no ya opresor, no ya oprimido sino hombre liberándose. Precisamente porque si su lucha se da en el sentido de hacerse hombres, hombres que estaban siendo despojados de su capacidad de *ser*, no lo conseguirán si sólo invierten los términos de la contradicción. Esto es, si sólo cambian de lugar los polos de la contradicción.

Esta afirmación, que puede parecer ingenua, en realidad no lo es.

Reconocemos que, en la superación de la contradicción opresores-oprimidos, que sólo puede ser intentada y realizada por éstos, está implícita la desaparición de los primeros, en tanto clase que oprime. Los frenos que los antiguos oprimidos deben imponer a los antiguos opresores para que no vuelvan a oprimir no *significan* la inversión de la opresión. La opresión sólo existe cuando se constituye como un acto prohibitivo al *ser más* de los hombres. Por esta ra-

zón, estos frenos, que son necesarios, no significan, en sí mismos el que los oprimidos de ayer se encuentren transformados en los opresores de hoy.

Los oprimidos de ayer, que detienen a los antiguos opresores en su ansia de oprimir, estarán generando con su acto libertad, en la medida en que, con él, evitan la vuelta del régimen opresor. Un acto que prohíbe la restauración de este régimen no puede ser comparado con el que lo crea o lo mantiene; no puede ser comparado con aquel a través del cual algunos hombres niegan a las mayorías el derecho de *ser*.

Por otra parte, en el momento en que el nuevo poder se plasma como "burocracia"¹² dominadora se pierde la dimensión humanista de la lucha y ya no puede hablarse de liberación.

De ahí la afirmación anterior, de que la superación auténtica de la contradicción opresores-oprimidos no está en el mero cambio de lugares, ni en el paso de un polo a otro. Más aún: no radica en el hecho de que los oprimidos de hoy, en nombre de la liberación, pasen a ser los nuevos opresores.

Lo que ocurre, sin embargo, aun cuando la superación de la contradicción se haga en términos auténticos, con la instalación de una nueva situación concreta, de una nueva realidad instaurada por los oprimidos que se liberan, es que los opresores de ayer no se reconocen en proceso de liberación. Por el contrario, se sentirán como si realmente estuviesen siendo oprimidos. Es que para ellos, "formados" en la experiencia de los opresores, todo lo que no sea su derecho antiguo de oprimir, significa la opresión.

¹² Este plasmarse no debe confundirse con los frenos anteriormente mencionados, y que deben ser impuestos a los antiguos opresores a fin de evitar la restauración del orden dominador. Es de naturaleza distinta. Implica la revolución que, estancándose, se vuelve contra el pueblo, utilizando el mismo aparato burocrático represivo del Estado, que debía haber sido radicalmente suprimido, como tantas veces subrayó Marx.

Se sentirán en la nueva situación como oprimidos, ya que si antes podían comer, vestirse, calzarse, educarse, pasear, escuchar a Beethoven, mientras millones no comían, no se calzaban, no se vestían, no escuchaban ni tampoco paseaban, y mucho menos podían escuchar a Beethoven, cualquier restricción a todo esto, en nombre del derecho de todos, les parece una profunda violencia a su derecho de vivir. Derecho que, en la situación anterior, no respetaban en los millones de personas que sufrían y morían de hambre, de dolor, de tristeza, de desesperanza.

Es que, para los opresores, la persona humana son sólo ellos. Los otros son "objetos, cosas". Para ellos, solamente hay un derecho, su derecho a vivir en paz, frente al derecho de sobrevivir que tal vez ni siquiera reconocen, sino solamente admiten a los oprimidos. Y esto, porque, en última instancia, es preciso que los oprimidos existan para que ellos existan y sean "generosos".

Esta manera de proceder así, este modo de comprender al mundo y los hombres (que necesariamente los lleva a reaccionar contra la instalación de un poder nuevo) se explica, como ya señalamos, en la experiencia en que se constituyen como clase dominadora.

Ciertamente, una vez instaurada una situación de violencia, de opresión, ella genera toda una forma de ser y de comportarse de los que se encuentran envueltos en ella. En los opresores y en los oprimidos. En unos y en otros, ya que, concretamente empapados en esta situación, reflejan la opresión que los marca.

En el análisis de la situación concreta, existencial de la opresión, no podemos dejar de sorprender su nacimiento en un acto de violencia que es, instaurado, repetimos, por aquellos que tienen en sus manos el poder.

Esta violencia, entendida como un proceso, pasa

de una generación de opresores a otra, y ésta se va haciendo heredera de ella y formándose en su clima general. Clima que crea en el opresor una conciencia fuertemente posesiva. Poseiva del mundo y de los hombres. La conciencia opresora no se puede entender, así, al margen de esta posesión, directa, concreta y material del mundo y de los hombres. De ella, considerada como una conciencia necrófila, Fromm diría que, sin esta posesión, "perdería el contacto con el mundo".¹⁸

De ahí que la conciencia opresora tienda a transformar en objeto de su dominio todo aquello que le es cercano. La tierra, los bienes, la producción, la creación de los hombres, los hombres mismos, el tiempo en que se encuentran los hombres, todo se reduce a objetos de su dominio.

En esta ansia irrefrenable de posesión, desarrollan en sí la convicción de que les es posible reducir todo a su poder de compra. De ahí su concepción esencialmente materialista de la existencia. El dinero es, para ellos, la medida de todas las cosas. Y el lucro, su objetivo principal.

Es por esto por lo que, para los opresores, el valor máximo radica en el *tener más* y cada vez *más*, a costa, inclusive del hecho del *tener menos* o simplemente no *tener nada* de los oprimidos. *Ser*, para ellos, es equivalente a *tener* y tener como clase poseedora.

En la situación opresora en que se encuentran, como usufructuarios, no pueden percibir que si *tener* es condición para *ser*, ésta es una condición necesaria a todos los hombres. No pueden percibir que, en la búsqueda egoísta del *tener* como clase que tiene, se ahogan en la posesión y ya no son. Ya no pueden ser. Por esto mismo, como ya señalamos, su generosidad es falsa.

¹⁸ Erich Fromm, *El corazón del hombre*, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, p. 41.

Por estas razones, para ellos, la humanización es una "cosa" que poseen como derecho exclusivo, como atributo heredado. La humanización les pertenece. La de los otros, aquella de sus contrarios, aparece como subversión. Humanizar es, naturalmente, subvertir y no *ser más*, para la conciencia opresora.

Tener más, en la exclusividad, ya no es un privilegio deshumanizante e inauténtico de los demás y de sí mismos, sino un derecho inalienable. Derecho que conquistaron con su esfuerzo, con el coraje de correr riesgos... Si los otros —esos envidiosos— no tienen porque son incapaces y perezosos, a lo que se agrega, todavía, un mal agradecimiento injustificable frente a sus "gestos de generosidad". Y dado que los oprimidos son "malagradecidos y envidiosos", son siempre vistos como enemigos potenciales a quienes se debe observar y vigilar.

No podría dejar de ser así. Si la humanización de los oprimidos es subversión, también lo es su libertad. De ahí la necesidad de controlarlos constantemente. Y cuanto más se los controle más se los transforma en "objetos", en algo que aparece como esencialmente inanimado.

Esta tendencia de la conciencia opresora a inanimar todo y a todos, que tiene su base en el anhelo de posesión, se identifica, indiscutiblemente, con la tendencia sádica. "El placer del dominio completo sobre otra persona (o sobre una criatura animada)", señala Fromm, es la esencia misma del impulso sádico. Otra manera de formular la misma idea es decir que el fin del sadismo es convertir un *hombre* en *cosa*, algo animado en algo inanimado, ya que mediante el control completo y absoluto el vivir pierde una cualidad esencial de la vida: la libertad.¹⁴

El sadismo aparece, así, como una de las características de la conciencia opresora, en su visión ne-

¹⁴ Erich Fromm, *op. cit.*, p. 80. Los subrayados son del autor.

crófila del mundo. Es por esto por lo que su amor es un amor a la inversa: un amor a la muerte y no a la vida.

En la medida en que para dominar se esfuerza por detener la ansiedad de la búsqueda, la inquietud, el poder de creación que caracteriza la vida, la conciencia opresora mata la vida.

De ahí que los opresores se vayan apropiando, también cada vez más, de la ciencia como instrumento para sus finalidades. De la tecnología como fuerza indiscutible de mantenimiento del "orden" opresor, con el cual manipulan y aplastan.¹⁵

Los oprimidos, como objetos, como "cosas", carecen de finalidades. Sus finalidades son aquellas que les prescriben los opresores.

Frente a todo esto, surge ante nosotros un problema de innegable importancia que debe ser observado en el conjunto de estas consideraciones, cual es el de la adhesión y el consecuente paso que realizan los representantes del polo opresor al polo de los oprimidos. De su adhesión a la lucha de éstos por su liberación.

A ellos les cabe, como siempre les ha cabido en la historia de esta lucha, un papel fundamental.

Sucede, sin embargo, que al pasar del polo de los explotadores, en la que estaban como herederos de la explotación o como espectadores indiferentes de la misma —lo que significaba su convivencia con la explotación—, al polo de los explotados, casi siempre llevan consigo, condicionados por la "cultura del silencio", la huella de su origen. Sus prejuicios. Sus deformaciones, y, entre ellas, la desconfianza en el pueblo. Desconfianza en que el pueblo sea capaz de pensar correctamente. Sea capaz de querer. De saber.

¹⁵ A propósito de las "formas dominantes de control social", véase Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional y Eros y civilización*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1968 y 1965.

De este modo, están siempre corriendo el riesgo de caer en otro tipo de generosidad tan funesto como aquel que criticamos en los dominadores.

Si esta generosidad no se nutre, como en el caso de los opresores, del orden injusto que es necesario mantener para justificar su existencia; si realmente quieren transformarla, creen, por su transformación, que deben ser ellos los realizadores de la transformación. Se comportan, así, como quien no cree en el pueblo, aunque a él hablen. Y creer en el pueblo es la condición previa, indispensable, a todo cambio revolucionario. Un revolucionario se reconoce más por su creencia en el pueblo que lo compromete que por mil acciones llevadas a cabo sin él.

Es indispensable que, aquellos que se comprometen auténticamente con el pueblo, revisen constantemente su acción. Esa adhesión es de tal forma radical que no permite comportamientos ambiguos de quien la asume.

Verificar esta adhesión y considerarse propietario del saber revolucionario que debe, de esta manera, ser donado o impuesto al pueblo, es mantenerse como era con anterioridad.

Decirse comprometido con la liberación y no ser capaz de comulgar con el pueblo, a quien continúa considerando absolutamente ignorante, es un doloroso equívoco.

Aproximarse a él y sentir, a cada paso, en cada duda, en cada expresión, una especie de temor, pretendiendo imponer su *status*, es mantener la nostalgia de su origen.

De ahí que este paso deba tener el sentido profundo del renacer. Quienes lo realizan deben asumir una nueva forma de *estar siendo*; ya no pueden actuar como actuaban, ya no pueden permanecer como *estaban siendo*.

Será en su convivencia con los oprimidos, sabiéndose uno de ellos —sólo que con un nivel diferente

de percepción de la realidad— como podrán comprender las formas de ser y de comportarse de los oprimidos, que reflejan en diversos momentos la estructura de la dominación.

Una de éstas, a la cual ya nos referimos rápidamente, es la dualidad existencial de los oprimidos que, "alojando" al opresor cuya "sombra" introyectan, son ellos y al mismo tiempo son el otro. De ahí que, casi siempre, en cuanto no llegan a localizar al opresor concretamente, así como en cuanto no llegan a ser "conciencia para sí", asumen actitudes fatalistas frente a la situación concreta de opresión en que se encuentran.¹⁶

A veces, este fatalismo, a través de un análisis superficial, da la impresión de docilidad, como algo propio de un supuesto carácter nacional, lo que es un engaño. Este fatalismo, manifestado como docilidad, es producto de una situación histórica y sociológica y no un trazo esencial de la forma de ser del pueblo.

Casi siempre este fatalismo está referido al poder del destino, del sino o del hado —potencias inamovibles— o a una visión distorsionada de Dios. Dentro del mundo mágico o mítico en que se encuentra la conciencia oprimida, sobre todo la campesina, casi inmensa en la naturaleza,¹⁷ encuentra, en el sufrimiento, producto de la explotación de que es objeto, la voluntad de Dios, como si Él fuese el creador de este "desorden organizado".

Dada la inmersión en que se encuentran los oprimidos no alcanzan a ver, claramente, el "orden" que

¹⁶ "El campesino, que es un dependiente, comienza a tener ánimo para superar su dependencia cuando se da cuenta de ella. Antes de esto, obedece al patrón y dice casi siempre: ¿Qué puedo hacer, si soy campesino?" (Palabras de un campesino durante una entrevista con el autor.)

¹⁷ Véase Cândido Mendes, *Memento dos vivos* — *A esquerda católica no Brasil*, Tempo Brasileiro, Rio, 1966.

sirve a los opresores que, en cierto modo, "viven" en ellos. "Orden" que, frustrándolos en su acción, los lleva muchas veces a ejercer un tipo de violencia horizontal con que agreden a los propios compañeros oprimidos por los motivos más nimios.¹⁸ Es posible que, al actuar así, una vez más expliciten su dualidad.

Por otro lado existe, en cierto momento de la experiencia existencial de los oprimidos, una atracción irresistible por el opresor. Por sus patrones de vida Participar de estos patrones constituye una aspiración incontentible. En su enajenación quieren, a toda costa, parecerse al opresor, imitarlo, seguirlo. Esto se verifica, sobre todo, en los oprimidos de los estratos medios, cuyo anhelo es llegar a ser iguales al "hombre ilustre" de la denominada clase "superior".

Es interesante observar cómo Memmi,¹⁹ en un análisis excepcional de la "conciencia colonizada", se refiere, como colonizado, a su repulsión por el colonizador, mezclada, sin embargo, con una "apasionada" atracción por él.

La autodesvalorización es otra característica de los oprimidos. Resulta de la introyección que ellos hacen de la visión que de ellos tienen los opresores.²⁰

De tanto oír de sí mismos que son incapaces, que no saben nada, que no pueden saber, que son enfer-

¹⁸ "El colonizado no deja de liberarse entre las 9 de la noche y las 6 de la mañana. Esa agresividad manifestada en sus músculos va a manifestarla el colonizado primero contra los suyos." Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura, México, 1965, p. 46.

¹⁹ Albert Memmi, "How could the colonizer look after his workers while periodically gunning down a crowd of the colonized? How could the colonized deny himself so cruelly yet make such excessive demands? How could he hate the colonizers and yet admire them so passionately? (I too felt the admiration—dice Memmi—in spite of myself)." *The colonizer and the colonized*, Beacon Press, Boston, 1967, p. x.

²⁰ "El campesino se siente inferior al patrón porque éste se aparece como aquel que tiene el mérito de saber dirigir." (En entrevista del autor con un campesino.)

mos, indolentes, que no producen en virtud de todo esto, terminan por convencerse de su "incapacidad".²¹ Hablan de sí mismos como los que no saben y del profesional como quien sabe y a quien deben escuchar. Los criterios del saber que les son impuestos son los convencionales.

Casi nunca se perciben conociendo, en las relaciones que establecen con el mundo y con los otros hombres, aunque sea un conocimiento al nivel de la pura "doxa".

Dentro de los marcos concretos en que se hacen duales es natural que no crean en sí mismos.²²

No son pocos los campesinos que conocemos de nuestra experiencia educativa que, después de algunos momentos de discusión viva en torno de un tema que se les plantea como problema, se detienen de repente y dicen al educador: "Disculpe, nosotros deberíamos estar callados y usted, señor, hablando. Usted es el que sabe, nosotros los que no sabemos".

Muchas veces insisten en que no existe diferencia alguna entre ellos y el animal y, cuando reconocen alguna, ésta es ventajosa para el animal. "Es más libre que nosotros", dicen.

Por otro lado, es impresionante observar cómo, con las primeras alteraciones de una situación opresora, se verifica una transformación en esta autodesvalorización. Cierta vez, escuchamos decir a un líder campesino, en reunión de una de las unidades de producción —un "asentamiento" de la experiencia chilena de reforma agraria—: "Nos decían que no produciáramos porque éramos 'borrachos', perezosos. Todo mentira. Ahora, que somos respetados como hombres, vamos a demostrar a todos que nunca

²¹ Memmi, *op. cit.*

²² Por qué no explica el señor primero los cuadros? —dijo cierta vez un campesino que participaba de un "círculo de cultura" al educador (se refería a las codificaciones)—. Así, concluyó, nos costará menos y no nos dolerá la cabeza.

fuimos, 'borrachos', ni perezosos. Éramos explotados, eso sí", concluyó enfáticamente.

En tanto se mantiene nítida su ambigüedad, los oprimidos difícilmente luchan y ni siquiera confían en sí mismos. Tienen una creencia difusa, mágica, en la invulnerabilidad del opresor.²³ En su poder, del cual siempre da testimonio. En el campo, sobre todo, se observa la fuerza mágica del poder del señor.²⁴

Es necesario que empiecen a ver ejemplos de la vulnerabilidad del opresor para que se vaya operando en sí mismos la convicción opuesta a la anterior. Mientras esto no se verifica, continuarán abatidos, miedosos, aplastados.²⁵

Hasta el momento en que los oprimidos no toman conciencia de las razones de su estado de opresión, "aceptan" fatalistamente su explotación. Más aún, probablemente asuman posiciones pasivas, alejadas en relación a la necesidad de su propia lucha por la conquista de la libertad y de su afirmación en el mundo.

Poco a poco la tendencia es la de asumir formas de acción rebelde. En un quehacer liberador, no se puede perder de vista esta forma de ser de los oprimidos, ni olvidar este momento de despertar.

Dentro de esta visión inauténtica de sí y del mundo los oprimidos se sienten como si fueran un "ob-

²³ "El campesino tiene un miedo casi insintivo al patrón" (Entrevista con un campesino.)

²⁴ Recientemente, en un país latinoamericano, según el testimonio que nos fue dado por un sociólogo amigo, un grupo de campesinos, armados, se apoderó de un latifundio. Por motivos de orden táctico se pensó en mantener al propietario como rehén. Sin embargo, ningún campesino consiguió custodiarlo. Su sola presencia los asustaba. Posiblemente también la acción misma de luchar contra el patrón les provocaba sentimiento de culpa.

En verdad, el patrón estaba "dentro" de ellos...

²⁵ En este sentido, véase Régis Debray, *La revolución en la revolución*, Punto Focal, Santiago de Chile, 1968.

jeto" poseído por el opresor. En tanto para éste, en su afán de poseer, como ya afirmamos, *ser es tener* casi siempre a costa de los que no tienen, para los oprimidos, en un momento de su experiencia existencial, ser ni siquiera es *parecerse* al opresor, sino estar *bajo* él. Equivale a *dependen*. De ahí que los campesinos sean dependientes emocionales.²⁶

Es este carácter de dependencia emocional y total de los oprimidos el que puede llevarlos a las manifestaciones que Fromm denomina *neoróticas*. De destrucción de la vida. De la suya o la del otro, también oprimido.

Sólo cuando los oprimidos descubren nítidamente al opresor, y se comprometen en la lucha organizada por su liberación, empiezan a creer en sí mismos, superando así su complicidad con el régimen opresor. Este descubrimiento, sin embargo, no puede ser hecho a un nivel meramente intelectual, sino que debe estar asociado a un intento serio de reflexión, a fin de que sea praxis. El diálogo crítico y liberador, dado que supone la acción, debe llevarse a cabo con los oprimidos, cualquiera sea el grado en que se encuentra la lucha por su liberación. Diálogo que no debe realizarse a escondidas para evitar la furia y una mayor represión del opresor.

Lo que puede y debe variar, en función de las condiciones históricas, en función del nivel de percepción de la realidad que tengan los oprimidos, es el contenido del diálogo. Sustituirlo por el antidiálogo, por la esloganización, por la verticalidad, por los comunicados es pretender la liberación de los

²⁶ "El campesino es un dependiente. No puede expresar sus anhelos. Sufre antes de descubrir su dependencia. Desahoga su 'pena' en casa, donde grita a los hijos, pega, se desespera. Reclama de la mujer. Encuentra todo mal. No desahoga su 'pena' con el patrón porque lo considerara un ser superior. En muchos casos, el campesino desahoga su 'pena' bebiendo." (Entrevista.)

oprimidos con instrumentos de la "domesticación". Pretender la liberación de ellos sin su reflexión en el acto de esta liberación es transformarlos en objetos que se deben salvar de un incendio. Es hacerlos caer en el engaño populista y transformarlos en masa maniobrible.

En los momentos en que asumen su liberación, los oprimidos necesitan reconocerse como hombres, en su vocación ontológica e histórica de *ser más*. La acción y reflexión se imponen cuando no se pretende caer en el error de dicotomizar el contenido de la forma histórica de ser del hombre.

Al defender el esfuerzo permanente de reflexión de los oprimidos sobre sus condiciones concretas, no estamos pretendiendo llevar a cabo un juego a nivel meramente intelectual. Por el contrario estamos convencidos de que la reflexión, si es verdadera reflexión, conduce a la práctica.

Por otro lado, si el momento es ya de la acción, ésta se hará praxis auténtica si el saber que de ella resulte se hace objeto de reflexión crítica. Es en este sentido que la praxis constituye la razón nueva de la conciencia oprimida y la revolución, que inaugura el momento histórico de esta razón, no puede hacerse viable al margen de los niveles de la conciencia oprimida.

De no ser así, la acción se vuelve mero activismo.

De este modo, ni es un juego diletante de palabras huecas, un "rompecabezas" intelectual que por no ser reflexión verdadera no conduce a la acción, ni es tampoco acción por la acción, sino ambas. Acción y reflexión entendidas como una unidad que no debe ser dicotomizada.

Sin embargo, para esto es preciso que creamos en los hombres oprimidos. Que los veamos como hombres de pensar correctamente.

Si esta creencia nos falla, es porque abandonamos o no tenemos la idea del diálogo, de la reflexión, de

la comunicación y porque caemos en los marbetes, en los comunicados, en los depósitos, en el dirigismo. Ésta es una de las amenazas contenidas en las adhesiones inauténticas a la causa de la liberación de los hombres.

La acción política junto a los oprimidos, en el fondo, debe ser una acción cultural para la libertad, y por ello mismo, una acción con ellos. Su dependencia emocional, fruto de la situación concreta de dominación en que se encuentran y que, a la vez, genera su visión inauténtica del mundo, no puede ser apropiada a menos que lo sea por el opresor. Es éste quien utiliza la dependencia para crear una dependencia cada vez mayor.

