Paulo Freire

ganz1912



A LA SOMBRA DE ESTE ARBOL

EL ROURE

ganz1912

PAULO FREIRE

A LA SOMBRA DE ESTE ÁRBOL

Introducción
Ramón Flecha

Notas
Ana María Araújo Freire

EL ROURE
EDITORIAL SA

ganz1912

© Paulo Freire

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida o transmitida por cualquier medio sin el previo consentimiento de su editor.

Título: A LA SOMBRA DE ESTE ÁRBOL
Título original: A SOMBRA DESTA MANGUEIRA
© Autor: Paulo Freire
© Edita: El Roure Editorial, S.A.
Lluís Millet, 63. Esplugues de Llobregat
08950 Barcelona

Primera edición: 1997
Traducción: Agustín Requejo Osorio
D.L. B-33.980-1996
I.S.B.N. 84-7976-013-3
Fotocomposición: T.G.S.P., S.A. Esplugues de Llobregat
Impresión: I.G.O.L., S. A. Esplugues de Llobregat

ÍNDICE

ganz1912

Introducción 7

Primeras palabras 13

A LA SOMBRA DE ESTE ÁRBOL 17

Soledad-comunión 17
Soporte y mundo 21
Mi primer mundo 27
Esperanza 33
Límite de la derecha 46
Neoliberales y progresistas 52
Gestión democrática 57
Experiencias del exilio 66
Izquierda y derecha 79
Seriedad y alegría 97
Dialogicidad 100
Mi fe y esperanza 112

Notas 121
Introducción 121
Nota 1 122
Nota 2 123
Nota 3 124

Nota 4 129
Nota 5 129
Nota 6 133
Nota 7 134
Nota 8 138
Nota 9 139
Nota 10 143
Nota 11 158
Nota 12 160
Nota 13 166
Nota del traductor 169

INTRODUCCIÓN

Ramón Flecha

Una colega argentina y un amigo español me preguntaron en 1981 por qué seguía tan interesado en Freire. Ella decía que Paulo era autor de Latino América de los años sesenta, sociedad muy diferente de la España que miraba al siglo XXI. Él consideraba que en la Europa postmoderna ya no cabían propuestas utópicas y transformadoras.

Mi colega había venido a Barcelona como seguidora de Piaget y se estaba pasando a Vigotsky, a través de norteamericanos como Cole y Scribner. Primero decía *más Piaget y menos Freire* y luego *más Vigostky y menos Freire*. Desgraciadamente, no sabía que años antes Cole y Scribner habían escrito que la pedagogía freiriana estaba en sintonía con su propuesta. Tampoco pudo leer suficientemente a Vigotsky y captar cómo se parecía a Freire en el rol dado a la conciencia. Apresurada por situarse en la "cresta" de la ola europea y estadounidense, perdía por el camino el trabajo científico riguroso y su propio contexto latinoamericano.

Mi amigo siempre había querido estar a la última. Abrazó la moda postmoderna antes de saber qué era. Pero desde el principio le gustó el nombre, creía que "post" indicaba que teorías modernas (como la de Frei-

re) ya estaban trasnochadas y que ahora tocaban cosas más futuristas. Al enterarse que Lyotard había definido el postmodernismo como el fin de las narrativas de emancipación, se hizo todavía más contrario a la perspectiva de Paulo. Posteriormente leyó a Foucault y consideró la obra freiriana como parte del pensamiento de izquierdas que el genealogista francés quería destruir. Ese alocado alejamiento de las propuestas transformadoras le hizo partidario incluso de autores nazis como Heidegger.

Mientras tanto, muchas personas y movimientos de todas partes del mundo trabajaban seriamente en la elaboración de nuevas teorías y prácticas transformadoras. En el mismo año 1981, Habermas publicó la *Teoría de la acción comunicativa*. Los movimientos de mujeres transformaban las relaciones entre los géneros. Los mestizajes multiculturales generaban nuevas formas de vida. Alternativas con una orientación común que coincide con la perspectiva de Freire: el diálogo construido con las voces de todas las personas, la igualdad que incluye el derecho a la diferencia.

Paulo continúa trabajando mientras sus obras se traducen a muchos idiomas. Ser el principal autor de educación en el mundo, no le ha impedido seguir comprometiéndose a fondo con la acción transformadora de su entorno. Este libro es una creación sobre la teoría y la práctica a las que está estrechamente vinculado. En sus páginas encontramos algunos de los mejores elementos de la literatura educativa de mediados del siglo XX y también del siglo XXI. Muchos años después de olvidar los planteamientos de quienes tratan de arrinconarle como personaje del pasado, las personas

y colectivos comprometidos con acciones educativas transformadoras seguiremos teniendo en Freire una imprescindible referencia.

A la sombra de este árbol es una profunda reflexión teórica realizada desde la propia experiencia de trabajo práctico e intelectual. Es lo que más necesita la educación del siglo XXI. Cada vez resulta más caduca la concepción de ciencia de la modernidad tradicional, como saber neutral elaborado por expertos que presumen del alejamiento de la actividad cotidiana de la gente. Cuando algunos funcionalistas y estructuralistas califican a Paulo de poco científico porque está personalmente cerca de las preocupaciones del pueblo desconocen que, como dice Habermas, no hay desnivel cualitativamente importante entre profesionales de las ciencias sociales y el resto de actores sociales, sino que todo depende de los argumentos que cada cual aporte a un necesario diálogo.

Los estructuralistas crearon el modelo de la reproducción porque, según ellos, la escuela no puede hacer nada para cambiar las desigualdades. Consideraban a Althusser como su maestro, sin importar que escribiera *Para leer el Capital* sin haber leído *El Capital*, bastaba con que rechazara todo humanismo para ostentar el máximo estatus del saber objetivo. Por el contrario, descalificaban a Freire porque mantenía que los sujetos sociales (movimientos, personas) pueden desarrollar educaciones progresistas que contribuyen a superar las desigualdades.

El desarrollo de las ciencias sociales en las últimas décadas del siglo XX ha dado la razón a Freire. Haber-

mas coloca en el centro de su preocupación sociológica el tema del diálogo. Giddens aclara las transformaciones impulsadas por movimientos sociales. Beck dice que nos encontramos en la modernidad reflexiva. En las páginas de este libro están los temas más actuales de las ciencias sociales (dialogicidad, transformación, superación del fatalismo, reflexividad) en continuidad con todas sus obras anteriores, pero también en una nueva perspectiva que hace frente a los actuales retos del neoliberalismo y postmodernismo.

Esta obra está llena de esperanza, de *sueños posibles* y de caminos realistas para conseguirlos. *Somos seres de transformación y no de adaptación*; esta afirmación puede parecer muy evidente, pero es continuamente negada por cuantas teorías y prácticas elabora el poder para reforzar sus privilegios. El neoliberalismo considera que las transformaciones deben ser guiadas por el mercado, que es el autoritario fundamentalismo de occidente. El autor critica esta concepción desde una visión global tanto de la persona como de la educación que está generando elaboraciones y prácticas alternativas en Brasil y en muchos otros lugares.

El discurso postmoderno quiso deconstruir (destruir) cualquier idea, práctica o movimiento transformador. Una de sus estrategias fue presentar las perspectivas emancipadoras como una modernidad caduca y el triunfo absoluto del poder como el presente y el futuro de una hipotética sociedad postmoderna. Ya no habría que leer Freire sino Foucault o Derrida o, más exactamente, cualquier autor preferentemente del norte que dijera que el diálogo o la democracia no eran sino torpes voluntades de poder

enmascaradas. Paulo, como todas las obras claves de las ciencias sociales del presente, desmitologiza *los discursos postmodernos sobre lo inexorable de la situación.*

Si todavía es posible diseñar reformas de la enseñanza sin tener en cuenta la obra freiriana es por el enorme retraso de las bases teóricas de esas planificaciones respecto de la investigación social actual. Comprender críticamente la realidad y transformarla, construir un diálogo común entre voces diferentes, lograr unidad en la diversidad son grandes temas del presente y futuro de las ciencias sociales. *A la sombra de este árbol* está en sintonía con estas preocupaciones y propone una nueva pedagogía crítica que transforme *las dificultades en posibilidades.* Quienes le minusvaloran por creerse más "al día" que él tardarán años en llegar a las cuestiones que se abordan en este libro. Desgraciadamente, quizá pasen todavía tiempo escribiendo en contra de esos objetivos, proclamando la diversidad en lugar de la unidad en la diversidad, la deconstrucción en lugar de la construcción del diálogo, la genealogía del poder en lugar de la transformación social.

Paulo regresó muy vivo del exilio y seguirá siempre presente a través de la actualidad de sus obras, de su teoría y práctica emancipadoras y de las muchas personas que nos hemos comunicado con su ilusión transformadora. No es fácil encontrar un autor de su importancia que siga priorizando su aportación al cambio social y sus relaciones personales por encima de su fama.

Cuando dijo a "Pato" que quería publicar en "Roure" el libro que estaba escribiendo (o cuando me pidió hi-

ciera la introducción), no buscó evidentemente poder y dinero, sino un colectivo que trabaja en una línea crítica y unas personas a las que tiene aprecio personal. Esperamos que su lectura estimule la misma actitud crítica de una persona que hace de su prestigio un recurso más de la educación a favor de quienes más la necesitan.

PRIMERAS PALABRAS

Los árboles siempre me han atraído. Las copas redondeadas, la variedad de su verde, la sombra acogedora, el olor de las flores, los frutos, la ondulación de las ramas, más intensa o menos intensa en función de su resistencia al viento. La agradable acogida que sus sombras siempre dan a quien a ellas se acerca, incluso a los pájaros multicolores y cantadores. A los bichos, tranquilos o no, que reposan en ellos.

Nacido en Recife, niño de una generación que creció en "quintales",[1] en íntima relación con árboles, mi memoria no podría dejar de estar llena de experiencias de sombras. Está marcada por un gusto especial por las sombras, que en seguida incorporan las gentes nacidas en los trópicos y de la que hablan como si hubiesen nacido con ellas.

No era otro el motivo por el que en mis primeros contactos con el invierno chileno, en las mañanas de cielo azul, de sol suave y frío intenso, yo buscaba el la-

[1] El autor se refiere a la parte trasera de la casa familiar. Normalmente estas casas disponían de un jardín a la entrada de la morada familiar y de un terreno que ocupaba la parte trasera en la que estaban plantados diversos árboles. Con frecuencia, dada la significación íntima para el autor, se traducirá por la denominación específica de "quintal" y en otras ocasiones por la denominación más genérica de parte trasera de la casa o finca.

do de la sombra cuando en las calles las otras personas buscaban el lado bañado por el sol. En el fondo mi memoria tropical de la sombra era la que me llevaba a la parte sombreada. Por eso, llegando allí, regresaba casi de inmediato a la luz.

Mi primer viaje a Africa reconcilió mi memoria de la sombra con el calor de los trópicos. De nuevo, cruzar de un lado para otro de la calle buscando la sombra tenía el significado que yo había incorporado a la memoria de niño de Recife.

Por ello, el título de este libro es una pequeña licencia que me permito con la cual destaco la importancia que tuvo en mi infancia la sombra de diferentes árboles: mangos, "jaqueiras", "cajueiros", "pitombeiras".[2] Sombra en la que, a la luz clara del día, me acostumbré a descubrir la fuente de ruidos que, indescifrables en el fondo de las noches, me asustaban.

No fueron pocas las tardes, en que alumno de curso de "gimnasio",[3] estudié lecciones de Historia de Brasil, o

---

[2] Se trata de diferentes árboles de la zona tropical en la que nació Freire. Los nombres específicos se respetan en la mayoría de los casos. "La mangueira" cuyo fruto es el mango, resulta más conocida, por ello se prefiere la traducción específica.

[3] Freire estudia en Jaboatao la escuela primaria. En seguida hace el primer año de "gimnasio" en el Colegio 14 de Julio que tenía su sede en la barrio de San José. Después de este primer año de estudios secundarios ingresó en el Colegio Oswaldo Cruz de Recife. En este centro completó los siete años de estudios secundarios –curso fundamental y prejurídico– ingresando a los 22 años en la secular Facultad de Derecho de Recife. (Cfr *"A voz da esposa. A Trajetoria de Paulo Freire"* en GADOTTI,M. (1996): **Paulo Freire. Uma Biobibliografía.** Cortés Editora. Unesco, Instituto Paulo Freire. Brasilia, pp. 27-67).

la colocación de los pronombres a la sombra de la gran jaqueira que adornaba el "quintal" de nuestra casa en Jaboatao.

Yo usaba el agrado de las sombras para estudiar, saltar, conversar con mi hermano Temístocles sobre nosotros mismos, sobre nuestro futuro, sobre el recuerdo de nuestro padre fallecido, o en aquel tiempo, para experimentar, ensimismado en mí mismo, la ausencia de la persona querida que había partido.

Sombra y luz, cielo azul, horizonte profundo y amplio expresan mis vivencias. Sin ellos apenas llego a sobrevivir, y en menor medida existo.

Mi biblioteca de adulto tiene algo de esto. En algunas ocasiones es como si estuviese a la sombra del árbol de mi infancia.

