

Freire, Paulo
Pedagogia de l'oprimir; cc. I-II.
Xàtiva, Crec i Denes (2006): pp. 61-104
Traducció de Vicent Berenguer Micó

1. JUSTIFICACIÓ DE LA “PEDAGOGIA DE L’OPRIMIT”

Reconeixem l’amplitud del tema que ens proposem tractar en aquest assaig, amb el qual pretenem, en algun aspecte, aprofundir alguns punts discutits en el nostre treball anterior, *Educação como Prática da Liberdade*. D’ací que el consideren con una mera introducció, con una simple aproximació a l’assumpte que ens pareix d’una importància fonamental.

Una altra vegada els homes, desafiats per la dramaticitat de l’hora actual, es proposen a si mateixos con a problema. Descobreixen qué poca cosa coneixen d’ells, del seu “lloc al cosmos”, i s’inquieten per saber més. A més, en el reconeixement del seu poc saber de si tindrem una de les raons d’aquesta recerca. En instal·lar-se en la quasi, sinó tràgica descoberta del seu poc saber de si, es fan problema ells mateixos. Indaguen. Responen, i les seues respostes els duen a noves preguntes.

El problema de la seua humanització, malgrat que sempre ha d’haver existit, des d’un punt de vista axiològic, el seu problema central, assumeix avui el caràcter de preocupació ineludible.¹

Constatar aquesta preocupació implica, indiscutiblement, reconèixer la deshumanització, no solament con a viabilitat ontològica, sinó con a realitat històrica. És també, i potser sobretot, a partir d’aquesta dolorosa constatació que els homes es pregunten sobre l’altra viabilitat: la de la seua humanització. Ambdues, en l’arrel de la seua inconclusió, els inscriuen en un permanent moviment de recerca. Humanització i deshumanització dins de la història, en un context real, concret, objectiu, són possibilitats dels homes con a éssers inconclusos i conscients de la seua inconclusió.

Peró, si ambdues són possibilitats, només la primera ens sembla el que anomenem vocació dels homes. Vocació negada, però també afirmada en la mateixa negació. Vocació negada en la injustícia, en l’exploació, en l’opressió, en la violència dels opressors. Però afirmada en l’ànima de llibertat, de justícia, de lluita dels oprimits, per la recuperació de la seua humanitat robada.

La deshumanització, que no es verifica només en els que tenen la seua humanitat robada, sinó també, tot i que de forma diferent, en els que la roben, és una deformació de la vocació del ser més. És una deformació possible en la història, però no una vocació històrica. Al capdavall, si admetérem que la deshumanització és una vocació històrica dels homes, no tindríem res més a fer, tret d’adoptar una actitud cínica o de total desesperació. La lluita per la deshumanització, pel treball lliure, per la desalienació, per l’afirmació dels homes i les dones con a persones, con a “éssers per a si”, no tindria significat. Aquesta solament és possible perquè la deshumanització, igual que un fet concret en la història, no és, per aixó, un destí donat, sinó el resultat d’un “ordre” injust que genera la violència dels opressors i aquesta, el ser menys.

¹ Els moviments de rebel·lió, sobretot de joves, en el món actual, que necessàriament revelen peculiaritats dels espais on tenen lloc, en la seua profunditat, manifesten aquesta preocupació a l’entorn de l’home i dels homes, con a éssers en el món i amb el món. A l’entorn del què i del com estan sent. En qüestionar la «societat de consum»; en denunciar les «burocràcies» de qualsevol matis; en exigir la transformació de les universitats, d’on resulten, d’una banda, la desaparició de la rigidesa en les relacions professor-alumne; d’altra, la inserció d’aquestes en la realitat; en proposar la transformació de la realitat mateixa perquè les universitats puguin renovar-se; en rebutjar velles ordres i institucions establertes, buscant l’afirmació dels homes con a subjectes de decisió, tots aquests moviments reflecteixen el sentit més antropològic que no antropocèntric de la nostra època.

La contradicció opressors-oprimits. La seua superació

La violència dels opressors, que els fa també deshumanitzats, no instaura cap altra vocació: la de ser menys. Com a deformació del ser més, el ser menys porta els oprimits, tard o d'hora, a lluitar contra qui els fa menys. I aquesta lluita solament té sentit quan els oprimits, en buscar recuperar la seua humanitat, que és una forma de crear-la, no es senten idealistament opressors, ni es tornen, de fet opressors dels opressors, sinó restauradors de la humanitat en ambdós. I ací es troba la gran tasca humanista i històrica dels oprimits: alliberar-se a si mateixos i als opressors. Aquests, que oprimeixen, exploten i violenten, a causa del seu poder, no poden tenir, en aquest poder, la força de l'alliberament dels oprimits ni de si mateix. Solament el poder que nasca de la debilitat dels oprimits serà suficientment fort per a alliberar ambdós. És per això que el poder dels opressors, quan es pretén fer amé davant de la debilitat dels oprimits, no solament quasi sempre s'expressa en falsa generositat, sinó que mai no la supera. Els opressors, falsament generosos, tenen necessitat, perquè la seua "generositat" continue tenint l'oportunitat de realitzar-se, de la permanència de la injustícia. L'"ordre" social injust és la font generadora, permanent, d'aquesta "generositat" que es nodreix de la mort, del desànim i de la misèria.²

D'ací el desesper d'aquesta "generositat" davant de qualsevol amenaça, encara que ténue, en la seua font. Mai no pot entendre aquesta "generositat" que la verdadera generositat està en lluitar perquè desapareguen les raons que alimenten el fals amor. La falsa caritat, de la qual procedeix la mà estesa del "dimitir de la vida", poruc i insegur, aclaparat i vençut. Mà estesa i tremolosa dels desposseïts del món, dels "condemnat de la terra". La gran generositat està en lluitar perquè, cada vegada més, aquestes mans, siguen d'homes o de pobles, s'estenguen menys, en gestos de súplica. Súplica d'humils i poderosos. I van fent-se cada vegada més, mans humanes, que treballen i transformen el món. Aquest ensenyament i aquest aprenentatge ha de partir, amb tot, dels "condemnat de la terra", dels oprimits, dels desposseïts del món i dels que com ells realment es solidaritzen. Lluitant per la restauració de la seua humanitat estaran, siguen homes o pobles, intentant la restauració de la generositat verdadera.

¿Qui, millor que els oprimits, es trobarà preparat per a entendre el significat terrible d'una societat opressora? ¿Qui sentirà, millor que ells, els efectes de l'opressió? ¿Qui, més que ells, per a anar comprenent la necessitat de l'alliberament? Un alliberament al qual no arribaran per atzar, sino per la praxi de la seua recerca; pel coneixement i el reconeixement de la necessitat de lluitar per ella. Una lluita que, per la finalitat que li donaren els oprimits, serà un acte d'amor, amb el qual s'oposaran al desamor contingut en la violència dels opressors, fins i tot quan aquesta es revesteix de la falsa generositat referida.

² «Potser dones almoïna. Però, ¿d'on la traus, sinó de les teues rapinyes cruels, del sofriment, de les llàgrimes, dels sospirs? Si el pobre sabera d'on ve el teu òbol, el refusaria perquè tindria la impressió de mossegar la carn dels seus germans i de xuclar la sang del proïsme. Ell et diria aquestes paraules animoses: no sacies la meua set amb les llàgrimes dels meus germans. No dones al pobre el pa endurit amb els singlots dels meus companyes de misèria. Torna als teus iguals allò que reclamares i jo te n'estaré agraït. ¿De qué val consolar un pobre, si tu en fas uns altres cent?» Sant Gregori de Niça, (330) *Sermó contra els usuaris*.

La nostra preocupació, en aquest treball, és tan sols presentar alguns aspectes del que ens pareix constituir el que anomenem pedagogia de l'oprimir: aquella que ha de forjar-se amb ell i no per a ell, en tant que homes o pobles, en la lluita permanent de recuperació de la seua humanitat. Una pedagogia que faça de l'opressió i de les seues causes objecte de reflexió dels oprimits, d'on resultara la seua militància necessària en la lluita pel seu alliberament, on aquesta pedagogia es farà i es refarà.

El gran problema es troba en com podran els oprimits, que "allotgen" l'opressor en si, participar de l'elaboració, com a éssers dobles, inautèntics, de la pedagogia del seu alliberament. Solament en la mesura que es descobresquen "hostatgers" de l'opressor podran contribuir al deslliurament de la seua pedagogia alliberadora. Mentre visquen la dualitat en la qual ser és paréixer i paréixer és paréixer amb l'opressor, és impossible fer-ho. La pedagogia de l'oprimir, que no pot ser elaborada pels opressors, és un dels instruments per a aquesta descoberta crítica: la dels oprimits per si mateix i la dels opressors pels oprimits, com a manifestacions de la deshumanització.

Hi ha alguna cosa, amb tot, a considerar en aquesta descoberta, que està directament relacionada amb la pedagogia de l'alliberament. Passa que, quasi sempre, en un primer moment d'aquest descobriment, els oprimits, en compte de buscar l'alliberament en la lluita i per ella, tendeixen a ser opressors també, o subopressors. L'estructura del seu pensament es troba condicionada per la contradicció viscuda en la situació concreta, existencial, en què es "formen". El seu ideal és realment ser homes, però, per a ells, ser homes, en la contradicció en què sempre estigueren i la superació de la qual no la tenen clara, és ser opressors. Aquest és el seu testimoni d'humanitat.

Això transcorre, com analitzarem més avant, amb més lentitud, del fet que, en determinat moment de la seua experiència existencial, els oprimits assumeixen una postura que anomenem "adhesió" a l'opressor. En aquestes circumstàncies, no arriben a "admirar-lo", cosa que els duria a objectivar-lo, a descobrir-lo fora de si.