Por el contrario, la acción liberadora, reconociendo esta dependencia de los oprimidos como punto vulnerable, debe intentar, a través de la reflexión y de la acción, transformarla en independencia. Sin embargo, ésta no es la donación que les haga el liderazgo por más bien intencionado que sea. No podemos olvidar que la liberación de los oprimidos es la liberación de hombres y no de "objetos". Por esto, si no es autoliberación —nadie se libera solo— tampoco es liberación de unos hecha por otros. Dado que éste es un fenómeno humano no se puede realizar con los "hombres por la mitad",²⁷ ya que cuando lo intentamos sólo logramos su deformación. Así, estando ya deformados, en tanto oprimidos, no se puede en la acción por su liberación utilizar el mismo procedimiento empleado para su deformación.

Por esto mismo, el camino para la realización de un trabajo liberador ejecutado por el liderazgo revolucionario no es la "propaganda liberadora". Éste no radica en el mero acto de depositar la creencia de la libertad en los oprimidos, pensando conquistar así

²⁷ Nos referimos a la reducción de los oprimidos a la condición de meros objetos de la acción liberadora, en la cual ésta se realiza *sobre* y *para* ellos y no *con* ellos.

su confianza, sino en el hecho de dialogar con ellos. Es preciso convencerse de que el convencimiento de los oprimidos sobre el deber de luchar por su liberación no es una donación hecha por el liderazgo revolucionario sino resultado de su concienciación. Es necesario que el liderazgo revolucionario descubra esta obviedad: que su convencimiento sobre la necesidad de luchar, que constituye una dimensión indispensable del saber revolucionario, en caso de ser auténtico no le fue donado por nadie. Alcanza este conocimiento, que no es algo estático o susceptible de ser transformado en contenidos que depositar en los otros, por un acto total, de reflexión y de acción.

Fue su inserción lúcida en la realidad, en la situación histórica, la que lo condujo a la crítica de esta misma situación y al ímpetu por transformarla.

Así también, es necesario que los oprimidos, que no se comprometen en la lucha sin estar convencidos, y al no comprometerse eliminan las condiciones básicas a ella, lleguen a este convencimiento como sujetos y no como objetos. Es necesario también que se inserten críticamente en la situación en que se encuentran y por la cual están marcados. Y esto no lo hace la propaganda. Este convencimiento, sin el cual no es posible la lucha, es indispensable para el liderazgo revolucionario que se constituye a partir de él, y lo es también para los oprimidos. A menos que se pretenda realizar una transformación *para* ellos y no *con* ellos —única forma en que nos parece verdadera esta transformación.²⁸

Al hacer estas consideraciones no intentamos sino defender el carácter eminentemente pedagógico de la revolución.

Si los líderes revolucionarios de todos los tiempos afirman la necesidad del convencimiento de las masas

oprimidas para que acepten la lucha por la liberación —lo que por otra parte es obvio— reconocen implícitamente el sentido pedagógico de esta lucha. Sin embargo, muchos, quizá por prejuicios naturales y explicables contra la pedagogía, acaban usando, en su acción, métodos que son empleados en la "educación" que sirve al opresor. Niegan la acción pedagógica en el proceso liberador, mas usan la propaganda para convencer...

Desde los comienzos de la lucha por la liberación, por la superación de la contradicción opresor-oprimidos, es necesario que éstos se vayan convenciendo que esta lucha exige de ellos, a partir del momento en que la aceptan, su total responsabilidad. Lucha que no se justifica sólo por el hecho de que pasen a tener libertad para comer, sino "libertad para crear y construir, para admirar y aventurarse. Tal libertad requiere que el individuo sea activo y responsable, no un esclavo ni una pieza bien alimentada de la máquina. No basta que los hombres sean esclavos, si las condiciones sociales fomentan la existencia de autómatas, el resultado no es el amor a la vida sino el amor a la muerte".²⁹

Los oprimidos que se "forman" en el amor a la muerte, que caracteriza el clima de la opresión, deben encontrar en su lucha el camino del amor a la vida que no radica sólo en el hecho de comer más, aunque también lo implique y de él no pueda prescindirse.

Los oprimidos deben luchar como hombres que son y no como "objetos". Es precisamente porque han sido reducidos al estado de "objetos", en la relación de opresión, que se encuentran destruidos. Para reconstruirse es importante que superpasen el estado de "objetos". No pueden comparecer a la lucha como "cosas" para transformarse después en hombres. Esta

²⁸ En el cap. IV volveremos a estos puntos, detenidamente.

²⁹ Erich Fromm, *op. cit.*, pp. 54-55.

exigencia es radical. El pasar de este estado, en el que se destruyen, al estado de hombres, en el que se reconstruyen, no se realiza *a posteriori*. La lucha por esta reconstrucción se inicia con su autorreconocimiento como hombres destruidos.

La propaganda, el dirigismo, la manipulación, como armas de la dominación, no pueden ser instrumentos para esta reconstrucción.³⁰

No existe otro camino sino el de la práctica de una pedagogía liberadora, en que el liderazgo revolucionario, en vez de sobreponerse a los oprimidos y continuar manteniéndolos en el estado de "cosas", establece con ellos una relación permanentemente dialógica.

Práctica pedagógica en que el método deja de ser, como señalamos en nuestro trabajo anterior, instrumento del educador (en el caso, el liderazgo revolucionario) con el cual manipula a los educandos (en el caso, los oprimidos) porque se transforman en la propia conciencia.

"En verdad —señala el profesor Alvaro Vieira Pinto—, el método es la forma exterior y materializada en *actos*, que asume la propiedad fundamental de la conciencia: la de su intencionalidad. Lo propio de la conciencia es estar con el mundo y este procedimiento es permanente e irrecusable. Por lo tanto, la conciencia en su esencia es un 'camino para', algo que no es ella, que está fuera de ella, que la circunda y que ella aprehende por su capacidad ideativa. Por definición, continúa el profesor brasileño, la conciencia es, pues, método entendido éste en su sentido de máxima generalidad. Tal es la raíz del método, así como tal es la esencia de la conciencia, que sólo existe en tanto facultad abstracta y metódica."³¹

³⁰ En el cap. IV volveremos sobre este tema en forma específica.

³¹ Alvaro Vieira Pinto, trabajo aún en elaboración sobre filosofía de la ciencia. Agradecemos aquí al profesor brasileño

Dada su calidad de tal, la educación practicada por el liderazgo revolucionario se hace co-intencionalidad.

Educadores y educandos, liderazgo y masas, co-intencionados hacia la realidad, se encuentran en una tarea en que ambos son sujetos en el acto, no sólo de descubrirla y así conocerla críticamente, sino también en el acto de recrear este conocimiento.

Al alcanzar este conocimiento de la realidad, a través de la acción y reflexión en común, se descubren siendo sus verdaderos creadores y re-creadores.

De este modo, la presencia de los oprimidos en la búsqueda de su liberación, más que seudoparticipación, es lo que debe realmente ser: compromiso.

por habernos permitido citarlo antes de la publicación de su obra. Consideramos que el párrafo citado es de gran importancia para la comprensión de una pedagogía de la problematización, que estudiaremos en el capítulo siguiente.

"círculos de cultura" en la misma noche, todos los "coordinadores" (educadores) proceden así, el equipo central tendrá material temático rico para estudiar, dentro de los principios discutidos en la primera hipótesis de la investigación de la temática significativa.

Lo importante, desde el punto de vista de la educación liberadora y no "bancaria", es que, en cualquiera de los casos, los hombres se sientan sujetos de su pensar, discutiendo su pensar, su propia visión del mundo, manifestada, implícita o explícitamente, en sus sugerencias y en las de sus compañeros.

Porque esta visión de la educación parte de la convicción de que no puede ni siquiera presentar su programa, sino que debe buscarlo dialógicamente con el pueblo, y se inscribe, necesariamente, como una introducción a la Pedagogía del Oprimido, de cuya elaboración él debe participar.

CAPÍTULO IV

La antidualogicidad y la dialogicidad como matrices de teorías de acción cultural antagónicas: la primera sirve a la opresión; la segunda, a la liberación.

La teoría de la acción antidualógica y sus características:

- la conquista
- la división
- la manipulación
- la invasión cultural

La teoría de la acción dialógica y sus características:

- la colaboración
- la unión
- la organización
- la síntesis cultural

En este capítulo, en que pretendemos analizar las teorías de la acción cultural que se desarrollan a partir de dos matrices, la dialógica y la antidualógica, repetiremos con frecuencia afirmaciones que ya hemos hecho a lo largo de este ensayo.

Serán repeticiones o retorno a puntos ya referidos, ora con la intención de profundizar sobre ellos, ora porque se hacen necesarios para una mayor claridad de nuevas afirmaciones.

De este modo, empezaremos reafirmando el hecho de que los hombres son seres de la praxis. Son seres del quehacer, y por ello diferentes de los animales, seres del mero hacer. Los animales no "admiran" el mundo. Están inmersos en él. Por el contrario, los hombres como seres del quehacer "emergen" del mundo y objetivándolo pueden conocerlo y transformarlo con su trabajo.

Los animales, que no trabajan, viven en su "soporte" particular al cual no pueden trascender. De ahí que cada especie animal viva en el "soporte" que le corresponde y que éstos sean in comunicables entre sí para los animales en tanto franqueables a los hombres.

Si los hombres son seres del quehacer esto se debe a que su hacer es acción y reflexión. Es praxis. Es transformación del mundo. Y, por ello mismo, todo hacer del quehacer debe tener, necesariamente, una teoría que lo ilumine. El quehacer es teoría y práctica. Es reflexión y acción. No puede reducirse ni al verbalismo ni al activismo, como señalamos en el capítulo anterior al referirnos a la palabra.

La conocida afirmación de Lenin: "Sin teoría revolucionaria no puede haber tampoco movimiento revolucionario,"¹ significa precisamente que no hay revolución con *verbalismo* ni tampoco con *activismo* sino con *praxis*. Por lo tanto, ésta sólo es posible a través de la *reflexión* y la *acción* que inciden sobre las estructuras que deben transformarse.

El esfuerzo revolucionario de transformación radical de estas estructuras no puede tener en el liderazgo a los hombres del *quehacer* y en las masas oprimidas hombres reducidos al *mero hacer*.

Éste es un punto que debería estar exigiendo una permanente y valerosa reflexión de todos aquellos que realmente se comprometen con los oprimidos en la causa de su liberación.

El verdadero compromiso con ellos, que implica la transformación de la realidad en que se hallan oprimidos, reclama una teoría de la acción transformadora que no puede dejar de reconocerles un papel fundamental en el proceso de transformación.

El liderazgo no puede tomar a los oprimidos como simples ejecutores de sus determinaciones, como meros activistas a quienes se niegue la reflexión sobre su propia acción. Los oprimidos, teniendo la ilusión de que actúan en la actuación del liderazgo, continúan manipulados exactamente por quien no puede hacerlo, dada su propia naturaleza.

Por esto, en la medida en que el liderazgo niega la praxis verdadera a los oprimidos, se niega, consecuentemente, en la suya.

De este modo, tiende a imponer a ellos su palabra transformándola, así, en una palabra falsa, de carácter dominador, instaurando con este procedimiento una contradicción entre su modo de actuar y los objetivos que pretende alcanzar, al no entender que sin

el diálogo con los oprimidos no es posible la praxis auténtica ni para unos ni para otros.

Su *quehacer*, acción y reflexión, no puede darse sin la acción y la reflexión de los otros, si su compromiso es el de la liberación.

Sólo la praxis revolucionaria puede oponerse a la praxis de las élites dominadoras. Y es natural que así sea, pues son *quehaceres* antagónicos.

Lo que no se puede verificar en la praxis revolucionaria es la división absurda entre la praxis del liderazgo y aquella de las masas oprimidas, de tal forma que la acción de las últimas se reduzca apenas a aceptar las determinaciones del liderazgo.

Tal dicotomía sólo existe como condición necesaria en una situación de dominación en la cual la élite dominadora prescribe y los dominados se guían por las prescripciones.

En la praxis revolucionaria existe una unidad en la cual el liderazgo, sin que esto signifique, en forma alguna, disminución de su responsabilidad coordinadora y en ciertos momentos directiva, no puede tener en las masas oprimidas el objeto de su posesión.

De ahí que la manipulación, la eslogización, el depósito, la conducción, la prescripción no deben aparecer nunca como elementos constitutivos de la praxis revolucionaria. Precisamente porque constituyen parte de la acción dominadora.

Para dominar, el dominador no tiene otro camino sino negar a las masas populares la praxis verdadera. Negarles el derecho de decir su palabra, de pensar correctamente. Las masas populares no deben "admirar" el mundo auténticamente; no pueden denunciarlo, cuestionarlo, transformarlo para lograr su humanización, sino adaptarse a la realidad que sirve al dominador. Por esto mismo, el *quehacer* de éste no puede ser dialógico. No puede ser un *quehacer* problematizante de los hombres-mundo o de los hombres en sus relaciones con el mundo y con los hombres. En el

¹ V. I. Lenin, *¿Qué hacer?* en *Obras escogidas*, Ed. Progreso, t. 1, p. 137.

momento en que se hiciese dialógico, problematizante, o bien el dominador se habría convertido a los dominados y ya no sería dominador, o se habría equivocado. Y si, equivocándose, desarrollara tal quehacer, pagaría caro su equívoco.

Del mismo modo, un liderazgo revolucionario que no sea dialógico con las masas, mantiene la "sombra" del dominador dentro de sí y por tanto no es revolucionario, o está absolutamente equivocado y es presa de una sectarización indiscutiblemente mórbida. Incluso puede suceder que acceda al poder. Mas tenemos nuestras dudas en torno a las resultantes de una revolución que surge de este quehacer antidialógico.

Se impone, por el contrario, la dialogicidad entre el liderazgo revolucionario y las masas oprimidas, para que, durante el proceso de búsqueda de su liberación, reconozcan en la revolución el camino de la superación verdadera de la contradicción en que se encuentran, como uno de los polos de la situación concreta de opresión. Vale decir que se deben comprometer en el proceso con una conciencia cada vez más crítica de su papel de sujetos de la transformación.

Si las masas son adscritas al proceso como seres ambiguos,² en parte ellas mismas y en parte el opresor que en ellas se aloja, y llegan al poder viviendo esta ambigüedad que la situación de opresión les impone, tendrán, a nuestro parecer, simplemente, la impresión de que accedieron al poder.

En su dualidad existencial puede, incluso, proporcionar o coadyuvar al surgimiento de un clima sectario que conduzca fácilmente a la constitución de burocracia

² Otra de las razones por las cuales el liderazgo no puede repetir los procedimientos de la élite opresora tiene relación con que los opresores, "al penetrar" en los oprimidos, se alojan en ellos. Los revolucionarios en la praxis con los oprimidos no pueden intentar "alojarse" en ellos. Por el contrario, al buscar conjuntamente el desalojo de aquéllos, deben hacerlo para convivir, para estar con ellos y no para vivir en ellos.

cias que corrompen la revolución. Al no hacer consciente esta ambigüedad, en el transcurso del proceso, pueden aceptar su "participación" en el con un espíritu más revanchista³ que revolucionario.

Pueden también aspirar a la revolución como un simple medio de dominación y no concebirla como un camino de liberación. Pueden visualizarla como su revolución privada, lo que una vez más revela una de las características del oprimido, a la cual ya nos referimos en el primer capítulo de este ensayo.

Si un liderazgo revolucionario que encarna una visión humanista —humanismo concreto y no abstracto— puede tener dificultades y problemas, mayores dificultades tendrá al intentar llevar a cabo una revolución para las masas oprimidas por más bien intencionada que ésta fuera. Esto es, hacer una revolución en la cual el con las masas es sustituido por el sin ellas ya que son incorporadas al proceso a través de los mismos métodos y procedimientos utilizados para oprimirlas.

Estamos convencidos de que el diálogo con las masas populares es una exigencia radical de toda revolución auténtica. Ella es revolución por esto. Se distingue del golpe militar por esto. Sería una ingenuidad esperar de un golpe militar el establecimiento del diálogo con las masas oprimidas. De éstos lo que se puede esperar es el engaño para legitimarse o la fuerza represiva.

La verdadera revolución, tarde o temprano, debe instaurar el diálogo valeroso con las masas. Su legitimidad radica en el diálogo con ellas, y no en el engaño ni en la mentira.⁴

³ Aunque es explicable que exista una dimensión revanchista en la lucha revolucionaria por parte de los oprimidos que siempre estuvieron sometidos a un régimen de explotación, esto no quiere decir que, necesariamente, la revolución deba agostarse en ella.

⁴ "Si algún beneficio se pudiera obtener de la duda —dice

La verdadera revolución no puede tener a las masas, a su expresividad, a su participación efectiva en el poder. No puede negarlas. No puede dejar de rendirles cuenta. De hablar de sus aciertos, de sus errores, de sus equívocos, de sus dificultades.

Nuestra convicción es aquella que dice que cuanto más pronto se inicie el diálogo, más revolución será.

Este diálogo, como exigencia radical de la revolución, responde a otra exigencia radical, que es la de concebir a los hombres como seres que no pueden ser al margen de la comunicación, puesto que son comunicación en sí. Obstaculizar la comunicación equivale a transformar a los hombres en objetos, y esto es tarea y objetivo de los opresores, no de los revolucionarios.

Es necesario que quede claro que, dado que defendemos la praxis, la teoría del quehacer, no estamos proponiendo ninguna dicotomía de la cual pudiese resultar que este quehacer se dividiese en una etapa de reflexión y otra distinta, de acción. Acción y reflexión, reflexión y acción se dan simultáneamente.

Al ejercer un análisis crítico, reflexivo sobre la realidad, sobre sus contradicciones, lo que puede ocurrir es que se perciba la imposibilidad inmediata de una forma de acción o su inadecuación al movimiento.

Sin embargo, desde el instante en que la reflexión demuestra la inviabilidad o inoportunidad de una determinada forma de acción, que debe ser transitoria o sustituida por otra, no se puede negar la acción en los que realizan esa reflexión. Ésta se está dando en el acto mismo de actuar. Es también acción.

Fidel Castro al hablar al pueblo cubano confirmando la muerte de Guevara—, nunca fueron armas de la revolución la mentira y el miedo a la verdad, la complicidad con cualquier falsa ilusión o la complicidad con cualquier mentira." (*Granma*, 17 de octubre de 1967. El subrayado es nuestro.)

Si, en la educación como situación gnoseológica, el acto cognoscente del sujeto educador (a la vez educando) sobre el objeto cognoscible no se agota en él, ya que, dialógicamente, se extiende a otros sujetos cognoscentes, de tal manera que el objeto cognoscible se hace mediador de la cognoscibilidad de ambos, en la teoría de la acción revolucionaria se verifica la misma relación. Esto es, el liderazgo tiene en los optimidos a los sujetos de la acción liberadora y en la realidad a la mediación de la acción transformadora de ambos. En esta teoría de acción, dado que es revolucionaria, no es posible hablar ni de actor, en singular, y menos aun de actores, en general, sino de actores en intersubjetividad, en intercomunicación.

Con esta afirmación, lo que aparentemente podría significar división, dicotomía, fracción en las fuerzas revolucionarias, significa precisamente lo contrario. Es al margen de esta comunión que las fuerzas se dicotomizan. Liderazgo por un lado, masas populares por otro, lo que equivale a repetir el esquema de la relación opresora y su teoría de la acción. Es por esto por lo que en esta última no puede existir, de modo alguno, la intercomunicación.

Negarla en el proceso revolucionario, evitando con ello el diálogo con el pueblo en nombre de la necesidad de "organizarlo", de fortalecer el poder revolucionario, de asegurar un frente cohesionado es, en el fondo, temer a la libertad. Significa temer al propio pueblo o no confiar en él. Al desconfiar del pueblo, al temerlo, ya no existe razón alguna para desarrollar una acción liberadora. En este caso, la revolución no es hecha para el pueblo por el liderazgo ni por el pueblo para el liderazgo.

En realidad, la revolución no es hecha para el pueblo por el liderazgo ni por el liderazgo para el pueblo sino por ambos, en una solidaridad inquebrantable. Esta solidaridad sólo nace del testimonio que el li-

derazgo dé al pueblo, en el encuentro humilde, amoroso y valeroso con él.

No todos tenemos el valor necesario para enfrentarnos a este encuentro, y nos endurecemos en el desencuentro, a través del cual transformamos a los otros en meros objetos. Al proceder de esta forma nos tornamos necrófilos en vez de biófilos. Matamos la vida en lugar de alimentarnos de ella. En lugar de buscarla, huimos de ella.

Matar la vida, frenarla, con la reducción de los hombres a meras cosas, alienarlos, mistificarlos, violentarlos, es propio de los opresores.

Puede pensarse que al hacer la defensa del diálogo,⁶ como este encuentro de los hombres en el mundo para transformarlo, estamos cayendo en una actitud ingenua, en un idealismo subjetivista.

Sin embargo, nada hay más concreto y real que la relación de los hombres en el mundo y con el mundo. Los hombres con los hombres, como también aquella de algunos hombres contra los hombres, en tanto clase que oprime y clase oprimida.

Lo que pretende una auténtica revolución es transformar la realidad que propicia un estado de cosas que se caracteriza por mantener a los hombres en una condición deshumanizante.

Se afirma, y creemos que es ésta una afirmación verdadera, que esta transformación no puede ser hecha por los que viven de dicha realidad, sino por los oprimidos, y con un liderazgo lúcido.

Que sea ésta, pues, una afirmación radicalmente consecuente, vale decir, que sea sacada a luz por el liderazgo a través de la comunión con el pueblo. Comunión a través de la cual crecerán juntos y en la cual el liderazgo, en lugar de autodenominarse simplemente como tal, se instaure o se autentifica en su

⁶ Subrayamos una vez más que este encuentro dialógico no puede verificarse entre antiagónicos.

praxis con la del pueblo, y nunca en el desencuentro, en el dirigismo.

Son muchos los que, aferrados a una visión mecanicista, no perciben esta obviedad: la de que la situación concreta en que se encuentran los hombres condiciona su conciencia del mundo condicionando a la vez sus actitudes y su enfrentamiento. Así, piensan que la transformación de la realidad puede verificarse en términos mecanicistas.⁶ Esto es, sin la problematización de esta falsa conciencia del mundo o sin la profundización de una conciencia, por esto mismo menos falsa, de los oprimidos en la acción revolucionaria.

No hay realidad histórica —otra obviedad— que no sea humana. No existe historia sin hombres así como no hay una historia para los hombres sino una historia de los hombres que, hecha por ellos, los conforma, como señala Marx.