Paulo Freire

A LA SOMBRA DE ESTE ÁRBOL

SOLEDAD-COMUNIÓN

Posiblemente no interese a nadie la indagación de lo que me conduce hasta aquí, a la sombra agradable de este árbol y permanecer en ella, durante horas, solo, escondido del mundo y de los otros, haciéndome preguntas o discursos, no siempre provocados por mis preguntas.

De tanto acogerme a la sombra de este árbol, algún primer motivo se perdió ante el placer que me causa venir hoy aquí. Yo mismo me debo entregar al gusto de ir y vivir, de hacerlo más intenso en la medida que lo disfruto.

Venir, con la insistencia que lo hago, experimentar la soledad, aumenta en mí la necesidad de comunión. Aunque circunstancialmente sin compañía percibo la substantividad de "estar con". Es interesante pensar ahora en qué medida fue importante, indispensable incluso *estar con. Estar solo* ha sido a lo largo de mi vida una forma de *estar con.* Nunca me retiro como quien tiene miedo de compañía, como quien se basta a sí mismo, o como quien se siente extraño en el mundo. Al contrario, retirándome conozco mejor y reconozco mi fi-

nitud, mi indigencia que me sitúan en permanente búsqueda, inviable en la soledad. Tengo necesidad del mundo de la misma forma que el mundo precisa de mí. El aislamiento sólo tiene sentido cuando, en vez de negar la comunión, la confirma como un momento suyo.

El aislamiento negativo no es el de aquel que tímida o metódicamente se retira sino el del individualista que, de forma egoísta, hace girar todo en torno a sí y sus intereses. Es la soledad de aquél, que incluso en medio de una multitud, sólo se ve a sí mismo, a su clase o grupo, negando en su ambición el derecho de los demás. Se trata de gente que cuanto más tiene, más quiere, no le importa los medios de los que se sirve. Gente insensible que une a la insensibilidad su arrogancia y maldad; que llama a las clases populares, si está de buen humor, "esa gente", si está de mal humor, "gentuza".

Me gustaría manifestar de inmediato mi recusación a cierto tipo de crítica cientifista que insinúa que falta rigor en el modo como discuto los problemas y en el lenguaje demasiado afectivo que uso. La pasión con que conozco, hablo o escribo no disminuye el compromiso con que denuncio o anuncio. Soy una totalidad y no ser un ser dicotómico. No tengo una parte esquemática, meticulosa, racionalista y otra desarticulada, imprecisa, que quiere bien de manera simplista el mundo. Conozco con mi cuerpo entero, sentimiento, pasión. También razón.

Muchas han sido las reflexiones en torno a este o aquel desafío que me instiga, o sobre esta o aquella duda que me inquieta pero que también me devuelve a la incertidumbre, único lugar desde donde es posible

revisar de nuevo necesarias certezas provisionales. No se trata de que nos sea imposible estar seguros de alguna cosa: imposible es el estar absolutamente seguros, como si la certeza de hoy fuese necesariamente la de ayer y continúe a ser la de mañana.

Siendo metódica, la certeza de la incertidumbre no niega la solidez de la posibilidad de conocer. La certeza fundamental: la de que puedo saber. Sé que sé. De la misma manera como sé que no sé lo que me permite saber: en primer lugar, puedo saber mejor lo que ya sé; en segundo lugar, puedo saber lo que todavía no sé; en tercer lugar, puedo producir un conocimiento todavía no existente.

Consciente de que puedo conocer social e históricamente, sé también que lo que sé no puede escapar a la continuidad histórica. El saber tiene historia. Nunca es, siempre está siendo. Pero esta situación no disminuye en nada, por un lado, la certeza fundamental de que puedo saber; por otro lado, la posibilidad de saber con mayor rigurosidad metódica, lo cual aumenta el nivel de exactitud de lo descubierto.

Saber mejor lo que ya sé implica, a veces, saber lo que antes no era posible saber. De ahí la importancia de educar la curiosidad que se constituye, crece y se perfecciona con el propio ejercicio.

La educación de la "respuesta" no ayuda nada a la curiosidad indispensable para el proceso cognitivo. Al contrario, ella resalta la memorización mecánica de los contenidos. Sólo una educación de la "pregunta" agudiza, estimula y refuerza la curiosidad (Cfr. Paulo Freire y

Antonio Faundez. *Por uma Pedagogía da Pergunta.* Paz e Terra. Río de Janeiro).

Evidentemente que el error de una educación de la respuesta no está en la respuesta sino en la ruptura entre ésta y la pregunta. El error consiste en que la respuesta es proclamada independientemente de la pregunta que la provocaría. De igual forma, la educación de la pregunta estaría equivocada si la respuesta no se percibiese como parte de la pregunta. Preguntar y responder son caminos constitutivos de la curiosidad.

Es necesario estar siempre a la espera de que un nuevo conocimiento surja, superando a otro que, ya habiendo sido nuevo, envejeció.

La Historia es un llegar a ser como nosotros, seres limitados y condicionados, y como el conocimiento que producimos. Nada por nosotros engendrado, vivido, pensado o hecho explícito se da fuera del tiempo, de la Historia. Tener certeza, tener dudas, son formas históricas del estar siendo.

Soporte y mundo

Sería impensable un mundo en el que la experiencia humana se diese fuera de la continuidad, es decir, fuera de la Historia. La proclamada "muerte de la Historia" implica la muerte de las mujeres y de los hombres. No podemos sobrevivir a la muerte de la Historia que, construída por nosotros, nos hace y rehace. Lo que acontece es la superación de una fase por otra, lo que no elimina la continuidad de la Historia en el interior del cambio.

Es imposible cambiar el mundo –que, para ser tiene que estar siendo– en algo inmóvil, en el que nada ocurre fuera de lo establecido. Un mundo, plano, horizontal, sin tiempo. Algo así es incluso compatible con la vida animal pero incompatible con la existencia humana. En este sentido, el animal se adapta a su "soporte", mientras que el ser humano, integrándose en su contexto, para intervenir en él, lo transforma en mundo. Por eso podemos contar la historia de lo que ocurre en nuestro "soporte", en nuestro entorno, hablar de las diversas formas de vida que en él acontecen, al paso que la Historia que tiene lugar en el mundo es la realizada por los seres humanos.

Si la comunicación y la intercomunicación son procesos que se verifican en el "soporte", en la experiencia existencial tienen una connotación especial. Aquí la comunicación y la intercomunicación implican la comprensión del mundo. La vida en el "soporte" no implica el lenguaje ni la postura erecta que permitió la liberación de las manos. El "soporte" se hace mundo, y la vida, existencia a medida que crece la solidaridad entre la mente

y las manos; en proporción a como el cuerpo humano se hace cuerpo consciente, captador, capaz de aprender, transformador del mundo y no espacio vacío a ser llenado por los contenidos. (Ver: The Cambridge Encyclopedia of Language. Crystal, David. Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

Ponerse erecto, producir instrumentos, cazar en grupo, hablar, comprender, comunicar y comunicarse son quehaceres solidarios, a un tiempo causa y efecto de la presencia de lo humano, de la invención del mundo y de la superación de nuestro "soporte". Estar en el mundo implica necesariamente estar con el mundo y con los otros. Para el ser que simplemente está en el soporte, sus actividades en él son un simple "moverse" en el mundo; contexto histórico social, cultural; los seres humanos "interactúan" más de lo que "se mueven".

En este sentido la transición del "soporte" al mundo implica la invención de técnicas y de instrumentos que hacen más fácil la intervención en el mundo. Una vez inventadas y aplicadas, hombres y mujeres no paran de reinventarlas y de producir nuevas técnicas con las que perfeccionan su presencia en el mundo. Toda intervención en el mundo implica una cierta comprensión del mismo, un saber sobre el proceso de actuación, un inventario de los hallazgos pero, sobre todo, una visión de los fines que con ella se proponen. La creación se intensifica a medida de la aceleración del ritmo de los cambios logrados por las técnicas cada más adecuadas a los desafíos. La rigurosidad del método científico provoca una mayor exactitud en los descubrimientos.

El período de tiempo entre cambios significativos disminuye cada vez más. En ciertas áreas de la ciencia y la tecnología actual algunos meses son suficientes para hacer viejo un procedimiento. A veces, razones puramente económicas retrasan este envejecimiento. Los recursos empleados en la construcción de algún procedimiento o instrumento tecnológico no han sido todavía recuperados y éste ya resulta obsoleto, aunque se mantenga eficaz.

Reflexionar, evaluar, programar, investigar, transformar son especificidades de los seres humanos en el mundo y con el mundo. La vida se torna existencia y el entorno, mundo, cuando la conciencia del mundo, que implica conciencia de mí, al emerger ya se encuentra en relación dialéctica con el mundo. La cuestión de la tensión conciencia-mundo, que implica relaciones mutuas, ya llevó a Sartre a decir que "conciencia y mundo se dan al mismo tiempo". Las relaciones entre ambos son naturalmente dialécticas, sin importar la escuela filosófica de quien las estudia. Mecanicistas o idealistas, no pueden alterar la dialéctica conciencia/mundo y subjetividad/objetividad. Esto no implica que nuestra práctica idealista o mecanicista se presente exenta de su error fundamental. Son un error rotundo los intentos de acción que se fundamentan en la concepción de la conciencia como constructora arbitraria del mundo y defienden que cambiar el mundo demanda antes "purificar" la conciencia moral. De igual forma, proyectos basados en una visión mecanicista, según la cual la conciencia es un puro reflejo de la materialidad objetiva no se libran del castigo de la historia.

Muchos sueños posibles fueron inviables por el exceso de certeza de sus agentes, por el voluntarismo con que pretendían modelar la Historia en lugar de hacerla con los otros, realizándose en ese mismo proceso. Si la Historia no es una entidad superior que vuela sobre nuestra cabezas y nos posee, tampoco puede ser reducida a objeto de nuestra manipulación.

A causa de negar la tensión dialéctica conciencia/mundo, cada cual a su manera, idealistas y mecanicistas obstaculizan el entendimiento correcto del mundo. Esa es una cuestión que me preocupa y a la que siempre intento responder, coherentemente, con mi sueño democrático. Rara es la vez que a la sombra de este árbol no me inquieto en torno a esta cuestión.

No soy un ser en el "soporte" sino un ser en el mundo, con el mundo y con los otros; un ser que hace cosas, sabe e ignora, habla, teme y se aventura, sueña y ama, se indigna y se encanta. Un ser que rehusa aceptar la condición de mero objeto; que no baja la cabeza ante el indiscutible poder acumulado por la tecnología porque, reconociéndola como producción humana, no acepta que ella en sí misma sea mala. Soy un ser que rechaza pensarla como si fuese una obra del demonio para echar a perder la obra de Dios (Postman Neil. Tecnology. *The Surrender of Culture to technology.* Alfred A. Knapf- New York, 1922).

No me basta con decir: "¿qué hay que hacer?". La tecnología necesariamente conlleva el automatismo y éste, el desempleo. Los desempleados que se apañen; que procuren el ocio, un tema fundamental de la "postmodernidad". ¡No!.

El estado no puede ser tan liberal como a los liberales les gustaría que fuese. Es tarea de los partidos progresistas luchar a favor del desarrollo económico, de la limitación del tamaño del Estado. Este no puede ser un señor todopoderoso ni un lacayo cumplidor de las órdenes de aquellos que viven bien. Los proyectos de desarrollo económico no pueden excluir a las mujeres y a los hombres de la historia en nombre de ningún fatalismo.

Mi radicalidad me exige una absoluta lealtad al hombre y a la mujer. Una Economía incapaz de programarse en función de las necesidades humanas, que convive indiferente con el hambre de millones a quienes todo les es negado, no merece mi respeto de educador ni, sobre todo, mi respeto como persona. Y no me digan que "las cosas son así porque no pueden ser diferentes". No pueden ser de otra manera porque, si lo fuesen, herirían el interés de los poderosos: sin embargo, éste no puede ser el determinante esencial de la práctica económica. No me puedo volver fatalista para satisfacer los intereses de los poderosos. No puedo tampoco inventar una explicación "científica" para encubrir una mentira. **(Ver nota 1).**

El poder de los poderosos siempre procuró aplastar a los que no tienen poder. Pero, al lado del poder material siempre ha estado otra fuerza, la fuerza ideológica, fuerza material también, reforzando aquel poder. El avance tecnológico propicia con enorme eficacia el soporte ideológico al poder material.

Una de las tareas más importantes para los intelectuales progresistas es desmitologizar los discursos post-

modernos sobre lo inexorable de esta situación. Rechazo de forma vehemente tal inmovilización de la historia.

La afirmación de que "las cosas son así porque no pueden ser de otra forma" es odiosamente fatalista pues decreta que la felicidad pertenece sólamente a los que tienen poder. Los pobres, los desheredados, los excluídos estarían destinados a morir de frío, no importa si en el Norte o en el Sur del mundo.

Si el poder económico y político de los poderosos desaloja a los débiles de los mínimos espacios de supervivencia, no es porque así deba ser. Es preciso que la debilidad de los débiles se transforme en una fuerza capaz de instaurar la justicia. Para ello es necesario un rechazo definitivo del fatalismo. Somos seres de transformación y no de adaptación.