Quan es fa aquesta afirmació, no volem dir que els oprimits, en aquest cas, no es sàprien oprimits. El seu coneixement de si mateixos, com a oprimits, amb tot, es troba perjudicat per la "immersió" en què es troben en la realitat opressora. "Que es reconeguen", en aquest nivell, contraris a l'altre, no significa encara lluitar per la superació de la contradicció. D'ací aquesta quasi aberració: un dels pols de la contradicció pretén no l'alliberament, sinó la identificació amb el seu contrari.

L'"home nou", en tal cas, per als oprimits, no és l'home que naixerà de la superació de la contradicció, amb la transformació de la vella situació concreta opressora, que cedeix el seu lloc a una nova, de l'alliberament. Per a ell, l'home nou són ells mateixos, convertint-se en opressors d'altres. La seua visió de l'home nou és una nova visió individualista. La seua adhesió a l'opressor no els possibilita la consciència de si com a persona, ni la consciència de classe oprimida.

D'aquesta forma, per exemple, volen la reforma agrària, no per tal d'alliberar-se, sinó per a passar a tenir terra i, amb aquesta, convertir-se en propietaris o, més precisament, patrons de nous empleats.

Són rars els camperols que, quan són "promoguts" a capatassos, no es tornen uns opressors més durs dels seus antics companys que no el patró mateix. Es podrà dit —i amb raó— que això es deu al fet que la situació concreta, vigent, d'opressió, no s'ha transformat. I que, en aquesta hipòtesi, el capatàs, per tal d'assegurar el seu lloc, ha d'encarnar, amb més duresa encara, la duresa del patró. Aquesta afirmació no nega la nostra: que, en aquestes circumstàncies, els oprimits tenen en l'opressor el seu testimoni d'"home".

Fins i tot les revolucions, que transformen la situació concreta d'opressió en una de nova, en què l'alliberament s'instaura com a procés, s'enfronten a aquesta manifestació de la consciència oprimida. Molts dels oprimits que, directament o indirecta, han participat de la revolució, marcats pels vells mites de l'estructura anterior, pretenen fer de la revolució la seua revolució privada. Perdura en ells, d'alguna manera, l'ombra testimonial de l'opressor antic. Aquest continua sent el seu testimoni d'"humanitat".

La "por a la llibertat",³ de què es fan objecte els oprimits, una por a la llibertat que tant pot conduir-los a pretendre ser opressors també, com pot mantenir-los lligats a l'estatus d'oprimits, és un altre aspecte que mereix igualment la nostra reflexió.

Un dels elements bàsics en la mediació opressors-oprimits és la *prescripció*. Qualsevol prescripció és la imposició de l'opció d'una consciència a altra. D'ací, el sentit alienant de les prescripcions que transformen la consciència recaptadora del que venim anomenant consciència "hospitalària" de la consciència opressora. Per això, el comportament dels oprimits és un comportament prescrit. Es fa basat en pautes estranyes a ells: les pautes dels opressors.

Els oprimits, que interioritzen l'"ombra" dels opressors i en segueixen les pautes, temem la llibertat, en la mesura que aquesta, en implicar l'expulsió d'aquesta ombra, els exigiria que "ompliren" el "huit" deixat per l'expulsió amb un altre "contingut": el de la seua autonomia. El de la seua responsabilitat. Sense el qual no serien lliures. La llibertat, que és una conquesta, i no una donació, exigeix una recerca permanent.

Una recerca permanent que solament existeix en l'acte responsable de qui la fa. Ningú no té la llibertat per a ser lliure: al contrari, lluita per ella precisament perquè no la té. No és tampoc la llibertat un punt ideal, fora dels homes, al qual fins i tot ells s'alienen. No és una idea que es torne un mite. És una condició indispensable en el moviment de recerca en què estan inserits els homes com a éssers inconclusos.

D'ací, la necessitat que s'imposa de superar la situació opressora. Això implica el reconeixement crític, la "raó" d'aquesta situació, perquè mitjançant una acció transformadora que incidisca sobre ella, se n'instaure una altra, que possibilita aquella recerca del ser més.

En el moment, amb tot, en què comence l'autèntica lluita per a crear la situació que naixerà de la superació de la vella, ja està lluitant-se per *ser més*. I, si la situació opressora genera una totalitat deshumanitzada i deshumanitzant, que abraça els que oprimeixen i els oprimits, no serà tasca, com ja afirmàrem, dels primers, que es troben deshumanitzats solament pel motiu d'oprimir, sinó dels segons, generar *ser menys* a la recerca del *ser més* de tots.

Amb tot, els oprimits, acomodats i adaptats, "immergits" en l'engranatge mateix de l'estructura dominant, temen la llibertat, en tant que no es senten capaços de córrer el risc d'assumir-la. I la temen, també, en la mesura que lluitar per ella significa una amenaça, no solament als que la fan servir per a oprimir, com a "propietaris" exclusius, sinó per als companys oprimits, que s'esglaïen amb més repressió.

Quan descobreixen en si l'ansia per a alliberar-se, entenen que aquesta ansia solament es fa concreta en la concretesa d'altres ansies.

En tant que marcats per la por a la llibertat, es neguen a apel·lar a altres i a escoltar la crida que se'ls faça o que s'hagen fet a si mateix, en preferir la gregarització a l'autèntica convivència. Preferint l'adaptació en què la seua no llibertat els manté a la comunicació creadora a què porta la llibertat, fins i tot quan encara és solament buscada.

³ Aquesta por a la llibertat també s'instal·la en els opressors, però, òbviament, d'una manera diferent. En els oprimits, la por a la llibertat és la port d'assumir-la. En els opressors la por de perdre la "llibertat" d'oprimir.

Sofreixen una dualitat que s'instal·la en la "interioritat" del seu ésser. Descobreixen que, no sent lliures, no arriben a ser autènticament. Volen ser, però temen ser. Són ells i alhora són l'altre introduït en ells, com a consciència opressora. La seua lluita s'encadenava entre ser ells mateixos o ser dobles. Entre el fet d'expulsar o no l'opressor de "dins" de si. Entre desalienar-se o mantenir-se alienats. Entre seguir prescripcions o tenir opcions. Entre ser espectadors o actors. Entre actuar o tenir la il·lusió que actuen en l'actuació dels opressors. Entre dir la paraula o no tenir veu, castrats en el seu poder de crear i recrear, en el seu poder de transformar el món.

Aquest és el tràgic dilema dels oprimits, que la seua pedagogia ha de fer front.

L'alliberament, per això, és un part. És un part dolorós. L'home que naix d'aquest part és un home nou que solament és viable en la i per la superació de la contradicció opressors-oprimits, que és l'alliberament de tots.

La superació de la contradicció és el part que porta al món aquest home nou més opressor; ja no més oprimat, sinó home alliberant-se.

Aquesta superació no pot donar-se, amb tot, en termes purament idealistes. Si es fa indispensable per als oprimits, per a la lluita pel seu alliberament, que la realitat concreta d'opressió ja no siga per a ells una espècie de "món tancat" (on es genera la seua por a la llibertat) del qual no pogueren eixir, sinó una situació que només es limita i que ells poden transformar, és fonamental, aleshores, que, quan reconeguen el límit que la realitat opressora els imposa, tinguen, en aquest coneixement, el motor del seu alliberament.

Val a dir, doncs, que reconèixer-se limitats per la situació concreta d'opressió, de la qual el fals subjecte, el fals "ser per a si", és l'opressor, no significa encara el seu alliberament. Com a contradicció de l'opressor, que té en ells la seua veritat, com digue Hegel⁴, solament superen la contradicció en que es troben quan el fet de reconèixer-se oprimits els implica en la lluita per alliberar-se.

No basta saber-se en una relació dialèctica amb l'opressor —el seu contrari antagònic— descobrint, per exemple, que sense ells l'opressor no existiria (Hegel), per a trobar-se de fet alliberats. És necessari, emfasitzem, que es lliuren a la praxi alliberadora.

El mateix es pot dir o afirmar en relació amb l'opressor, considerat individualment, com a persona. Descobrir-se en la posició d'opressor, fins i tot que patisca per aquest fet, no és encara solidaritzar-se amb els oprimits. Solidaritzar-se amb aquests és quelcom més que prestar assistència a trenta o a cent, mantenint-los lligats, amb tot, a la mateixa posició de dependència. Solidaritzar-se no és tenir la consciència que explota i "racionalitzar" la seua culpa paternalment. La solidaritat, que exigeix de qui es solidaritza que "assumezca" la situació d'aquell amb qui s'ha solidaritzat, és una actitud radical.

Si el que caracteritza els oprimits, com a "consciència servil" en relació a la consciència del senyor, és fer-se quasi "objecte" i transformar-se, com subratlla Hegel⁵, en "consciència per a altre", la solidaritat vertadera amb ells està en lluitar amb ells per a la transformació de la realitat objectiva que els fa ser aquest "ser per a altre".

⁴ «*The truth of the independent consciousness is (accordingly) the consciousness of the bondsman*» Hegel, *op. cit.*, pàg. 237.

⁵ Quan es refereix a la consciència senyorial i a la consciència servil, Hegel diu: «*the one is independent, and its essential nature is to be for itself; the other is dependent and its essence is life or existence for another. The former is the Master, or Lord, the latter the Bondsman*», Hegel, *op. cit.*, pàg. 234

L'opressor solament es solidaritza amb els oprimits quan el seu gest deixa de ser un gest amanerat i sentimental, de caràcter individual, i passa a ser un acte d'amor cap a ells. Quan, per a ell, els oprimits deixen de ser una designació abstracta i passen a ser els homes concrets, objecte d'injustícies i robats. Robats en la seua paraula, per tant en el seu treball comprat, que significa la seua persona venuda. Solament en la plenitud d'aquest acte d'amar, en la seua existència, en la seua praxi, es constitueix la solidaritat vertadera. Dir que els homes són persones i que, com a persones, són lliures, i no fer res concretament perquè aquesta afirmació s'objective, és una farsa.

És de la mateixa forma com en una situació concreta —la de l'opressió— on s'instaura la contradicció opressor-oprimits, la superació d'aquesta contradicció solament es pot verificar objectivament també.