Y es precisamente cuando a las grandes mayorías se les prohíbe el derecho de participar como sujetos de la historia que éstas se encuentran dominadas y alienadas. El intento de sobrepasar el estado de objetos hacia el de sujetos —que conforma el objetivo de la verdadera revolución— no puede prescindir ni de la acción de las masas que incide en la realidad que debe transformarse ni de su reflexión.

Idealistas seríamos si, dicotomizando la acción de la reflexión, entendiéramos o afirmáramos que la mera reflexión sobre la realidad opresora que llevase a los hombres al descubrimiento de su estado de

⁶ "...las épocas en que el movimiento obrero tiene que defenderse contra el adversario potente, a veces amenazador y, en todo caso, solamente instalado en el poder, producen naturalmente una literatura socialista que pone el acento en el elemento 'material' de la realidad, en los obstáculos que hay que superar, en la poca eficacia de la conciencia y de la acción humanas". Lucien Goldmann, *Las ciencias humanas y la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1967, p. 73.

objetos significara ya ser sujetos. No cabe duda, sin embargo, de que este reconocimiento, a nivel crítico y no sólo sensible, aunque no significa concretamente que sean sujetos, significa, tal como señalara uno de nuestros alumnos, "ser sujetos en esperanza".⁷ Y esta esperanza los lleva a la búsqueda de su concreción.

Por otro lado, seríamos falsamente realistas al creer que el activismo, que no es verdadera acción, es el camino de la revolución.

Por el contrario, seremos verdaderamente críticos si vivimos la plenitud de la praxis. Vale decir si nuestra acción entraña una reflexión crítica que, organizando cada vez más el pensamiento, nos lleve a superar un conocimiento estrictamente ingenuo de la realidad.

Es preciso que éste alcance un nivel superior, con el que los hombres lleguen a la razón de la realidad. Esto exige, sin embargo, un pensamiento constante que no puede ser negado a las masas populares si el objetivo que se pretende alcanzar es el de la liberación.

Si el liderazgo revolucionario les niega a las masas el pensamiento crítico, se restringe a sí mismo en su pensamiento o por lo menos en el hecho de pensar correctamente. Así, el liderazgo no puede pensar sin las masas, ni *para* ellas, sino *con* ellas.

Quien puede pensar sin las masas, sin que se pueda dar el lujo de no pensar en torno a ellas, son las élites dominadoras, a fin de, pensando así, conocerlas mejor y, conociéndolas mejor, dominarlas mejor. De ahí que, lo que podría parecer un diálogo de éstas con las masas, una comunicación con ellas, sean meros "comunicados", meros "depósitos" de contenidos domesticadores. Su teoría de la acción se contradiría si en lugar de prescripción implicara una comunicación, un diálogo.

⁷ Fernando García, hondureño, alumno nuestro en un curso para latinoamericanos, Santiago de Chile, 1967.

¿Y por qué razón no sucumben las élites dominantes al no pensar con las masas? Exactamente, porque éstas son su contrario antagónico, su "razón" en la afirmación de Hegel que ya citamos. Pensar con las masas equivaldría a la superación de su contradicción. Pensar *con* ellas equivaldría al fin de su dominación.

Es por esto por lo que el único modo correcto de pensar, desde el punto de vista de la dominación, es evitar que las masas piensen, vale decir: no pensar *con* ellas.

En todas las épocas los dominadores fueron siempre así, jamás permitieron a las masas pensar correctamente.

"Un tal Mister Giddy —dice Niebuhr—, que fue posteriormente presidente de la sociedad real, hizo objeciones [se refiere al proyecto de ley que se presentó al Parlamento británico en 1867, creando escuelas subvencionadas] que se podrían haber presentado en cualquier otro país: 'Por especial que pudiera ser, teóricamente, el proyecto de educar a las clases trabajadoras de los pobres, sería perjudicial para su moral y felicidad; les enseñaría a despreciar su misión en la vida, en vez de hacer de ellos buenos siervos para la agricultura y otros empleos; en lugar de enseñarles subordinación los haría rebeldes y refractarios, tal como se puso en evidencia en los condados manufacteros; los habilitaría para leer folletos sediciosos, libros perversos y publicaciones contra la cristianidad; los tornaría insolentes para con sus superiores y, en pocos años, sería necesario que la legislación dirigiera contra ellos el brazo fuerte del poder.'"⁸

En el fondo, lo que el señor Giddy, citado por Niebuhr, quería era que las masas no pensarán, así como piensan muchos actualmente —aunque no hablan tan clínica y abiertamente contra la educación popular.

⁸ Niebuhr, *El hombre moral en una sociedad inmoral*, pp. 117-118.

Los señores Giddy de todas las épocas, en tanto clase opresora, al no poder pensar con las masas oprimidas, no pueden permitir que éstas piensen.

De este modo, dialécticamente, se explica el porqué al no pensar con las masas, sino sólo en torno de las masas, las élites opresoras no sucumben.

No es lo mismo lo que ocurre con el liderazgo revolucionario. Éste, en tanto liderazgo revolucionario, sucumbe al pensar sin las masas. Las masas son su matriz constituyente y no la incidencia pasiva de su pensamiento. Aunque tenga que pensar también en torno de las masas para comprenderlas mejor, esta forma de pensamiento se distingue de la anterior. La distinción radica en que, no siendo éste un pensar para dominar sino para liberar, al pensar en torno de las masas, el liderazgo se entrega al pensamiento de ellas.

Mientras el otro es un pensamiento de señor, éste es un pensamiento de compañero. Y sólo así puede ser. En tanto la dominación, por su naturaleza misma, exige sólo un polo dominador y un polo dominado que se contradicen antagónicamente, la liberación revolucionaria, que persigue la superación de esta contradicción, implica la existencia de estos polos, y la de un liderazgo que emerge en el proceso de esa búsqueda.

Este liderazgo que emerge, o se identifica con las masas populares como oprimidos o no es revolucionario. Es así como no pensar con las masas pensando simplemente en torno de ellas, al igual que los dominadores que no se entregan a su pensamiento, equivale a desaparecer como liderazgo revolucionario.

En tanto, en el proceso opresor, las élites viven de la "muerte en vida" de los oprimidos, autenticándose sólo en la relación vertical entre ellas, en el proceso revolucionario sólo existe un camino para la autenticación del liderazgo que emerge: "morir" para renacer a través de los oprimidos.

Si bien en el primer caso es lícito pensar que alguien oprime a alguien, en el segundo ya no se puede afirmar que alguien libera a alguien o que alguien se libera solo, sino que los hombres se liberan en comunión. Con esto, no queremos disminuir el valor y la importancia del liderazgo revolucionario. Por el contrario, estamos subrayando esta importancia y este valor. ¿Puede tener algo mayor importancia que convivir con los oprimidos, con los desarraigados del mundo, con los "condenados de la tierra"?

En esto, el liderazgo revolucionario debe encontrar no sólo su razón de ser, sino la razón de una sana alegría. Por su naturaleza él puede hacer lo que el otro, por su naturaleza, no puede realizar en términos verdaderos.

De ahí que cualquier aproximación que hagan los opresores a los oprimidos, en cuanto clase, los sitúa inexorablemente en la perspectiva de la falsa generosidad a que nos referíamos en el primer capítulo de este ensayo. El ser falsamente generoso o dirigista es un lujo que no se puede permitir el liderazgo revolucionario.

Si las élites opresoras se fecundan necrófilamente en el aplastamiento de los oprimidos, el liderazgo revolucionario sólo puede fecundarse a través de la comunión con ellos.

Ésta es la razón por la cual el quehacer opresor no puede ser humanista, en tanto que el revolucionario necesariamente lo es. Y tanto el deshumanismo de los opresores como el humanismo revolucionario implican la ciencia. En el primero, ésta se encuentra al servicio de la "reificación"; y en el segundo caso, al servicio de la humanización. Así, si en el uso de la ciencia y de la tecnología con el fin de reificar, el *sine qua non* de esta acción es hacer de los oprimidos su mera incidencia, en el uso de la ciencia y la tecnología para la humanización se imponen otras condiciones. En este caso, o los oprimidos se transforman

también en sujetos del proceso o continúan "reificados".

Y el mundo no es un laboratorio de anatomía ni los hombres cadáveres que deban ser estudiados pasivamente.

El humanismo científico revolucionario no puede, en nombre de la revolución, tener en los oprimidos objetos pasivos útiles para un análisis cuyas conclusiones prescriptivas deben seguir.

Esto significaría dejarse caer en uno de los mitos de la ideología opresora, el de la *absolutización de la ignorancia*, que implica la existencia de alguien que la decreta a alguien.

El acto de decretar implica, para quien lo realiza, el reconocimiento de los otros como absolutamente ignorantes, reconociéndose y reconociendo a la clase a que pertenece como los que saben o nacieron para saber. Al reconocerse en esta forma tienen sus contrarios en los otros. Los otros se hacen extraños para él. Su palabra se vuelve la palabra "verdadera", la que impone o procura imponer a los demás. Y éstos son siempre los oprimidos, aquellos a quienes se les ha prohibido decir su palabra.

Se desarrolló en el que prohíbe la palabra de los otros una profunda desconfianza en ellos, a los que considera como incapaces. Cuanto más dice su palabra sin considerar la palabra de aquellos a quienes se les ha prohibido decir la, tanto más ejerce el poder o el gusto de mandar, de dirigir, de comandar. Ya no puede vivir si no tiene a alguien a quien dirigir su palabra de mando.

En esta forma es imposible el diálogo. Esto es propio de las élites opresoras que, entre sus mitos, tienen que vitalizar cada vez más éste, con el cual pueden dominar eficientemente.

Por el contrario, el liderazgo revolucionario, científico-humanista, no puede absolutizar la ignorancia de las masas. No puede creer en este mito. No tiene si-

quiera el derecho de dudar, por un momento, de que esto es un mito.

Como liderazgo, no puede admitir que sólo él sabe y que sólo él puede saber, lo que equivaldría a desconfiar de las masas populares. Aun cuando sea legítimo reconocerse a un nivel de saber revolucionario, en función de su misma conciencia revolucionaria, diferente del nivel de conocimiento empírico de las masas, no puede sobreponerse a éste con su saber.

Por eso mismo, no puede esloganizar a las masas sino dialogar con ellas, para que su conocimiento empírico en torno de la realidad, fecundado por el conocimiento crítico del liderazgo, se vaya transformando en la *razón* de la realidad.

Así como sería ingenuo esperar de las élites opresoras la denuncia de este mito de la absolutización de la ignorancia de las masas, es una contradicción que el liderazgo revolucionario no lo haga, y mayor contradicción es el que actúe en función de él.

Lo que debe hacer el liderazgo revolucionario es problematizar a los oprimidos no sólo éste sino todos los mitos utilizados por las élites opresoras para oprimir más y más.

Si no se comporta de este modo, insistiendo en imitar a los opresores en sus métodos dominadores, probablemente podrán dar las masas populares dos tipos de respuesta. En determinadas circunstancias históricas, se dejarán domesticar por un nuevo contenido depositado en ellas. En otras, se amedrentarán frente a una "palabra" que amenaza al opresor "alojado" en ellas.⁹

⁹ A veces, ni siquiera se dice esta palabra. Basta la presencia de alguien que no pertenece necesariamente a un grupo revolucionario, que pueda amenazar al opresor alojado en las masas, para que ellas, atemorizadas, asuman posiciones destructivas.

Nos contó un alumno nuestro de un país latinoamericano, que en cierta comunidad campesina indígena de su país basó que un sacerdote fanático denunciara la presencia de dos

En ninguno de los casos se hacen revolucionarias. En el primero de los casos la revolución es un engaño; en el segundo, una imposibilidad.

Hay quienes piensan, quizá con buenas intenciones pero en forma equivocada, que por ser lento el proceso dialógico¹⁰ —lo cual no es verdad— se debe hacer

“comunistas” en la comunidad, los cuales ponían en peligro lo que él llamaba “fe católica”, para que, en la noche de ese mismo día, los campesinos quemaran vivos a los dos profesores primarios, quienes ejercían su trabajo de educadores infantiles.

¹⁰ Subrayemos, una vez más, que no establecemos ninguna dicotomía entre el diálogo y la acción revolucionaria, como si hubiese un tiempo de diálogo, y otro, diferente, de revolución. Afirmamos, por el contrario que el diálogo constituye la “esencia” de la acción revolucionaria. De ahí que, en la teoría de esta acción, sus *actores*, *intersubjetivamente*, incidan su acción sobre el *objeto*, que es la realidad de la que dependen, teniendo como objetivo, a través de la transformación de ésta, la humanización de los hombres.

Esto no ocurre en la teoría de la acción opresora, cuya “esencia” es antidualógica. En ésta el esquema se simplifica.

Los actores tienen, como *objetos* de su acción, la *realidad* y los *oprimidos*, simultáneamente; y, como *objetivo*, el mantenimiento de la realidad opresora.

TEORÍA DE LA ACCIÓN REVOLUCIONARIA		TEORÍA DE LA ACCIÓN OPRESORA	
Intersubjetividad		Actores — Sujetos	
Sujetos — Actores	Actores — Sujetos		
Niveles del liderazgo revolucionario	Masas oprimidas		
Interacción	Realidad que debe ser mantenida objeto	Oprimidos. Objetos como parte de la realidad, inmersos	
REALIDAD QUE DEBE SER TRANSFORMADA para la	OBJETO MEDIADOR	para el	
Liberación como proceso permanente	OBJETIVO		mantenimiento — objetivo de la opresión

la revolución sin *comunicación*, a través de los “comunicados”, para desarrollar posteriormente un amplio esfuerzo educativo. Agregan a esto que no es posible desarrollar un esfuerzo de educación liberadora antes de acceder al poder.

Existen algunos puntos fundamentales que es necesario analizar en las afirmaciones de quienes piensan de este modo.

Creen (no todos) en la necesidad del diálogo con las masas, pero no creen en su viabilidad antes del acceso al poder. Al admitir que no es posible por parte del liderazgo un modo de comportamiento educativo-crítico antes de su acceso al poder, niegan el carácter pedagógico de la revolución entendida como acción cultural,¹¹ paso previo para transformarse en “revolución cultural”. Por otro lado, confunden el sentido pedagógico de la revolución —o la acción cultural— con la nueva educación que debe ser instaurada conjuntamente con el acceso al poder.

Nuestra posición, sostenida una vez y afirmada a lo largo de este ensayo, es que sería realmente una ingenuidad esperar de las élites opresoras una educación de carácter liberador. Dado que la revolución, en la medida en que es liberadora, tiene un carácter pedagógico que no puede olvidarse a riesgo de no ser revolución, el acceso al poder es sólo un momento, por más decisivo que sea. En tanto proceso, el “antes” de la revolución radica en la sociedad opresora y es sólo aparente.

La revolución se genera en ella como un ser social y, por esto, en la medida en que es acción cultural, no puede dejar de corresponder a las potencialidades del ser social en que se genera.

Como todo ser, se desarrolla (o se transforma) dentro de sí mismo, en el juego de sus contradicciones.

¹¹ En un ensayo reciente que será publicado en breve en Estados Unidos, *Cultural action for freedom*, discutimos en forma más detenida las relaciones entre acción y revolución cultural.

Aunque necesarios, los condicionamientos externos sólo son eficientes si coinciden con aquellas potencialidades.¹²

Lo nuevo de la revolución nace de la sociedad antigua, opresora, que fue superada. De ahí que el acceso al poder, el cual continúa siendo un proceso, sea, como señalamos, sólo un momento decisivo de éste.

Por eso, en una visión dinámica de la revolución, ésta no tiene un *antes* y un *después* absolutos, cuyo punto de división está dado por el acceso al poder. Generándose en condiciones objetivas, lo que busca es la superación de la situación opresora, conjuntamente con la instauración de una sociedad de hombres en proceso de permanente liberación.

El sentido pedagógico, dialógico, de la revolución que la transforma en "revolución cultural", tiene que acompañarla también en todas sus fases. Éste es uno de los medios eficientes que evitan la institucionalización del poder revolucionario o su estratificación en una "burocracia" antirrevolucionaria, ya que la contrarrevolución lo es también de los revolucionarios que se vuelven reaccionarios.

Por otra parte, si no es posible dialogar con las masas populares antes del acceso al poder, dado que a ellas les falta la experiencia del diálogo, tampoco les será posible acceder al poder ya que les falta, igualmente, la experiencia del poder. Precisamente porque defendemos una dinámica permanente en el proceso revolucionario, entendemos que en esta dinámica, en la praxis de las masas con el liderazgo revolucionario, es donde ellas y sus líderes más representativos aprenderán a ejercitar el diálogo y el poder. Esto nos parece tan obvio como decir que un hombre no aprende a nadar en una biblioteca, sino en el agua.

¹² Véase Mao Tse Tung, *Sobre las contradicciones*, en *Obras Escogidas*, vol. 1, 1968.

El diálogo con las masas no es una concesión, ni un regalo, ni mucho menos una táctica que deba ser utilizada para dominar, como lo es por ejemplo la estigmatización. El diálogo como encuentro de los hombres para la "pronunciación" del mundo es una condición fundamental para su verdadera humanización.

Si "una acción libre solamente lo es en la medida en que el hombre transforma su mundo y se transforma a sí mismo; si una condición positiva para la libertad es el despertar de las posibilidades creadoras del hombre; si la lucha por una sociedad libre no se da a menos que, por medio de ella, pueda crearse siempre un mayor grado de libertad individual",¹³ debe reconocerse, entonces, al proceso revolucionario su carácter eminentemente pedagógico. De una pedagogía problematizante y no de una pedagogía de "depósitos", "bancaria". Por eso el camino de la revolución es el de la apertura hacia las masas populares, y no el del encerramiento frente a ellas. Es el de la convivencia con ellas, no el de la desconfianza para con ellas. Y cuanto más exigencias plantee la revolución a su teoría, como subraya Lenin, mayor debe ser la vinculación de su liderazgo con las masas, a fin de que pueda estar contra el poder opresor.

Sobre estas consideraciones generales, iniciemos ahora un análisis más detenido a propósito de las teorías de la acción antidialógica y dialógica. La primera, opresora; la segunda, revolucionario-liberadora.

¹³ "A free action—señala Gajo Petrović—can only be one by which a man changes his world and himself." Y más adelante: "A positive condition of freedom is the knowledge of the limits of necessity, the awareness of human creative possibilities". Y continúa: "The struggle for a free society is not the struggle for a free society unless through it an ever greater degree of individual freedom is created".

Gajo Petrović, en *Socialist humanism*, comp. de Erich Fromm, Anchor Books, Nueva York, 1966, pp. 274, 275 y 276. Del mismo autor, es importante la lectura de: *Marx in the nineteenth century*, Anchor, Nueva York, 1967.

Conquista

La primera de las características que podemos sorprender en la acción antidualógica es la necesidad de la conquista.

El antidualógico, dominador por excelencia, pretende, en sus relaciones con su contrario, conquistarlo, cada vez más, a través de múltiples formas. Desde las más burdas hasta las más sutiles. Desde las más represivas hasta las más almidaradas, cual es el caso del paternalismo.

Todo acto de conquista implica un sujeto que conquista y un objeto conquistado. El sujeto determina sus finalidades al objeto conquistado, que pasa, por ello, a ser algo poseído por el conquistador. Éste, a su vez, imprime su forma al conquistado, quien al introyectarla se transforma en un ser ambiguo. Un ser que, como ya hemos señalado, "aloja" en sí al otro.

Desde luego, la acción conquistadora, al "reificar" los hombres, es esencialmente necrófila.

Así como la acción antidualógica, para la cual el acto de conquistar es esencial, es concomitante con una situación real, concreta, de opresión, la acción dialógica es también indispensable para la superación revolucionaria de la situación concreta de opresión.

No se es antidualógico o dialógico en el aire, sino en el mundo. No se es antidualógico primero y opresor después, sino simultáneamente. El antidualógico se impone al opresor, en una situación objetiva de opresión para, conquistando, oprimir más, no sólo económicamente, sino culturalmente, robando al oprimido su palabra, su expresividad, su cultura.

Instaurada la situación opresora, antidualógica en sí, el antidualógico se torna indispensable para su mantenimiento.

La conquista creciente del oprimido por el opresor aparece, así, como un rasgo característico de la

acción antidualógica. Es por esto por lo que, siendo la acción liberadora dialógica en sí, el diálogo no puede ser un *a posteriori* suyo, sino desarrollarse en forma paralela, sin embargo, dado que los hombres estarán siempre liberándose, el diálogo¹⁴ se transforma en un elemento *permanente* de la acción liberadora. El deseo de conquista, y quizá más que el deseo, la necesidad de la conquista, es un elemento que acompaña a la acción antidualógica en todos sus momentos.

Por medio de ella y para todos los fines implícitos en la opresión, los opresores se esfuerzan por impedir a los hombres el desarrollo de su condición de "administradores" del mundo. Dado que no pueden conseguirlo en su totalidad se impone la necesidad de *mitificar* el mundo.

De ahí que los opresores desarrollen una serie de recursos mediante los cuales proponen a la "admiración" de las masas conquistadas y oprimidas un mundo falso. Un mundo de engaños que, alienándolas más aún, las mantenga en un estado de pasividad frente a él. De ahí que, en la acción de conquistas, no sea posible presentar el mundo como problema, sino por el contrario, como algo dado, como algo estático al cual los hombres se deben ajustar.

La falsa "admiración" no puede conducir a la verdadera praxis, ya que, mediante la conquista, lo que los opresores intentan obtener es transformar a las masas en un mero espectador. Masas conquistadas, masas espectadoras, pasivas, divididas, y por ello, masas enajenadas.

¹⁴ Esto no significa, de modo alguno, tal como subrayamos en el capítulo anterior, que una vez instaurado el poder popular revolucionario la revolución contradiga su carácter dialógico, por el hecho de que el nuevo poder tenga el deber ético de reprimir, incluso, todo intento de restauración del antiguo poder opresor. Lo que pasa, en este caso, es que así como no fue posible el diálogo entre este poder opresor y los oprimidos, en tanto clases antagónicas, en este caso tampoco lo es.

Es necesario, pues, llegar hasta ellas para *mantenerlas* alienadas a través de la conquista. Este llegar a ellas, en la acción de la conquista, no puede transformarse en un *quedar con ellas*. Esta "aproximación", que no puede llevarse a cabo a través de la auténtica comunicación, se realiza a través de "comunicados", de "depósitos", de aquellos mitos indispensables para el mantenimiento del *statu quo*.