No podemos renunciar a la lucha para el ejercicio de nuestra capacidad y de nuestro derecho a *decidir* y a *romper* sin el cual no podemos reinventar el mundo. En este sentido insisto en que la Historia es *posibilidad* y *no determinismo*. Somos seres condicionados pero no determinados. Es imposible entender la Historia como tiempo de posibilidad si no reconocemos al ser humano como un ser de decisión y de ruptura. Sin este ejercicio no es posible hablar de ética.

Mi primer mundo

Porque soy un ser en el mundo y con él, tengo no un *trozo* inmediato del "soporte", sino que tengo mi mundo más inmediato y particular: la calle, el barrio, la ciudad, el país, el "quintal" de la casa donde nací, aprendí a andar y hablar, donde recibí mis primeros sustos, mis primeros miedos. Un día, a los cinco años, *adiviné* que había un desacuerdo en las relaciones entre mi padre y mi madre. No tenía, no podía tener conciencia de la profundidad y de la extensión de aquella situación. De repente me sentí como si la tierra desapareciese bajo mis pies. La falta de seguridad me hizo más frágil. Aquella noche dormí sobresaltado: soñé que me hundía en la orilla de un hondo barrizal de donde, con mucho esfuerzo, milagrosamente me salvaron.

La seguridad retornó en la medida en que, necesitado de ella, procuraba encontrarla no en ella misma sino en las relaciones entre mi padre y mi madre. Es allí donde debería estar. Por la mañana, cuando me levanté percibí satisfecho que mi seguridad estaba en la forma como mis padres hablaban entre sí y me hablaban.

Mi primer mundo fue la parte trasera de mi casa, con sus árboles, "cajueiros" frondosos casi arrodillándose en el suelo sombreado, "jaqueiras" y "barrigudeiras". Arboles, colores, olores, frutas que, atrayendo a diversos pájaros, se ofrecían como espacio para sus cantos **(Ver nota 2).**

No fue casualidad la elección del título de este libro aparentemente desconectado del texto. Me devuelve a

la parte trasera de mi casa cuya importancia destaco en mi vida.

El "quintal" de mi infancia se va desdoblando en tantos otros espacios, no necesariamente otros "quintales". *Sitios* en los que este hombre de hoy viendo en sí aquel niño de entonces, aprende para ver mejor lo antes visto. Ver de nuevo lo antes visto casi siempre implica ver ángulos no percibidos. La lectura posterior del mundo puede realizarse de forma más crítica, menos ingenua, más rigurosa.

Aquel espacio fue mi inmediata objetividad. Fue mi primer *no-yo* geográfico después mis no-yos personales fueron mis padres, mi hermana, mis hermanos, mi abuela, mis tías y Dadá, una bien querida mamá negra que, pequeña todavía se había unido a la familia a fines del siglo pasado. Fue a través de esos diferentes no-yos como constituí mi yo. Yo hacedor de cosas, yo pensante, yo que habla.

Cuando pensaba que ya había olvidado aquel espacio, que poco tenía que ver con él, me reaparece en pleno exilio en una tarde fría del invierno en Ginebra. Tarde en la cual al leer una carta que me llega de Recife, de repente, como por arte de magia, retrocedo en el tiempo y casi me veo niño en la finca frondosa, aprendiendo a leer con mi padre y mi madre, escribiendo frases y palabras en el suelo sombreado por los árboles. Aquella tarde, descubrí que la nostalgia de mi tierra se había ido gestando en la relación que yo había vivido con mi "quintal".

Brasil, en la forma que para mí existe, difícilmente existiría sin mi "quintal" al que se añadieron calles, ba-

rrios, ciudades. La tierra que la gente ama, de la cual habla, a la que se refiere, tiene siempre un espacio, una calle, una esquina, un olor de tierra, un frío que corta, un calor que sofoca, un valor por el que se lucha, una caricia, una lengua que se habla con diferentes entonaciones. La tierra por la que a veces se duerme mal, tierra distante por causa de la cual la gente se aflige tiene que ver con el lugar de la gente, con las esquinas de las calles, con sus sueños. En un cierto momento, el cariño por nuestro lugar se hace extensivo a otros lugares y termina por alojarse en un espacio más amplio del que nos sentimos hijos, en el que echamos nuestra raíces, nuestra ciudad.

Antes de ser un ciudadano del mundo, fui y soy un ciudadano de la ciudad de Recife a la que llegué a partir de mi "quintal", en el barrio de Casa Amarela. Cuanto más enraizado estoy en mi localidad, tantas más posibilidades tengo de explayarme, de sentirme ciudadano del mundo. Nadie se hace local a partir de lo universal. El camino existencial es inverso. Yo no soy antes brasileño para ser después recifense. Yo soy primero recifense, pernambucano, del nordeste. Después brasileño, latino-americano, ciudadano del mundo. Por eso, en el exilio, mi nostalgia fundamental no era una nostalgia de Recife; incluía la nostalgia de mi "quintal". Pero mi nostalgia de Brasil, pasando por la nostalgia de Recife que la hacía auténtica, no se limitaba sólo a ella. Ni siquiera a nostalgias más singulares, más particulares como la de las esquinas de ciertas casas o plazas, la de la Casa Forte, la de Chora Menino o la del Derby.

Yo tenía nostalgia del Brasil, por tanto de Recife, de Río, de Natal, de Porto Alegre, de Manaos, de Fortaleza,

de Curitiba, de Joao Pessoa, de Sao Luiz, de Belo Horizonte, de Florianópolis, de Sao Paulo, de Goiana... Al Brasil como un todo le hacía falta esa unidad en la diversidad que expreso cuando digo: "soy brasileño, sin arrogancia; pero lleno de confianza, de identidad, de esperanza de que, en la lucha, nos reconstruiremos, llegando a ser una sociedad menos injusta".

Cuando digo "soy brasileño", siento que soy algo más que cuando digo "soy recifense". Pero al mismo tiempo sé también que no me podría sentir tan intensamente brasileño si no tuviese en Recife mi marco natural en el que se genera mi "brasilidad". Por ello, permítaseme la obviedad, mi tierra no es sólamente el contorno geográfico que tengo claro en mi memoria y puedo reproducir con los ojos cerrados, sino que sobre todo es un espacio en el tiempo, geografía, historia, cultura. Mi tierra es dolor, hambre, miseria y esperanza de millones, igualmente hambrientos de justicia.

Mi tierra es la coexistencia dramática de tiempos diferentes confundiéndose –en un mismo espacio geográfico– atraso, miseria, pobreza, hambre, tradicionalismo, conciencia mágica, autoritarismo, democracia, modernidad y postmodernidad. El profesor que en la universidad discute sobre la educación y la postmodernidad es el mismo que convive con la dura realidad de decenas de millones de hombres y de mujeres que mueren de hambre.

Mi tierra es hermosa en aguas que se precipitan, en ríos y playas, en valles y florestas, en bichos y aves. Cuando pienso en ella, veo cuánto nos queda aún por caminar, luchando por superar estructuras perversas

de expolio. Por ello cuando estuve lejos de ella, mi nostalgia jamás se redujo a un llanto triste, a una lamentación desesperada. Pensaba en ella y en ella pienso como un espacio histórico, contradictorio que me exige como a cualquier otro decisión, toma de posiciones, ruptura, opción (**Ver nota 3).**

Estando a favor del algo o de alguien me encuentro necesariamente en situación de estar contra alguien. "¿Con quién estoy? ¿Contra qué y quién estoy?". Pensar en mi tierra sin hacerme estas preguntas y sin responder a ellas me llevaría a puros idealismos ajenos a la realidad. La falta de claridad en cuanto a los problemas implicados en estas indagaciones y el desinterés por ellos nos hace solidarios con los violentos y con el (des)-orden que les sirve.

Servir al orden dominante, es lo que hacen hoy intelectuales antes progresistas que negando a la práctica educativa cualquier intención desveladora, reducen la educación a pura transferencia de contenidos "suficientes" para la vida feliz de la gente. Consideran feliz la vida que se vive adaptados al mundo, sin ira, sin protesta, sin sueños de transformación. Lo irónico en esta adhesión a veces entusiasta de antiguos militantes progresistas al *pragmatismo* está en que, acogiendo lo que les parece nuevo, reencarnan fórmulas viejas, necesarias para preservar el poder de las clases dominantes.

Y esto lo hacen con aires de quien se siente al día, de quien supera las "antigüedades ideológicas". Hablan de la imperiosa necesidad de programas pedagógicos profesionalizantes pero vacíos de cualquier intención

de comprensión crítica de la sociedad.¡Este discurso es realizado en nombre de posiciones progresistas!. Sin embargo, esto es tan conservador como es falazmente progresista la práctica educativa que niega la preparación técnica al educando y sólamente trabaja la realidad política de la educación. El dominio técnico es tan importante para el *profesional* como lo es la comprensión de la política para al *ciudadano*. No es posible la separación.

El buen carpintero que no lucha por ampliar su espacio político, o que no combate socialmente para mejorar su situación, de la misma forma que el buen ingeniero que abandona la lucha por los derechos y deberes del ciudadano, terminan por trabajar en contra de la eficacia profesional.

Mujeres y hombres continuamos siendo lo que Aristóteles decía que éramos: animales políticos. Continuamos por tanto siendo, en consecuencia, aquello en que nos convertimos: animales políticos.

Por todo esto, mi tierra implica mi sueño de libertad que no puedo imponer a nadie, y por el que siempre he luchado. Pensar en ella es asumir ese sueño que me alienta. Es luchar por ella. Nunca pensé en mi tierra de una forma ridículamente sentimental: ella no es superior o inferior a otras tierras. La Tierra de la gente es su geografía, su ecología, su topografía y biología. Ella es tal como organizamos su producción, hacemos su historia, su educación, su cultura, su comida y su gusto al cual nos acostumbramos. La tierra de las personas implica lucha por sueños diferentes, a veces antagónicos, como los de sus clases sociales. Mi tierra no es, finalmente, una abstracción.

Esperanza

Cuando pienso en mi tierra, me acuerdo tanto de la soberbia del rico, de su indignación con los pobres, como de la falta de esperanza de éstos, forjada en la larga vivencia de la explotación o en la esperanza que se gesta en la lucha por la justicia.

"Yo soy un campesino, doctor, no tengo un mañana diferente del día de hoy, que tampoco no es diferente del de ayer", me dijo en una ocasión un hombre todavía joven en la Zona de Mata de Pernambuco. Si, por el contrario, aquel hombre hubiese participado en la lucha de las Ligas Campesinas, esa experiencia le habría ayudado a cambiar su comprensión de los hechos y "su lectura del mundo". Su fatalismo, podía haberse transformado en un sueño posible. La utopía de la libertad que él va percibiendo como un proceso social contra la fuerza que le oprime. A estas alturas, él sabe plenamente que tiene futuro. No un futuro seguro para los campesinos explotados y otro, como pensaba antes, igualmente inapelable para los dominadores. Su práctica política le habrá enseñado que su futuro está en la transformación de un hoy perverso en el que él y sus compañeros y compañeras son *casi cosa.* Entiende así la problematización del futuro y no su inexorabilidad. Ese futuro no llegará si no hablamos de él al mismo tiempo que lo construimos. El futuro no es un regalo: existe como necesidad de la Historia e implica su continuidad. La historia no ha muerto, ni se ha metaformoseado en un espejismo imaginario. **(Ver nota 4).**

La conversación de aquel campesino de la Zona de Mata, sobre el peso del *"cansancio existencial"*, hacía explícita una comprensión fatalista de su presencia en el mundo. Tan fatalista como la del intelectual mecanicista, antidialéctico, para quien el futuro es inexorable. O tan fatalista como la del intelectual de la postmodernidad que, describiendo los obstáculos que el nuevo tiempo pone a la liberación, los declara insuperables. Para esos intelectuales fatalistas ya no existen situaciones *inéditas viables* (Paulo Freire, *Pedagogía da esperança.* Paz e Terra. Río de Janeiro, 1992).

Esta posición profundamente acomodaticia caracteriza formas de comprensión y de prácticas en el mundo actual por parte de progresistas ayer y pragmáticos hoy. Personas de izquierdas que me criticaban como "idealista burgués", y ahora son pragmáticos y neoliberales que me señalan como un soñador."Soñador inveterado que habla del cambio cuando no existe nada que cambiar" dicen ellos, no desilusionados sino más bien confortados.

Un educador alemán, amigo mío, me dijo recientemente en Baviera haber oído por parte de militantes de "izquierda": "Paulo Freire ya no tiene sentido. La educación que se precisa hoy no tiene nada que ver con sueño, utopías, concienciación y sí con la formación técnica, profesional del educando". Por "formación" entendían entrenamiento. Eso es exactamente lo que siempre interesó a las clases dominantes: la despolitización de la educación. La educación, en verdad, necesita tanto de formación técnica, científica y profesional como de sueños y de utopía.

Rechazo la afirmación de que nada es posible hacer debido a las consecuencias de la globalización de la economía y que es necesario doblar la cabeza dócilmente porque nada se puede hacer contra lo *inevitable*. Aceptar la inexorabilidad de lo que ocurre es una excelente contribución a las fuerzas dominantes en su lucha desigual con los "condenados de la Tierra".