D'ací, aquesta exigència radical, tant per a l'opressor que es descobreix opressor, com per als oprimits que, en reconèixer-se una contradicció d'aquell, desvelen el món de l'opressió i entenen els mites que l'alimenten: la radical exigència de la transformació de la situació concreta que genera l'opressió.

Ens pareix molt clar, no solament en aquest, sinó en altres moments de l'assaig, el fet que, en presentar aquesta radical exigència —la de la transformació objectiva de la situació opressora—, combatent un immobilisme subjectivista que transformara o tinguera consciència de l'opressió en una espècie d'espera pacient que un dia l'opressió desapareixeria per si mateixa, no estem negant el paper de la subjectivitat en la lluita per la modificació de les estructures.

No es pot pensar en objectivitat sense subjectivitat. No n'hi ha una sense l'altra, car no poden ser dicotomitzades.

L'objectivitat dicotomitzada de la subjectivitat, la negació d'aquesta en l'anàlisi de la realitat o en l'acció sobre aquesta, és objectivisme. De la mateixa forma, la negació de l'objectivitat, en l'anàlisi com en l'acció, conduint al subjectivisme que s'allunya a posicions solipsistes, nega l'acció mateixa, per negar la realitat objectiva, des que aquesta passa a ser negació de la consciència. Ni objectivisme, ni subjectivisme o psicologisme, sinó subjectivitat i objectivitat en permanent dialecticitat.

Confondre subjectivitat amb subjectivisme, amb psicologisme, i negar-li la importància que té en el procés de transformació del món, de la història, és caure en un simplisme ingenu. És admetre coses impossibles: un món sense homes, com ara l'altra ingenuïtat, la del subjectivisme, que implica homes sense món.

No hi ha l'un sense els altres, sinó tots dos en permanent integració.

En Marx, com en cap altre pensador crític, realista, mai no es trobarà aquesta dicotomia. El que Marx criticà, i científicament destruï, no fou la subjectivitat, sinó el subjectivisme, el psicologisme.

La realitat social, objectiva, que no existeix per atzar, sinó com a producte de l'acció dels homes, tampoc no es transforma per atzar. Si els homes són els productors d'aquesta realitat i si aquesta, en la "inversió de la praxi", es gira sobre ells i els condiona, transformar la realitat opressora és una tasca històrica, una tasca dels homes.

En fer-se opressora, la realitat implica l'existència dels que oprimeixen i dels que són oprimits. Aquests, als qui pertoca realment lluitar pel seu alliberament juntament amb els que amb ells de veritat es solidaritzen, necessiten guanyar la consciència crítica de l'opressió, en la praxi d'aquesta recerca.

Aquest és un dels problemes més greus que es plantegen a l'alliberament. Esdevé que la realitat opressora, en constituir-se com un quasi mecanisme d'absorció dels que en ella es troben, funciona com una força d'immersió de les consciències.⁶

En aquest sentit, en si mateixa, aquesta realitat és funcionalment domesticadora. Alliberar-se de la seua força exigeix, indiscutiblement, la seua emersió, la tornada a ella. És per això que solament per mitjà de la praxi autèntica que, no sent parloteig, ni activisme, sinó acció i reflexió, és possible fer-ho.

«S'ha de fer l'opressió real encara més opressiva afegint a aquesta la consciència de l'opressió, fent la infàmia encara més infamant, en pregonar-la»⁷.

Aquest fer «l'opressió real encara més opressora, afegint a aquesta la consciència de l'opressió», a què Marx es refereix, correspon a la relació dialèctica subjectivitat-objectivitat. Solament en la seua solidaritat, on allò subjectiu constitueix amb allò objectiu una unitat dialèctica, és possible la praxi autèntica.

La praxi, amb tot, és reflexió i acció dels homes sobre el món per a transformar-lo. Sense ella és impossible la superació de la contradicció opressor-oprimits.

D'aquesta forma, aquesta superació exigeix la inserció crítica dels oprimits en la realitat opressora, amb la qual cosa, objectivant-la, actuen sobre ella simultàniament.

Per això, inserció crítica i acció ja són la mateixa cosa. Per això també esdevé que el mer reconeixement d'una realitat que no porte a aquesta inserció crítica (acció ja) no condueix a cap transformació de la realitat objectiva, precisament perquè no és un reconeixement vertader.

Aquest és el cas d'un "reconeixement" de caràcter purament subjectivista, que és abans el resultat de l'arbitrarietat del subjectivista, el qual, fugint de la realitat objectiva, crea una falsa realitat "en si mateix". I no és possible transformar la realitat concreta en la realitat imaginària.

És el que passa, igualment, quan la modificació de la realitat objectiva colpeja els interessos individuals o de classe de qui fa el reconeixement.

En el primer cas, no hi ha cap inserció crítica en la realitat, perquè aquesta és fictícia; en el segon, perquè la inserció contradiria els interessos de classe del reconeixedor.

La tendència d'aquest és, llavors, comportar-se "neuròticament". El fet existeix, però tant ell com el que d'ell potser resulte li poden ser adversos. D'ací que siga necessari, en una indiscutible "racionalització", no negar-lo pròpiament, sinó veure'l de forma diferent. La "racionalització", com a mecanisme de defensa, acaba per identificar-se amb el subjectivisme. En no negar el fet, sinó deformar-ne les veritats, la "racionalització" "retira" les seues bases objectives. El fet deixa de ser ell concretament i passa a ser un mite creat per a la defensa de la classe del que féu el reconeixement que, així, es torna falç. D'aquesta forma, una altra vegada, és impossible la "inserció crítica", que solament existeix en la dialecticitat objectivitat-subjectivitat.

Ací es troba una de les raons per a la prohibició, per a les dificultats —com veurem en l'últim capítol d'aquest assaig— en el sentit que les masses populars arriben a "inserir-se", críticament, en la realitat. El fet és que l'opressor sap molt bé que aquesta "inserció crítica" de les masses oprimides, en la realitat opressora, en res no pot interessar-li. Pel contrari, allò que li interessa és la permanència d'aquestes en el seu estat d'"inserció" en què, d'una manera general, es troben impotents davant de la realitat opressora, com una "situació límit" que els pareix infranquejable.

⁶ «L'acció alliberadora implica un moment necessàriament conscient i volitiu, i es configura com la prolongació i la inserció continuades d'aquest en la història. L'acció dominadora, mentre tant, no comporta aquesta dimensió amb la mateixa necessarietat, ja que la mateixa funcionalitat mecànica i inconscient de l'estructura és mantenedora d'ella mateixa i, per tant, de la dominació». D'un treball inèdit de José Luiz Fiori, a qui l'autor agraeix la possibilitat de la citació.

⁷ Marx-Engels, *La Sagrada Família y otros escritos*. Mèxic, Grijalbo, 1962, pàg. 6 (El subratllat és nostre).

És interessant observar l'advertiment que fa Lukács⁸ al partit revolucionari que « [...] *il doit, pour employer les mots de Marx, expliquer aux masses leur propre action non seulement afin d'assurer la continuité des expériences révolutionnaires du prolétariat, mais aussi d'activer consciemment le développement ultérieur de ces expériences*».

En afirmar aquesta necessitat, Lukács situa, indiscutiblement, la qüestió de la “inserció crítica” a què ens referim.

«*Expliquer aux masses leur propre action*» és aclarir i il·luminar l'acció, d'una banda, quant a la seua relació amb les dades objectives que la provoquen; d'altra, pel que fa a les finalitats de l'acció mateixa.

Com més desvelen les masses populars la realitat objectiva i desafiadora sobre la qual elles han d'incidir en la seua acció transformadora, tant més s'hi insereixen críticament.

D'aquesta forma, estaran activant «*conscientment el desenvolupament ulterior*» de les seues experiències.

El fet és que no hi hauria acció humana si no hi haguera una realitat objectiva, un món com a “no jo” de l'home, capaç de desafiar-lo; com tampoc no hi hauria acció humana si l'home no fora un “projecte”, un més enllà de si, capaç de copsar la seua realitat, de conèixer-la per a transformar-la.

En un pensar dialèctic, acció i món, món i acció, es troben íntimament solidaris. Però l'acció només és humana quan, més que un pur fer, és un quefer, és a dit, quan tampoc no es dicotomitza de la reflexió. Aquesta, necessària per a l'acció, està implícita en l'exigència que fa Lukács de l'«*explicació a les masses de la seua pròpia acció*»: com està implícita en la finalitat que ell dóna a aqueixa explicació, la d'«*activar conscientment el desenvolupament ulterior de l'experiència*».

Per a nosaltres, tanmateix, la qüestió no està pròpiament en explicar a les masses, sinó en dialogar amb elles sobre la seua acció. De qualsevol forma, el deure que Lukács reconeix al partit revolucionari d'«*explicar a les masses la seua acció*» coincideix amb l'exigència que fem de la inserció crítica de les masses en la seua realitat per mitjà de la praxi, pel fet que cap realitat es transforma a si mateixa.⁹

La pedagogia de l'oprimir que, al capdavant, és la pedagogia dels homes aferrissant-se en la lluita pel seu alliberament, té ací les seues arrels. I ha de tenir en els mateixos oprimits, que es saben o comencen críticament a saber-se oprimits, un dels seus subjectes.

Cap pedagogia realment alliberadora pot quedar distant dels oprimits, és a dit, no pot fer d'ells éssers desgraciats, objectes d'un “tractament” humanitarista, per a intentar, mitjançant exemples presos dels opressors, models per a la seua “promoció”. Els oprimits han de ser l'exemple per a ells mateixos en la lluita per la seua redempció.

La pedagogia de l'oprimir, que busca la restauració de la intersubjectivitat, es presenta com una pedagogia de l'Home. Solament ella, que s'anima d'autèntica generositat, humanista i no “humanitarista” pot aconseguir aquest objectiu. Pel contrari, la pedagogia que, partint dels interessos egoistes dels opressors, egoisme camuflat de falsa generositat, fa dels oprimits objectes del seu humanitarisme, manté i encarna la pròpia opressió. És un instrument de deshumanització.