El mito, por ejemplo, de que el orden opresor es un orden de libertad. De que todos son libres para trabajar donde quieran. Si no les agrada el patrón, pueden dejarlo y buscar otro empleo. El mito de que este "orden" respeta los derechos de la persona humana y que, por lo tanto, es digno de todo aprecio. El mito de que todos pueden llegar a ser empresarios siempre que no sean perezosos y, más aún, el mito de que el hombre que vende por las calles, gritando: "dulce de banana y guayaba" es un empresario tanto cuanto lo es el dueño de una gran fábrica. El mito del derecho de todos a la educación cuando, en Latinoamérica, existe un contraste irrisorio entre la totalidad de los alumnos que se matriculan en las escuelas primarias de cada país y aquellos que logran el acceso a las universidades. El mito de la igualdad de clases cuando el "¿sabe usted con quién está hablando?" es aún una pregunta de nuestros días. El mito del heroísmo de las clases opresoras, como guardianas del orden que encarna la "civilización occidental y cristiana", a la cual defienden de la "barbarie materialista". El mito de su caridad, de su generosidad, cuando lo que hacen, en cuanto clase, es un mero asistencialismo, que se desdobra en el mito de la falsa ayuda, el cual, a su vez, en el plano de las naciones, mereció una severa crítica de Juan XXIII.¹⁵ El mito de que las élites dominadoras, "en el reconocimiento de sus deberes", son las promotoras del

pueblo, debiendo éste, en un gesto de gratitud, aceptar su palabra y conformarse con ella. El mito de que la rebelión del pueblo es un pecado en contra de Dios. El mito de la propiedad privada como fundamento del desarrollo de la persona humana, en tanto se considere como personas humanas sólo a los opresores. El mito de la dinamicidad de los opresores y el de la pereza y falta de honradez de los oprimidos. El mito de la inferioridad "ontológica" de éstos y el de la superioridad de aquéllos.¹⁶

Todos estos mitos, y otros que el lector seguramente conoce y cuya introyección por parte de las masas oprimidas es un elemento básico para lograr su conquista, les son entregados a través de una propaganda bien organizada, o por lemas, cuyos vehículos son siempre denominados "medios de comunicación de masas",¹⁷ entendiendo por comunicación el depósito de este contenido enajenante en ellas.

Finalmente, no existe una realidad opresora que no sea antidialógica, tal como no existe antidialógicaidad en la que no esté implicado el polo opresor, empujando incansablemente en la permanente conquista de los oprimidos.

Las élites dominadoras de la vieja Roma ya hablaban de la necesidad de dar a las masas "pan y circo" para conquistarlas, "tranquilizarlas", con la intención explícita de asegurar su paz. Las élites dominadoras de hoy, como las de todos los tiempos, continúan necesitando de la conquista, como una especie de "pecado original", con "pan y circo" o sin ellos. Si bien los contenidos y los métodos de la conquista

¹⁵ "By his accusation —señala Memmi, refiriéndose al perfil que el colonizador traza del colonizado—, the colonizer establishes the colonized as being lazy. He decides that laziness is constitutional in the very nature of the colonized." *Op. cit.*, p. 81.

¹⁶ No criticamos los medios en sí, sino el uso que a éstos se da.

varían históricamente, lo que no cambia, en tanto existe la élite dominadora, es este anhelo necrófilo por oprimir.

Dividir para oprimir

Ésta es otra dimensión fundamental de la teoría de la acción opresora, tan antigua como la opresión misma.

En la medida que las minorías, sometiendo a su dominio a las mayorías, las oprimen, dividir las y mantenerlas divididas son condiciones indispensables para la continuidad de su poder.

No pueden darse el lujo de aceptar la unificación de las masas populares, la cual significaría, indiscutiblemente, una amenaza seria para su hegemonía.

De ahí que toda acción que pueda, aunque débilmente, proporcionar a las clases oprimidas el despertar para su unificación es frenada inmediatamente por los opresores a través de métodos que incluso pueden llegar a ser físicamente violentos.

Conceptos como los de unión, organización y lucha, son calificados sin demora como peligrosos. Y realmente lo son, para los opresores, ya que su "puesta en práctica" es un factor indispensable para el desarrollo de una acción liberadora.

Lo que interesa al poder opresor es el máximo debilitamiento de los oprimidos, procediendo para ello a aislarlos, creando y profundizando divisiones a través de una gama variada de métodos y procedimientos. Desde los métodos represivos de la burocracia estatal, de la cual disponen libremente, hasta las formas de acción cultural a través de las cuales manipulan a las masas populares, haciéndolas creer que las ayudan.

Una de las características de estas formas de acción,

que ni siquiera perciben los profesionales serios, que como ingenuos se dejan envolver, radica en el hincapié que se pone en la visión *focalista* de los problemas y no en su visión en tanto dimensiones de una *totalidad*.

Cuanto más se pultverice la totalidad de una región o de un área en "comunidades locales", en los trabajos de "desarrollo de comunidad", sin que estas comunidades sean estudiadas como totalidades en sí, siendo a la vez parcialidades de una totalidad mayor (área, región, etc.) que es a su vez parcialidad de otra totalidad (el país, como parcialidad de la totalidad continental), tanto más se intensifica la alienación. Y, cuanto más alienados, más fácil será dividirlos y mantenerlos divididos.

Estas formas focalistas de acción, intensificando la dimensión focalista en que se desarrolla la existencia de las masas oprimidas, sobre todo las rurales, dificultan su percepción crítica de la realidad y las mantienen aisladas de la problemática de los hombres oprimidos de otras áreas que están en relación dialéctica con la suya.¹⁸

Lo mismo se verifica en el proceso denominado "capacitación de líderes", que, aunque realizado sin

¹⁸ Es innecesario señalar que esta crítica no atañe a los esfuerzos que se realizan en este sector que, en una perspectiva dialéctica, se orientan en el sentido de una acción que se basa en la comprensión de la comunidad local como una totalidad en sí y como una parcialidad de otra totalidad mayor. Añade, esto sí, a aquellos que no consideran el hecho de que el desarrollo de la comunidad local no se puede dar en tanto no sea dentro de un contexto total del cual forma parte, en interacción con otras parcialidades, factor que implica la conciencia de la unidad en la diversificación, de la organización que canalice las fuerzas dispersas y la clara conciencia de la necesidad de transformación de la realidad. Todo esto es lo que atomiza, y con razón, a los opresores. De ahí que estimulen siempre acciones en que, además de impedir la visión focalista, tratan a los hombres como "asistencializados".

esta intención por muchos de los que lo llevan a cabo, sirve, en el fondo, a la alienación.

El supuesto básico de esta acción es en sí mismo ingenuo. Se sustenta en la pretensión de "promover" la comunidad a través de la capacitación de líderes, como si fueran las partes las que promueven el todo y no éste el que, al promoverse, promueve las partes. En verdad, quienes son considerados a nivel de liderazgo en las comunidades, a fin de que respondan a la denominación de tal, reflejan y expresan necesariamente las aspiraciones de los individuos de su comunidad.

Éstos deben presentar una correspondencia entre la forma de ser y de pensar la realidad de sus compañeros, aunque revelen habilidades especiales, que les otorgan el *status* de líderes.

En el momento en que vuelven a la comunidad, después de un período fuera de ella, con un instrumental que antes no poseían, o utilizan éste con el fin de conducir mejor a las conciencias dominadas e inmersas, o se transforman en extraños a la comunidad, amenazando así su liderazgo.

Probablemente, su tendencia será la de seguir manipulando, ahora en forma más eficiente, la comunidad a fin de no perder el liderato.

Esto no ocurre cuando la acción cultural, como proceso totalizado y totalizador, envuelve a toda la comunidad y no sólo a sus líderes. Cuando se realiza a través de los individuos, teniendo en éstos a los sujetos del proceso totalizador. En este tipo de acción, se verifica exactamente lo contrario. El liderazgo, o crece al nivel del crecimiento del todo o es sustituido por nuevos líderes que emergen, en base a una nueva percepción social que van constituyendo conjuntamente.

De ahí que a los opresores no les interese esta forma de acción, sino la primera, en tanto esta última, manteniendo la alienación, obstaculiza la emersión de

las conciencias y su participación crítica en la realidad entendida como una totalidad. Y, sin ésta, la unidad de los oprimidos en tanto clase es siempre difícil.

Éste es otro concepto que molesta a los opresores, aunque se consideren a sí mismos como clase, si bien "no opresora", sino clase "productora".

Así, al no poder negar en sus conflictos, aunque lo intenten, la existencia de las clases sociales, en relación dialéctica las unas con las otras, hablan de la necesidad de comprensión, de armonía, entre los que compran y aquellos a quienes se obliga a vender su trabajo.¹⁹ Armonía que en el fondo es imposible, dado el antagonismo indistrazable existente entre una clase y otra.²⁰

¹⁹ "Si los obreros no alcanzan a ser, de alguna manera, propietarios de su trabajo —señala el obispo Franic Split— todas las reformas de las estructuras serán ineficaces. Incluso, si los obreros reciben a veces un sueldo más elevado en algún sistema económico no se contentan con estos aumentos. Quiéren ser propietarios y no vendedores de su trabajo. Actualmente —continúa el obispo—, los trabajadores están cada vez más conscientes de que el trabajo constituye una parte de la persona humana. La persona humana, sin embargo, no puede ser vendida ni venderse. Toda compra o venta del trabajo es una especie de esclavitud... La evolución de la sociedad humana progresa en este sentido y, con seguridad, dentro de un sistema del cual se afirma que no es tan sensible como nosotros frente a la dignidad de la persona humana; vale decir, el marxismo."

²⁰ "Los obispos hablan en pro del Tercer Mundo," *CIDOC Informa*, México, Doc. 67/35, pp. 1-11.

²¹ A propósito de las clases sociales y de la lucha entre ellas de las que se acusa a Marx como si éste fuera una especie de "inventor" de ellas, es necesario ver la carta que escribe a J. Weydemeyer, el 5 de marzo de 1852, en la cual declara que no le pertenece "el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo —comenta Marx—, algunos historiadores burgueses ya habían expuesto el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses, la anatomía de ellas. Lo que aporté —dice él— fue la demostración de que: 1) La existencia de las clases va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción. 2) La lucha de clases con-

Defienden la armonía de clases como si éstas fuesen conglomerados fortuitos de individuos que miran, curiosos, una vitrina en una tarde de domingo.

La única armonía viable y comprobada es la de los opresores entre sí. Éstos, aunque divergiendo e incluso, en ciertas ocasiones, luchando por intereses de grupos, se unifican, inmediatamente, frente a una amenaza a su clase en cuanto tal.

De la misma forma, la armonía del otro polo sólo es posible entre sus miembros tras la búsqueda de su liberación. En casos excepcionales, no sólo es posible sino necesario establecer la armonía de ambos para volver, una vez superada la emergencia que los unificó, a la contradicción que los delimita y que jamás desapareció en el circunstancial desarrollo de la unión.

La necesidad de dividir para facilitar el mantenimiento del estado opresor se manifiesta en todas las acciones de la clase dominadora. Su intervención en los sindicatos, favoreciendo a ciertos "representantes" de la clase dominada que, en el fondo, son sus representantes y no los de sus compañeros; la "promoción" de individuos que revelando cierto poder de liderazgo pueden representar una amenaza, individuos que una vez "promovidos" se "amansan"; la distribución de bendiciones para unos y la dureza para otros, son todas formas de dividir para mantener el "orden" que les interesa. Formas de acción que inciden, directa o indirectamente, sobre alguno de los puntos débiles de los oprimidos: su inseguridad vital, la que, a su vez, es fruto de la realidad opresora en la que se constituyen.

Inseguros en su dualidad de seres que "alojan" al opresor, por un lado, rechazándolo, por otro, atraídos

duce a la dictadura del proletariado. 3) Esta misma dictadura no es, por sí misma, más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases, hacia una sociedad sin clases"...

Marx - Engels, *Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1966, vol. II, p. 456.

a la vez por él, en cierto momento de la confrontación entre ambos, es fácil desde el punto de vista del opresor obtener resultados positivos de su acción divisoria.

Y esto porque los oprimidos saben, por experiencia, cuánto les cuesta no aceptar la "invitación" que reciben para evitar que se unan entre sí. La pérdida del empleo y la puesta de sus nombres en "lista negra" son hechos que significan puertas que se cierran ante nuevas posibilidades de empleo, siendo esto lo mínimo que les puede ocurrir.

Por esto mismo, su inseguridad vital se encuentra directamente vinculada a la esclavitud de su trabajo, que implica verdaderamente la esclavitud de su persona. Es así como sólo en la medida en que los hombres crean su mundo, mundo que es humano, y lo crean con su trabajo transformador, se realizan. La realización de los hombres, en tanto tales, radica, pues, en la construcción de este mundo. Así, si su "estar" en el mundo del trabajo es un estar en total dependencia, inseguro, bajo una amenaza permanente, en tanto su trabajo no les pertenece, no pueden realizarse. El trabajo alienado deja de ser un quehacer realizador de la persona, y pasa a ser un eficaz medio de reificación.

Toda unión de los oprimidos entre sí, que siendo acción apunta a otras acciones, implica tarde o temprano que al percibir éstos su estado de despersonalización, descubran que, en tanto divididos, serán siempre presas fáciles del dirigismo y de la dominación.

Por el contrario, unificados y organizados,²¹ harán

²¹ Es por esta misma razón por lo que a los campesinos es indispensable mantenerlos aislados de los obreros urbanos, así como a éstos y aquéllos de los estudiantes; los que no llegan a constituir sociológicamente, una clase se transforman en un peligró por su testimonio de rebeldía al adherirse a la causa popular.

Se hace, necesario, entonces, señalar a las clases populares

de su debilidad una fuerza transformadora, con la cual podrán recrear el mundo, haciéndolo más humano.

Por otra parte, este mundo más humano de sus justas aspiraciones es la contradicción antagónica del "mundo humano" de los opresores, mundo que poseen con derecho exclusivo y en el cual pretenden una armonía imposible entre ellos, que cosifican, y los oprimidos que son cosificados.

Como antagónicos que son, lo que necesariamente sirve a unos no puede servir a los otros.

El dividir para mantener el *statu quo* se impone, pues, como un objetivo fundamental de la teoría de la acción dominadora antidialógica.

Como un auxiliar de esta acción divisionista encontramos en ella una cierta connotación mesiánica, por medio de la cual los dominadores pretenden aparecer como salvadores de los hombres a quienes deshumanizan.

Sin embargo, en el fondo el mesianismo contenido en su acción no consigue esconder sus intenciones; lo que desean realmente es salvarse a sí mismos. Es la salvación de sus riquezas, su poder, su estilo de vida, con los cuales aplastan a los demás.

Su equívoco radica en que nadie se salva solo, cualquiera sea el plano en que se encare la salvación, o como clase que oprime sino con los otros. En la medida en que oprimen, no pueden estar con los oprimidos, ya que es lo propio de la opresión estar contra ellos. En una aproximación psicanalítica a la acción opresora quizá se pudiera descubrir lo que denominamos como falsa generosidad del opresor en el primer capítulo, una de las dimensiones de su sentimiento

que los estudiantes son irresponsables y perturbadores del "orden". Que su testimonio es falso por el hecho mismo de que, como estudiantes, debían estudiar, así como cabe a los obreros en las fábricas y a los campesinos en el campo trabajar para el "progreso de la nación".

de culpa. Con esta falsa generosidad, además de pretender seguir manteniendo un orden injusto y necrófilo, desea "comprar" su paz. Ocurre, sin embargo, que la paz no se compra, la paz se vive en el acto realmente solidario y amoroso, que no puede ser asumido, ni puede encarnarse en la opresión.

Por eso mismo es por lo que el mesianismo existente en la teoría de la acción antidialógica viene a reforzar la primera característica de esta acción, la del sentido de la conquista.

En la medida en que la división de las masas oprimidas es necesaria al mantenimiento del *statu quo*, y, por tanto, a la preservación del poder de los dominadores, urge el que los oprimidos no perciban claramente las reglas del juego. En este sentido, una vez más, es imperiosa la conquista para que los oprimidos se convengan, realmente, que están siendo defendidos. Defendidos contra la acción demoníaca de los "marginales y agitadores", "enemigos de Dios", puesto que así se llama a los hombres que viven y vivían, arriesgadamente, en la búsqueda valiente de la liberación de los hombres.

De esta manera, con el fin de dividir, los necrófilos se denominan a sí mismos biófilos y llaman, a los biófilos, necrófilos. La historia, sin embargo, se encarga siempre de rehacer estas autoclasicaciones.

Hoy, a pesar de que la alienación brasileña continúa llamando a Tiradentes²² "infel" y al movimiento liberador que éste encarnó, "traición", el héroe nacional no fue quien lo llamó "bandido" y lo envió a la horca y al descuartizamiento esparciendo los trozos de su cuerpo ensangrentado por los

²² José Joaquín da Silva Xavier, Tiradentes; héroe de la lucha brasileña desarrollada a fines del siglo XVIII y cuyo fin era el de liberar al Brasil del régimen colonial portugués. "Tiradentes", quien encabezara este movimiento de rebeldía, fue ahorcado y descuartizado. Este movimiento se conoce también bajo el nombre de "Conjuración Mineira". [T.]

pueblos atemorizados, para citar sólo un ejemplo. El héroe es Tiradentes. La historia destruyó el "título" que le asignaran y reconoció, finalmente, el valor de su actitud.

Los héroes son exactamente quienes ayer buscaron la unión para la liberación y no aquellos que, con su poder, pretendían dividir para reinar.

Manipulación

Otra característica de la teoría de la acción antidualógica es la manipulación de las masas oprimidas. Como la anterior, la manipulación es también un instrumento de conquista, en función de la cual giran todas las dimensiones de la teoría de la acción antidualógica.

A través de la manipulación, las élites dominadoras intentan conformar progresivamente las masas a sus objetivos. Y cuanto más inmaduras sean, políticamente, rurales o urbanas, tanto más fácilmente se dejan manipular por las élites dominadoras que no pueden desear el fin de su poder y de su dominación.

La manipulación se hace a través de toda la serie de mitos a que hicimos referencia. Entre ellos, uno más de especial importancia: el modelo que la burguesía hace de sí misma y presenta a las masas como su posibilidad de ascenso, instaurando la convicción de una supuesta movilidad social. Movilidad que sólo se hace posible en la medida en que las masas acepten los preceptos impuestos por la burguesía.

Muchas veces esta manipulación, en ciertas condiciones históricas especiales, se da por medio de pactos entre las clases dominantes y las masas dominadas. Pactos que podrían dar la impresión en una apreciación ingenua, la de la existencia del diálogo entre ellas.

En verdad, estos pactos no son dialógicos, ya que, en lo profundo de su objetivo, está inscrito el interés inequívoco de la élite dominadora. Los pactos, en última instancia, son sólo medios utilizados por los dominadores para la realización de sus finalidades.²²

El apoyo de las masas populares a la llamada "burguesía nacional", para la defensa del dudoso capital nacional, es uno de los pactos cuyo resultado, tarde o temprano, contribuye al aplastamiento de las masas.

Los pactos sólo se dan cuando las masas, aunque ingenuamente, emergen en el proceso histórico y con su emersión amenazan a las élites dominantes. Basta su presencia en el proceso, no ya como meros espectadores, sino con las primeras señales de su agresividad, para que las élites dominadoras, atemorizadas por esta presencia molesta, dupliquen las tácticas de manipulación.

La manipulación se impone en estas fases como instrumento fundamental para el mantenimiento de la dominación.

Antes de la emersión de las masas, no existe la manipulación propiamente tal, sino el aplastamiento total de los dominados. La manipulación es innecesaria al encontrarse los dominados en un estado de inmersión casi absoluto. Ésta, en el momento de la emersión y en el contexto de la teoría antidualógica, es la respuesta que el opresor se ve obligado a dar frente a las nuevas condiciones concretas del proceso histórico.

La manipulación aparece como una necesidad imperiosa de las élites dominadoras con el objetivo de conseguir a través de ella un tipo inauténtico de "organización", con la cual llegue a evitar su contrario,

²² Los pactos sólo son válidos para las clases populares —y en este caso ya no constituyen pactos— cuando las finalidades de la acción que se desarrollará, o que está ya en desarrollo, resultan de su propia decisión.

que es la verdadera organización de las masas populares empujadas y en emergencia.²⁴

Éstas, inquietas al emerger, presentan dos posibilidades: o son manipuladas por las élites a fin de mantener su dominación, o se organizan verdaderamente para lograr su liberación. Es obvio, entonces, que la verdadera organización no puede ser estimulada por los dominadores. Esta es tarea del liderazgo revolucionario.

Ocurre, sin embargo, que grandes fracciones de estas masas populares, fracciones que constituyen, ahora, un proletariado urbano, sobre todo en aquellos centros industrializados del país, aunque revelando cierta inquietud amenazadora carente de conciencia revolucionaria, se ven a sí mismas como privilegiadas.

La manipulación, con toda su serie de engaños y promesas, encuentra ahí, casi siempre, un terreno fértil.

El antídoto para esta manipulación se encuentra en la organización críticamente consciente, cuyo punto de partida, por esta misma razón, no es el mero depósito de contenidos revolucionarios, en las masas, sino la problematización de su posición en el proceso. En la *problematización* de la realidad nacional y de la propia manipulación.

Welfort²⁵ tiene razón cuando señala: "Toda política de izquierda se apoya en las masas populares y depende de su conciencia. Si viene a confundirla, perderá sus raíces, quedará en el aire en la expectativa de la caída inevitable, aun cuando pueda tener,

* En la "organización" que resulta del acto manipulador, las masas populares, meros objetos dirigidos, se acomodan a las finalidades de los manipuladores mientras que en la organización verdadera, en la que los individuos son sujetos del acto de organizarse, las finalidades no son impuestas por una élite. En el primer caso, la organización es un medio de masificación; en el segundo, uno de liberación.

²⁴ Francisco Welfort, *Política de masas*, en *Política e Revolução social no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio, 1965, p. 187.

como en el caso brasileño, la ilusión de hacer revolución por el simple hecho de girar en torno al poder".

Lo que pasa es que, en el proceso de manipulación, casi siempre la izquierda se siente atraída por "girar en torno del poder" y, olvidando su encuentro con las masas para el esfuerzo de organización, se pierde en un "diálogo" imposible con las élites dominantes. De ahí que también terminen manipuladas por estas élites, cayendo, frecuentemente, en un mero juego de capillas, que denominan "realista".

La manipulación, en la teoría de la acción antidialógica, como la conquista a que sirve, tiene que anestesiarse a las masas con el objeto de que éstas no piensen.