Una de las fundamentales diferencias entre mi persona y los intelectuales fatalistas –sociólogos, economistas, filósofos o pedagogos, poco importa– está en que, ayer como hoy, jamás acepté que la práctica educativa debería limitarse sólo a la "lectura de la palabra", a la "lectura del texto" sino que debería incluir la "lectura del contexto", la "lectura del mundo". Mi diferencia está sobre todo en el optimismo crítico y nada ingenuo, en la esperanza que me alienta y que no existe para los fatalistas.

Esperanza que tiene su matriz en la naturaleza del ser humano. Siendo éste inacabado y consciente de su inconclusión o, como dice François Jacob, "programado para aprender", no podría ser sin moverse en la esperanza.

La esperanza es la exigencia ontológica de los seres humanos. Aún más, en la medida que mujeres y hombres se hacen seres de relaciones con el mundo y con los otros, su naturaleza histórica se encuentra condicionada a la posibilidad o no de esa concreción.

La esperanza de la liberación no significa ya la liberación. Es preciso luchar por ella dentro de condiciones históricamente favorables. Si éstas no existen, tenemos

que luchar de forma esperanzada para crearlas. La liberación es la posibilidad, no la suerte, ni el destino ni la fatalidad. En este contexto se percibe la importancia de una educación para la decisión, para la ruptura, para la elección, para la ética, en fin.

En consecuencia, cuanto más sometido y menos pueda soñar con la libertad, menos podrá el ser humano concreto afrontar sus desafíos. Cuanto más tengamos un presente apesadumbrado en el que el futuro se ahoga, tanta menos esperanza habrá para los oprimidos y más paz para los opresores. De ahí que la educación al servicio de la dominación no puede provocar el pensamiento crítico y dialéctico sino favorecer el pensamiento ingenuo sobre el mundo.

Pensando en mi tierra, no puedo permanecer ajeno a esas reflexiones. Ellas no sólo expresan situaciones concretas que las condicionan sino también reorientan nuestra acción sobre la realidad. Obviamente la visión fatalista del campesino –"no tenemos mañana"– le negaba toda viabilidad. Su alistamiento en una forma de lucha implicará superar aquella comprensión de la realidad.

En cuanto educador progresista no puedo reducir mi práctica docente a la enseñanza de puras técnicas o contenidos sin implicarme en el ejercicio de la comprensión crítica de la realidad. Hablando de "hambre" no puedo contentarme en definirla como "urgencia de alimentos, gran apetito, falta de lo necesario, mengua o escasez de víveres". La inteligencia crítica de algo implica la percepción de su razón de ser. Quedarse en la descripción de un objeto o cambiar su razón de ser

son procesos alienadores. Mi comprensión del hambre no es de diccionario: al reconocer el significado de la palabra debo conocer las razones de ser del fenómeno. Si no puedo mantenerme indiferente ante el dolor de quien tiene hambre, tampoco le puedo sugerir que su situación se debe a la bondad de Dios. Esto es mentira.

En cierta ocasión, en un reportaje de televisión sobre los trabajadores temporeros del campo en el interior de Sao Paulo un reportero preguntó a un adolescente campesino

—¿Usted acostumbra a soñar?

—No. Sólo tengo pesadillas.

Lo fundamental en la respuesta fue la comprensión fatalista, inmovilista. La amargura de la existencia de aquel adolescente era tan profunda que su presencia en el mundo se transformaba en una pesadilla, una experiencia en la cual era imposible soñar. "Sólo tengo pesadillas", repitió, como si insistiese para que el reportero jamás olvidase esta situación. El no veía un futuro para sí.

Sin vislumbrar el mañana, es imposible la esperanza. El pasado no genera esperanza a no ser cuando se recuerdan momentos de rebeldía, de audacia, de lucha. El pasado entendido como inmovilismo de lo que fue genera recuerdo, peor, *nostalgia,* que anula el mañana. Casi siempre las situaciones concretas de opresión reducen el tiempo histórico de los oprimidos a un eterno presente de desesperanza y acomodación. El

nieto oprimido repite el sufrimiento del abuelo. Esto es lo que ocurre a las mayorías del nordeste de este país. Existencialmente cansadas, históricamente anestesiadas. **(Ver nota 5).**

Cansadas y anestesiadas, carentes de todo, son presas fáciles de unas políticas asistencialistas que las sumergen todavía más en la cotidianidad alienante. Esa no puede ser la política de un gobierno progresista que *asistiendo* a los desamparados y a quienes se les prohibe ser ellos mismos, jamás los *asistencializa*..

Una de las diferencias principales entre la política asistencialista y la que asiste sin asistencializar es que la primera insiste en sugerir que el problema de los desheredados está en las deficiencias de la naturaleza; ahora bien la política progresista subraya la importancia de lo social, de lo económico, de lo político. Del poder, en resumen.

Espero que pasados algunos años, aquel adolescente haya descubierto que, en una sociedad tan deshumanizante, el sueño encarnado en la lucha política es el de la superación de la pesadilla a la que la clase dominante reduce la existencia de los pobres. Espero que perciba que la transformación no se hace con el consentimiento de los señores de las tierras y de las gentes, sino con su decidida oposición. Es preciso derrotar en las urnas a esos señores autores de discursos que prometen lo que saben que no harán. De ahí la urgencia de que la mayoría de los desheredados y desheredadas se sumen y luchemos todos en favor de la liberación, transformando el mundo ofensivo en

un mundo con más consideración para la personas. Desde el punto de vista político y ético, esto se hace imprescindible.

Cuando pienso en mi tierra, pienso sobre todo en el sueño posible, nada fácil, de la invención de la democracia en nuestra sociedad. Y para hablar de esto, vuelvo la crítica a la posición neoliberal, pragmática, para la cual la práctica educativa hoy eficaz es aquella que, despreocupada del esfuerzo de desocultación de las verdades, se centra en el entrenamiento técnico o en el depósito de contenidos a transmitir a los educadores. Sería una cuestión de especialista la selección y organización de los contenidos que tendrían que ser enseñados en las escuelas.

La perspectiva neoliberal refuerza la pseudoneutralidad de la práctica educativa reduciéndola a la transferencia de contenidos a los educandos a quienes no se exige que los comprendan para aprenderlos. Esa "neutralidad" fundamenta la reducción de la formación del tornero en simple adiestramiento de técnicas y procedimientos en el dominio del torno. Toda práctica educativa que va más allá, que evita la dicotomía *lectura del mundo/ lectura de la palabra/, lectura del texto/ lectura del contexto,* pierde el aval de la pedagogía y se transforma en mera *ideología.* Más todavía, en palabra inadecuada para el momento actual, sin clases sociales, sin conflictos, sin sueños, sin utopías.

Tal separación ideológica entre texto y contexto, entre objeto y sus razones de ser implica un error lamentable, implica una castración de la *curiosidad epistemo-*

lógica de los educandos. Por eso, al aceptar más educación para la clase trabajadora, la clase dominante choca con su límite. Por más progresista y democrático que sea, el empresario estará siempre limitado por los intereses de su clase social. Si el empresario sobrepasase ese límite y aceptase una educación progresista, terminaría por trabajar contra sí mismo. Es posible que algún empresario se aventure a tal "conversión"; pero no la clase en su conjunto. La Historia todavía no registró ningún suicidio de clase.

Llamo la atención sobre cierta implicación que está presente de forma velada en los discursos neoliberales. Cuando hablan de la "muerte de la Historia", de las ideologías, de las utopías y de la desaparición de las clases sociales, me conceden la certeza de que defienden un fatalismo a posteriori. Es como si sintiesen arrepentimiento de no haber afirmado hace ya tiempo *la domesticación* del futuro. Los mecanicistas de origen marxista *desproblematizaron* el futuro y lo redujeron a un tiempo pre-establecido, pre-sabido. Los que ahora defienden el fin de la Historia saludan el "*nuevo tiempo*", el de la "*victoria definitiva*" del capitalismo como un futuro que tardó pero llegó. Ellos pasan una esponja sobre sesenta años de quehacer humano considerándolos un error de la Historia que finalmente se corrige. Esos discursos afirman que, habiendo adquirido los niveles que alcanzó, al formarse las clases sociales en la sociedad moderna el sistema capitalista tuvo un cometido mayor del atribuído por Marx a la clase trabajadora, el de ser sepulturera de la clase dominante. Al desarrollarse, el sistema capitalista estaba predestinado a terminar con la propia Historia.

Mantuvimos una larga conversación sobre todo esto en Praga, Nita, mi mujer, y yo mismo con Karel Kosik, el notable filósofo checo, autor de la *Dialéctica de lo Concreto,* publicada en Brasil por la editorial "Paz e Terra".

Hablamos del dogmatismo del socialismo autoritario, de su rigidez, de la desproblematización del futuro y por ello de su domesticación, el futuro como tiempo ya sabido, como hecho y no haciéndose. Hablamos de la insensatez y de la brutalidad de los burócratas, de su ceguera sectaria, de su atracción por la inmovilidad, por la muerte.

Recordamos una pequeña carta que Kosik escribió a Sartre en los años 70 en que denunciaba la invasión de su casa por la policía que se llevó sus manuscritos filosóficos prometiendo devolvérselos una vez que los leyese. Recordé el humor de Kosik comentando a Sartre la seguridad de haber perdido los manuscritos ante la condición de la policía de leerlos para poder devolverlos después.

Recordé la carta de Sartre, publicada en *Le Monde* en respuesta a la carta de Kosik. Carta crítica, enérgica, lúcida. Uno de los documentos importantes de este siglo. Un documento de la inteligencia frente a la necedad, de la libertad frente al despotismo, de la esperanza contra el fatalismo.

No es verdad que el capitalismo es el futuro radiante al que llegamos. La realidad no es sólo azul o sólo verde: es multicolor, arco-iris. Escribo esta página en un hotel de Baviera, en Munich, en una tarde en que el termómetro marca 38 grados y asusta a cualquier recifense.

Educadores alemanes, algunos viejos amigos de los años setenta, me cuentan que se hicieron frecuentes las reclamaciones y las esperanzas heridas de hombres y mujeres del "otro lado" que, cansados de las limitaciones de su libertad, soñaban con una "apertura" al mundo capitalista. Como un mar de rosas que no encontraron.

Alguno de los relatos que escuché refuerzan mi primera reacción frente a la destrucción del socialismo autoritario. Destrucción que siempre me pareció que implicaba una especie de *"oda a la libertad"* sin que eso signifique negar las razones fundamentales, materiales, de naturaleza económica, a las que se unen las de orden tecnológico.

Ninguno de los relatos de quien se va desencantando del mundo capitalista reveló nostalgia de la experiencia autoritaria, burocrática, asfixiante del "socialismo real". Y, porque no defiendo que el autoritarismo estalinista forme parte de la naturaleza del socialismo, no tengo motivo para admitir que un socialismo realmente democrático sea imposible.

Rechazo aceptar que la presencia del autoritarismo en el socialismo se deba a una incompatibilidad ontológica entre el ser humano y la esencia del socialismo. Es como si dijésemos: "la naturaleza humana es de tal forma refractaria a las virtudes fundamentales del socialismo que sólo en base a la coacción es posible hacerla funcionar". Lo que la ontología humana rechaza, al contrario, es el autoritarismo, y no importa la atribución que reciba.

He encontrado educadores de la ex-Alemania del Este que me dicen, no por pura cortesía, que finalmente es posible leer mis trabajos y lamentan el tiempo en que tal lectura era como mínimo dificultada.

Volvamos de nuevo a mi Tierra.

No podría jamás pensar en ella en términos líricos. Si me resulta imposible matar lo que hay de romántico en mis relaciones con mi Tierra, no puedo separar mi comprensión de mi voluntad de transformarla. Cuando subrayo su belleza, subrayo también la prohibición a que están sometidas las mayorías populares para gozar de esas bellezas.

La Tierra sin dueño se entrega, a las generaciones que llegan, "acabada" o "perdida" pero en proceso de estar siendo. Factor importante pero no único de ese proceso es el conflicto de intereses entre dominadores y dominados. A partir de esta realidad concreta con la que las nuevas generaciones se enfrentan, es como se hace posible articular sueños de regeneración de la sociedad.

Al hablar de mi Tierra, menciono el ideal que comparto con un sinnúmero de brasileños y brasileñas: la realización de una tierra en la que amar sea menos difícil y las clases populares tengan voz, sean una presencia participante y no sombras asustadas delante de la arrogancia de los poderosos.

Cuando hablo de mi Tierra no me refiero sólamente a las bellezas de Río, de Bahía de Guanabara, del Cristo Redentor, de las cascadas de agua de la que Brasil

está tan surtido, de las playas del Nordeste, de sus aguas templadas, del Pantanal, de la Amazonia, de los "Estudios" de Villa Lobos, de la música de Carlos Gomes, del arte de Aleijadinho, de la samba y de sus Escuelas, del Carnaval, de la música popular, del fútbol, del arte, de la pintura, de Brasilia, de su ciencia. Me refiero también al hambre de millones, a la miseria envilecedora, a los niños asesinados, al desorden establecido, al engaño, al autoritarismo siempre presente, a la violencia que se multiplica. Me refiero a la *guerra* de clases en todo el país, tal vez demasiado contundente en Río. Guerra de clases que oculta y confunde una *luchas de clases* que se frustró. Todo eso es mi Tierra también. Ante todo esto no puedo cruzar los brazos, quedarme indiferente. La Tierra de mi sueño es mi Tierra libre de esos errores.