Aquesta és la raó per la qual, com ja afirmàrem, aquesta pedagogia no pot elaborar-se ni practicar-se pels opressors.

⁸ Lukács, Lénine. París, *Études et Documentation Internationales*, 1965, pàg. 62.

⁹ «*La teoria materialista que els homes són producte de les circumstàncies i de l'educació, i que, per tant, els homes modificats són producte de circumstàncies distintes i d'una educació distinta, oblida que les circumstàncies es fan canviar precisament pels homes i que l'educador mateix necessita ser educat*». Marx, *Tesis sobre Feuerbah* (3^a), en Marx-Engels, *Obras escogidas*. Moscou, Progreso, 1966, tom III, pàg. 404.

Seria una contradicció si els opressors, no solament defensaren, sinó que practicaren una educació alliberadora.

Amb tot, si la pràctica d'aquesta educació implica el poder polític i si els oprimits no el tenen, ¿com dur a terme aleshores la pedagogia de l'oprimit abans que la revolució?

Aquesta és, sens dubte, una indagació de la més alta importància, la resposta de la qual ens pareix que es troba més o menys clara en l'últim capítol d'aquest assaig.

Encara que no vulguem anticipar-nos, podem, no obstant això, afirmar que un primer aspecte d'aquesta indagació es troba en la distinció entre *educació sistemàtica*, la que solament pot canviar-se amb el poder, i els *treballs educatius*, que han de realitzar-se amb els oprimits, en el procés de la seua organització.

La pedagogia de l'oprimit, com a pedagogia humanista i alliberadora, tindrà dos moments distints. El primer, en què els oprimits van desvelant el món de l'opressió i van compromentent-se, en la praxi, amb la seua transformació; el segon, en què, transformada la realitat opressora, aquesta pedagogia deixa de ser de l'oprimit i passa a ser la pedagogia dels homes en procés de permanent alliberament.

En qualsevol d'aquests moments, serà sempre l'acció profunda per mitjà de la qual s'enfrontarà, culturalment, a la cultura de la dominació.¹⁰ En el primer moment, per mitjà del canvi de la percepció del món opressor per part dels oprimits; en el segon, per l'expulsió dels mites creats i desenvolupats en l'estructura opressora i que es preserven com a espectres mítics en l'estructura nova que sorgeix de la transformació revolucionària.

En el primer moment, el de la pedagogia de l'oprimit, objecte de l'anàlisi d'aquest capítol, estem davant del problema de la consciència oprimida i de la consciència opressora; dels homes opressors i dels homes oprimits, en una situació concreta d'opressió. Davant del problema del seu comportament, de la seua visió del món, de la seua ètica. De la dualitat dels oprimits. I és com a éssers duals, contradictoris, dividits, com hem d'encarar-los. La situació d'opressió en que es "formen", en què "realitzen" la seua existència, els constitueix en aquesta dualitat, en la qual es troben prohibits de ser. Amb tot, és prou que els homes estiguen sent prohibits de ser més perquè la situació objectiva en què tal prohibició es verifica siga, en si mateixa, una violència. Violència real, tant fa que, moltes vegades, endolcida per la falsa generositat a què ens referirem, perquè colpege l'ontològica i històrica vocació dels homes: la de ser més.

D'ací que, establerta la relació opressora, estiga inaugurada la violència, que mai no fou fins avui, en la història, deflagrada pels oprimits.

¿Com podrien els oprimits iniciar la violència, si ells són el resultat de la violència?

¿Com podran ser els promotora d'una cosa que, en instaurar-se objectivament, els ha constituït?

No hi hauria oprimits si no hi haguera una relació de violència que els conforma com a violentats, en una situació objectiva d'opressió.

Inauguren la violència els que oprimeixen, els que exploten, els que no es reconeixen en els altres; no els oprimits, els explotats, els que no són reconeguts pels que els oprimeixen com a altre.

Inauguren el desamor, no els desamats, sinó els que no amen, perquè a penes s'amen, entre si.

Els que inauguren el terror no són els dèbils, que a ell estan sotmesos, sinó els violents que, amb el seu poder, creen la situació concreta en què es generen els "dimitits de la vida", els desposseïts del món.

Qui inaugura la tirania no són els tiranitzats sinó els tirans.

Qui inaugura l'odi no són els odiats, sinó els que primer odiaren.

¹⁰ Aquest sembla que és l'aspecte fonamental de la "revolució cultural".

Qui inaugura la negació dels homes no són els que tingueren la seua humanitat negada, sinó els qui la negaren, negant també la seua.

Qui inaugura la força no són els que es tornen febles sota la constitució vigorosa dels forts, sinó els forts que els debilitaren.

Per als opressors, amb tot, en la hipocresia de la seua “generositat”, són sempre els oprimits, que ells mai no anomenen oprimits, sinó, conforme es situen, internament o externament, “aqueixa gent” o bé “aqueixa massa cega i envejosa”, o bé “salvatges”, o bé “nadius”, o bé “subversius”, són sempre els oprimits els que tenen desamor. Sempre són ells els “violents”, els “bàrbars”, els “malvats”, els “ferotges”, quan reaccionen davant la violència dels opressors.

Veritablement, amb tot, per paradoxal que pugja semblar, en la resposta dels oprimits davant la violència dels opressors és on trobarem el gest d'amor. Conscientment o inconscient, l'acte de rebel·lió dels oprimits, que és sempre tant o quasi tant violent com la violència que els crea, aquest acte dels oprimits, per això, pot inaugurar l'amor.

Mentres que la violència dels opressors fa dels oprimits homes prohibits de ser, la resposta d'aquests a la violència d'aquells es troba inspirada pel desig de recerca del dret de ser.

Els opressors, en violentar i prohibir que els altres siguin, no poden igualment ser; els oprimits, lluitant per ser, en traure'ls el poder d'oprimir i xafar, els restauren la humanitat que havien perdut en i'ús de l'opressió.

És per això que solament els oprimits, alliberant-se, poden alliberar els opressors. Aquests, en tant que classe que oprimeix, no alliberen, ni s'alliberen.

Allò important, per això mateix, es que la lluita dels oprimits es faça per a superar la contradicció en què es troben. Que aquesta superació siga el sorgiment de l'home nou: no més opressor, no més oprimat, sinó home alliberant-se. Precisament perquè si la seua lluita és en el sentit de fer-se home, que tenien prohibit de ser, no ho aconseguiran si només inverteixen els termes de la contradicció. És a dir, si només canvien de lloc en els pols de la contradicció.

Aquesta contradicció pot semblar ingènua. En realitat, no ho és.

Reconeixem que, en la superació de la contradicció opressors-oprimits, que solament pot intentar-se i realitzar-se per aquests, es troba implícita la desaparició dels primers, en tant que classe que oprimeix. Els frens que els antics oprimits han d'imposar als antics opressors perquè no tornen a oprimir no són opressió d'aquells a aquests. L'opressió solament existeix quan es constitueix en un acte prohibitiu del ser més dels homes. Per aquesta raó, aquests frens, que són necessaris, no signifiquen, en si mateix, que els oprimits d'ahir s'hagen transformat en els opressors d'avui.

Els oprimits d'ahir, que detenen els antics opressors en la seua ànsia d'oprimir, estaran generant llibertat amb el seu acte, en la mesura en què, amb ell, eviten la tornada del règim opressor. Un acte que prohibeix la restauració d'aquest règim no pot comparar-se amb el que el crea i el manté; no pot comparar-se amb aquell per mitjà del qual alguns homes neguen a les majories el dret de ser.

Amb tot, en el moment en què el nou poder s'alça com a “burocràcia”¹¹ dominadora, es perd la dimensió humanista de la lluita i ja no pot parlar-se d'alliberament.

D'ací l'afirmació feta anteriorment, que la superació autèntica de la contradicció opressors-oprimits no està en el mer canvi de llocs, ni en el pas d'un pol a l'altre. Encara més: no està en el fet que els oprimits d'avui, en nom del seu alliberament, passen a ser els nous opressors.

¹¹ Aquest plantejament no s'ha de confondre amb els frens referits anteriorment i que han d'imposar-se als antics opressors a fi d'evitar la restauració de l'ordre dominador. És d'una natura diferent. Implica la revolució que, en estancar-se, es torna contra el poble, i fa servir el mateix aparat burocràtic repressiu de l'Estat, que radicalment devia d'haver-se suprimit, com tantes vegades remarcà Marx.

La situació concreta d'opressió i els opressors

El que ocorre fins i tot quan la superació de la contradicció es faça en termes autèntics, el que passa amb la instal·lació d'una nova situació concreta, d'una nova realitat inaugurada pels oprimits que s'alliberen, és que els opressors d'ahir no es reconeixen en el procés d'alliberament. Pel contrari, es sentiran com si realment estigueren sent oprimits. Resulta que, per a ells, "formats" en l'experiència d'opressors, tot el que no siga el seu dret antic d'oprimir significa la seua opressió. Es sentiran, ara, en la nova situació, com a oprimits perquè, si abans podien menjar, vestir, calçar, educar-se, passejar, escoltar Beethoven, mentres que milions no menjaven, no calçaven, no vestien, no estudiaven ni tampoc no passejaven, i molt menys podien escoltar Beethoven, qualsevol restricció a tot això, en nom del dret de tots, els pareix una profunda violència al seu dret com a persones. Un dret com a persones que, en la situació anterior, no respectaven en els milions de persones que sofrien i morien de fam, de dolor, de tristesa, sense esperança.

El que passa és que, per a ells, la persona humana només són ells. Els altres, aquests són "objectes". Per a ells hi ha solament un dret: el seu dret a viure en pau, davant del dret de sobreviure, que potser ni tal sols reconeixen, sinó que solament admeten als oprimits. I això encara, perquè, al capdavant, és necessari que els oprimits existesquen, perquè ells existesquen i que siguin "generosos".