Si las masas asocian a su emergencia, o a su presencia en el proceso histórico, un pensar crítico sobre éste o sobre su realidad, su amenaza se concreta en la revolución.

Este pensamiento, llámeselo correcto, de "conciencia revolucionaria" o de "conciencia de clase", es indispensable para la revolución.

Las élites dominadoras saben esto tan perfectamente que, en ciertos niveles suyos, utilizan instintivamente los medios más variados, incluyendo la violencia física, para prohibir a las masas el pensar.

Poseen una profunda intuición sobre la fuerza crítica del diálogo. En tanto que, para algunos representantes del liderazgo revolucionario, el diálogo con las masas es un quehacer burgués y reaccionario, para los burgueses, el diálogo entre las masas y el liderazgo revolucionario es una amenaza real que debe ser evitada.

Insistiendo las élites dominadoras en la manipulación, inculcan progresivamente en los individuos el apetito burgués por el éxito personal.

Manipulación que se hace ora directamente por las élites, ora a través de liderazgos populistas. Estos liderazgos, como subraya Welfort, son mediadores de

las relaciones entre las élites oligárquicas y las masas populares. De ahí que el populismo se constituya como estilo de acción política, en el momento en que se instala el proceso de emersión de las masas, a partir del cual ellas pasan a reivindicar, todavía en forma ingenua, su participación; el líder populista, que emerge en este proceso, es también un ser ambiguo. Dado que oscila entre las masas y las oligarquías dominantes, aparece como un anfibio. Vive tanto en la "tierra" como en el "agua". Su permanencia entre las oligarquías dominadoras y las masas le deja huellas ineludibles. Como tal, en la medida en que simplemente manipula en vez de luchar por la verdadera organización popular, este tipo de líder sirve poco o casi nada a la causa revolucionaria.

Sólo cuando el líder populista supera su carácter ambiguo y la naturaleza dual de su acción, optando decididamente por las masas, deja de ser populista y renuncia a la manipulación entregándose al trabajo revolucionario de organización. En este momento, en lugar de mediador entre las masas y las élites, se transforma en contradicción de éstas, impulsando a las élites a organizarse a fin de frenarlo en la forma más rápida posible.

Es interesante observar la dramaticidad con que Vargas se dirigió a las masas obreras, en un 1º de mayo de su última etapa de gobierno, llamándolas a la unidad.

"Quiero decir —afirmó Vargas en su célebre discurso— que la obra gigantesca de la renovación que mi gobierno empieza a ejecutar, no puede ser llevada a un buen término sin el apoyo de los trabajadores y su cooperación cotidiana y decidida." Después de referirse a los primeros noventa días de su gobierno, a los que denominaba "un balance de las dificultades y de los obstáculos que, de acá y allá, se levantan en contra de la acción gubernamental", decía al pueblo en un lenguaje directísimo cómo le tocaba "en

el alma el desamparo, la miseria, la carestía de la vida, los salarios bajos... los desesperos de los desvalidos y las reivindicaciones de la mayoría del pueblo que vive en la esperanza de mejores días".

Inmediatamente, su llamado se iba haciendo más dramático y objetivo: "...vengo a decir que, en este momento, el gobierno aún está desarmado en lo que a leyes y elementos concretos de acción para la defensa de la economía del pueblo se refiere. Se impone que el pueblo se organice, no sólo para defender sus propios intereses, sino también para dar al gobierno el punto de apoyo indispensable para la realización de sus propósitos". Y sigue: "Necesito de vuestra unión, necesito que os organicéis solidariamente en sindicatos; necesito que forméis un *bloque fuerte y cohesionado* al lado del gobierno para que éste pueda disponer de toda la fuerza de que necesita para resolver vuestros propios problemas. Necesito de vuestra unión para que pueda luchar en contra de los saboteadores, para no quedar *prisionero* de los intereses de los *especuladores* y de los gananciosos en perjuicio de los intereses del pueblo". Y con el mismo énfasis: "Llegó por esto la hora de que el gobierno apele a los trabajadores diciéndoles: uníos en vuestros sindicatos como fuerzas libres y organizadas. En la hora presente, ningún gobierno *podrá sobreexistir o disponer de fuerza suficiente para sus realizaciones si no cuenta con el apoyo de las organizaciones obreras*".²⁶

Al apelar vehementemente a las masas para que se organizaran, para que se unieran en la reivindicación de sus derechos, y al señalarles, con la autoridad de jefe de Estado, los obstáculos, los frenos, las innumerables dificultades para realizar un gobierno con

* Getúlio Vargas, discurso pronunciado en el Estadio del C. R. Vasco da Gama el 1º de mayo de 1951, en *O governo trabalhista no Brasil*, Livraria José Olimpio Editora, Río, pp. 322-324. (Subrayado del autor.)

ellas, su gobierno inició los tropiezos que lo condujeron al trágico final de agosto de 1954.

Si Vargas no hubiera revelado, en su última etapa de gobierno, una inclinación tan ostentosa hacia la organización de las masas populares, consecuentemente ligada a la toma de una serie de medidas para la defensa de los intereses nacionales, posiblemente las élites reaccionarias no hubiesen llegado al extremo que llegaron. Esto ocurre con cualquier líder populista al aproximarse, aunque directamente, a las masas populares no ya como el exclusivo mediador de las oligarquías. Estas, por las fuerzas de que disponen, acaban por frenarlo.

En tanto la acción del líder se mantenga en el dominio de las formas paternalistas y de extensión asistencialista, sólo pueden existir divergencias accidentales entre él y los grupos oligárquicos heridos en sus intereses, pero difícilmente podrán existir diferencias profundas.

Lo que pasa es que estas formas asistencialistas como instrumento de manipulación, sirven a la conquista. Funcionan como anestésico. Distraen a las masas populares desviándolas de las verdaderas causas de sus problemas, así como de la solución concreta de éstos. Fraccionan a las masas populares en grupos de individuos cuya única expectativa es la de "recibir" más.

Sin embargo, existe en esta existencialización manipuladora un momento de positividad, cual es el que los individuos asistidos desear, indefinidamente, más y más, y los no asistidos, frente al ejemplo de los que lo son, buscan la forma de ser igualmente asistidos.

Teniendo en cuenta que las élites dominadoras no pueden dar ayuda a todos, terminan por aumentar en mayor grado la inquietud de las masas.

El liderazgo revolucionario debería aprovechar la contradicción planteada por la manipulación, proble-

matizándola a las masas populares a fin de lograr el objetivo de la organización.

Invasión cultural

Finalmente, sorprendemos, en la teoría de la acción antidualógica, otra característica fundamental — la invasión cultural. Característica que, como las anteriores, sirve a la conquista.

Ignorando las potencialidades del ser que condiciona, la invasión cultural consiste en la penetración que hacen los invasores en el contexto cultural de los invadidos, imponiendo a éstos su visión del mundo, en la medida misma en que frenan su creatividad, inhibiendo su expansión.

En este sentido, la invasión cultural, indiscutiblemente enajenante, realizada discreta o abiertamente, es siempre una violencia en cuanto violenta al ser de la cultura invadida, que o se ve amenazada o definitivamente pierde su originalidad.

Por esto, en la invasión cultural, como en el resto de las modalidades de acción antidualógica, los invasores son sus sujetos, autores y actores del proceso; los invadidos, sus objetos. Los invasores aceptan su opción (o al menos esto es lo que de ellos se espera). Los invasores actúan; los invadidos tienen la ilusión de que actúan, en la actuación de los invasores.

La invasión cultural tiene así una doble fase. Por un lado, es en sí dominante, y por el otro es táctica de dominación.

En verdad, toda dominación implica una invasión que se manifiesta no sólo físicamente, en forma visible, sino a veces disfrazada y en la cual el invasor se presenta como si fuese el amigo que ayuda. En el fondo, la invasión es una forma de dominar económica y culturalmente al invadido.

Invasión que realiza una sociedad matriz, metropolitana, sobre una sociedad dependiente; o invasión implícita en la dominación de una clase sobre otra, en una misma sociedad.

Como manifestación de la conquista, la invasión cultural conduce a la inautenticidad del ser de los invadidos. Su programa responde al cuadro valorativo de sus actores, a sus patrones y finalidades.

De ahí que la invasión cultural, coherente con su matriz antidualógica e ideológica, jamás pueda llevarse a cabo mediante la problematización de la realidad y de los contenidos programáticos de los invadidos. De ahí que, para los invasores, en su anhelo por dominar, por encuadrar a los individuos en sus patrones y modos de vida, sólo les interese saber cómo piensan los invadidos su propio mundo con el objeto de dominarlos cada vez más.²⁷

En la invasión cultural, es importante que los invadidos vean su realidad con la óptica de los invasores y no con la suya propia. Cuanto más mimetizados estén los invadidos, mayor será la estabilidad de los invasores. Una condición básica para el éxito de la invasión cultural radica en que los invadidos se convengan de su inferioridad intrínseca. Así, como no hay nada que no tenga su contrario, en la medida que los invadidos se van reconociendo como "inferiores", irán reconociendo necesariamente la "superioridad" de los invasores. Los valores de éstos pasan a ser la pauta de los invadidos. Cuando más se acen-

²⁷ Con este fin, los invasores utilizan, cada vez más, las ciencias sociales, la tecnología, las ciencias naturales. Esto se da porque la invasión, en la medida en que es acción cultural y que su carácter inductor permanece como connotación esencial, no puede prescindir del auxilio de las ciencias y de la tecnología, que permiten una acción más eficiente al invasor. Para ello, se hace indispensable el conocimiento del pasado y del presente de los invadidos, por medio del cual puedan determinar las alternativas de su futuro, y así, intentar su conducción en el sentido de sus intereses.

úa la invasión, alienando el ser de la cultura de los invadidos, mayor es el deseo de éstos por parecerse a aquéllos: andar como aquéllos, vestir a su manera, hablar a su modo.

El yo social de los invadidos que, como todo yo social, se constituye en las relaciones socioculturales que se dan en la estructura, es tan dual como el ser de la cultura invadida.

Esta dualidad, a la cual nos hemos referido con anterioridad, es la que explica a los invadidos y dominados, en cierto momento de su experiencia existencial, como un yo casi adherido al tu opresor.

Al reconocerse críticamente en contradicción con aquél es necesario que el yo oprimido rompa esta casi "adherencia" al tu opresor, "separándose" de él para *objetivarlo*. Al hacerlo, "admira" la estructura en la que viene siendo oprimido, como una realidad deshumanizante.

Este cambio cualitativo en la percepción del mundo, que no se realiza fuera de la praxis, jamás puede ser estimulado por los opresores, como un objetivo de su teoría de la acción.

Por el contrario, es el mantenimiento del *statu quo* lo que les interesa, en la medida en que el cambio de la percepción del mundo, que implica la inserción crítica en la realidad, los amenaza. De ahí que la invasión cultural aparece como una característica de la acción antidualógica.

Existe, sin embargo, un aspecto que nos parece importante subrayar en el análisis que estamos haciendo de la acción antidualógica. Es que ésta, en la medida en que es una modalidad de la acción cultural de carácter dominador, siendo por lo tanto dominación en sí, como subrayamos anteriormente, es por otro lado instrumento de ésta. Así, además de su aspecto deliberado, volitivo, programado, tiene también otro aspecto que la caracteriza como producto de la realidad opresora.

En efecto, en la medida en que una estructura social se denota como estructura rígida, de carácter dominador, las instituciones formadoras que en ella se constituyen estarán, necesariamente, marcadas por su clima, trasladando sus mitos y orientando su acción en el estilo propio de la estructura. Los hogares y las escuelas, primarias, medias y universitarias, que no existen en el aire, sino en el tiempo y en el espacio, no pueden escapar a las influencias de las condiciones estructurales objetivas. Funcionan, en gran medida, en las estructuras dominadoras, como agencias formadoras de futuros "invasores". Las relaciones padres-hijos, en los hogares, reflejan de modo general las condiciones objetivo-culturales de la totalidad de que participan. Y si éstas son condiciones autoritarias, rígidas, dominadoras, penetrarán en los hogares que incrementan el clima de opresión.²⁸

Mientras más se desarrollen estas relaciones de carácter autoritario entre padres e hijos, tanto más introyectan, los hijos, la autoridad paterna.

Discutiendo el problema de la necrofilia y de la biofilia, analiza Fromm, con la claridad que lo caracteriza, las condiciones objetivas que generan la una y la otra, sea esto en los hogares, en las relaciones

²⁸ El autoritarismo de los padres y de los maestros se revela cada vez más a los jóvenes como algo antagónico a su libertad. Cada vez más, por esto, la juventud se opone a las formas de acción que minimizan su expresividad y obstaculizan su afirmación. Ésta, que es una de las manifestaciones positivas que observamos hoy día, no existe por casualidad. En el fondo, es un síntoma de aquel clima histórico al cual hicimos referencia en el primer capítulo de este ensayo, como característica de nuestra época *antropológica*. Por esto es que la reacción de la juventud no puede entenderse a menos que se haga en forma interesada, como simple indicador de las divergencias generacionales presentes en todas las épocas. En verdad esto es más profundo. Lo que la juventud denuncia y condena en su rebelión es el modelo injusto de la sociedad dominadora. Rebelión cuyo carácter es sin embargo muy reciente. Lo autoritario perdura en su fuerza dominadora.

padres-hijos, tanto en el clima desamoroso y opresor como en aquel amoroso y libre, o en el contexto sociocultural. Niños deformados en un ambiente de desamor, opresivo, frustrados en su potencialidad, como diría Fromm, si no consiguen enderezarse en la juventud en el sentido de la auténtica rebelión, o se acomodan a una dimisión total de su querer, enajenados a la autoridad y a los mitos utilizados por la autoridad para "formarlos", o podrán llegar a asumir formas de acción destructiva.

Esta influencia del hogar y la familia se prolonga en la experiencia de la escuela. En ella, los educandos descubren temprano que, como en el hogar, para conquistar ciertas satisfacciones deben adaptarse a los preceptos que se establecen en forma vertical. Y uno de estos preceptos es el de no pensar.

Introyectando la autoridad paterna a través de un tipo rígido de relaciones, que la escuela subraya, su tendencia, al transformarse en profesionales por el miedo a la libertad que en ellos se ha instaurado, es la de aceptar los patrones rígidos en que se deformaron.

Tal vez esto, asociado a su posición clasista, explique la adhesión de un gran número de profesionales a una acción antidualógica.²⁹

Cualquiera que sea la especialidad que tengan y que los ponga en relación con el pueblo, su convicción inquebrantable es la de que les cabe "transferir", "llevar" o "entregar al pueblo sus conocimientos, sus técnicas".

Se ven a sí mismos como los promotores del pueblo. Los programas de su acción, como lo indicarla

²⁹ Tal vez explique también la antidualogicidad de aquellos que, aunque convencidos de su opción revolucionaria, continúan desconfiando del pueblo, teniendo la comunión con él. De este modo, sin percibirlo, aún mantienen dentro de sí al opresor. La verdad es que temen a la libertad en la medida en que aún alojan en sí al opresor.

cualquier buen teórico de la acción opresora, entrañan sus finalidades, sus convicciones, sus anhelos.

No se debe escuchar al pueblo para nada, pues éste, "incapaz e inculto, necesita ser educado por ellos para salir de la indolencia provocada por el subdesarrollo".

Para ellos, la "incultura del pueblo" es tal que les parece un "absurdo" hablar de la necesidad de rescatar la "visión del mundo" que esté teniendo. La visión del mundo la tienen sólo los profesionales. . .

De la misma manera, les parece absurdo que sea indispensable escuchar al pueblo a fin de organizar el contenido programático de la acción educativa. Para ellos, "la ignorancia absoluta" del pueblo no le permite otra cosa sino recibir sus enseñanzas.

Por otra parte, cuando los invadidos, en cierto momento de su experiencia existencial, empiezan de una forma u otra a rechazar la invasión a la que en otro momento se podían haber adaptado, los invasores, a fin de justificar su fracaso, hablan de la "inferioridad" de los invadidos, refiriéndose a ellos como "enfermos", "mal agradecidos" y llamándolos a veces también "mestizos".

Los bien intencionados, vale decir, aquellos que utilizan la "invasión" no ya como ideología, sino a causa de las deformaciones a que hicimos referencia en páginas anteriores, terminan por descubrir, en sus experiencias, que ciertos fracasos de su acción no se deben a una inferioridad ontológica de los hombres simples del pueblo, sino a la violencia de su acto invasor. De modo general, éste es un momento difícil por el que atraviesan muchos de los que hacen tal descubrimiento.

A pesar de que sienten la necesidad de renunciar a la acción invasora, tienen en tal forma introyectados los patrones de la dominación que esta renuncia pasa a ser una especie de muerte paulatina.

Renunciar al acto invasor significa, en cierta for-

ma, superar la dualidad en que se encuentran como dominados por un lado, como dominadores, por otro.

Significa renunciar a todos los mitos de que se nutre la acción invasora y dar existencia a una acción dialógica. Significa, por esto mismo, dejar de estar *sobre* o "dentro", como "extranjeros", para estar *con* ellos, como compañeros.

El "miedo a la libertad" se instaure entonces en ellos. Durante el desarrollo de este proceso traumático, su tendencia natural es la de racionalizar el miedo, a través de una serie de mecanismos de evasión.

Este "miedo a la libertad", en técnicos que ni siquiera alcanzaron a descubrir el carácter de acción invasora, es aún mayor cuando se les habla del sentido deshumanizante de esta acción.

Frecuentemente, en los cursos de capacitación, sobre todo en el momento de descodificación de situaciones concretas realizadas por los participantes, llega un momento en que preguntan irritados al coordinador de la discusión: "¿A dónde nos quiere llevar usted finalmente?" La verdad es que el coordinador no los desea conducir, sino que desea inducir una acción. Ocurre, simplemente, que al problematizarles una situación concreta, ellos empiezan a percibir que al profundizar en el análisis de esta situación tendrán necesariamente que afirmar o descubrir sus mitos.

Descubrir sus mitos y renunciar a ello es, en el momento, un acto "violento" realizado por los sujetos en contra de sí mismos. Afirmarlos, por el contrario, es revelarse. La única salida, como mecanismo de defensa también, radica en transferir al coordinador lo propio de su práctica normal: *conducir, conquistar, invadir*, como manifestaciones de la teoría anti-dialógica de la acción.

Esta misma evasión se verifica, aunque en menor escala, entre los hombres del pueblo, en la medida en que la situación concreta de opresión los aplasta y la "asistencialización" los domestica.

Una de las educadoras del "Full Circle", institución de Nueva York, que realiza un trabajo educativo de efectivo valor, nos relató el siguiente caso: "Al problematizar una situación codificada a uno de los grupos de las áreas pobres de Nueva York sobre una situación concreta que mostraba, en la esquina de una calle —la misma en que se hacía la reunión— una gran cantidad de basura, dijo inmediatamente uno de los participantes: —Veo una calle de África o de América Latina. —¿Y por qué no de Nueva York?, preguntó la educadora. —Porque, afirmó, somos los Estados Unidos, y aquí no puede existir esto."

Indudablemente, este hombre y algunos de sus compañeros, concordantes con él con su indiscutible "juego de conciencia", escapaban a una realidad que los ofendía y cuyo reconocimiento incluso los antenazaba.

Al participar, aunque precariamente, de una cultura del éxito y del ascenso personales, reconocese en una situación objetiva desfavorable, para una conciencia enajenada, equivalía a frenar la propia posibilidad de éxito.

Sea en éste, sea en el caso de los profesionales, la fuerza determinante de la cultura en que se desarrollan los mitos introyectados por los hombres es perfectamente visible. En ambos casos, ésta es la manifestación de la cultura de la clase dominante que obstaculiza la afirmación de los hombres como seres de decisión.

En el fondo, ni los profesionales a que hicimos referencia, ni los participantes de la discusión citada en un barrio pobre de Nueva York están hablando y actuando por sí mismos, como actores del proceso histórico. Ni los unos ni los otros son teóricos o ideólogos de la dominación. Al contrario, son un producto de ella que como tal se transforma a la vez en su causa principal.

Éste es uno de los problemas serios que debe en-

frentar la revolución en el momento de su acceso al poder. Etapa en la cual, exigiendo de su liderazgo un máximo de sabiduría política, decisión y coraje, exige el equilibrio suficiente para no dejarse caer en posiciones irracionales sectarias.

Es que, indiscutiblemente, los profesionales, con o sin formación universitaria y cualquiera que sea su especialidad, son hombres que estuvieron bajo la "sobredeterminación de una cultura de dominación que los constituyó como seres duales. Podrían, incluso, haber surgido de las clases populares, y la deformación en el fondo sería la misma y quizá peor. Sin embargo estos profesionales son necesarios a la reorganización de la nueva sociedad. Y, dado que un gran número de ellos, aunque marcados por su "miedo a la libertad" y renuentes a adherirse a una acción liberadora, son personas que en gran medida están equivocadas, nos parece que no sólo podrían sino que deberían ser recuperados por la revolución.

Esto exige de la revolución en el poder que, prolongando lo que antes fue la acción cultural dialógica, instauré la "revolución cultural". De esta manera, el poder revolucionario, concienciado y concienciador, no sólo es un poder sino un *nuevo* poder; un poder que no es sólo el freno necesario a los que pretenden continuar negando a los hombres, sino también la invitación valerosa a quienes quieran participar en la reconstrucción de la sociedad.

En este sentido, la "revolución cultural" es la continuación necesaria de la acción cultural dialógica que debe ser realizada en el proceso anterior del acceso al poder.

La "revolución cultural" asume a la sociedad en reconstrucción en su totalidad, en los múltiples quehaceres de los hombres, como campo de su acción formadora.

La reconstrucción de la sociedad, que no puede hacerse en forma mecanicista, tiene su instrumento

fundamental en la cultura, y culturalmente se rehace a través de la revolución.

Tal como la entendemos, la "revolución cultural" es el esfuerzo máximo de concienciación que es posible desarrollar a través del poder revolucionario, buscando llegar a todos, sin importar las tareas específicas que éste tenga que cumplir.

Por esta razón, este esfuerzo no puede limitarse a una mera formación tecnicista de los técnicos, ni científicista de los científicos necesarios a la nueva sociedad. Ésta no puede distinguirse cualitativamente de la otra de manera repentina, como piensan los mecanicistas en su ingenuidad, a menos que ocurra en forma radicalmente global.

No es posible que la sociedad revolucionaria atribuya a la tecnología las mismas finalidades que le eran atribuidas por la sociedad anterior. Consecuentemente, varía también la formación que de los hombres se haga.