Ninguna sociedad se libra de esos errores por decreto, ni porque uno de sus sujetos fundamentales, los dominantes, en un gesto amoroso otorgue una nueva forma de vivir a los "condenados de la tierra". La superación de esos horrores implica decisión política, movilización popular, organización, intervención política y liderazgo lúcido, democrático, esperanzador, coherente, tolerante.

En cuanto virtud, *la tolerancia* no cae del cielo, como tampoco es un concepto que se aprenda por la transferencia mecánica de un sujeto que habla y que la deposita en pacientes callados. El aprendizaje de la tolerancia se realiza mediante el testimonio. Sobre todo implica que, luchando por mi sueño, no me encierre pasionalmente en mí. Es preciso que me abra al conocimiento y

rehuse aislarme en el círculo de mi verdad, rechazando lo diferente de ella y de mí. La tolerancia es el estilo abierto, post-modernamente progresista que, cuando convivo con lo diferente, me hace aprender con él a luchar mejor contra lo antagónico. Desprotegida de la coherencia, sin embargo, la tolerancia corre el riesgo de perderse. La coherencia entre lo que decimos y hacemos establece límites a la tolerancia e impide que ella derive en complicidad. Por ejemplo, conviviendo con los neoliberales, puedo discutir sobre nuestras posiciones. No puedo, sin embargo, firmar acuerdos de los que se deriven concesiones que deterioren mi sueño estratégico. En este caso, no sería tolerante y sí cómplice con la contaminación de mi sueño.

LÍMITE DE LA DERECHA

Si, por el contrario, en una determinada conyuntura, soy considerado por los neoliberales como un mal menor, no puedo prohibirles que me voten. Son libres para hacerlo. Lo que me conviene en este caso es no aceptar que su voto táctico se transforme en un favor, en un elemento de intercambio. El hecho de votarme no los hace compañeros de mi camino, ni me sitúa en el deber de apoyarlos políticamente.

Existe otra situación dramática en la que un militante tradicionalmente progresista acepta, feliz, ser *límite de la derecha*. Acomodarse a esta condición es correr el riesgo demasiado grande de girar a la derecha.

Resulta fácil incurrir en tales contradicciones, exponiéndose a perder muchas ilusiones en composiciones espúreas; es difícil lograr acuerdos coherentes. Lo más común es la lucha entre semejantes y la ruptura entre diferentes, como si fuesen antagonistas. No tengo duda de que la unidad en la diversidad debe guiar a las izquierdas (en plural) para vencer a la derecha (en singular) y así democratizar nuestra sociedad.

Una equivocación que me parece peligrosa –y con tendencia a ampliarse– es la que cometen las izquierdas latino-americanas al caminar para atrás creyendo marchar hacia adelante, hacia el encuentro del inexistente *centro,* casi siempre una derecha menos perversa o una derecha que, proclamándose *centro,* pretende suavizar su reaccionarismo. Con todo, es siempre derecha.

Ante la caída del mundo socialista perplejos militantes de izquierda se van volviendo *pragmáticos* y *centristas*. Hasta aquí, nada de especial. Todos tenemos el derecho a cambiar, de pensar hoy y de actuar de forma diferente que ayer. Y nadie que pase por este cambio tiene por qué esconderlo. Pero no puedo entender, porque la realidad no me lo permite, que se justifique el cambio diciendo que las clases sociales han desaparecido, o que se alteró la esencia de los conflictos no reconociendo el carácter antagonista que las clases sociales les otorgaban. No puedo entender que se *acepte* el centro como nueva dirección de la izquierda, que se vaya para el centro porque sería el único lugar al que las fuerzas progresistas podrían aspirar.

No acepto tampoco esa forma de fatalismo. Es como si, para ser de izquierda fuese necesario pasar por el centro; para ser progresista se debiese hacer un aprendizaje conservador.

Una cosa es percibir que las clases populares se hayan desinteresado de los discursos ideológicos que se extienden en embestidas sin contenidos; otra cosa es decir que las ideologías han muerto. El desinterés de las mayorías populares por los análisis ideológicos no es suficiente para matar a las ideologías. El propio desinterés es una expresión de la ideología: sólo ideológicamente se puede dar muerte a las ideologías.

Los partidos de izquierda, convirtiéndose a la democracia y dejando de ser partidos de *cuadros,* tienen que convertirse en verdaderas organizaciones pedagógicas. Partidos a la altura de su tiempo, capaces de inventar canales de comunicación con los despojados y con quienes se les unan.

El estilo democrático de hacer política, sobre todo en sociedades de fuerte tradición autoritaria, demanda asumir de forma concreta el gusto por la libertad, por el compromiso con el respeto al derecho de los otros, por la tolerancia como regla de vida. Los partidos de izquierda que se reconocen en el esfuerzo del desvelamiento de la verdad no pueden renunciar a su tarea principal, que es crítico-educativa.

En lugar de convertirme en centrista y ganar eventualmente el poder, como progresista prefiero abrazar la pedagogía democrática y, sin saber cuándo, alcanzar con las clases el poder para reinventarlo.

Siempre fue insoportable en las izquierdas su sectarismo y dogmatismo que las hacían cuasi "religiosas", presentándose como dueñas de la verdad, su exceso de certezas, su autoritarismo, su comprensión mecanicista de la Historia y de la conciencia. De ahí se derivaban la falta de problematización del futuro y la reducción de la conciencia a un reflejo de la realidad exterior.

La desproblematización del futuro y las relaciones mecánicas conciencia/mundo sacudían fuertemente y hasta negaban la naturaleza ética de la transformación del mundo, pues no había otra posible opción por otros caminos. El futuro resultaba inexorable y no problemático. De ahí el desprecio por los trabajos pedagógicos aplazados para después de la transformación infraestructural. De ahí el rechazo al sueño, a la utopía, como los *pragmáticos* actuales.

"¿Brasil tiene arreglo?". Esa pregunta se me hace constantemente y, de vez en cuando, la llevo conmigo a la sombra de este árbol. Respondo que sí. Sólamente

que tiene arreglo en la medida que nos decidamos a forjarlo. Ninguna solución aparece de forma ocasional.

Las sociedades no se constituyen por el azar de ser esto o aquello, no tienen el destino de ser poco serias o ejemplos de honradez. Las sociedades no son, están siendo lo que de ellas hacemos en la Historia, como posibilidad. De ahí nuestra responsabilidad ética.

Si la historia fuese un tiempo predeterminado en que cada *presente* fuese necesariamente el futuro esperado ayer, así como el mañana será lo que ya se sabe, no habría espacio para la opción, la ruptura. La lucha social se resumiría o bien en retrasar el futuro inexorable o en ayudarlo a *llegar.* Una forma eficaz de retrasarlo es reproducir el presente con cambios cosméticos que se hagan pasar por exigencias de la modernidad.

La lucha sería entre aquellos que, satisfechos en el hoy, se esfuerzan por retrasar el futuro lo máximo posible, obstaculizar cualquier cambio sustantivo y, por otra parte, aquellos que explotados en la actualidad, aspiran a una nueva realidad.

El discurso estereotipado de los satisfechos, en cuanto táctica, incluye aspectos verdaderos de la actualidad dinámica de la sociedad que ellos encuadran en el horizonte de su ideología. Apoyándose, por ejemplo, en un dato real como la discusión en torno al tamaño del estado, defienden su ausencia casi total o el papel de vil gerente de los poderosos.

De ahí la glotonería con que defienden la privatización de todo lo estatal que suponga ganancia, de ahí la

agresividad con que atacan a quien, aun defendiendo una nueva comprensión de las tareas y límites del Estado, se alza en contra de su reducción al papel de defensor de los intereses de los ricos. Los luchadores democráticos son llamados "viejos" sin *"sentido"* histórico, defensores de situaciones antiguas que nada tienen que ver con la modernidad neoliberal. Al mismo tiempo, los "modernos" archivan una rigurosa reforma agraria sin la cual se estrangula cualquier transformación seria. Ninguna sociedad capitalista moderna dejó de hacer su reforma agraria, indispensable para la creación y mantenimiento de un mercado interno. Por eso, en su opinión, ya no se habla de la reforma agraria y no porque su proceso sea "un arcaísmo" o "una falta de respeto a la propiedad privada".

Una vez en Africa me dijeron que una forma cómoda de capturar macacos era preparar un lugar lo más natural posible donde se ponía un saco con maíz debidamente atado a un tronco. Los macacos se dejan prender porque, después de llenar la mano de maíz, ya no lo sueltan....

En la comprensión de la Historia como posibilidad, el mañana es problemático. Para que acontezca es necesario que lo construyamos mediante la transformación del hoy. Hay posibilidades para diferentes "mañanas". La lucha ya no se reduce a retrasar lo que acontecerá o asegurar su llegada; es preciso reiventar el mundo. La educación es indispensable en esta reinvención. Considerarnos como sujetos y objetos de la Historia nos hace seres de la decisión, de la ruptura. Seres éticos.

Aquí está una de las equivocaciones de algunos postmodernos que, reconociendo en el nuevo tiempo

histórico, inducido por el avance tecnológico, la exigencia de decisiones rápidas, apoyan la conveniencia actual de una pedagogía crítica, de valor estratégico en la formación de mujeres y hombres capaces de constatar, comparar, optar y finalmente actuar. De hecho la necesidad de decidir con rapidez forma parte de las sociedades en que la información y la comunicación son mucho más aceleradas. El problema fundamental de los centros de poder está en cómo producir una criticidad tan especializada que sólo decida en favor de la verdad de los fuertes y opresores, negando la verdad a los débiles.

NEOLIBERALES Y PROGRESISTAS

Desde el punto de vista del poder y de la ideología neoliberal, la pedagogía crítica apenas tiene que ver con la rapidez con que se resuelven problemas de naturaleza técnica o dificultad burocrática. Las cuestiones sociales y político-ideológicas no integran el horizonte de las preocupaciones de la práctica educativa, considerada *neutra* por esencia. Esta característica debe mantenerse en el *entrenamiento* y en la *formación* de los jóvenes trabajadores necesitados de un saber técnico que los cualifique para el mundo de la producción.

Neoliberales y progresistas estamos de acuerdo con la exigencia actual que plantea la tecnología. Tenemos divergencias frontales en la respuesta pedagógico-política que debe darse.

Para nosotros, progresistas, no se puede pensar en una preparación técnica en sí misma que no se pregunte en favor de qué, de quién y contra qué se trabaja. Desde el punto de vista pragmático, desde el cual ya no existe derecha ni izquierda, interesa hacer a las personas más competentes para afrontar las dificultades con las que se encuentran.

Una de las diferencias fundamentales entre un progresista y un pragmático está en que lo *estratégico* para un pragmático puede, en circunstancias especiales, ser considerado como *táctico* para un progresista y lo estratégico para éste es rechazado por el pragmático.

A pesar de las diferencias entre el siglo XIX y el momento actual –que exigen más precisión en los métodos de

análisis, reformulaciones técnicas, producción de nuevos saberes– no desapareció la dominación de la mayoría por unos pocos. Resalto la situación incómoda de los intelectuales del Tercer Mundo, que contemporáneamente con los colegas del Primer Mundo, discuten con ellos la postmodernidad mientras conviven en sus países con la expoliación desenfrenada de un capitalismo dependiente, perverso y atrasado. El intelectual brasileño que afirma que el tema fundamental de hoy no es el *trabajo* sino el *ocio,* lucha con una realidad en la que 33 millones de los 150 millones de brasileños y brasileñas mueren de hambre...

La revolución permanente y cada vez más rápida de la tecnología, baluarte del capitalismo en contra del socialismo, altera la realidad socioeconómica y exige nuevas formas de comprensión de los hechos sobre los cuales se debe fundar la nueva acción política. Hoy ya no es posible usar en áreas más modernas del Tercer Mundo tácticas políticas que fueron eficientes a mediados de siglo y que ahora comienzan a ser ineficaces.

Para mí, nunca ha sido tan necesario como ahora el trabajo serio, la investigación meticulosa y la reflexión crítica en torno al poder dominante que conquista dimensiones crecientes. La actividad de los intelectuales progresistas no puede ser la de quien, reconociendo la potencia de los obstáculos, los considera insuperables. Esta sería una posición fatalista, extraña a la tarea de los progresistas. Considerando los obstáculos como desafíos, la tarea de éstos es buscar las respuestas adecuadas.

Ante el dominio sobre las informaciones, de la facilidad con que son ejecutadas y transmitidas a la red de

poder, no es difícil imaginar las desventajas de quien funciona en los extremos del circuito. El limitado poder de quien trabajando con soja en el Brasil, no imagina que las posibilidades de su producción ya son conocidas con gran anticipación en la Bolsa de Chicago.

"Una de las principales implicaciones políticas de la posesión y uso de tecnologías asociadas al sondaje remoto y a sistemas geográficos de información es la capacidad de hacer previsiones respecto a situaciones ambientales - "ambiente" entendido aquí como el substrato físico, histórico y socioeconómico generado por el enfrentamiento dialéctico entre naturaleza y hombre.