Aquesta manera de procedir, de comprendre el món i els homes (que necessàriament els fa reaccionar davant de la instal·lació d'un nou poder), s'explica, com ja hem dit, en l'experiència en què es constitueixen com a classe dominadora.

Segurament, quan s'instaura una situació de violència, d'opressió, aquesta genera tota una forma de ser i de comportar-se en els que es troben implicats en ella. En els opressors i en els oprimits. Els uns i els altres, ja que concretament amarats en aquesta situació, reflecteixen i opressió que els marca.

En l'anàlisi de la situació concreta, existencial, d'opressió, no podem deixar de sorprendre el seu naixement en un acte de violència que és inaugurat, repetim, pels que tenen poder.

Aquesta violència, com un procés, passa d'una generació d'opressors a l'altra, les quals van fent-se'n hereues i formant-se en el seu clima general. Aquest clima crea en els opressors una consciència fortament possessiva. Possessiva del món i dels homes. Fora de la possessió directa, concreta, material, del món i dels homes, els opressors no poden entendre's a si mateix. No poden ser. D'ells, com a consciències necrófiles, Fromm diria que, sense aquesta possessió, «*perdrien el contacte amb el món*»¹². D'ací que tinguen la tendència a transformar tot el que els envolta en objectes del seu domini. La terra, els béns, la producció, la creació dels homes, els homes mateix, el temps en què es troben els homes, tot es redueix a objecte del seu domini.

En aquesta ansia irrefrenable de possessió, desenvolupen en si la convicció que els és possible reduir-ho tot al seu poder de compra. D'ací la seua concepció estrictament materialista de l'existència. Els diners són la mesura de totes les coses. I el lucre, el seu objectiu principal.

És per això que, per als opressors, el que val és *tenir més i més* cada vegada, a costa, fins i tot, que *tinguen menys* o que *no tinguen res* els oprimits. *Ser*, per a ells, és *tenir* i tenir com a classe que té.

No poden entendre, en la situació opressora en que es troben, com a usufructuaris, que si *tenir* és la condició per a *ser*, aquesta és una condició necessària per a qualsevol home. No poden entendre que, en la recerca egoista del *tenir* com a classe que té, s'ofeguen en la possessió i ja no són. Ja no poden ser.

És per tot això, com ja hem esmentat, que la seua generositat és falsa.

¹² Erich Fromm, *El corazón del hombre*. Breviario. Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1967, pág. 41.

És per tot aixó que la humanització és una “cosa” que posseeixen com a dret exclusiu, com un atribut heretat. La humanització és solament seua. La dels altres, la dels seus contraris, es presenta com una subversió. Humanitzar és, naturalment, segons el seu punt de vista, subvertir, i no *ser més*.

Tenir més, en l'exclusivitat, no és un privilegi deshumanitzant i sense autenticitat dels altres i d'ells mateix, sinó un dret intocable. Un dret que «conquistaren amb el seu esforç, amb el seu coratge per a córrer el risc»... Si els altres —“aquests envejosos”— no el tenen, és perquè són incapaços i peresosos, al que afegeixen encara un injustificable mal agraïment als seus “gestos generosos”. I, com a “mal agraïts i envejosos”, els oprimits estan vists sempre com els seus enemics potencials als quals han d'observar i vigilar.

No podria deixar de ser així. Si la humanització dels oprimits és subversiva, la seua llibertat ho és també. D'ací la necessitat del seu control constant. I com més controlen els oprimits més els transformen en “objecte”, en una cosa que sembla inanimada.

Aquesta tendència dels opressors per a inanimar a qualsevol i a tots, que es troba en la seua ansia de possessió, s'identifica, indiscutiblement, amb el sadisme. «*El plaer del domini complet sobre una altra persona (o sobre una altra criatura animada)*», diu Fromm, «és l'essència mateixa de l'impuls sàdic. Una altra manera de formular la mateixa idea és dir que el fi del sadisme és convertir un home en objecte, una cosa animada en altra inanimada, ja que per mitjà del control complet i absolut el viure perd una qualitat essencial de la vida: la llibertat».¹³

El sadisme apareix, així, com una de les característiques de la consciència opressora, en la seua visió necròfila del món. És per aixó que el seu amor és un amor al revés: un amor a la mort i no a la vida.

En la mesura en què, per a dominar, s'esforcen per parar l'ansia de recerca, la inquietud, el poder de crear que caracteritza la vida, els opressors maten la vida.

D'ací que s'apropien, cada vegada més, de la ciència també, com a instrument per a les seues finalitats. De la tecnologia, que la fan servir com a força indiscutible de manteniment de “l'ordre” opressor, amb el qual manipulen i aixafen.¹⁴

Els oprimits, com a objectes, com a quasi “coses”, no tenen finalitats. Les seues són les finalitats que els prescriuen els opressors.

Davant de tot aixó se'ns planteja un altre problema d'innegable importància que ha d'observar-se en el conjunt d'aquestes consideracions, com ara el de l'adhesió i el consegüent pas que fan els representants del pol opressor al pol dels oprimits. De la seua adhesió a la lluita d'aquests per alliberar-se.

A ells pertoca un paper fonamental, com sempre els ha pertocat en la història d'aquesta lluita.

Esdevé, tanmateix, que el pas del pol d'explotadors o espectadors indiferents o hereus de l'explotació —cosa que és una convivència amb ella— al pol dels explotats, quasi sempre comporta, condicionats per la “cultura del silenci”,¹⁵ tota la marca del seu origen. Els seus prejudicis. Les seues deformacions, entre aquestes, la desconfiança en el poble. Desconfiança que el poble siga capaç de pensar correctament. Que vulga. Que sàpia.

D'aquesta manera, sempre estan corrent el risc de caure en un altre tipus de generositat, tan

¹³ Erich Fromm, *op. cit.*, pàg. 30 (El subratllat és nostre).

¹⁴ A propòsit de les «formes dominants de control social», vegeu: Herbert Marcuse, *L'Home Unidimensional i Eros et Civilisation*. París, Minuit, 1968-1961.

¹⁵ A propòsit de «cultura del silenci», vegeu: Paulo Freire: «Ação cultural para a libertação». Cambridge, Massachusetts, Center for the Study of Development and Social Change, 1970, en els seus números de maig i agost de 1970; es publicà a Brasil en 1976, per Paz e Terra en el llibre *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*.

funest com aquell que critiquen en els dominadors.

Si aquesta generositat no es nodreix, com en els cas dels opressors, de l'ordre injust que necessita mantenir-se per a justificar-la; si volen realment transformar-la, en la seua deformació creuen, amb tot, que han de ser ells els realitzadors de la transformació.

Així, es comporten com qui no creu en el poble, encara li parlen, a ell. I creure en el poble és la condició prèvia, indispensable, per al canvi revolucionari. Un revolucionari es reconeix més per aquesta creença en el poble, que el compromet, que per mil accions dutes a terme sense ell.

Aquells que es comprometen autènticament amb el poble és indispensable que revisen constantment la seua acció. Aquesta adhesió és de tal manera radical que no permet comportaments ambigus de qui l'assumeix.

Assumir aquesta adhesió i considerar-se propietari del saber revolucionari que deu, d'aquesta manera, donar-se o imposar-se al poble, és mantenir-se com era abans.

Declarar-se compromés amb l'alliberament i no ser capaç de *combregar* amb el poble, a qui continua considerant absolutament ignorant, és un dolorós equívoc.

Acostar-se a ell, però sentir en cada pas, en cada dubte, en cada expressió seua, una especie de sobresalt, i pretendre imposar el seu status és mantenir la nostalgia del seu origen.

D'ací que aquest pas haja de tenir el sentit profund del renàixer. El que passen han d'assumir una forma nova d'estar sent; ja no poden actuar com actuaven; ja no poden romandre com estaven sent.

La situació concreta de l'opressió i els oprimits

Serà en la seua convivència amb els oprimits, sabent-se també un d'ells —solament en un nivell diferent d'enteniment de la realitat—, que podrà comprendre les formes de ser i comportar-se dels oprimits, els quals reflecteixen en diversos moments l'estructura de la dominació.

Una d'aquestes, de la qual ja parlarem ràpidament, és la dualitat existencial dels oprimits que, "al·lotjant" l'opressor, l'"ombra" del qual "s'apropien", són ells i alhora són l'altre. D'ací que, quasi sempre, mentres que no arriben a localitzar l'opressor concretament, com també mentres que no arriben a ser "consciència per a si", assumeixen actituds fatalistes davant de la situació concreta d'opressió en què es troben.¹⁶

Aquest fatalisme, a vegades, fa la impressió, en anàlisis superficials, de docilitat, propi del caràcter nacional, cosa que és un engany. Aquest fatalisme, prolongat en docilitat, és fruit d'una situació històrica i sociològica i no un tret essencial de la forma de ser del poble.

Quasi sempre aquest fatalisme esta referit al poder del destí o a la sort de la vida —potències inevitables— o a una deformada visió de Déu. Dins del món magic o místic en què es troba la consciència oprimida, sobretot la camperola, quasi immersida en la natura,¹⁷ troba en el sofriment, producte de l'explotació en què es troba, la voluntat de Déu, com si Ell fóra el creador d'aquest "desordre organitzat".

En la "immersió" en què es troben els oprimits no poden albirar, clarament "l'ordre" que serveix als opressors que, d'alguna manera, "viuen" en ells. Un "ordre" que, al frustrar-los en

¹⁶ «El camperol, que és un dependent, comença a tenir ànim per a superar la seua dependència quan se n'adona. Abans d'això, segueix el patró i diu quasi sempre: "Què puc fer, si sóc un camperol?"». Paraules d'un camperol durant una entrevista amb l'autor. Xile.