En este sentido, la formación técnico-científica no es antagónica con la formación humanista de los hombres, desde el momento en que la ciencia y la tecnología, en la sociedad revolucionaria, deben estar al servicio de la liberación permanente de la humanización del hombre.

Desde este punto de vista, la formación de los hombres, por darse en el tiempo y en el espacio, exige para cualquier quehacer: por un lado, la comprensión de la cultura como supraestructura capaz de mantener en la infraestructura, en proceso de transformación revolucionaria, "supervivencias" del pasado;³⁰ y por otro, el quehacer mismo, como instrumento de transformación de la cultura.

En la medida en que la concienciación, en y por

³⁰ Véase Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, en que dedica todo un capítulo a la "Dialéctica de la sobre-determinación" ("Notas para una investigación"). Siglo XXI, México, 1968.

la "revolución cultural", se va profundizando, en la praxis creadora de la sociedad nueva, los hombres van descubriendo las razones de la permanencia de las "supervivencias" míticas, que en el fondo no son sino las realidades forjadas en la vieja sociedad.

Así podrán, entonces, liberarse más rápidamente de estos espectros, que son siempre un serio problema para toda revolución en la medida en que obstaculizan la construcción de la nueva sociedad.

Por medio de estas "supervivencias", la sociedad opresora continúa "invadiendo", invadiendo ahora a la sociedad revolucionaria.

Lo paradójico de esta "invasión" es, sin embargo, que no la realiza la vieja élite dominadora reorganizada para tal efecto, sino que la hacen los hombres que tomaron parte en la revolución.

"Alojando" al opresor, se resisten, como si fueran el opresor mismo, de las medidas básicas que debe tomar el poder revolucionario.

Como seres duales, aceptan también, aunque en función de las supervivencias, el poder que se burocratiza, reprimiéndolos violentamente.

Este poder burocrático y violentamente represivo puede, a su vez, ser explicado a través de lo que Althusser³¹ denomina "reactivación de los elementos antiguos", favorecidos ahora por circunstancias especiales, en la nueva sociedad.

Por estas razones, defendemos el proceso revolucionario como una acción cultural dialógica que se prolonga en una "revolución cultural", conjuntamente con el acceso al poder. Asimismo, defendemos en ambas el esfuerzo serio y profundo de concienciación³²

³¹ Considerando este problema, Althusser señala: "Esta reactivación sería propiamente inconcebible en una dialéctica desprovista de sobre-determinación". *Op. cit.*, p. 116.

³² Concienciación con la cual los hombres a través de una praxis verdadera superan el estado de *objetos*, como dominados, y asumen el papel de *sujetos* de la historia.

para que finalmente la revolución cultural, al desarollar la práctica de la confrontación permanente entre el liderazgo y el pueblo, consolide la participación verdaderamente crítica de éste en el poder.

De este modo, en la medida en que ambos —liderazgo y pueblo— se van volviendo críticos, la revolución impide con mayor facilidad el correr riesgos de burocratización que implican nuevas formas de opresión y de "invasión", que sólo son nuevas imágenes de la dominación.

La invasión cultural, que sirve a la conquista y mantenimiento de la opresión, implica siempre la visión focal de la realidad, la percepción de ésta como algo estático, la superposición de una visión del mundo sobre otra. Implica la "superioridad" del invasor, la "inferioridad" del invadido, la imposición de criterios, la posesión del invadido, el miedo de perderlo. Aún más, la invasión cultural implica que el punto de decisión de la acción de los invadidos esté fuera de ellos, en los dominadores invasores. Y, en tanto la decisión no radique en quien debe decidir, sino que esté fuera de él, el primero sólo tiene la ilusión de que decide.

Por esta razón no puede existir el desarrollo socioeconómico en ninguna sociedad dual, refleja, invadida.

Por el contrario, para que exista desarrollo es necesario que se verifique un movimiento de búsqueda, de acción creadora, que tenga su punto de decisión en el ser mismo que lo realiza. Es necesario, además, que este movimiento se dé no sólo en el espacio sino en el tiempo propio del ser, tiempo del cual tenga conciencia.

De ahí que, si bien todo desarrollo es transformación, no toda transformación es desarrollo.

La transformación que se realiza en el "ser en sí" de una semilla que, en condiciones favorables, germina y nace, no es desarrollo. Del mismo modo, la

transformación del "ser en sí" de un animal no es desarrollo. Ambos se transforman determinados por la especie a que pertenecen y en un tiempo que no les pertenece, puesto que es el tiempo de los hombres.

Éstos, entre los seres inconclusos, son los únicos que se desarollan. Como seres históricos, como "seres para sí", autobiográficos, su transformación, que es desarrollo, se da en un tiempo que es suyo y nunca se da al margen de él.

Ésta es la razón por la cual, sometidos a condiciones concretas de opresión en las que se enajenan, transformados en "seres para otros" del falso "ser para sí" de quien dependen, los hombres tampoco se desarollan auténticamente. Al prohibírseles el acto de decisión, que se encuentra en el ser dominador, éstos sólo se limitan a seguir sus prescripciones.

Los oprimidos sólo empiezan a desarrollarse cuando, al superar la contradicción en que se encuentran, se transforman en los "seres para sí".

Si analizamos ahora una sociedad desde la perspectiva del ser, nos parece que ésta sólo puede desarrollarse como sociedad "ser para sí", como sociedad libre. No es posible el desarrollo de sociedades duales, reflejas, invadidas, dependientes de la sociedad metropolitana, en tanto son sociedades enajenadas cuyo punto de decisión política, económica y cultural se encuentra fuera de ellas: en la sociedad metropolitana. En última instancia, es ésta quien decide los destinos de aquellas, que sólo se transforman.

Precisamente entendidas como "seres para otros", como sociedades oprimidas, su transformación interesa a la metrópoli.

Por estas razones, es necesario no confundir desarrollo con modernización. Ésta, que casi siempre se realiza en forma inducida, aunque alcance a ciertos sectores de la población de la "sociedad satélite", en el fondo sólo interesa a la sociedad metropolitana. La sociedad simplemente modernizada, no desarrollada,

continúa dependiente del centro externo, aun cuando asuma, por mera delegación, algunas áreas mínimas de decisión. Esto es lo que ocurre y ocurrirá con cualquier sociedad dependiente, en tanto se mantenga en su calidad de tal.

Estamos convencidos que a fin de comprobar si una sociedad se desarrolla o no debemos ultrapasar los criterios utilizados en el análisis de sus índices de ingreso per cápita que, estadísticamente mecanicistas, no alcanzan siquiera a expresar la verdad. Evitar, asimismo, los que se centran únicamente en el estudio de la renta bruta. Nos parece que el criterio básico, primordial, radica en saber si la sociedad es o no un "ser para sí", vale decir, libre. Si no lo es, estos criterios indicarán sólo su modernización mas no su desarrollo.

La contradicción principal de las sociedades duales es, realmente, la de sus relaciones de dependencia que se establecen con la sociedad metropolitana. En tanto no superen esta contradicción, no son "seres para sí" y, al no serlo, no se desarrollan.

Superada la contradicción, lo que antes era mera transformación asistencializadora principalmente en beneficio de la metrópoli se vuelve verdadero desarrollo, en beneficio del "ser para sí".

Por esto, las soluciones meramente reformistas que estas sociedades intentan poner en práctica, llegando algunas de ellas a asustar e incluso aterrorizar a los sectores más reaccionarios de sus élites, no alcanzan a resolver sus contradicciones.

Casi siempre, y quizás siempre, estas soluciones reformistas son inducidas por las mismas metrópolis como una respuesta renovada que les impone el propio proceso histórico con el fin de mantener su hegemonía.

Es como si la metrópoli dijera, y no es necesario decirlo: "Hagamos las reformas, antes que las sociedades dependientes hagan la revolución".

Para lograrlo, la sociedad metropolitana no tiene otros caminos sino los de la conquista, la manipulación, la invasión económica y cultural (a veces militar) de la sociedad dependiente.

Invasión económica y cultural en que las élites dirigentes de la sociedad dominada son, en gran medida, verdaderas metástasis de las élites dirigentes de la sociedad metropolitana.

Después de este análisis en torno de la teoría de la acción antidialógica, al cual damos un carácter solamente aproximativo, podemos repetir lo que venimos afirmando a través de todo este ensayo: la imposibilidad de que el liderazgo revolucionario utilice los mismos procedimientos antidialógicos utilizados por los opresores para oprimir. Por el contrario, el camino del liderazgo revolucionario debe ser el del diálogo, el de la comunicación, el de la confrontación cuya teoría analizaremos a continuación.

Previamente, discutamos, sin embargo, un punto que nos parece de real importancia para lograr una mayor aclaración de nuestras posiciones.

Queremos hacer referencia al momento de la constitución del liderazgo revolucionario y a algunas de sus consecuencias básicas, de carácter histórico y sociológico, para el proceso revolucionario.

En forma general, este liderazgo es encarnado por hombres que de una forma u otra participaban de los estratos sociales de los dominadores.

En un momento determinado de su experiencia existencial, bajo ciertas condiciones históricas, éstos renuncian, en un acto de verdadera solidaridad (por lo menos así lo esperamos), a la clase a la cual pertenecen y adhieren a los oprimidos. Dicha adhesión, sea como resultante de un análisis científico de la realidad o no, cuando es verdadera implica un acto de amor y de real compromiso.³³

³³ En el capítulo anterior citamos la opinión de Guevara con

Esta adhesión a los oprimidos implica un caminar hacia ellos. Una comunicación con ellos.

Las masas populares necesitan descubrirse en el liderazgo emergente y éste en las masas. En el momento en que el liderazgo emerge como tal, necesariamente se constituye como contradicción de las élites dominadoras.

Las masas oprimidas, que son también contradicción objetiva de estas élites, "comunican" esta contradicción al liderazgo emergente.

Esto no significa, sin embargo, que las masas hayan alcanzado un grado tal de percepción de su opresión, de la cual puede resultar el reconocerse críticamente en antagonismo con aquéllas.³⁴

Pueden estar en una postura de "adherencia" al opresor, tal como señalamos con anterioridad.

También es posible que, en función de ciertas condiciones históricas objetivas, hayan alcanzado, si no una visualización clara de su opresión, una casi "claridad" de ésta.

Si, en el primer caso, su "adherencia" o casi "adherencia" al opresor no les posibilita localizarlo, repitiendo a Fanon, *fuera* de ellas, en el segundo, localizándolo, se reconocen, a un nivel crítico, en antagonismo con él.

En un primer momento, "alojado" en ellas el opresor, su ambigüedad las lleva a tener más y más a la libertad. Apelan a explicaciones mágicas o a una falsa visión de Dios —estimulada por los opresores—

respecto a este tema. De Camilo Torres, dice Germán Guzmán: "se jugó entero porque lo entregó todo. A cada hora mantuvo con el pueblo una actitud vital de compromiso como sacerdote, como cristiano y como revolucionario". Germán Guzmán, *El padre Camilo Torres*, Siglo XXI, México, p. 8.

* Una cosa son las "necesidades de clase" y otra diferente la "conciencia de clase". A propósito de "conciencia de clase", véase Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Éditions du Minuit, París, 1960.

a quien fatalmente transfieren la responsabilidad de su estado de oprimidos.³⁵

Sin creer en sí mismas, destruidas, desesperanzadas, estas masas difícilmente buscan su liberación, en cuyo acto de rebeldía incluso pueden ver una ruptura desobediente a la voluntad de Dios —una especie de enfrentamiento indebido con el destino. De ahí la necesidad, que tanto subrayamos, de problematizarlas con respecto a los mitos con que las nutre la opresión.

En el segundo caso, vale decir una vez alcanzada la claridad o casi claridad de la opresión, factor que las lleva a localizar el opresor fuera de ellas, aceptan la lucha para superar la contradicción en que están. En este momento superan la distancia mediadora entre las "necesidades de clase" objetivas y la "conciencia de clase".

En la primera hipótesis, el liderazgo revolucionario se transforma, dolorosamente y sin quererlo, en contradicción de las masas.

En la segunda, al emerger el liderazgo, recibe la adhesión casi instantánea y simpática de las masas, que tiende a crecer durante el proceso de la acción revolucionaria.

De ahí que el camino que hace hasta ellas el liderazgo es espontáneamente dialógico. Existe una empatía casi inmediata entre las masas y el liderazgo revolucionario. El compromiso entre ellos se establece en forma casi repentina. Ambas se sienten cohermanadas en la misma representatividad, como contradicción de las élites dominadoras.

* En conversación con un sacerdote chileno, de alta responsabilidad intelectual y moral, el cual estuvo en Recife en 1966, escuchamos que, "al visitar, con un amigo pernambucano, varias familias residentes en Mocambo, en condiciones de miseria indescrutable, y al preguntarle cómo soportaban vivir en esta forma, escuchaban siempre la misma respuesta: "¿Qué puedo hacer? ¡Si Dios lo quiere así, sólo debo conformarme!"

En este momento se instaura el diálogo entre ellas y difícilmente puede romperse. Diálogo que continúa con el acceso al poder, el cual las masas realmente saben suyo.

Esto no disminuye en nada el espíritu de lucha, el valor, la capacidad de amor, la valentía del liderazgo revolucionario.

El liderazgo de Fidel Castro y de sus compañeros, llamados en su época "aventureros irresponsables", un liderazgo eminentemente dialógico, se identificó con las masas sometidas a una brutal violencia, la de la dictadura de Batista.

Con esto no queremos afirmar que esta adhesión se dio fácilmente. Exigió el testimonio valeroso, la valentía de amar al pueblo y de sacrificarse por él. Exigió el testimonio de la esperanza permanente por reiniciar la tarea después de cada desastre, animados por la victoria que, forjada por ellos con el pueblo, no era sólo de ellos, sino de ellos y del pueblo o de ellos en tanto pueblo.

Fidel polarizó sistemáticamente la adhesión de las masas que, además de la situación objetiva de opresión en que estaban, habían, de cierta forma, empujado a romper su "adherencia" con el opresor en función de su experiencia histórica.

Su "alejamiento" del opresor las estaba llevando a "objetivarlo", reconociéndose así como su contradicción antagónica. De ahí que Fidel jamás se haya hecho contradicción de ellas. Era de esperarse alguna deserción, o alguna traición como las registradas por Guevara en su *Pasajes de la guerra revolucionaria*, en el que hace referencia a las múltiples adhesiones del pueblo por la Revolución.

De esta manera, el camino que recorre el liderazgo revolucionario hasta las masas, en función de ciertas condiciones históricas, o se realiza horizontalmente, constituyendo ambas un solo cuerpo contradictorio del opresor o, verificándose triangularmente, lleva el

liderazgo revolucionario a "habitar" el vértice del triángulo, contradiciendo también a las masas populares.

Esta condición, como ya hemos señalado, se les impone por el hecho de que las masas no han alcanzado aún la visión crítica o poco menos de la realidad opresora. Sin embargo, el liderazgo revolucionario casi nunca percibe que está siendo contradicción de las masas. Quizá por un mecanismo de defensa se resiste a visualizar dicha percepción que es realmente dolorosa.

No es fácil que el liderazgo, que emerge por un gesto de adhesión a las masas oprimidas, se reconozca como contradicción de éstas.

Esto nos parece un dato importante para analizar ciertas formas de comportamiento del liderazgo revolucionario, que aunque sin ser necesariamente una contradicción antagónica y sin desearlo se constituyen como contradicción de las masas populares.

El liderazgo revolucionario, indudablemente, necesita de la adhesión de las masas populares para llevar a cabo la revolución.

En la hipótesis en que la contradiga, al buscar esta adhesión y sorprender en ellas un cierto alejamiento, una cierta desconfianza, puede confundir esta desconfianza y aquel alejamiento como si fuesen índices de una natural incapacidad de ellas. Reduce, entonces, lo que es un momento histórico de la conciencia popular a una deficiencia intrínseca de las mismas. Y, al necesitar de su adhesión a la lucha, para llevar a cabo la revolución y desconfiar al mismo tiempo de las masas desconfiadas, se deja tentar por los mismos procedimientos que la élite dominadora utiliza para oprimir. Racionalizando su desconfianza, se refiere a la imposibilidad del diálogo con las masas populares antes del acceso al poder, inscribiendo de esta manera su acción en la matriz de la teoría anti-dialógica. De ahí que muchas veces, al igual que la élite dominadora, intente la conquista de las masas,

se transforme en mesiánica, utilice la manipulación y realice la invasión cultural. Por estos caminos, caminos de opresión, el liderazgo o no hace la revolución o, si la hace, ésta no es verdadera.

El papel de liderazgo revolucionario, en cualquier circunstancia y aún más en ésta, radica en estudiar seriamente, en cuanto actúa, las razones de esta o de aquella actitud de desconfianza de las masas y buscar los verdaderos caminos por los cuales pueda llegar a la comunión con ellas. Comunión en el sentido de ayudarlas a que se ayuden en la visualización crítica de la realidad opresora que las torna oprimidas.

La conciencia dominada existe, dual, ambigua, con sus temores y desconfianzas.³⁶

En su diario sobre la lucha en Bolivia, el comandante Guevara se refiere, en varias oportunidades, a la falta de participación campesina, afirmando textualmente: "La movilización campesina es inexistente, salvo en las tareas de información que molestan algo, pero no son muy rápidos ni eficientes; los podemos anular". Y en otro párrafo: "Falta completa de incorporación campesina aunque nos van perdiendo el miedo y se logra la admiración de los campesinos. Es una tarea lenta y paciente".³⁷ Explicando este miedo y la poca eficiencia de los campesinos, vamos a encontrar en ellos, como conciencias dominadas, al opresor introyectado. "...Son impenetrables como las piedras: cuando se les habla parece que en la profundidad de sus ojos 'se mofaran'." Es que, por detrás de estos ojos desconfiados, de esta impenetrabilidad de los campesinos, estaban los ojos del opresor, introyectado en ellos.

* Importante la lectura de:

Erich Fromm, *The application of humanist psychoanalysis to Marxist theory*, en *Socialist humanism*, Anchor Books, 1966. Y Reuben Osborn, *Marxismo y psicoanálisis*, Ediciones Peninsula, Barcelona, 1967.

"Che Guevara, *El diario del Che en Bolivia*, Siglo XXI, México, pp. 131 y 152.

Las mismas formas y comportamiento de los oprimidos, su manera de "estar siendo" resultante de la opresión y del alojo del opresor, exigen al revolucionario otra teoría de la acción radicalmente diferente de la que ilumina la práctica de la acción cultural que acabamos de analizar.

Lo que distingue al liderazgo revolucionario de la élite dominadora no son sólo los objetivos, sino su modo distinto de actuar. Si actúan en igual forma sus objetivos se identifican.

Por esta razón afirmamos con anterioridad que era paradójico que una élite dominadora problematizara las relaciones hombre-mundo a los oprimidos, como lo es el que el liderazgo revolucionario no lo haga.

Analicemos ahora la teoría de la acción cultural dialógica, intentando, como en el caso anterior, descubrir sus elementos constitutivos.

Colaboración

En tanto en la teoría de la acción antidialógica la conquistista, como su primera característica, implica un sujeto que, conquistando al otro, lo transforma en objeto, en la teoría dialógica de la acción, los sujetos se encuentran, para la transformación del mundo, en colaboración. El yo antidialógico, dominador, transforma el tú dominado, conquistado, en mero "esto".

El yo dialógico, por el contrario, 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 en 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.

No existe, por lo tanto, en la teoría dialógica de la acción, un sujeto que domina por la conquista y un

objeto dominado. En lugar de esto, hay sujetos que se encuentran para la pronunciación del mundo, para su transformación.

Si las masas populares dominadas, por todas las consideraciones que hemos ido haciendo son incapaces, en un cierto momento de la historia, de responder a su vocación de ser sujeto, podrán realizarse a través de la problematización de su propia opresión, que implica siempre una forma determinada de acción.

Esto no significa que, en el quehacer dialógico, no exista lugar para el liderazgo revolucionario.

Significa, sólo, que el liderazgo no es propietario de las masas populares, a pesar de que a él se le reconoce un papel importante, fundamental, indispensable.

La importancia de su papel, sin embargo, no lo autoriza para mandar a las masas populares, ciegamente, hacia su liberación. Si así fuese, este liderazgo repetiría el mesianismo salvador de las élites dominadoras, aunque, en este caso, estuviera intentando la "salvación" de las masas populares.

En esta hipótesis, la liberación o la salvación de las masas populares sería un regalo, una donación que se hace a las masas, lo que rompería el vínculo dialógico entre ambas, convirtiéndolas, de coautores de la acción liberadora, en objetos de esta acción.

La colaboración, como característica de la acción dialógica, la cual sólo se da entre sujetos, aunque en niveles distintos de función y por lo tanto de responsabilidad, sólo puede realizarse en la comunicación.

El diálogo, que es siempre comunicación, sostiene la colaboración. En la teoría de la acción dialógica, no hay lugar para la *conquista* de las masas para los ideales revolucionarios, sino para su adhesión.

El diálogo no impone, no manipula, no domestica, no esloganiza.

No significa esto que la teoría de la acción dialó-

gica no conduzca a nada. Como tampoco significa que el dialógico deje de tener una conciencia clara de lo que quiere, de los objetivos con los cuales se comprometió.

El liderazgo revolucionario, comprometido con las masas oprimidas, tiene un compromiso con la libertad. Y, dado que su compromiso es con las masas oprimidas para que se liberen, no puede pretender conquistarlas, sino buscar su adhesión para la liberación.

La adhesión *conquistada* no es adhesión, es sólo "adherencia" del conquistado al conquistador por medio de la prescripción de las opciones de éste hacia aquél. La adhesión verdadera es la coincidencia libre de opciones. Sólo puede verificarse en la intercomunicación de los hombres, mediando la realidad.

De ahí que, por el contrario de lo que ocurre con la conquista, en la teoría antidualógica de la acción, que mitifica la realidad para mantener la dominación, en la colaboración, exigida por la teoría dialógica de la acción, los sujetos se vuelcan sobre la realidad de la que dependen, que, problematizada, los desafía. La respuesta a los desafíos de la realidad problematizada es ya la acción de los sujetos dialógicos sobre ella, para transformarla.

Problematizar, sin embargo, no es esloganizar, sino ejercer un análisis crítico sobre la realidad-problema.

Mientras en la teoría antidualógica las masas son el objeto sobre el que incide la acción de la conquista, en la teoría de la acción dialógica son también sujetos a quien les cabe conquistar el mundo. Si, en el primero de los casos, se alienan cada vez más, en el segundo transforman el mundo para la liberación de los hombres.