Las citadas tecnologías permiten ejecutar, con precisión cartográfica, en relación a fenómenos ambientales, la tarea de identificación, definición del lugar y área del incidente, clasificación, evaluación y previsión, generando informaciones esenciales como apoyo a la decisión política-económica en cuanto al uso de los recursos ambientales.

Ese apoyo puede dirigirse directamente a constataciones hechas, en el caso de las cosechas agrícolas previstas con la necesaria antelación, en cuanto a cosechas buenas o mejores; en este caso, beneficios lucrativos fabulosos en las bolsas de mercado pueden generarse a partir del conocimiento anticipado.

(Carta del prof. Jorge Xavier da Silva de la UFRJ, al autor. Río de Janeiro, 1994).

¿Y qué decir de las facilidades de transferir la fabricación de un determinado producto de un área a otra

del mundo haciendo más vulnerables a los trabajadores?. Su vulnerabilidad disminuye la disposición para la lucha. Es posible que, con la creciente globalización de la economía, en breve las huelgas en determinados sectores de la producción pierdan eficacia.

Todo esto y mucho más robustece el poder de dominio de unos pocos sobre muchos y hace su lucha de clases extremadamente difícil. Reconocer la situación cuasi trágica de nuestro tiempo no significa, para mí, sin embargo, la rendición. La lucha de los hombres y las mujeres puede ser obstaculizada, la victoria puede retrasarse, pero no suprimirse.

En lugar del fatalismo inmovilista, propongo un crítico optimismo que nos implique en la lucha por un saber que, al servicio de los explotados, esté a la altura del tiempo actual.

Al hablar con tan gran esperanza de la posibilidad de cambiar el mundo, no quiero dar la impresión de ser un pedagogo lírico o ingenuo. Al hablar de esta forma, no desconozco lo difícil que se hace, cada vez más, implicarse a favor de los oprimidos, de aquellos a quienes se les impide ser. Reconozco los enormes obstáculos que el "nuevo orden" impone a sectores más frágiles del mundo, así como a sus intelectuales, obstáculos que inducen hacia posiciones fatalistas ante la concentración de poder.

Reconozco la realidad. Reconozco los obstáculos, pero rechazo acomodarme en silencio o simplemente ser el eco vacío, avergonzado o cínico del discurso dominante. Siempre me llamó la atención la posición qui-

jotesca de Berenger que, desde el inicio, se opuso a sus compañeros que, de uno en uno, se iban transformando en rinocerontes, a pesar de sus advertencias

Ma Carabine, Ma Carabine!
Contre tout le monde, je me
defendrai! Je sui le dernier
homme, je le resterai jusqu´au
bout!. Je ne capitule pas!.

(Eugène Ionesco, Rhinoceros.
Editions Gallimard, 1959, Paris. p. 246)[6]

Yo me complazco en ser persona a causa de mi responsabilidad ética y política en el mundo y con los otros. No puedo ser si los otros no son; sobre todo no puedo ser si prohibo que los otros sean. Soy un ser humano. Soy un hombre y no un rinoceronte como grita Berenger en la excelente obra de Ionesco.

---

[6] "¡Mi carabina, Mi carabina!.Contra todo el mundo, yo me defenderé. Yo soy el último hombre, lo seré hasta el final. Yo no me rindo.

Cuando Lula[7] afirma que hoy es mejor un acuerdo en torno a la necesaria reforma agraria que una ley poco discutida, no significa que para él disminuya la urgencia de esa lucha, ni que use piel de cordero en cuerpo de lobo que, voraz, se sitúa al acecho.

Lula sabe –ahora mucho más que el promedio de los líderes de izquierda de ayer y los representantes de cierta izquierda superada hoy– que existe un lenguaje con posibilidad histórica, ni más aquí ni más allá de determinadas posibilidades.

Al contrario de lo que piensan los irresponsables, el lenguaje de quien se inserta en una realidad contradictoria, empujado por el sueño de hacerla menos perversa, es el lenguaje de la posibilidad. Es el lenguaje comedido de quien lucha por su utopía de una forma impacientemente paciente. No es el lenguaje de quien hace alarde de un poder que no tiene amenazado a Dios y al mundo. Es el habla de quien, seguro del rigor ético de su lucha y de su sueño contra la perversidad de una sociedad desigual como la nuestra, hace todo lo que puede para movilizar y organizar a las clases populares y a otros segmentos sociales para que democráticamente se instaure un gobierno más justo. Gobierno cuyo partido acepta la alternancia democrática y, por eso, se encuentra continuamente expuesto al juicio po-

[7] Candidato en las elecciones presidenciales de 1989 frente a Fernando Collor de Mello y posteriormente en 1994 frente a Fernando Henrique Cardoso. (Ver más información en Nota nº 9).

pular. Esa posición demanda un fundamental aprendizaje: *el de la humildad* que exigiendo nuestro respeto a un veredicto popular adverso, no puede aceptar que nuestra utopía democrática sea equivocada.

En verdad, si hacemos todo lo posible para democratizar la escuela desde el punto de vista de la cantidad y de la calidad, estaremos seguros en nuestra opción progresista, no importa si ganaremos o no en la próximas elecciones. El hecho de no haber conseguido un apoyo a nuestra propuesta en el terreno global de la vida pública, de la salud, de la educación y de la cultura no invalida nuestro sueño democrático. No puedo hacer elitista mi manera de entender el mundo sólo porque fui derrotado en una elección democrática; preciso continuar la lucha por una mayor perfección y democratización de las instituciones de la sociedad. No puedo tampoco simplemente responsabilizar a la gente culpándola por no saber votar o acusarla de ingrata. Debo identificar la presencia de la ideología del poder y el poder de esa ideología y la inexperiencia democrática enraízada en nuestra tradiciones. Por ejemplo, es como si después de la derrota del senador Eduardo Suplicy del Partido de los Trabajadores (PT) en la elección a la prefectura de Sao Paulo, después del gobierno de Luiza Erundina, aceptásemos una de las siguientes posiciones:

—nuestro sueño político en favor de una sociedad menos perversa ya no tiene sentido.

—nuestro empeño en el gobierno de Erundina estuvo equivocado.

—el pueblo no sabe votar porque no escogió al candidato del P.T.

Ninguna de estas posiciones es correcta. Debo decir que el esfuerzo que hicimos al frente de la Secretaría Municipal de Educación en la gestión de Erundina (1989-1992) fue políticamente correcto, democrático y científicamente fundamentado. No tenemos por qué arrepentirnos de la reforma administrativa que hicimos en la secretaría, descentralizando las decisiones y sin lo cual sería menos fácil incrementar las formas democráticas de actuación.

Estructuras administrativas al servicio del poder centralizado no favorecen los procedimientos democráticos. Una de las funciones de los liderazgos democráticos es, precisamente, superar los esquemas autoritarios y propiciar toma de decisiones de naturaleza dialógica. El *centralismo* brasileño contra el que tanto luchó Anisio Teixeira, manifiesta nuestras tradiciones autoritarias y las alimenta. **(Ver Nota 6)**.

Tampoco tenemos por qué arrepentirnos de las actividades en el campo de la formación permanente del profesorado, basados en la reflexión crítica sobre la práctica, que contó con importante contribución de las profesoras y profesores de la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, de la Universidad Estatal de Campiñas y de la Universidad de Sao Paulo. Contribución a la que se sumó la de la profesora Madalena Weffort, una de las más respetadas especialistas en este campo.

Un mayor nivel de calidad de nuestra educación pasa por el respeto a los educadores y educadoras mediante una importante mejora de sus salarios, por su *formación permanente* y una reformulación de los cursos

de magisterio. Todo eso implica la indispensable participación de las universidades brasileñas, ya que la tarea formadora no se restringe a las Facultades de Educación. Fue lo que hice con mi equipo, cuando era secretario de la Educación en la ciudad de Sao Paulo. Hablé ampliamente con los rectores de la PUC, Unicamp, y USP y después firmamos convenios. Contamos con la ayuda de lingüistas, educadores de arte, profesores de lengua portuguesa, físicos, matemáticos, especialistas en informática, filósofos, especialistas en teoría del currículum, en educación sexual. En este ámbito, destaca el excelente trabajo de Marta Suplicy y del grupo de Trabajo e Investigación en Orientación Sexual (GTPOS). No fue una casualidad que, en la administración de Erundina, lográsemos superar los índices de resultados de toda una década.

Uno de los problemas cruciales de la educación brasileña –de forma errónea llamado *abandono escolar,* más exactamente *expulsión de la escuela*– es político-ideológico. Su solución pasa por la formación del educador e implica una comprensión política e ideológica del lenguaje que lo capacite para entender el carácter de clase del lenguaje. Los alarmantes índices de suspensos en los grupos de alfabetización se relacionan con la falta de preparación científica de los educadores y educadoras y también, con la ideología elitista que discrimina a los niños y niñas de las clases populares. De ahí se explica, en parte, la falta de atención de la escuela por la identidad cultural de los educandos, la falta de respeto por la sintaxis popular, la casi nula atención a los conocimientos realizados por la experiencia que los educandos poseen como bagaje.

En la medida en que la pedagogía de la pregunta se afirmaba ante la pedagogía de la respuesta, en la medida en que las cuestiones en torno al cuerpo eran respondidas por el programa de Orientación Sexual, se notaba en nuestros educandos una mayor desenvoltura. El conocimiento más crítico del *cuerpo consciente* y la experiencia en el manejo de la pregunta estimulaban el desarrollo de la curiosidad epistemológica.

No tenemos por qué arrepentirnos de la forma democrática de gestionar la secretaría a través de grupos colegiados, entre los cuales era fundamental el Consejo Escolar, de carácter deliberativo y no sólo consultivo. No tenemos por qué arrepentirnos de nuestra insistencia para que la escuela pública se hiciese popular y democrática, esto es, menos autoritaria y elitista. No tenemos por qué arrepentirnos del haber trabajado la reorientación del proceso curricular. No tenemos por qué arrepentirnos de los seminarios de evaluación y de la formación de los equipos técnicos de los núcleos de Acción Educativa con vigilantes y otros trabajadores de la escuelas de la Red. No tenemos por qué disculparnos de las asambleas populares en las que discutíamos nuestras propuestas y acciones.

¿Cómo culpabilizarnos por haber organizado seminarios de evaluación implicando a escuelas de áreas diferentes y dos congresos de educación municipal con extraordinaria participación de toda la Red de centros?. **(Ver nota 7)**.

Finalmente, ¿por qué disculparnos del Primer Congreso de Alfabetización de Adultos?. Congreso en que

ellos tuvieron derecho a expresarse y donde no sólo se habló sobre ellos. **(Ver nota 8)**.

Sin humildad se hace difícil realizar tal programa. El aprendizaje de otra virtud se impone: la *perseverancia,* tenacidad con que debemos luchar por nuestro sueño. No podemos desistir ante los primeros embates, sino aprender a partir de ellos para equivocarnos menos. En la existencia de una persona, cinco, diez, veinte años representan algo, a veces mucho, pero no en la historia de una nación.

Si somos progresistas, si tenemos más experiencia de oposición que de gobierno, necesitamos tener presente que, en un momento histórico como el nuestro, es más fácil ganar las elecciones que gobernar. Al reaccionar enérgicamente contra las acusaciones difamadoras, no nos permitamos asumir el mismo lenguaje mentiroso usado contra nosotros.

Precisamos también vigilar con rigor ético nuestro derecho y nuestro deber de hablar sobre cómo gobernaremos, evitar promesas demagógicas o sueños imposibles. Si para ganar una elección yo tuviese que hacer una promesa mentirosa, mejor sería perder y continuar en mi militancia pedagógico-política, perseverando en mi posición ética.

Es fundamental no ceder a la tentación de que los fines justifican los medios, hacer acuerdos espúreos con fuerzas antagónicas. Si soy progresista no puedo unir mis fuerzas a las de quien niega el derecho a hablar a las clases populares. Se impone la coalición entre fuerzas que, incluso diferentes, no sean antagóni-

cas y con las cuales se puede compartir la responsabilidad de gobernar.

Es una necesidad imperiosa que mi discurso de candidato no sea traicionado por mi práctica una vez elegido. Es preciso no transmitir al electorado la idea de que cambiar es fácil; cambiar es difícil pero posible. Debemos insistir sobre la posibilidad de cambiar a pesar de las dificultades.

La cuestión está en cómo transformar las dificultades en posibilidades. Por esto, en la lucha por cambiar, no podemos ser ni sólo pacientes ni sólo impacientes, sino pacientemente impacientes. La paciencia ilimitada, que jamás se inquieta, termina por inmovilizar la práctica transformadora. Lo mismo ocurre con la impaciencia voluntarista, que exige el resultado inmediato de la acción, incluso cuando todavía la plantea.

Los mecanicistas, los puros impacientes, niegan la dialéctica aunque se llamen dialécticos. El camino está en la dosis entre impaciencia y paciencia. No se cambia el mundo con la exclusión de una o de otra, se precisa de ambas.