¹⁷ Vegeu: Cândido A. Mendes, «Memento dos vivos: a esquerda católica no Brasil», *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1966.

la seua actuació, moltes vegades els porta a exercir un tipus de violència horitzontal amb què agredeixen els seus companys.¹⁸ És possible que, quan obren així, fan explícita una vegada més la seua dualitat. En agredir els seus companys oprimits estaran agredint en ells, indirectament, també l'opressor "allotjat" en ells i en els altres. Agredeixen, com a opressors, l'opressor en els oprimits.

Hi ha, d'altra banda, en algun moment de l'experiència existencial dels oprimits, una irresistible atracció per l'opressor. Pels seus patrons de vida. Participar d'aquests patrons constitueix una aspiració incontenible. En la seua alienació volen, a qualsevol preu, semblar a l'opressor. Imitar-lo. Seguir-lo. Això es verifica, sobretot, en els oprimits de "classe mitjana", l'ànsia dels quals és ser iguals que "l'home il·lustre" de l'anomenada classe "superior".

És interessant observar com Memmi,¹⁹ en una excepcional anàlisi de la "consciència colonitzada", es refereix a la seua repugnància del colonitzat pel colonitzador mesclada, amb tot, d'una "apassionada" atracció per ell.

La baixa autoestima és una altra característica dels oprimits. Resulta de l'apropiació que fan de la visió que d'ells tenen els opressors.²⁰

De tant escoltar d'ells mateixos que són incapaços, que no saben res, que no poden saber, que són malalts, indolents, que no produeixen en virtut de tot això, acaben per convèncer-se de la seua "incapacitat".²¹ Parlen d'ells com dels que no saben i del "professor" com del que sap i a qui deuen escoltar. Els criteris de saber que els han imposat són els convencionals.

No es percebem, gairebé mai, coneixent, en les relacions que estableixen amb el món i amb els altres homes, encara que siga un coneixement al nivell de la pura *doxa*.

Dins dels àmbits concrets en què es fan duals és natural que descreguen d'ells mateix.²²

No són pocs els camperols que coneixem en la nostra experiència educativa que, després d'alguns moments de discussió viva a l'entorn d'un tema que els és problemàtic, paren de sobte i diuen a l'educador: «*Disculpe, nosaltres deuríem d'estar callats i vosté parlant. Vosté és el que sap; nosaltres, els que no sabem*».

Moltes vegades insisteixen que no hi ha cap diferència entre ells i l'animal i, quan en reconeixen alguna, és en profit de l'animal. «*És més lliure que nosaltres*», diuen.

Amb tot, és impressionant observar com, amb les primeres alteracions en una situació opressora, es verifica una transformació en aquesta autoestima. Una vegada escoltàrem un líder camperol dir, en una reunió, en una de les unitats de producció (un "assentament") de l'experiència xilena de reforma agrària: «*Deien de nosaltres que no produïem perquè érem bevedors, perososos. Tot mentida. Ara, que som respectats com a homes, anem a mostrar a qualsevol que mai no fórem bevedors, ni perososos. Érem explotats, aixó sí*», concloué emfàtic.

¹⁸ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1965: «...*el colonizado no deja de liberarse entre las nueve de la noche y las seis de la mañana. Esa agresividad sedimentada en sus músculos va a manifestarla al colonizado primero contra los suyos*» (pàg. 46).

¹⁹ «*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 this admiration, diu Memmi, in spite of myself)*» Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*. Boston, Beacon Press, 1967, pàg. X, prefaci. Versió portuguesa, *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, 2a edició.

²⁰ «*El camperol se sent inferior al patró perquè aquest li sembla com qui té el mèrit de saber i de dirigir*». (Entrevista de l'autor amb un camperol.)

²¹ Vegeu al respecte el llibre d'Albert Memmi.

²² «*¿Per qué vosté —digué a l'educador una vegada un camperol que participava en un cercle de cultura— no explica primer els quadres —s'hi referia a les codificacions—? Així —concloué—, ens costará menys i no acabarem amb mal de cap*».

Mentres que es manté nítida la seua ambigüitat, els oprimits difícilment lluiten, ni tan sols confien en ells mateixos. Tenen una creença difusa, màgica, en la invulnerabilitat de l'opressor.²³ En el seu poder que des de sempre dóna testimoni. Al camp, sobretot, s'observa la força màgica del poder del senyor.²⁴ És necessari que comencen a veure exemples de la vulnerabilitat de l'opressor perquè vaja operant-se en ells la convicció oposada a l'anterior. Mentres aixó no es verifica, continuen abatuts, temorencs, aixafats.²⁵

Fins al moment en què els oprimits no tinguen consciència de les raons del seu estat d'opressió "accepten" fatalment la seua explotació. Més encara, probablement assumeixen posicions passives, alienes, pel que fa a la necessitat de la seua propia lluita per la conquesta de la llibertat i de la seua afirmació en el món. En aixó resideix la seua "convivència" amb el règim opressor.

A poc a poc, la tendència és assumir formes d'acció rebel. En una tasca alliberadora, no es pot perdre de vista aquesta manera de ser dels oprimits, ni oblidar aquest moment de despertar.

Dins d'aquesta visió inautèntica d'ells i del món dels oprimits es senten com si foren una "cosa" posseïda per l'opressor. Mentres tant, en el seu afany de posseir, per a aquest, com afirmarem, ser és tenir a costa quasi sempre dels que no tenen, per als oprimits, en un moment de la seua experiència existencial, ser ni tan sols és fins i tot paréixer l'opressor, sinó estar sota ell. És dependre. D'ací que els oprimits siguen dependents emocionals.²⁶

Ningú no allibera ningú, ningú no s'allibera sol: els homes s'alliberen en comunió

És aquest caràcter de dependència emocional i total dels oprimits el que els pot dur a les manifestacions que Fromm anomena necròfiles. De destrucció de la vida. De la seua o de la de l'altre, oprimint també.

Solament quan els oprimits descobreixen, nítidament, l'opressor, i es comprometen en la lluita organitzada pel seu alliberament, comencen a creure en ells mateixos, i així superen la seua "convivència" amb el règim opressor. Si aquesta descoberta no es pot fer en un nivell purament intel·lectual, sinó en de l'acció, el que ens pareix fonamental és que aquesta no es limite al mer activisme, sinó que estiga associada a un intent seriós de reflexió, perquè siga una praxi.

El diàleg crític i alliberador, que per aixó mateix comporta l'acció, ha de fer-se amb els oprimits, qualsevol que siga el grau en què es troba la lluita pel seu alliberament. No un diàleg encobert, que provoca la fúria i la repressió més gran de l'opressor.

El que pot i ha de variar, en funció de les condicions històriques, en funció del nivell de percepció de la realitat que tinguen els oprimits, és el contingut del diàleg. Substituir-lo per l'antidiàleg, per l'esloganització, per la verticalitat, pels comunicats és pretendre l'alliberament

²³ «El camperol té una por quasi instintiva del patró» (Entrevista amb un camperol).

²⁴ Recentment, en un país llatinoamericà, segons el testimoni que ens féu un socialgeg amic, un grup de camperols, armats, s'apoderà d'un latifundi. Per motius d'ordre tàctic, es pensà mantenir el propietari coro a hostatge. Cap camperol, tanmateix, aconseguí vigilar-lo. La seua presència sola els espantava. Possiblement també l'acció mateixa de lluitar contra el patró els provocara un sentiment de culpa. El patró, en realitat, estava "dins" d'ells...

²⁵ En aquest sentit, vegeu: Regis Debret, *La revolució en la revolució*.

²⁶ «El camperol és un dependent. No pot expressar el seu voler. Abans de descobrir la seua dependència pateix. Trau la seua "pena" a casa on escridassa els fills, s'agita, es desespera. Marmola la dona. Tot ho troba malament. No trau la seua "pena" amb el patró perquè el considera un ésser superior. En molts casos, el camperol apaga la seua "pena" bevent» (Entrevista).

dels oprimits amb instruments de la “domesticació”. Pretendre'n l'alliberament sense la seua reflexió en l'acte d'aquest alliberament és transformar-los en un objecte que ha de salvar-se d'un incendi. És fer-los caure en l'esquer populista i transformar-los en una massa de maniobres.

Els oprimits, en els diversos moments del seu alliberament, necessiten reconèixer-se com a homes, en la seua vocació ontològica i històrica de *ser més*. La reflexió i l'acció s'imposen quan no es pretén, erròniament, dicotomitza el contingut de la forma històrica de ser de l'home.

En defensar l'esforç permanent de reflexió dels oprimits sobre les seues condicions concretes, no pretenem un joc divertit en un nivell purament intel·lectual. Al contrari, estem convençuts que la reflexió, si és realment reflexió, condueix a la pràctica.

D'altra banda, si el moment ja és el de l'acció, aquesta es farà autèntica praxi si el saber que en resulta es fa objecte de la reflexió crítica. És en aquest sentit que la praxi constitueix la raó nova de la consciència oprimida i que la revolució, que inaugura el moment històric d'aquesta raó, no pot trobar viabilitat fora dels nivells de la consciència oprimida.

De no ser així, l'acció és un pur atavisme.

D'aquesta forma, ni és un joc diletant de paraules buides —un trencaclosques intel·lectual— que, per no ser reflexió vertadera, no condueix a l'acció, ni a l'acció per l'acció. Però ambdues, acció i reflexió, són com una unitat que no ha de ser dicotomitxada.

Per aixó, tanmateix, és necessari que creguem en els homes oprimits. Que els vegem com a homes també capaços de pensar correctament.

Si aquesta creença ens falla, és perquè abandonen, o no tenim, la idea del diàleg, de la reflexió, de la comunicació i caiem en els eslògans, en els comunicats, en els dipòsits, en el dirigisme. Aquesta és una amenaça continguda en les adhesions sense autenticitat a la causa de l'alliberament dels homes.

L'acció política al costat dels oprimits ha de ser, en el fons, “acció cultural” per a la llibertat i, per aixó mateix, acció amb ells. La seua dependència emocional, fruit de la situació concreta de dominació en que es troben i que genera també la seua visió inautèntica del món, no pot aprofitar-se sinó per l'opressor. Aquest és qui fa servir aquesta dependència per a crear més dependència.