Mientras en la teoría antidualógica la élite dominadora mitifica el mundo para dominar mejor, con la teoría dialógica exige el descubrimiento del mundo. Si en la mitificación del mundo y de los hombres

existen un sujeto que mitifica y objetos mitificados, no se da lo mismo en el descubrimiento del mundo, que es su desmitificación.

En este caso, nadie descubre el mundo al otro, aunque cuando un sujeto inicie el esfuerzo de descubrimiento de los otros, es preciso que éstos se transformen también en sujetos en el acto de descubrir.

El descubrimiento del mundo y de sí mismos, en la praxis auténtica, hace posible su adhesión a las masas populares.

Dicha adhesión coincide con la confianza que las masas populares comienzan a tener en sí mismas y en el liderazgo revolucionario, cuando perciben su dedicación, su autenticidad en la defensa de la liberación de los hombres.

La confianza de las masas en el liderazgo, implica la confianza que éstas tengan en ellas.

Por esto, la confianza en las masas populares oprimidas no puede ser una confianza ingenua.

El liderazgo debe confiar en las potencialidades de las masas a las cuales no puede tratar como objetos de su acción. Debe confiar en que ellas son capaces de empeñarse en la búsqueda de su liberación y desconfiar siempre de la ambigüedad de los hombres oprimidos.

Desconfiar de los hombres oprimidos, no es desconfiar de ellos en tanto hombres, sino desconfiar del opresor "alojado" en ellos.

De este modo, cuando Guevara¹⁸ llama la atención del revolucionario —"desconfianza, desconfiar al principio hasta de la propia sombra, de los campesinos amigos, de los informantes, de los guías, de los contactos"—, no está rompiendo la condición fundamental de la teoría de la acción dialógica. Está sólo siendo realista.

Es que la confianza, aunque base del diálogo, no

¹⁸ Che Guevara, *Pasajes de la guerra revolucionaria*, en *Obra revolucionaria*, México, ERA, 1967, p. 281.

es un *a priori* de éste, sino una resultante del encuentro en que los hombres se transforman en sujetos de la denuncia del mundo, para su transformación.

De ahí que, mientras los oprimidos sean el opresor que tienen "dentro" más que ellos mismos, su miedo natural a la libertad puede llevarlos a la denuncia, no de la realidad opresora sino del liderazgo revolucionario.

Por esto mismo, no pudiendo el liderazgo caer en la ingenuidad, debe estar atento en lo que se refiere a estas posibilidades.

En el relato que hemos citado, hecho por Guevara sobre la lucha en Sierra Maestra, relato en el cual se destaca la humildad como una constante, se comprueban estas posibilidades, no sólo como deserciones de la lucha, sino en la traición misma de la causa.

Muchas veces al reconocer en su relato la necesidad del castigo para el desertor, a fin de mantener la cohesión y la disciplina del grupo, reconoce también ciertas razones explicativas de la deserción. Una de ellas, quizá la más importante, es la de la ambigüedad del ser del desertor.

Desde la perspectiva que defendemos, es imprescindible leer un trozo del relato en que Guevara se refiere a su presencia, no sólo como guerrillero sino como médico, en una comunidad campesina de Sierra Maestra. "Allí empezaba a hacerse carne en nosotros la conciencia de la necesidad de un cambio definitivo en la vida del pueblo. La idea de la Reforma Agraria se hizo nítida y la *comunidad con el pueblo* dejó de ser teoría para convertirse en parte definitiva de nuestro ser. La guerrilla y el campesinado —continuó— se iban *fundiendo en una sola masa*, sin que nadie pueda decir en qué momento se hizo íntimamente verídico lo proclamado y fuimos *parte* del campesinado. Sólo sé —agrega Guevara—, en lo que a mí respecta, que aquellas con-

sultas a los guajiros de la Sierra convirtieron la *decisión espontánea y algo lírica* en una fuerza de *distinto valor y más serena*.

"Nunca han sospechado —concluye con humildad—, aquellos sufridos y leales pobladores de la Sierra Maestra, el papel que desempeñaron como forjadores de nuestra ideología revolucionaria."³⁹

Fue así, a través de un diálogo con las masas campesinas, como su praxis revolucionaria tomó un sentido definitivo. Sin embargo, lo que Guevara no expresó, debido quizá a su humildad, es que fueron precisamente esta humildad y su capacidad de amar las que hicieron posible su "comunidad" con el pueblo. Y esta comunidad, *indudablemente dialógica, se hizo colaboración*.

Obsérvese cómo un líder como Guevara, que no subió a la Sierra con Fidel y sus compañeros como un joven frustrado en busca de aventuras, reconoce que su *comunidad* con el pueblo dejó de ser teoría para convertirse en parte definitiva de su ser (en el texto: nuestro ser).

Incluso en su estilo inconfundible al narrar los momentos de su experiencia y la de sus compañeros, al referirse a sus encuentros con los campesinos "leales y humildes", en un lenguaje a veces evangélico, este hombre excepcional revelaba una profunda capacidad de amar y comunicarse.

De ahí la fuerza de su testimonio, tan ardiente como el del sacerdote guerrillero, Camilo Torres.

Sin esta comunidad, que genera la verdadera colaboración, el pueblo había sido objeto del hacer revolucionario de los hombres de la Sierra. Y, como tal, no habría podido darse la adhesión a que se refiere. Cuando mucho, habría "adherencia", con la cual no se hace una revolución, sino que se verifica la dominación.

³⁹ Che Guevara, *op. cit.*, p. 157. (El subrayado es nuestro.)

Lo que exige la teoría de la acción dialógica es que, cualquiera que sea el momento de la acción revolucionaria, ésta no puede prescindir de la *comunidad* con las masas populares.

La *comunidad* provoca la *colaboración*, la que conduce al liderazgo y, a las masas, a aquella "fusión" a que se refiere el gran líder recientemente desaparecido. Fusión que sólo existe si la acción revolucionaria es realmente humana⁴⁰ y, por ello, simpática, amorosa, comunicante y humilde, a fin de que sea liberadora.

La revolución es biófila, es creadora de vida, aunque para crearla sea necesario detener las vidas que prohíben la vida.

No existe la vida sin la muerte, así como no existe la muerte sin la vida. Pero existe también una "muerte en vida". Y la "muerte en vida es, exactamente, la vida a la cual se le prohíbe ser".

Creemos que ni siquiera es necesario utilizar datos estadísticos para demostrar cuántos, en Brasil y en América Latina en general, son los "muertos en vida", son "sombros" de gente, hombres, mujeres, niños, desesperados y sometidos⁴¹ a una permanente "guerra

⁴⁰ A propósito de la defensa del hombre frente a "su muerte" después de "la muerte de Dios", en el pensamiento actual, véase Michel Dufrenne, *Pour l'homme*, Éditions du Seuil, París, 1968.

⁴¹ La mayoría de ellos, dice Gerassi, refiriéndose a los campesinos, se vende o venden como esclavos a miembros de su familia, con el fin de escapar a la muerte. Un diario de Belo Horizonte descubrió nada menos que 50 000 víctimas (vendidas por 1 500 cruzeiros), y el reportero, continúa Gerassi, para comprobarlo, compró un hombre y a su mujer por 30 dólares. "Vi mucha gente morir de hambre —explicó el esclavo— y por esto no me importa ser vendido." Cuando un traficante de hombres fue apresado en São Paulo en 1959, confesó sus contactos con hacendados de la región, dueños de cafetales y constructores de edificios, interesados en su mercadería, concepto, sin embargo, las adolescentes que eran vendidas a los burdeles. John Gerassi, *A invasão da América Latina*, Civilização Brasileira, Rio, 1965, p. 120.

invisible" en la que el poco de vida que les resta va siendo devorado por la tuberculosis, por la diarrea infantil, por mil enfermedades de la miseria, muchas de las cuales son denominadas "dolencias tropicales" por la alienación.

Frente a situaciones como ésta, señala el padre Chenu, muchos, tanto entre los padres conciliares como entre los laicos informados, temen que, al considerar las necesidades y miserias del mundo, nos atengamos a una apostasía conmovedora a fin de paliar la miseria y la injusticia en sus manifestaciones y sus síntomas, sin que se llegue a un análisis de las causas, a la denuncia del régimen que segrega esta injusticia y engendra esta miseria.⁴²

Lo que defiende la teoría dialógica de la acción es que la denuncia del "régimen que segrega esta injusticia y engendra esta miseria" sea hecha con sus víctimas a fin de buscar la liberación de los hombres, en colaboración con ellos.

Unir para la liberación

Si en la teoría de la acción antidialógica se impone, necesariamente, el que los dominadores provoquen la división de los oprimidos con el fin de mantener más fácilmente la opresión, en la teoría dialógica de la acción, por el contrario, el liderazgo se obliga incansablemente a desarrollar un esfuerzo de unión de los oprimidos entre sí y de éstos con él para lograr la liberación.

Como en cualquiera de las categorías de la acción dialógica, el problema central con que en ésta, como

⁴² Chenu, *Témoignage Chrétien*, abril de 1964, citado por André Moine, *Cristianos y marxistas después del Concilio*, Editorial Arandú, Buenos Aires, 1965, p. 167.

en las otras, se enfrenta, es que ninguna de ellas se da fuera de la praxis.

Si a la élite dominante le es fácil, o por lo menos no le es tan difícil, la praxis opresora, no es lo mismo lo que se verifica con el liderazgo revolucionario al intentar la praxis liberadora.

Mientras la primera cuenta con los instrumentos del poder, los segundos se encuentran bajo la fuerza de este poder.

La primera se organiza a sí misma libremente, y, aun cuando tenga divisiones accidentales y momentáneas, se unifica rápidamente frente a cualquier amenaza a sus intereses fundamentales. La segunda, que no existe sin las masas populares, en la medida en que es una contradicción antagónica de la primera, tiene, en esta condición, el primer óbice a su propia organización.

Sería una inconsecuencia de la élite dominadora si consistiera en la organización del liderazgo revolucionario, vale decir, en la organización de las masas oprimidas, pues aquélla no existe sin la unión de éstas entre sí.

Y de éstas con el liderazgo.

Mientras que, para la élite dominadora, su unidad interna implica la división de las masas populares para el liderazgo revolucionario, su unidad sólo existe en la unidad de las masas entre sí y con él. La primera existe en la medida en que existe su *antagonismo* con las masas; la segunda, en razón de su *comunidad* con ellas que, por esto mismo, deben estar unidas y no divididas.

La situación concreta de opresión, al dualizar el yo del oprimido, al hacerlo ambiguo, emocionalmente inestable, temeroso de la libertad, facilita la acción divisora del dominador en la misma proporción en que dificulta la acción unificadora indispensable para la práctica liberadora.

Aún más, la situación objetiva de dominación es,

en sí misma, una situación divisora. Empieza por separar el *yo* oprimido en la medida en que, manteniendo una posición de "adherencia" a la realidad que se le presenta como algo omnipotente, aplastador, lo aliena en entidades extrañas, explicadoras de este poder.

Parte de su *yo* se encuentra en la realidad a la que se haya "adherido", parte afuera, en la o las entidades extrañas, a las cuales responsabiliza por la fuerza de la realidad objetiva y frente a la cual no le es posible hacer nada. De ahí que sea éste igualmente un *yo* dividido entre un pasado y un presente iguales y un futuro sin esperanzas que, en el fondo, no existe. Un *yo* que no se reconoce *siendo*, y por esto no puede tener, en lo que todavía ve, el futuro que debe construir en unión con otros.

En la medida en que sea capaz de romper con la "adherencia", objetivando la realidad de la cual emerge, se va unificando como *yo*, como sujeto frente al objeto. En este momento, en que rompe también la falsa unidad de su ser dividido, se individualiza verdaderamente.

De este modo, si para dividir es necesario mantener el *yo* dominado "adherido" a la realidad opresora, mitificándola, para el esfuerzo de unión el primer paso lo constituye la desmitificación de la realidad. Si a fin de mantener divididos a los oprimidos se hace indispensable una ideología de la opresión, para lograr su unión es imprescindible una forma de acción cultural a través de la cual conozcan el *por qué* y el *cómo* de su "adherencia" a la realidad que les da un conocimiento falso de sí mismos y de ella. Es necesario, por lo tanto, desideologizar.

Por eso el esfuerzo por la unión de los oprimidos no puede ser un trabajo de mera eslogización ideológica. Éste, distorsionando la relación auténtica entre el sujeto y la realidad objetiva, separa también

lo *cognoscitivo* de lo *afectivo* y de lo *activo*, que, en el fondo, son una totalidad no dicotomizable.

Realmente, lo fundamental de la acción dialéctico-liberadora, no es "desadherir" a los oprimidos de una realidad mitificada en la cual se hallan divididos, para "adherirlos" a otra.

El objetivo de la acción dialéctica radica, por el contrario, en proporcionar a los oprimidos el reconocimiento del *por qué* y del *cómo* de su "adherencia", para que ejerzan un acto de adhesión a la praxis verdadera de transformación de una realidad injusta.

El significar, la unión de los oprimidos, la relación solidaria entre sí, sin importar cuáles sean los niveles reales en que éstos se encuentren como tales, implica, indiscutiblemente, una conciencia de clase.

La "adherencia" a la realidad en que se encuentran los oprimidos, sobre todo aquellos que constituyen las grandes masas campesinas de América Latina, exige que la conciencia de la clase oprimida pase, si no antes, por lo menos concomitantemente, por la conciencia del hombre oprimido.

Proponer a un campesino europeo, posiblemente, su condición de hombre como un problema, le parecerá algo extraño.

No será lo mismo hacerlo a campesinos latinoamericanos cuyo mundo, de modo general, se "acaba" en las fronteras del latifundio y cuyos gestos repiten, de cierta manera, aquellos de los animales y los árboles; campesinos que, "inmersos" en el tiempo, se considerarán iguales a éstos.

Estamos convencidos de que es indispensable que estos hombres, adheridos de tal forma a la naturaleza y a la figura del opresor, se perciban como *hombres* a quienes se les ha prohibido *estar siendo*.

La "cultura del silencio", que se genera en la estructura opresora, y bajo cuya fuerza condicionante realizan su experiencia de "objetos", necesariamente los constituye de esta forma.

Descubrirese, por lo tanto, a través de una modalidad de acción cultural, dialógica, problematizadora de sí mismos en su enfrentamiento con el mundo, significa, en un primer momento, que se descubran como *Pedro*, *Antonio* o *Joséfa*, con todo el profundo significado que tiene este descubrimiento.

Descubrimiento que implica una percepción distinta del significado de los signos. Mundo, hombre, cultura, árboles, trabajo, animal, van asumiendo un significado verdadero que antes no tenían.

Se reconocen ahora como seres transformadores de la realidad, algo que para ellos era misterioso, y transformadores de esa realidad a través de su trabajo creador.

Descubren que, como hombres, no pueden continuar siendo "objetos" poseídos, y de la toma de conciencia de sí mismos como hombres oprimidos derivan a la conciencia de clase oprimida.

Cuando el intento de unión de los campesinos se realiza en base a prácticas activistas, que giran en torno de lemas y no penetran en esos aspectos fundamentales, lo que puede observarse es una yuxtaposición de los individuos, yuxtaposición que le da a su acción un carácter meramente mecanicista.

La unión de los oprimidos es un quehacer que se da en el dominio de lo humano y no en el de las cosas. Se verifica, por eso mismo, en la realidad que solamente será auténticamente comprendida al captársela en la dialecticidad entre la infra y la supra-estructura.

A fin de que los oprimidos se unan entre sí, es necesario que corten el cordón umbilical de carácter mágico o mítico, a través del cual se encuentran ligados al mundo de la opresión.

La unión entre ellos no puede tener la misma naturaleza que sus relaciones con ese mundo.

Por eso la unión de los oprimidos es realmente indispensable al proceso revolucionario y ésta le exi-

ge al proceso que sea, desde su comienzo, lo que debe ser: acción cultural.⁴³

Acción cultural cuya práctica, para conseguir la unidad de los oprimidos, va a depender de la experiencia histórica y existencial que ellos están teniendo, en esta o aquella estructura.

En tanto los campesinos se encuentran en una realidad "cerrada", cuyo centro de decisiones opresoras es "singular" y compacto, los oprimidos urbanos se encuentran en un contexto que está "abriéndose" y en el cual el centro de mando opresor se hace plural y complejo.

En el primero, los dominados se encuentran bajo la decisión de la figura dominadora que encarna, en su persona, el sistema opresor en sí; en el segundo caso, se encuentran sometidos a una especie de "impersonalidad opresora".

En ambos casos existe una cierta "invisibilidad" del poder opresor. En el primero, dada su proximidad a los oprimidos; en el segundo, dada su difusividad.

Las formas de acción cultural, en situaciones distintas como éstas, tienen el mismo objetivo: aclarar a los oprimidos la situación concreta en que se encuentran, que media entre ellos y los opresores, sean aquéllas visibles o no.

Solo estas formas de acción que se oponen, por un lado, a los discursos verbalistas inoperantes y, por otro, al activismo mecanicista, pueden oponerse también a la acción divisora de las élites dominadoras y dirigir su atención en dirección a la unidad de los oprimidos.

⁴³ A propósito de acción cultural y revolución cultural, véase Paulo Freire, "Cultural action for freedom", *op. cit.*, Harvard, 1969.

Organización

En tanto en la teoría de la acción antidialógica, la manipulación útil a la conquista se impone como condición indispensable al acto dominador, en la teoría dialógica de la acción nos encontramos con su opuesto antagónico: el de la organización de las masas populares.

Organización que no está sólo directamente ligada a su unidad, sino que es un desdoblamiento natural, producto de la unidad de las masas populares.

De este modo, al buscar la unidad, el liderazgo busca también la organización de las masas, factor que implica el testimonio que debe prestarles a fin de demostrar que el esfuerzo de liberación es una tarea en común.

Dicho testimonio, constante, humilde y valeroso en el ejercicio de una tarea común —la de la liberación de los hombres—, evita el riesgo de los “dirigidos antidialógicos”.

Lo que puede variar en función de las condiciones históricas de una sociedad determinada es la forma de dar testimonio. El testimonio en sí, es, sin embargo, un elemento constitutivo de la acción revolucionaria.

Es por esto por lo que se impone la necesidad de un conocimiento claro y cada vez más crítico del momento histórico en que se da la acción de la visión del mundo que tengan o estén teniendo las masas populares, de una clara percepción sobre lo que sea la contradicción principal y el principal aspecto de la contradicción que vive la sociedad, a fin de determinar el *contenido* y la *forma* del testimonio.

Siendo históricas estas dimensiones del testimonio, el dialógico que es dialéctico no puede simplemente trasladarse de uno a otro extremo sin un análisis previo. De no ser así, absolutiza lo relativo y, mitificándolo, no puede escapar a la alienación.

El testimonio, en la teoría dialógica de la acción,

es una de las connotaciones principales del carácter cultural y pedagógico de la revolución.

Entre los elementos constitutivos del testimonio, los cuales no varían históricamente, se cuentan la *coherencia* entre la palabra y el acto de quien testifica; la *osadía* que lo lleva a enfrentar la existencia como un riesgo permanente; la *radicalización*, y nunca la sectarización, de la opción realizada, que conduce a la acción no sólo a quien testifica sino a aquellos a quienes da su testimonio; la *valentía de amar* que, creemos quedó claro, no significa la acomodación a un mundo injusto, sino la transformación de este mundo para una creciente liberación de los hombres; la *creencia* en las masas populares, en tanto el testimonio se dirige hacia ellas, aunque afecte, igualmente, a las élites dominadoras que responden a él según su forma normal de actuar.

Todo testimonio auténtico, y por ende crítico, implica la osadía de correr riesgos, siendo uno de ellos el de no lograr siempre, o de inmediato, la adhesión esperada de las masas populares.

Un testimonio que, en cierto momento y en ciertas condiciones, no fructificó, no significa que mañana no pueda fructificar. En la medida en que el testimonio no es un gesto que se dé en el aire, sino una acción, un enfrentamiento con el mundo y con los hombres, no es estático. Es algo dinámico que pasa a formar parte de la totalidad del contexto de la sociedad en que se dio. De ahí en adelante, ya no se detiene.⁴⁴

Mientras que, en la teoría de la acción antidialógica, la manipulación, “al anestesiar a las masas populares”, facilita su dominación, en la acción dialó-

⁴⁴ En tanto proceso, el testimonio verdadero que no fructificó no tiene, en este momento negativo, la absolutización de su fracaso. Conocidos son los casos de líderes revolucionarios cuyo testimonio no ha podido apagarse a pesar de haber sido éstos muertos por la represión ejercida por los opresores.

gica la manipulación cede lugar a la verdadera organización. Así como en la acción antidialógica la manipulación sirve sólo para conquistar, en la acción dialógica el testimonio osado y amoroso sirve a la organización. Ésta, a su vez, no sólo está ligada a la unión de las masas sino que es una consecuencia natural de esta unión.

Es por eso por lo que afirmamos: al buscar la unidad, el liderazgo busca también la organización de las masas populares.

Es importante, sin embargo, destacar que, en la teoría dialógica de la acción, la organización no será jamás una yuxtaposición de individuos que, gregariados, se relacionen mecanicistamente.

Éste es un riesgo sobre el cual debe estar advertido el hombre verdaderamente dialógico.

Si para la élite dominadora la organización es la de sí misma, para el liderazgo revolucionario la organización es de él *con* las masas populares.

En el primer caso, la élite dominadora organizándose estructura cada vez más su poder con el cual cosifica y domina en forma más eficiente; en el segundo, la organización corresponde sólo a su naturaleza y a su objetivo si es, en sí, práctica de la libertad. En este sentido no es posible confundir la disciplina indispensable a toda organización con la mera conducción de las masas.

Sin liderazgo, disciplina, orden, decisión, objetivos, tareas que cumplir y cuentas que rendir, no existe organización, y sin ésta se diluye la acción revolucionaria. Sin embargo, nada de esto justifica el manejo y la cosificación de las masas populares.

El objetivo de la organización, que es liberador, se niega a través de la cosificación de las masas populares, se niega si el liderazgo manipula a las masas. Éstas ya se encuentran manipuladas y cosificadas por la opresión.

Hemos señalado ya, mas es bueno repetirlo, que

los oprimidos se liberan como hombres y no como objetos.

La organización de las masas populares en clases es el proceso a través del cual el liderazgo revolucionario, a quienes, como a las masas, se les ha prohibido decir su palabra,⁴⁸ instauran el aprendizaje de la pronunciación del mundo. Aprendizaje que por ser verdadero es dialógico.

De ahí que el liderazgo no pueda decir su palabra solo, sino con el pueblo.