El impaciente total apuesta exclusivamente en su voluntad y en su decisión de luchar, no tiene en consideración la fuerza del contrario, los medios con los que cuenta para la lucha. El paciente absoluto no valora la razón de ser de la lucha ni su derecho a ella, tiende a transferir a Dios la solución de los desórdenes humanos. Por caminos diferentes, ambos refuerzan el poder de los injustos. Esta es la posición de ciertos religiosos que dicotomizan *mundanidad* de *transcendentalidad.*

Cuanto más se considera el mundo como un valle de lágrimas en que, orando y perdonando las ofensas que nos hacen, ganaremos mañana el cielo, tanto más nuestra vida aquí será un medio eficaz de purgar nuestras culpas. Es muy fácil para quien gana, come, se viste, escucha música, viaja, tiene prestigio social, pedir paciencia a quien se le niega todo eso.

No estoy en contra de la oración y me opongo a que el Estado ejerza el absurdo poder de suprimir cultos, iglesias, silencie voces e imponga comportamientos. Pero también rechazo esa forma alienadora de hacer religión. La oración que el creyente debe hacer, en mi opinión, es aquella en que se pide a Dios fuerza y coraje para luchar con denuedo con vistas a superar las injusticias.

Siempre oré pidiendo a Dios que aumentase mi disposición para la lucha contra las ofensas que los poderosos hacen a los oprimidos. Siempre oré para que la flaqueza de los ofendidos se transformase en fuerza con la que, finalmente, vencer el poder de los soberbios. Jamás pediría a Dios que castigase a los vilipendiados que se rebelasen con justa ira contra la maldad sin límites de los ávidos. Siempre divisé en la profundidad del coraje de los renegados, incluso no siempre muy transparente, su capacidad de amar, indispensable para la restauración de la justicia. En fin, los oprimidos no inauguraron la opresión ni los desamados iniciaron el desamor; éstos son el blanco primero de la acción de oprimir y desamar.

El comportamiento religioso alienado ayuda a la explotación que hacen los ricos. Refuerza el discurso de

aquel reaccionario, religiosamente indiferente, que con las manos crispadas, acusa a los "invasores de la tierra, instigados por subversivos profesionales que ofenden el derecho de propiedad y amenazan la paz que necesita la sociedad". El autor de estas acusaciones no habla de lo que representa el derecho agrario en Brasil. No se refiere al porcentaje de los que tienen tierras, en comparación de los que no tienen nada. No dice ¡"qué horror"! delante de familias desesperadas que *comen* basura de los hospitales, trozos de senos amputados, o restos de comida en los basureros "sanitarios" de los centros urbanos.

Es gente que ni apenas tiene sensibilidad al saber que hay decenas de millones de brasileños muriendo de hambre, antes al contrario acusa a los hambrientos de indolencia e incompetencia. Pertenecen a ese grupo algunos ejemplos más sensibles, que delante de las reivindicaciones populares preguntan inquietos: "¿Qué sería de la caridad de mi mujer, si se hiciese justicia social?".

Necesitamos derrotar democráticamente a gente como ésta que piensa primero en sí misma y en segundo lugar también en sí y nunca en los otros, sobre todo si éstos pertenecen a las clases populares.

EXPERIENCIAS DEL EXILIO

Un día, al tener prohibido estar en Brasil, me vi lejos de mi tierra.

Hasta 1960, más allá de Recife, yo conocía pocas ciudades de Pernambuco, había ido, en ocasiones, a Río, Sao Paulo, Florianópolis, y Porto Alegre. En el año anterior al Golpe militar había estado en casi todas las capitales brasileñas. Me acuerdo cómo, de Norte a Sur, las ciudades estaban despiertas, inquietas soñando con reformas básicas que todavía no se han producido. Me acuerdo de la incontinencia verbal de gran parte de las izquierdas brasileñas con que se otorgaban a sí mismas la impresión de un poder que no tenían y con lo que, asustando a la derecha la hacían fortalecerse y prepararse para desatar el Golpe de 1964.

Con frecuencia en nuestra lucha por la justicia, descuidando el conocimiento más riguroso de los seres humanos, despreciando el poder de los que dominan, desconociendo la presencia del opresor introyectada en los oprimidos, nos vemos sorprendidos con el exilio. Un espacio de tiempo por el que no optamos y al que llegamos marcados por el susto, la rabia, el miedo, los sufrimientos, las nostalgias anticipadas, el amor, la esperanza destrozada pero también con esperanzas, aunque tímidas, que nos anuncian la vuelta. Voluntad y necesidad de restaurar en nuestro ser, nuestro sueño hecho añicos.

El exilio no debería ser un tiempo de pura nostalgia ni un paréntesis sin referencia a un mañana de regreso. En cuanto tiempo de revisión y de formación, el exilio se imponía a quien pretendía volver como si jamás hubiese salido.

Incluso para quien resuelve pronto sus problemas de supervivencia, el exilio no es sólo un tiempo que se vive, sino un tiempo que se *sufre*. No es posible sufrir ese tiempo sin vivirlo, pero sólo cuando se vive el tiempo en la experiencia existencial, puede ser sufrido. Por ello sólo las mujeres y los hombres se exilian.

Nunca me olvido de la frase del entonces presidente de Guinea Bissau, Luis Cabral, durante un viaje en helicóptero del interior hacia la capital. Mirando las matas y viendo a algún ave recortar el cielo, dijo, como si exclamase: "Espero, camarada Paulo, que en breve, nuestros animales vuelvan del exilio".

Hablaba metafóricamente. Amenazados por la guerra, los animales de Guinea, cambiaban de nicho ecológico. Ninguno de ellos programó el retorno, ninguno sufrió su distanciamiento desde el punto de vista humano.

Sufrir el exilio es más que reconocer su realidad. Es asumirlo con todo el dolor que eso origina; sólamente como exiliado o exiliada uno se prepara para la vuelta. Sufrir el exilio es asumir el drama de la ruptura que caracteriza la experiencia de existir en una *situación de préstamo.* Sufro mi exilio al luchar mejor con las dificultades provocadas por la imposibilidad de volver a mis orígenes; al resolver las contradicciones entre el presente que vivo en un espacio en que no viví el pasado, y el futuro a construir en un espacio incierto.

Sufrir el exilio implica reconocer que se abandonó el contexto de origen, significa experimentar la amargura, la claridad de algo nublado en el que es necesario moverse con acierto.

No se sufre el exilio cuando él es sólo dolor y pesimismo. No se sufre el exilio cuando él es sólo razón. Sufro el exilio cuando mi cuerpo consciente, razón y sentimientos, mi cuerpo entero se siente por él afectado. De esta forma no soy únicamente lamento, sino proyecto. No vivo sólo en el pasado sino que existo en el presente preparándome para un posible regreso.

Existen, por tanto, exiliados amargados que jamás perciben cualquier señal de regreso. En su lamentación permanente no se ocupan de forma auténtica de la situación de provisionalidad, de la que se derivaría la posibilidad de una preocupación con su lugar de origen, ni sueñan de forma correcta con su regreso. Se lamentan tanto en el exilio que no consiguen soportarlo.

Conocí a exiliados que, amargados, tristes, se mantuvieron fieles a su sueño político por el que fueron separados de sus raíces. No recuerdo ni siquiera a uno que se hubiese arrepentido de la utopía por la cual luchó y terminó en el exilio.

Existen también los optimistas ingenuos que todas las semanas marcan el día de regreso, con la caída del régimen opresor. El día señalado pasa y los ingenuos, sin casi darse cuenta, marcan un nuevo día que de nuevo no llega. Y ellos continúan con el miedo de asumir la verdadera realidad.

Hay algo que se nota, a veces fácilmente, en las circunstancias del exilio: cómo las virtudes y defectos son sublimados. En cuanto situación límite, el exilio nos provoca. Es imposible pasar por él sin ser sometidos a

prueba en nuestra capacidad de amar, de tener rabia, en nuestra solidaridad o flaqueza, en nuestra capacidad de tolerar a los diferentes, de escucharlos, de respetarlos.

Conocí a exiliados que se consideraban superiores. Era como si fuesen seres especiales para cumplir misiones casi imposibles que los encumbraban por encima de los que quedan en la cotidianidad mediocre de su contexto de origen. Se sentían, entonces, acreedores de un eterno agradecimiento de los que ni siquiera imaginaban que luchaban por su libertad.

En una ocasión en Ginebra, un exiliado me dijo que, en Brasil, había experimentado la sensación de sentirse un escogido cuando, en la clandestinidad, paseando por la tarde en una calle llena de gente se dijo a si mismo: "Pobres hombres y mujeres, poco conocen de su condición de explotados y no se imaginan que yo aquí, de incógnito, soy su salvador". *Escuchándose* en tal discurso, él retornó a su mundo. Pidió perdón al pueblo por pensar de forma tan absurda y se libró de la arrogancia que podría haber asumido en el exilio.

Una de las cosas en que los exiliados, sobre todo los que se juzgan escogidos, raramente piensan, es que hay un exilio a veces tan difícil como el suyo: el exilio de quien se queda. No resulta nada agradable el exilio de los que se quedan o porque no pudieron dejar el país o porque se negaron heroicamente a separarse de su tierra, de su cultura. La inseguridad en la que viven, las noches durmiendo mal; los sobresaltos

cuando un coche frena en el entorno vecinal; la presencia casi segura en una clase universitaria de un agente disfrazado al servicio de la represión; el malestar de sentirse inhibido, obligado a hablar "medias-verdades".Y ¿qué decir de la inseguridad de esa media-libertad cuando, de cuchicheo en cuchicheo, se sabe que, con la caída de otro compañero, el cerco se va estrechando?.

Por todo eso, al pensar en los "exiliados interiores" es preciso reconocer algo a ellos y a ellas: regresamos mucho más como consecuencia de su lucha que debido a nuestras protestas. Es innegable el papel de aquellos que, fuera del país, denunciaron la represión; sería sin embargo un error primario enfatizar sólamente la importancia de los que, desde el exterior, se opusieron al silencio impuesto por la dictadura.

Se equivocarían los exiliados que, de vuelta al Brasil, pretendiesen de una forma arrogante ser profesores de los que que permanecieron en lugar de re-aprender de nuevo con ellos Brasil.

En mi caso, me esforcé por comprender, en la perspectiva de quien llegaba de fuera, los análisis hechos sobre el país por los que permanecieron en él. Comparaba la lectura que había hecho desde la distancia, con la de quien, cerca y sin rupturas, la hacía del mismo contexto tomado como texto. En este re-aprendizaje del Brasil fueron muy importantes mis experiencias como exiliado: los encuentros con otros exiliados, brasileños o no; las experiencias a lo largo del mundo, escritas en *Pedagogía da Esperança.*

Cada exiliado reacciona, sufre, crece, supera las dificultades de forma diferente. Cada exiliado experimenta el exilio a su manera. Sólo una cosa es igual para todos: encontrarse en una situación de prestado. La forma como ahí existen y como se enfrentan con el desarraigo depende de una serie de factores internos y externos a la persona del exiliado: su opción política más o menos clara; su coherencia entre su discurso progresista y una práctica a veces reticente; la capacidad de educar su añoranza de forma que no se prolongue en nostalgia.

Conocí personas exiliadas que prácticamente se inmovilizaron, que no conseguían sobrevivir lejos de su mundo más que haciendo girar en torno del sueño del regreso todo su cuerpo, sus sentimientos, miedos, deseos, razón. Era como si hacer perfectos discursos sobre al regreso, con investigaciones sobre los signos y los peligros de volver, ya fuera regresar un poco. Los problemas existenciales que los hacían sufrir lejos del Brasil eran mitigados y suavizados en esos discursos. En las conversaciones casi delirantes sobre el regreso, yo percibí cómo se iba haciendo cada vez más inviable su permanencia en el exilio. Lo que negaban, sin embargo, no era el país en que se hallaban, era la circunstancia en la que se encontraban. Era el exilio mismo el que les prohibía ejercer el derecho más elemental: regresar a casa. Para los exiliados que se enfrentaban bien con la tensión que la prohibición del regreso implica, escuchar ese discurso nostálgico implicaba un problema: por una parte no podían apoyar análisis irreales de los compañeros; por otra parte no consideraban adecuado desencantarles de tal situación.

Era necesario encontrar caminos a través de los que, estando en desacuerdo con el diagnóstico ingenuamente optimista, no se dejase manifiesta la inviabilidiad de un regreso en aquel momento. El camino era ayudarlos a asumir el exilio como una situación-límite inevitable. Ayudarles a superar el estado en que se encontraban: se angustiaban tanto en el exilio que no se permitían sufrirlo.

Hubo una ocasión, durante mi exilio, en que probé la amargura de la desesperación que siempre había ahuyentado de mí. Se multiplicaban las noticias sobre el progreso de la lucha interna en el Brasil a favor de la amnistía, del regreso de los exiliados. La "apertura democrática" avanzaba y con ella, hasta cierto punto, nuestro regreso se hacía evidente. Era cuestión de más o menos días. Si anteriormente, en términos críticos, el regreso resultaba inviable, por aquel entonces, al contrario, ya era casi seguro. Si antes no podía ni debía entregarme al desánimo ante la imposibilidad del regreso, ahora, acuciado por la casi seguridad de volver a casa, se hacía demasiado difícil admitir que el reencuentro con mi mundo no pudiese darse. Liberada mi nostalgia, me hacía más vulnerable.