L'acció alliberadora, pel contrari, en reconèixer aquesta dependència dels oprimits com a punt vulnerable, ha d'intentar per mitjà de la reflexió i l'acció transformar-la en independència. Tanmateix, aquesta no és una donació que els fa un liderat, per més ben intencionat que siga. No podem oblidar que l'alliberament dels oprimits és alliberament d'homes i no de “coses”. Per aixó, si no és autoalliberament —ningú no s'allibera sol—, tampoc no és alliberament dels uns pels altres.

No es pot realitzar amb els homes per la “meitat”.²⁷ Ja que quan ho intentem només aconseguim la seua deformació. Així, estant ja deformats, en tant que oprimits, l'acció del seu alliberament no pot usar el mateix procediment fet servir per a la seua deformació.

Per aixó mateix, el camí per a seguir un treball d'alliberament realitzat per un liderat revolucionari no és la “propaganda alliberadora”. No recau en el mer acte de “dipositar” la creença de la llibertat en els oprimits, pensant conquerir la seua confiança, sinó en el fet de dialogar amb ells.

Necessitem estar convençuts que el convenciment dels oprimits del fet que han de lluitar pel seu alliberament no és una donació que els fa el liderat revolucionari, sinó el resultat de la seua

²⁷ Ens referim a la reducció dels oprimits a la condició de mers objectes de l'acció alliberadora que, així, és realitzada més sobre i per a ells que no amb ells, com deu ser.

conscientització.

És necessari que el liderat revolucionari descobreixi aquesta obvietat: que el seu convenciment de la necessitat de lluitar, que constitueix una dimensió indispensable del saber revolucionari, si és autèntic no els ha estat donat per ningú. Ha arribat a aquest saber, que no és una cosa estàtica o possible de transformar-se en uns continguts que es dipositen en els altres, per un acte total, de reflexió i d'acció.

Fou la seua inserció lúcida en la realitat, en la situació històrica, el que l'ha dut a la crítica d'aquesta mateixa situació i a l'ímpetu de transformar-la.

Així, també és necessari que els oprimits, que no es comprometen en la lluita sense estar convençuts, i si no es comprometen eliminen les condicions per aquesta, arriben a aquest convenciment com a subjectes i no com a objectes. És necessari que també s'inseresquen críticament en la situació en què es troben i per la qual estan marcats. I això no ho fa la propaganda. Aquest convenciment, sense el qual, repetim, no és possible la lluita, és indispensable per al liderat revolucionari, que es constitueix a partir d'ell, i també ho és per als oprimits. Tret que es pretenga fer la transformació per a ells i no amb ells: solament així ens pareix verdadera aquesta transformació.²⁸

En fer aquestes transformacions no estem intentant cap altra cosa sinó defensar el caràcter eminentment pedagògic de la revolució.

Si els líders revolucionaris de qualsevol època afirmen la necessitat del convenciment de les masses oprimides perquè accepten la lluita per l'alliberament —cosa que d'altra banda és obvi—, reconeixen implícitament el sentit pedagògic d'aquesta lluita. No obstant això, molts, potser per prejudicis naturals i explicables contra la pedagogia, acaben fent servir, en la seua acció, mètodes que són usats en l'“educació” que serveix a l'opressor. Neguen l'acció pedagògica en el procés d'alliberament, però fan servir la propaganda per a convèncer...

Des del mateix començament de la lluita per la humanització, per la superació de la contradicció opressor-oprimits, és necessari que ells es convencen que aquesta lluita els exigeix, a partir del moment en què l'accepten, la seua responsabilitat total. Perquè aquesta lluita no es justifica solament pel fet que passen a tenir llibertat per a menjar, sinó «llibertat per a crear i construir, per a admirar i aventurar-se». Tal llibertat requereix que l'individu siga actiu i responsable, no un esclau ni una peça ben alimentada de la màquina. No basta que els homes no siguin esclaus, si les condicions socials fomenten l'existència d'autòmats, el resultat no és l'amor a la vida, sinó l'amor a la mort.²⁹ Els oprimits que es “formen” en l'amor a la mort, que caracteritza el clima de l'opressió, han de trobar, en la seua lluita, el camí de l'amor a la vida, que no recau solament en menjar més, tot i que ho implica i no se'n pot prescindir.

És com a homes que els oprimits han de lluitar i no com a “objectes”. És precisament perquè es troben reduïts a l'estat d'“objectes”, en la relació d'opressió en què estan, que es troben destruïts. Per a reconstruir-se és important que superen l'estat d'“objectes”. No poden pas comparèixer a la lluita com a “objectes” per a després ser homes. Aquesta exigència és radical. Traspasar d'aquest estat, en què es destrueixen, al d'homes, en què es reconstrueixen, no té lloc després. La lluita per aquesta reconstrucció comença en l'autoreconeixement com a homes destruïts.

La propaganda, el dirigisme, la manipulació amb les armes de la dominació, no poden ser instruments per a aquesta reconstrucció.³⁰

No hi ha cap altre camí sinó el de la pràctica d'una pedagogia humanitzadora, on el liderat

²⁸ En el capítol iv tornarem detalladament a aquests punts.

²⁹ Erich Fromm, *op. cit.*, pàgs. 544-55.

³⁰ En el capítol IV tornarem detalladament a aquest tema.

revolucionari, en compte de sobreposar-se als oprimits i continuar mantenint-los com quasi "objectes", estableix amb ells una relació dialògica permanent.

Pràctica pedagògica en què el mètode deixa de ser, com assenyalen en el nostre treball anterior, un instrument de l'educador (en aquest cas, el liderat revolucionari) amb el qual manipula els educands (en aquest cas, els oprimits) perquè ja és la consciència mateixa.

«El mètode es, en realitat», diu el professor Álvaro Vieira Pinto, «la forma exterior i materialitzada en actes que assumeix la propietat fonamental de la consciència: la seua intencionalitat. Allò propi de la consciència és estar amb el món i aquest procediment és permanent i irrecusable. Per tant, la consciència és, en la seua essència, un "camí cap a" alguna cosa que no és ella, que n'està fora, que la circumda i que ella aprehén per la seua capacitat d'idear. Per definició, la consciència és, per això, un mètode entés aquest en el seu sentit de màxima generalitat. Tal és l'arrel del mètode, així com tal és l'essència de la consciència, que només existeix en tant que facultat abstracta i metódica».³¹

Perquè és així, l'educació pràctica pel liderat revolucionari es torna cointencionalitat.

Educador i educands (liderat i masses), cointencionats cap a la realitat, es troben en una tasca en la qual ambdós són subjectes en l'acte, no solament de desvelar-la i, així, críticament, conèixer-la, sinó també en el de recrear aquest coneixement.

En aconseguir aquest saber de la realitat, en la reflexió i en l'acció en comú, es descobreixen com els seus creadors permanents.

D'aquesta manera, la presència dels oprimits en la recerca del seu alliberament, més que no una pseudoparticipació, és el que ha de ser: un compromís.

³¹ Álvaro Vieira Pinto, *Ciência e Existência*, R. J., Paz e Terra, 1986, 2a ed. Manifestem ací el nostre agraïment al mestre brasiler per haver-nos permès citar-lo abans de la publicació de la seua obra. Considerem el fragment citat de gran importància per a la comprensió d'una pedagogia de la problematització, que estudiarem en el capítol següent.

2. LA CONCEPCIÓN BANCARIA DE L'EDUCACIÓ COM A INSTRUMENT DE L'OPRESSIÓ. PRESSUPÓSITS I CRÍTICA

Com més analitzem les relacions educador-educands, a l'escola, en qualsevol dels seus nivells (o fora d'aquesta), sembla que més ens podem convèncer que aquestes relacions presenten un caràcter especial i significatiu: el de ser relacions fonamentalment narradores, dissertadores.

Narració de continguts que, per això, tendeixen a petrificar-se o a fer-se una cosa quasi morra, siguen valors o dimensions concretes de la realitat. Una narració o dissertació que implica un subjecte —o narrador— i objectes pacients, oients: els educands.

Hi ha una mena de malaltia de la narració. La tònica de l'educació és de manera preponderant aquesta: narrar, sempre narrar.

Parlar de la realitat com una cosa parada, estàtica, compartimentada i ben educada, quan no parlar o dissertar sobre alguna cosa completament aliena a l'experiència existencial dels educands ve sent, realment, la suprema inquietud d'aquesta educació. La seua irrefrenada ànsia. En ella, l'educador apareix com el seu indiscutible agent, com el seu real subjecte, la tasca indeclinable del, qual és «omplir» els educands dels continguts de la seua narració. Uns continguts que no són retalls de la realitat desconnectats de la totalitat en què s'engendren i en la visió de la qual guanyarien significat. La paraula, en aquestes dissertacions, es buida de la dimensió concreta que hauria de tenir o es transforma en una paraula buida, en una verbotat alienada i alienant. D'ací que siga més so que no significat i, així, millor seria no dir-la.

Per això mateix passa que una de les característiques d'aquesta educació dissertadora és la «sonoritat» de la paraula i no la seua força transformadora. Quatre vegades quatre, setze: Pará, capital Belém, que l'educand fixa, memoritza, repeteix, sense entendre realment què significa quatre vegades quatre. El que vertaderament significa capital, en l'afirmació, Pará, capital Belém. Belém per a Pará i Pará per a Brasil.³²

La narració, de la qual l'educador és el subjecte, porta els educands a la memorització mecànica del contingut narrat. Però encara, la narració els transforma en «atúells», en recipients que va «omplint» l'educador. Com més «ompli» els atúells amb els seus «dipòsits», molt millor educador serà. Com més es deixen dócilment «omplir», molt millor educands seran.

D'aquesta manera, l'educació es converteix en un acte de dipositar, en el qual els educands són els dipositadors i l'educador el dipositant.