El liderazgo que no procede así, que insiste en imponer su palabra de orden, no organiza sino que manipula al pueblo. No libera ni se libera, simplemente opime.

Sin embargo, el hecho de que en la teoría dialógica el liderazgo no tenga derecho a imponer arbitrariamente su palabra, no significa que deba asumir una posición liberalista en el proceso de organización, ya que conduciría a las masas oprimidas —acostumbradas a la opresión— a desentrenos.

La teoría dialógica de la acción niega tanto el autoritarismo como el desentreno. Y, al hacerlo, afirma tanto la autoridad como la libertad.

Reconoce que, si bien no existe libertad sin autoridad, tampoco existe la segunda sin la primera.

La fuente generadora, constitutiva de la auténtica autoridad, radica en la libertad que, en un determinado momento, se transforma en autoridad. Toda libertad contiene en sí la posibilidad de llegar a ser,

⁴⁸ En conversación sostenida con el autor, un médico, Orlando Aguirre Ortiz, director de la Facultad de Medicina de una universidad cubana, dijo: "La revolución implica tres P: Palabra, Pueblo y Pólvora. La explosión de la pólvora —continúa— aclara la visualización que tiene el pueblo de su situación concreta, que busca su liberación a través de la acción". Nos pareció interesante observar, durante la conversación, cómo este médico revolucionario insistía en la *palabra* en el sentido en que la tomamos en este ensayo. Vale decir, la palabra como acción y reflexión, la palabra como praxis.

en circunstancias especiales (y en niveles existenciales distintos), autoridad.

No podemos tomarlas aisladamente, sino en sus relaciones que no son necesariamente antagónicas.⁴⁶

Por eso la verdadera autoridad no se afirma como tal en la mera *transferencia*, sino en la *delegación* o en la *adhesión simpática*. Si se genera, en un acto de transferencia o de imposición antipática sobre las mayorías, degenera en un autoritarismo que aplasta las libertades.

Sólo al existenciarse como libertad constituida en autoridad, puede evitar su antagonismo con las libertades.

La hipertrofia de una de ellas provoca la atrofia de la otra. De este modo, dado que no existe la autoridad sin libertad y viceversa, no existe tampoco autoritarismo sin la negación de las libertades, y desenfrenos sin la negación de la autoridad.

Por lo tanto, en la teoría de la acción dialógica, la organización que implica la autoridad no puede ser autoritaria y la que implica la libertad no puede ser licenciosa.

Por el contrario, lo que ambos, como un solo cuerpo, buscan instaurar es el momento altamente pedagógico en que el liderazgo y el pueblo hacen juntos el aprendizaje de la autoridad y de la libertad verdadera, a través de la transformación de la realidad que media entre ellos.

Síntesis cultural

Hemos afirmado a lo largo de este capítulo, ora implícita ora explícitamente, que toda acción cultural

⁴⁶ El antagonismo entre ambas se da en la situación objetiva de opresión o desenfreno.

es siempre una forma sistematizada y deliberada de acción que incide sobre la estructura social, en el sentido de mantenerla tal como está, de verificar en ella pequeños cambios o transformarla.

De ahí que, como forma de acción deliberada y sistemática, toda acción cultural tiene su teoría, la que, determinando sus fines, delimita sus métodos.

La acción cultural —consciente o inconscientemente— o está al servicio de la dominación o lo está al servicio de la liberación de los hombres.

Ambas, dialécticamente antagónicas, se procesan, como lo afirmamos, en y sobre la estructura social, que se constituye en la dialecticidad *permanencia-cambio*.

Esto es lo que explica que la estructura social, para ser, deba *estar siendo* o, en otras palabras, *estar siendo* es el modo de "duración" que tiene la estructura social, en la acepción bergsoniana del término.⁴⁷

Lo que pretende la acción cultural dialógica, cuyas características acabamos de analizar, no puede ser la desaparición de la dialecticidad permanencia-cambio (lo que sería imposible, puesto que dicha desaparición implicaría la desaparición de la estructura social y, por ende, la desaparición de los hombres), sino superar las contradicciones antagónicas para que de ahí resulte la liberación de los hombres.

Por otro lado, lo que pretende la acción cultural antidialógica es mitificar el mundo de estas contradicciones a fin de obstaculizar o evitar, de la mejor manera posible, la transformación radical de la realidad.

En el fondo, en la acción antidialógica, implícita o

⁴⁷ En verdad, lo que posibilita que la estructura sea estructura social y, por lo tanto, histórico-cultural, no es la permanencia ni el cambio, en forma absolutizada, sino la dialecticidad de ambas. En última instancia, lo que permanece en la estructura no es la permanencia ni el cambio, sino la "duración" de la dialecticidad permanencia-cambio.

explicitamente, encontramos la intención de perpetuar en la "estructura" las situaciones que favorecen a sus agentes.

De ahí que éstos, al no aceptar jamás la transformación de la estructura que supera las contradicciones antagónicas, acepten las reformas que no afectan su poder de decisión, del que depende la fuerza de prescribir sus finalidades a las masas dominadas.

Éste es el motivo por el cual esta modalidad de acción implica la conquista de las masas populares, su *división*, su *manipulación* y la *invasión cultural*. También por esto es siempre, en su totalidad, una acción inducida, no pudiendo jamás superar el carácter que le es fundamental.

Por el contrario, lo que caracteriza esencialmente a la acción cultural dialógica, también como un todo, es la superación de cualquier aspecto inducido.

En el objetivo dominador de la acción cultural antidialógica radica la imposibilidad de superar su carácter de acción inducida, así como en el objetivo liberador de la acción cultural dialógica radica su condición para superar la inducción.

En tanto en la invasión cultural, como ya señalamos, los actores necesariamente retiran de su marco de valores e ideológico el contenido temático para su acción, iniciándola así desde su mundo a partir del cual penetran en el de los invadidos, en la síntesis cultural los actores no llegan al mundo popular como invasores.

Y no lo hacen porque, aunque vengan de "otro mundo", vienen para conocerlo con el pueblo y no para "enseñar", *transmitir* o entregar algo a éstos.

En tanto en la invasión cultural los actores, que ni siquiera necesitan ir personalmente al mundo invadido, ven que su acción depende cada vez más de los instrumentos tecnológicos —son siempre actores que se superponen con su acción a los espectadores, que se convierten en sus objetos—, en la síntesis

cultural los actores se integran con los hombres del pueblo, que también se transforman en actores de la acción que ambos ejercen sobre el mundo.

En la invasión cultural, los espectadores y la realidad, que debe mantenerse como está, son la incidencia de la acción de los *actores*. En la síntesis cultural, donde no existen espectadores, la realidad que debe transformarse para la liberación de los hombres es la incidencia de la acción de los actores.

Esto implica que la síntesis cultural es la modalidad de acción con que, culturalmente, se enfrenta la fuerza de la propia cultura, en tanto mantenedora de las estructuras en que se forma.

De este modo, esta forma de acción cultural, como acción histórica, se presenta como instrumento de superación de la propia cultura alienada y alienante.

Es en este sentido que toda revolución, si es auténtica, es necesariamente una revolución cultural.

La investigación de los "temas generadores" o de la temática significativa del pueblo, al tener como objetivo fundamental la captación de sus temas básicos a partir de cuyo conocimiento es posible la organización del contenido programático para el desarrollo de cualquier acción con él, se instaure como el punto de partida del proceso de acción, entendido como síntesis cultural.

De ahí que no sea posible dividir en dos los momentos de este proceso: el de la *investigación temática* y el de la *acción como síntesis cultural*.

Esta dictonía implicaría que el primero sería un momento en que el pueblo sería *estudiado, analizado, investigado*, como un objeto pasivo de los investigadores, lo cual es propio de la acción antidialógica.

De este modo, la separación ingenua significaría que la acción, como síntesis, se iniciaría como una acción invasora.

Precisamente, dado que en la teoría dialógica no puede darse esta dicotomización, la investigación te-

mática tiene, como sujetos de su proceso, no sólo a los investigadores profesionales, sino también a los hombres del pueblo cuyo universo temático se busca encontrar.

En este primer momento de la acción, momento investigador entendido como síntesis cultural, se va constituyendo el clima del acto creador, que ya no se detendrá, y que tiende a desarrollarse en las etapas siguientes de la acción.

Este clima no existe en la invasión cultural, la que, alienante, adormece el espíritu creador de los invadidos y, en tanto no luchan contra ella, los transforma en seres desesperanzados y temerosos de correr el riesgo de la aventura, sin el cual no existe el verdadero acto creador.

Es por esto por lo que los invadidos, cualquiera que sea su nivel, difícilmente sobrepasan los modelos prescritos por los invasores.

64 Dado que en la síntesis cultural no existen los in-
9. vadores, ni tampoco existen los modelos impuestos, los
68 actores, haciendo de la realidad el objeto de su análisis crítico al que no dicotomizan de la acción, se van insertando, como sujetos, en el proceso histórico.

En vez de esquemas prescritos, el liderazgo y el pueblo, identificados, crean en forma conjunta las pautas de su acción. Unos y otros, en cierta forma, renacen, a través de la síntesis, en un saber y actuar nuevos, que no generó el liderazgo, sino que fue creado por ellos y por el pueblo. Saber de la cultura alienada que, implicando la acción de transformación, abrirá paso a la cultura que se desenajena.

El saber más elaborado del liderazgo se re-hace en el conocimiento empírico que el pueblo tiene, en tanto el conocimiento de éste adquiere un mayor sentido en el de aquél.

Todo esto implica que sólo a través de la síntesis cultural se resuelve la contradicción existente entre la visión del mundo del liderazgo y aquella del pue-

blo, con el consiguiente enriquecimiento de ambos.

La síntesis cultural no niega las diferencias que existen entre una y otra visión sino, por el contrario, se sustenta en ellas. Lo que sí niega es la invasión de una por la otra. Lo que afirma es el aporte indiscutible que da una a la otra.

El liderazgo revolucionario no puede constituirse al margen del pueblo, en forma deliberada, ya que esto sólo lo conduce a una inevitable invasión cultural.

Por esto, aun cuando el liderazgo, dadas ciertas condiciones históricas, aparezca como contradicción del pueblo, tal como hemos planteado nuestra hipótesis en este capítulo, su papel es el de resolver esta contradicción accidental. Y esto no podrá hacerlo jamás a través de la "invasión", la que sólo contribuiría a aumentar la contradicción. No existe otro camino sino el de la síntesis cultural.

El liderazgo cae en muchos errores y equívocos al no considerar un hecho tan real, cual es el de la visión del mundo que el pueblo tenga o esté teniendo. Visión del mundo en que van a encontrarse, implícita o explícitamente, sus anhelos, dudas, esperanzas, su forma de visualizar el liderazgo, su percepción de sí mismos y del opresor, sus creencias religiosas casi siempre sincréticas, su fatalismo, su acción rebelde. Y como señalamos ya, no puede ser encarado en forma separada, porque, en interacción, se encuentran componiendo una totalidad.

Para el opresor, el conocimiento de esta totalidad sólo le interesa como ayuda a su acción invasora, a fin de dominar o mantener la dominación. Para el liderazgo revolucionario, el conocimiento de esta totalidad le es indispensable para el desarrollo de su acción como síntesis cultural.

Ésta, por el hecho de ser *síntesis*, no implica, en la teoría dialógica de la acción, que los objetivos de la acción revolucionaria deban permanecer atados

a las aspiraciones contenidas en la visión del mundo del pueblo.

De ser así, en nombre del respeto por la visión popular del mundo, respeto que debe existir, el liderazgo revolucionario acabaría sometido a aquella visión.

Ni invasión del liderazgo en la visión popular del mundo, ni adaptación de éste a las aspiraciones, muchas veces ingenuas, del pueblo.

Concretemos: si en un momento histórico determinado, la aspiración básica del pueblo no sobrepasa la reivindicación salarial, el liderazgo revolucionario, a nuestro parecer, puede cometer dos errores. Restringir su acción al estímulo exclusivo de esta reivindicación, o sobreponerse a esta aspiración, proponiendo algo que va más allá de ella. Algo que todavía no alcanza a ser para el pueblo un "destacado en sí".

En el primer caso, el liderazgo revolucionario incurriría en lo que denominamos adaptación o docilidad a la aspiración popular. En el segundo, al no respetar las aspiraciones del pueblo, caería en la invasión cultural. La solución está en la síntesis. Por un lado, incorporarse al pueblo en la aspiración reivindicativa. Por otro, *problematizar* el significado de la propia reivindicación.

Al hacerlo, estará problematizando la situación histórica, real, concreta que, como totalidad, tiene una de sus dimensiones en la reivindicación salarial.

De este modo, quedará claro que la reivindicación salarial sola no encarna la solución definitiva. Que ésta se encuentra, como afirmaba el obispo Split, en el documento de los obispos del Tercer Mundo, que ya citamos, que "si los trabajadores no alcanzan, de algún modo, a ser propietarios de su trabajo, todas las reformas estructurales serán ineficientes".

Lo fundamental, insiste el obispo Split, es que ellos deben llegar a ser "propietarios y no vendedores

de su trabajo", ya que "toda compra-venta del trabajo es una especie de esclavitud".

Tener conciencia crítica de que es preciso ser el "propietario del trabajo" y que "éste constituye una parte de la persona humana", y que "la persona humana no puede ser vendida ni venderse" es dar un paso que va más allá de las soluciones paliativas y engañosas. Equivale a inscribirse en una acción de verdadera transformación de la realidad a fin de humanizar a los hombres humanizándola.

Finalmente, la invasión cultural, en la teoría antidialógica de la acción, sirve a la manipulación que, a su vez, sirve a la conquistista y ésta a la dominación, en tanto la síntesis sirve a la organización y ésta a la liberación.

Todo nuestro esfuerzo en este ensayo fue hablar de una obviedad: tal como el opresor para oprimir requiere de una teoría de la acción opresora, los oprimidos, para liberarse, requieren igualmente de una teoría de su acción.

Necesariamente, el opresor elabora la teoría de su acción sin el pueblo, puesto que está contra él. A su vez, el pueblo, en tanto aplastado y oprimido, intentando al opresor, no puede, solo, construir la teoría de la acción liberadora. Sólo en el encuentro de éste con el liderazgo revolucionario, en la comunión de ambos, se constituye esta teoría.

La ubicación que, en términos aproximativos e introductorios, intentamos hacer de la pedagogía del oprimido, nos condujo al análisis también aproximativo e introductorio de la teoría antidialógica de la acción y de la teoría dialógica, que sirven a la opresión y a la liberación respectivamente.

De este modo, nos daremos por satisfechos si de nuestros posibles lectores surgen críticas capaces de rectificar errores y equívocos, de profundizar afirmaciones y de apuntar a nuevos horizontes.

Es posible que algunas de esas críticas se hagan

pretendiendo quitarnos el derecho de hablar sobre materias, como las tratadas en este capítulo, sobre las cuales nos falta una experiencia participante. Nos parece, sin embargo, que el hecho de no haber tenido experiencias en el campo revolucionario no nos imposibilita de reflexionar sobre el tema.

Aún más, dado que a lo largo de la experiencia relativa que hemos tenido con las masas populares, como educador, a través de una acción dialógica y problematizante, hemos acumulado un material rico que fue capaz de desafiarlos a correr el riesgo de dar a conocer las afirmaciones que hicimos.

Si nada queda de estas páginas, esperamos que por lo menos algo permanezca: nuestra confianza en el pueblo. Nuestra fe en los hombres y en la creación de un mundo en el que sea menos difícil amar.

BIBLIOGRAFÍA DE PAULO FREIRE

preparada por
HUGO ASSMANN

DATOS BIOGRÁFICOS

Brasileño, nordestino. Edad: 48 años. Antes del golpe militar de 1964, encargado por el Ministerio de Educación y Cultura de Brasil del sector de alfabetización de adultos. Con amplia colaboración de universitarios, creó "círculos de cultura" y "centros de cultura popular" en todo Brasil. Su "método" fue probado y elaborado a partir de experiencias prácticas. En forma elaborada surgió sobre todo a partir de 1961. El "movimiento de educación de base", patrocinado por el episcopado brasileño, tomó el "método Paulo Freire" como línea programática antes de 1964. Con el golpe militar, se hizo imposible continuar las actividades en Brasil. Paulo Freire emigra a Chile, dicta cátedra en la universidad, inspira y asesora programas de concienciación. Desde 1968, consultor de la UNESCO. En 1969, diez meses de magisterio en la Harvard University. Desde comienzos de 1970, en Ginebra, consultor del Consejo Mundial de Iglesias, sector "Educación". Se le hace una invitación para asesorar la reforma educativa proyectada por el actual gobierno de Perú. El documento del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) sobre la "educación liberadora" (Medellín, 1968) se inspiró fundamentalmente en las ideas de Paulo Freire. Colaboró también, en los últimos años, con el CNOC de Guernavaca, México.

- Conscientização e alfabetização — uma nova visão do processo*, en *Estudos Universitários*, revista de cultura de la Universidad de Recife, Pernambuco, 4, abril-junio de 1963, pp. 5-24.
- Educação como prática da liberdade*, Rio, Paz e Terra, 1967. Introducción importante de F. C. Welfort.
- La educación como práctica de la libertad*, Montevideo, Tierra Nueva, 1969. Introducción de Julio Barreiro [México, Siglo XXI Editores, 1971]. (Hay publicaciones parciales mimeografiadas o impresas como manuscrito en diversos países latinoamericanos.)
- Introducción a la acción cultural*, Santiago de Chile, 1969 (mimeo).
- Conferencias: *La alfabetización de adultos; La concepción bancaria de la educación y la deshumanización; La concepción problematizadora de la educación y la humanización; Investigación y metodología de la investigación del tema generador; A propósito del tema generador y del universo temático; Sugerecias para la aplicación del método en el terreno; Consideraciones críticas en torno del acto de estudiar*: todas en *Cristianismo y sociedad*, suplemento para uso interno, ISAL, Montevideo, 1968.
- Pedagogía del oprimido* (edición incompleta), introducción de Ernani M. Fiori, Santiago, 1969.
- Pedagogía del oprimido*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970 [Buenos Aires, Siglo XXI Argentina Editores, 1972].
- Pedagogy of the oppressed*, prefacio de Richard Shaull, Harvard Univ., 1969.
- Método psicossocial*, Rio, Instituto de Pastoral, 1970 (mimeo). Texto de conferencias, reconocido como auténtico por el autor.
- Alfabetización de adultos y concienciación*, en *Men-saje*, septiembre de 1965.

Cultural action and conscientisation, Santiago, UNESCO, 1968.

L'éducation, praxis de la liberté, en *Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Développement* (Paris), 1968, núm. 23, pp. 3-29.

The cultural action process, Harvard Univ., Graduate School of Education, 1969 (mimeo). Parcialmente impreso en *Harvard Educational Review*, 1970, núm. 2, pp. 205-225 (a continuar en números posteriores).

Un artículo en *Développement et Civilisations*, Paris, IRRED, 1966.

Cultural action for freedom, Cambridge, Center for the Study of Development and Social Change. Derechos en lengua española reservados por Tierra Nueva.

Extensión o comunicación, Montevideo-Buenos Aires, Tierra Nueva-Siglo XXI Argentina Editores.

ESCRITOS SOBRE EL "MÉTODO PAULO FREIRE"

Conciencia y revolución, Montevideo, Tierra Nueva, 1970, ya en 2ª edición, por Julio de Santa Ana, Hiber Conteris, Julio Barreiro, Ricardo Cetrulo S. J., Vicente Gilbert, P. D.

Boletín Informativo, Univ. de Recife, 11, marzo de 1963, pp. 18-21. Importante para conocer los comienzos del "método".

Estudos Universitários, revista de cultura de la Universidad de Recife, 4, abril-junio de 1963, 136 pp. Artículos: J. Muniz de Brito, *Educação de adultos e unificação de cultura*; Aurenice Ardoso, *Conscientização e alfabetização — uma visão prática do sistema Paulo Freire*; Jarbas Maciel, *A fundametação teórica do sistema Paulo Freire*; Pierre Fur-

ter, *Alfabetização e cultura popular na alfabetização do Nordeste brasileiro*.

Cândido Mendes, *Memento dos vivos. A esquerda católica no Brasil*, Rio, Tempo Brasileiro, 1966, 257 pp. Importante para el análisis de la práctica del "método" en Brasil y su significado concienciador en los medios universitarios.

Thomas Sanders, *The Paulo Freire method*, 1969.

MYARC, *Éducation, conscientisation*, Bruselas, 1969 (mimeo por el Centro Mundial de Juventud Agrario Cristiano).

Terre Enlière (número especial), París, marzo-abril de 1969.

Ernani M. Fiori, *Aprender a decir su palabra*, en *Cristianismo y Sociedad*, suplemento ISAL, Montevideo, 1969, pp. 95-103. [Véanse las pp. 3-20 de este volumen.]

José Luis Fiori, *Dos dimensiones de la investigación temática*, en *ibidem*, pp. 87-94.

H. C. de Lima Vaz, *The Church and "conscientization"*, en *America*, 27, abril de 1968. En español: MEC-Víspera, Montevideo (mimeo).

Lauro de Oliveira Lima, *Tecnologia, educação e democracia*, Rio, Civilização Brasileira, 1965 (analiza el "método Paulo Freire").

H. Assmann, artículo en *Herder-Korrespondenz*, Freiburg Br., 23 (1969), cuaderno 7.

Catequesis Latinoamericana, Asunción, CLAF, 1 (1969), núm. 3: diversos artículos.

Se vive como se puede, Montevideo, Alfa (1ª y 2ª ediciones); Tierra Nueva (3ª edición), 1970.

Julio Barreiro, *Educación y concienciación*, prólogo a *La educación como práctica de la libertad*, ediciones de Tierra Nueva y Siglo XXI Editores.

Vittório Costa, *Novo conceito de desenvolvimento na literatura atual e no pensamento de Paulo Freire*, en *Revista de Cultura Vozes*, 64 (1970), 291-301.

Para sus efectos sobre la reflexión teológico-pastoral en América Latina, véase: René Laurentin, *L'Amerique Latine à l'heure de l'enfance*, París, Seuil, 1969, pp. 15, 17, 85, 112, 241.

Referencias frecuentes en la documentación de CIDOC, Guernavaca, a partir de 1967. En Montevideo, MEC-Víspera.

Tres tesis para doctorado están siendo preparadas actualmente sobre los escritos de Paulo Freire: una, histórica, en Estados Unidos; otra, pedagógica, en Italia; y una teológica, en Münster, Alemania (con el prof. J. B. Metz).

La obra teológica de R. Alves, *Religión: opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970, debe mucho a Paulo Freire.