En compte de comunicar-se, l'educador fa «comunicats» i dipòsits que els educands, meres incidències, reben pacientment, memoritzen i repeteixen. Heus ací la concepció «bancària» de l'educació, en què l'únic marge d'acció que s'ofereix als educands és el de rebre el dipòsits, guardar-los o arxivar-los. Un marge per a ser col·leccionistes o fitxadors de les coses que arxiven. Així, al capdavant, els grans arxivats són els homes, en aquesta (en la millor de les hipòtesis) equivocada concepció «bancària» de l'educació. Arxivats, perquè, fora de la recerca, fora de la praxi, els homes no poden ser. Educador i educands s'arxiven en la mesura en què, en aquesta deformada visió de l'educació, no hi ha creativitat, no hi ha transformació, no hi ha saber. Solament hi ha saber en la invenció, en la reinvenió, en la recerca inquieta, impacient, permanent, que els homes fan en el món, amb el món i amb els altres. Recerca esperançada també.

En la visió «bancària» de l'educació, el «saber» és una donació dels que es consideren savis als que consideren que no saben res. Una donació que es fonamenta en una de les

³² Podrà dir-se que casos com aquests ja no passen a les escoles brasileres. Si realment aquests ja no passen, continua, amb tot, de manera preponderant, el caràcter narrador que estem criticant.

manifestacions instrumentals de la ideologia de l'opressió: l'absolució de la ignorància, que constitueix el que anomenem alienació de la ignorància, segons la qual aquesta es troba sempre en l'altre.

L'educador, que aliena la ignorància, es manté en posicions fixes, invariables. Serà sempre el que sap, mentres que els educands seran sempre els que no saben. La rigidesa d'aquestes posicions nega l'educació o el coneixement com a processos de recerca.

L'educador s'enfronta als educands amb la seua antinòmia necessària. Reconeix en l'absolutització de la ignorància d'aquests la raó de la seua existència. Els educands, alienats, per la seua banda, a la manera de l'esclau en la dialèctica hegeliana, reconeixen en la seua ignorància la raó de l'existència de l'educador, però no arriben, ni tan sols al mode de l'esclau en aquella dialèctica, a descobrir-se educadors de l'educador.

En realitat, com plantejarem més avant, la raó de ser de l'educació alliberadora està en el seu impuls inicial conciliador. D'ací que tal forma d'educació implique la superació de la contradicció educadoreducands, de tal manera que es facen ambdós, simultàniament, educadors i educands.

En la concepció «bancària» que estem criticant, per a la qual l'educació és l'acte de dipositar, de transferir, de transmetre valors i coneixements, no es verifica ni pot verificar-se aquesta superació. Pel contrari, reflectint la societat opressora, sent una dimensió de la «cultura del silenci», l'«educació» «bancària» manté i estimula la contradicció.

Aleshores, per això en ella:

- a) l'educador és qui educa; els educands, els qui són educats;
- b) l'educador es qui sap; els educands, els qui no saben;
- c) l'educador és qui pensa; els educands, els pensats;
- d) l'educador és qui diu la paraula; els educands, els qui escolten dòcilment;
- e) l'educador és qui posa la disciplina; els educands, els disciplinats;
- f) l'educador és qui opta i prescriu la seua opció; els educands, els qui segueixen la prescripció;
- g) l'educador és qui actua; els educands, els qui tenen la il·lusió que actuen, en l'actuació de l'educador;
- h) l'educador tria el contingut programàtic; els educands, mai no escoltats en aquesta tria, s'hi acomoden;
- i) l'educador identifica l'autoritat del saber amb la seua autoritat funcional, que oposa antagònicament a la llibertat dels educands; aquests han d'adaptar-se a les determinacions d'aquell;
- j) l'educador, a la fi, és el subjecte del procés; els educands, mers objectes.

Si l'educador és qui sap, si els educands són els que no saben res, pertany a aquell! donar, fer arribar, portar, transmetre el seu saber als segons. Saber que deixa de ser «fet d'experiència» per a ser d'experiència narrada o transmesa.

No és estrany, per tant, que en aquesta visió «bancària» de l'educació, els homes siguin vistos com a éssers de l'adaptació, de l'ajustament. Com més s'exerciten els educands en l'arxiu dels dipòsits que els han fet, menys encara desenvoluparan en ells la consciència crítica que resultaria de la seua inserció en el món, com a transformadors d'aquest. Com a subjectes.

Com més se'ls impose la passivitat, encara més ingènuament, en compte de transformar, tendeixen a adaptar-se al món, a la realitat parcialitzada en els dipòsits rebuts.

En la mesura que aquesta visió «bancària» anul·la el poder creador dels educands o els minimitza, estimuland-los la ingenuïtat i no el seu sentit crític, satisfà els interessos dels opressors: per a aquests, allà fonamental no es el despullament del món, la seua transformació. El seu «humanitarisme», i no humanisme, està en preservar la situació de què són beneficiaris i

que els possibilita el manteniment de la seua falsa generositat a què ens referirem en el capítol anterior. És per aixó mateix que actuen, fins i tot instintivament, contra qualsevol intent d'una educació estimulante del pensament autèntic, que no es deixa embolicar per les visions parcials de la realitat, i busca sempre els nexes que connecten un punt amb altre, o un problema amb altre.

Realment, el que pretenen els opressors «és transformar la mentalitat dels oprimits i no la situació que els oprimeix»,³³ aixó esdevé perquè adaptant-los a aquesta situació els dominen millor.

A aquest efecte es serveixen de la concepció i de la pràctica «bancària» de l'educació, a la qual ajunten tota una acció social de caràcter paternalista, on els oprimits reben el simpàtic nom d'«assistits». Són casos individuals, mers «marginats», els que discrepen de la fesomia general de la societat. «Aquesta és bona, organitzada i justa. Els oprimits, com a casos individuals, són una patologia de la societat sana, que necessita, per aixó mateix, ajustar-los a ella, canviant-los la mentalitat d'homes ineptes i amb peresa.»

Com a marginats, «éssers fora de» o «al marge de», la solució per a ells estaria en el fet que estiguessen «integrats», «incorporats» a la societat saludable d'on «eixiren» un dia, renunciant-hi com a trànsfuges a una vida feliç...

La seua solució estaria que deixaren la condició de ser «éssers fora de» i assumiren la d'«éssers dins de».

Realment, amb tot, els anomenats marginats, que són els oprimits, mai no han estat fora de. Sempre han estat dins de. Dins de l'estructura que els transforma en «éssers per a l'altre». La seua solució, per aixó, no esta en «integrar-se», en «incorporar-se» a aquesta estructura que els oprimeix, sinó en transformar-la perquè puguen fer-se «éssers per a si».

Aquest no pot ser, èbviament, l'objectiu dels opressors. D'ací que l'«educació bancària», que els serveix, mai no pot orientar-se en el sentit de la conscientització dels educands.

En l'educació d'adults, per exemple, no interessa a aquesta visió «bancària» proposar als educands el desvelament del món, sinó, pel contrari, preguntar-los si «Ada donà el dit a l'urubu», per a després ditlos emfàticament, que no, que «Ada donà el dit a l'arara».

La qüestió es troba en el fer que pensar autènticament és perillós. L'estrany humanisme d'aquesta concepció «bancària» es redueix al tempteu de fer dels homes el seu contrari, l'autòmat, que és la negació de la seua ontològica vocació de ser més.

El que no entenen els que executen l'educació «bancària», deliberadament o no (perquè hi ha nombrosos educadors de bona voluntat, que a penes s'adonen que estan al servei de la deshumanització quan practiquen l'educació «bancària»), és que en els «dipèsits» mateixos es troben les contradiccions, a penes revestides d'una autoritat que les oculta. I que, prompte, els «dipèsits» mateixos poden provocar una confrontació amb la realitat quan tinga hoc i desperte els educands, fins aleshores passius, contra la seua «domesticació».

La seua «domesticació» i la de la realitat, de la qual se'ls parla com una cosa estàtica, pot despertar-los com la contradicció d'ells mateixos i de la realitat. D'ells mateixos, quan es descobresquen, per experiència existencial, en un mode de ser que no es pot conciliar amb la seua vocació d'humanitzar-se. De la realitat, en entendre-la en les seues relacions amb ella com un esdevenir constant.

³³ Simone de Bouvoir, *El pensament politic de la dreta*, Barcelona, Edicions 62, 1968.

La concepció problematitzadora i alliberadora de l'educació. Pressupòsits

Si els homes són aquests éssers de la recerca i si la seua vocació ontològica és humanitzar-se, tard o d'hora, poden entendre la contradicció en què l'«educació bancària» pretén mantenir-los i comprometre's en la lluita pel seu alliberament.

Un educador humanista, revolucionari, no ha d'esperar aquesta possibilitat.³⁴ La seua acció, en identificar-se, per suposat, amb la dels educands, ha d'orientar-se en el sentit de la humanització d'ambdós. Del pensar autèntic i no en el sentit de la donació, del lliurament del saber. La seua acció ha d'estar infosa des de la profunda creença en els homes. Una creença en el seu poder creador.

Tot això li exigeix que siga un company dels educands, en les seues relacions amb ells.

L'educació «bancària», en la pràctica de la qual es dona la falta de conciliació educador-educands, refusa aquesta companyonia. I és lògic que siga així. En el moment en què l'educador «bancari» visquera la superació de la contradicció ja no seria «bancari». Ja no fana dipòsits. Ja no intentaria domesticar. Ja no prescriuria. Saber amb els educands, en tant que aquests saberen amb ell, seria la seua tasca. Ja no estaria al servei de la deshumanització. Al servei de l'opressió, sinó al servei de l'alliberament.

³⁴ No fem aquesta afirmació ingènuament. Ja hem afirmat que l'educació reflecteix l'estructura del poder, d'ací la dificultat que té un educador dialgic d'actuar coherentment en una estructura que nega el diàleg. Una cosa fonamental, tanmateix, pot fer-se: dialogar sobre la negació del diàleg mateix.