Era un día de junio de 1979, si mi memoria no me falla. Estaba en casa por la mañana cuando sonó el teléfono. Un periodista brasileño, de París, me preguntaba si ya sabía que mi nombre estaba en una lista, publicada por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Brasil, con los diez brasileños a quienes se les prohibía regresar. Diez minutos después, desde Berna, la Radio Nacional Suiza me hacía la misma pregunta pidiéndome que hablase sobre mi reacción.

Con emoción indescifrable, dije que precisaba antes recibir la confirmación de la noticia. Temía las consecuencias adversas de pronunciarme sobre un caso sin la certeza de estar implicado en él.

Mi sensación era más o menos la de una persona que caminando por el llano, de repente se encuentra al borde un abismo, o la de quien después de un reñido combate con las olas, muere de madrugada en la playa. Nunca había sentido tanto la fragilidad de quien sufre el desarraigo.

Días después, recibí dos recortes de periódicos brasileños. Uno que ponía mi nombre al lado de nueve más "no amnistiables", como Luis Carlos Prestes, Miguel Arraes, Leonel Brizola, Márcio Moreira Alves. En otra noticia, el portavoz del Planalto desautorizaba la información. Recobré el ánimo. En los primeros días de agosto de 1979 aterrizábamos en el aeropuerto de Viracopos; Elza, mi primera mujer y nuestros dos hijos Joaquim y Lutgardes. El retorno definitivo se dio en junio del año siguiente.

"¿Tuvo problemas con el gobierno brasileño?", me preguntó de una forma delicada el policía con mi pasaporte en su mano. "Tengo", respondí de una forma tranquila, sin arrogancia. Con una sonrisa simpática otro policía se aproximó con uno de mis libros. Entendí su gesto y firmé un autógrafo. Pasamos el control de pasaportes. Terminaba de hecho y de derecho un exilio para el que había salido con 43 años y del que regresaba con 58.

¿Volvía viejo?. No. Regresa vivo, maduro, probado por diferentes momentos. Regresaba esperanzado,

dispuesto a entender de nuevo Brasil, a participar en las luchas a favor de la democracia, de la escuela pública que se fuese haciendo popular, menos elitista, más crítica, más abierta. Regresaba joven, a pesar de la apariencia, de la barba blanca y de la escasez de pelo.

En 1995 a los 74 años continúo sintiéndome joven, rehusando, no por vanidad o por no revelar mi edad, los privilegios que la tercera edad disfruta, por ejemplo, en los aeropuertos.

Los criterios de evaluación de la edad, de la juventud o de la vejez no pueden ser los del calendario. Nadie es viejo sólo porque nació hace mucho tiempo o joven porque nació hace poco. Somos viejos o jóvenes mucho más en función de cómo entendemos el mundo, de la disponibilidad con que nos dedicamos curiosos al saber, cuya conquista jamás nos cansa y cuyo descubrimiento jamás nos deja pasivamente satisfechos. Somos jóvenes o viejos mucho más en función de la vivacidad, de la esperanza con la que estamos siempre dispuestos a comenzar todo de nuevo y si lo que hacemos continúa encarnando nuestro sueño, sueño éticamente válido y políticamente necesario. Somos jóvenes o viejos si nos inclinamos o no a aceptar el *cambio* como señal de vida y la *paralización* como señal de muerte.

Somos jóvenes en la medida que luchando vamos superando nuestros prejuicios. Somos viejos si, a pesar de tener sólo 22 años, de forma arrogante despreciamos a los otros y al mundo. Vamos siendo viejos en la medida en que, de forma desapercibida, rehusamos la novedad con el argumento de que "en mi tiempo era

mejor". El mejor tiempo para el joven de 22 o de 70 años es el tiempo que se vive. Es viviendo el tiempo de la forma que mejor pueda, como vivo joven.

Vivir profundamente los problemas en los que la experiencia social nos coloca y asumir la dramatización de reinventar el mundo, son caminos de juventud. Envejecemos cuando, reconociendo la importancia que tenemos en nuestro entorno, pensamos que ella se debe a nosotros mismos y que ella se organiza en nosotros y no a través de las relaciones entre nosotros, los otros y el mundo.

El orgullo y la autosuficiencia nos envejecen; sólamente en la humildad me abro a la convivencia a la que ayudo y por la que soy ayudado. No me realizo solo, ni tampoco realizo las cosas solo. Me realizo con los otros y con ellos hago las cosas.

Cuanta más juventud tenga el educador y la educadora tanta más posibilidad tendrá de comunicarse con la juventud, con quien por una parte se ayuda a mantenerse joven y a quien, por otra parte, se le ayuda a no perder la juventud.

No es posible la vejez, en el sentido expresado en este trabajo, sino la juventud, para reconstruir el mundo. El ideal, sin embargo, se da cuando se entrelaza la disponibilidad de la juventud del joven con la *sabiduría* acumulada del "viejo" que se mantiene joven.

Somos falsamente jóvenes cuando asumimos una postura irresponsable ante el riesgo. Cuando nos arriesgamos por el puro gusto del riesgo. El riesgo sólo

tiene sentido cuando lo corro por una razón valiosa, un ideal, un sueño más allá del propio riesgo.

Existe una forma horrible de envejecer: oponerse a los necesarios cambios políticos, económicos y sociales sin los cuales no se superan las injusticias. Pero no hay juventud que no envejezca rápidamente en la tentativa imposible de parar la historia, que es el reaccionarismo. Reacción y juventud son tan incompatibles como defender la vida con miedo a la libertad, una forma de negar la vida.

¿Cómo mantenernos jóvenes si proclamamos que los pobres son perezosos y que en la indolencia está la razón de su pobreza?. ¿Cómo mantenernos jóvenes si discriminamos a los negros, a las mujeres, a los homosexuales, a los trabajadores?. La preservación de la juventud es un proceso exigente. No tolera incoherencias. No es posible ser al mismo tiempo *joven* y *racista*, *joven* y *machista*, *joven* y *explotador.*

Si es posible a la vejez volverse joven y a la juventud tornarse viejo, si el *joven* de 22 años que envejeció puede recuperarse y rejuvenecer, el *joven* de 65 años puede, repentinamente, renunciar a la *juventud* y, trágicamente, envejecer. Cambia la belleza por la fealdad y rechaza su discurso y acción anterior. Deserta del sueño, sepulta la utopía y conserva lo que debía ser cambiado de forma radical.

El conservadurismo es incompatible con la juventud. No se conserva lo que tiene vigencia; lo que es vigente permanece por sí mismo. No hace falta defender lo que está vigente. ¿Quién, por ejemplo, se atrevería a proponer el no usar el teléfono?.

Entre cambiar radicalmente la estructura agrícola del país y mantenerla como está, la acción reaccionaria la preserva. En el fondo el conservador es quien es *subversivo*, porque lucha por mantener un orden desfasado. Lo máximo que el conservador se permite es el *reformismo* en el que se hacen las reformas para evitar la transformación más profunda. En la práctica progresista, las reformas posibles y necesarias son hechas para permitir esa transformación.

Mi rechazo más firme es, por lo tanto, contra el reformismo y no contra la reforma. El combate contra el reformismo es una tarea de los progresistas que deben usar las contradicciones de la práctica reformista para combatirla. Un gobierno reformista puede estimular avances más allá de sus propósitos con algunas de sus reformas. Que el reformismo consiga evitar transformaciones más profundas es una *posibilidad* histórica; pero la superación del reformismo es otra posibilidad histórica. De ahí la importancia en la lucha histórico-social de la ética, de la decisión, de la ruptura, de la opción, del papel de la conciencia crítica en la Historia.

Por causa de todo ello es por lo que insisto y vuelvo a insistir en una educación crítica, desveladora. No me convence el argumento de que la enseñanza de contenidos depositados en el educando más pronto o más tarde provocará la percepción crítica de la realidad. En la perspectiva progresista, el proceso de enseñar –en el cual el que enseña desafía al educando a *aprehender* el objeto para *aprenderlo* en sus relaciones– implica el ejercicio de la percepción crítica, de sus razones de ser. Implica

aguzar la *curiosidad epistemológica* del educando que no puede satisfacerse con la mera descripción del objeto. No debo *dejar* para un mañana indefinido algo que forma parte ahora de mi tarea de educador progresista: la lectura crítica del mundo, al lado de la lectura crítica de la palabra.

Un educador progresista no puede vivir de forma mecánica la tarea docente. No puede realizar la mera transferencia del perfil del concepto del objeto a los educandos. Si enseño lengua portuguesa, debo enseñar el uso de la contracción, la concordancia verbal y nominal, la sintaxis del verbo *haber,* del verbo *tener,* del verbo *hacer,* la cuestión del dativo *le* o del acusativo *lo,* o el uso del infinitivo personal. Pero enseñando lengua portuguesa no puedo postergar la cuestión del lenguaje y de sus relaciones con las clases sociales. La cuestión de la sintaxis, de la gramática, de la semántica, de la ortografía *de clase.* Esperar a que la enseñanza de los contenidos, en sí misma, provoque mañana la inteligencia radical de la realidad es asumir una posición espontaneista y no crítica. Es caer en la comprensión mágica del contenido atribuyéndole una fuerza crítica por sí mismo: "Cuanto más contenidos depositemos, los más diversos, en la mente de los educando, tantas más posibilidades tendrán, más tarde o más temprano, de despertar críticamente, decidir, romper".

Cualquier soportable neoliberal sabe bien que esto es una santa ingenuidad que daría su aval a cualquier proyecto educativo en el que "la lectura del mundo" fuese irrelevante.

IZQUIERDA Y DERECHA

La práctica político-pedagógica de los educadores progresistas tiene lugar en una sociedad desafiada por la globalización de la economía, el hambre, la pobreza, la tradición, la modernidad y hasta la postmodernidad, el autoritarismo, la democracia, la violencia, la impunidad, el cinismo, la apatía, la desesperanza, pero también por la esperanza. Una sociedad en la que la mayoría de los electores manifiesta una indiscutible inclinación hacia el cambio. "Las mayorías populares han tenido acierto en la elección de lo que quieren pero se han equivocado en la elección de los partidos que promueven al poder" analiza de forma lúcida Ana María Freire. Acertaron cuando escogieron el cambio, se equivocaron cuando eligieron a Collor y a su cohorte.

Quieren cambiar, quieren vencer la inflacción y una economía fuerte, quieren justicia, educación y salud para ellos y sus familias, quieren paz en los montes y en los centros urbanos, quieren comer y dormir. Quieren ser felices en un presente vivido de forma decente y en un futuro de cuya realización formen parte. Votan, sin embargo, alianzas de partidos en las que algunas fuerzas preponderantes son por naturaleza contrarias al cambio en favor de los oprimidos.

Estoy seguro de que la responsabilidad mayor de estos desajustes se debe a las propias izquierdas. Hablamos de izquierdas *en plural* y de derecha en singular. El singular de la derecha significa la facilidad con que sus diferentes tendencias se unen ante el peligro. La unidad de las izquierdas es siempre difícil y trabajosa.

Mientras la derecha sólamente se sectariza contra el pensamiento y la práctica progresista, las izquierdas se sectarizan entre ellas mismas. Si existen tres o cuatro tendencias en el conjunto de un partido de izquierdas, cada una de ellas se considera la única realmente progresista y todas discuten entre sí. Militantes realmente de izquierdas son considerados como la "derecha del partido" o como "administradores de la crisis capitalista".

No dudo de que la experiencia radical de tolerancia forma parte de la renovación inaplazable que los partidos de izquierda necesitan acometer para permanecer con validez histórica. Tolerancia que no se confunde con lo "deja estar para ver cómo queda". Tolerancia en las relaciones entre los diferentes modos de comprender la acción política de sus militantes y que no significa ausencia de principios, de disciplina. Pero la tolerancia que ha de vivirse en la intimidad de un partido transciende sus fronteras. No es sólo la que debe estar vigente entre posiciones progresistas en el interior del partido, sino entre éste y la sociedad civil. Tolerancia entre sus líderes y las clases populares que se hace explícita en sus discursos y en su práctica.

Un partido de izquierdas que pretenda preservar su discurso en una sociedad tan fuertemente contradictoria como la nuestra, que pretenda alcanzar el poder sin el cual no es posible *cambiar* el país, tiene que aprender a releer la realidad. Un aprendizaje de re-lectura que implica el aprendizaje de un nuevo lenguaje. No puedo releer el mundo si no mejoro los viejos instrumentos, si no los reinvento, si no aprendo a ocuparme de las parciali-

dades que se relacionan con la totalidad que se divide para conocer. La lectura nueva de mi mundo demanda igualmente un nuevo lenguaje, el de la posibilidad abierta a la esperanza. En el momento actual estamos tan vulnerables ante situaciones imprevisibles –la colisión de un asteroide con la tierra, la tragedia del sida, la posibilidad de tener mi casa espiada desde otro lugar del mundo– que *la esperanza* se hace indispensable para la existencia. Difícil es mantenerla, reforzarla; imposible es existir sin ella.

Un partido de izquierda no puede dialogar con las clases populares usando un lenguaje del pasado. Al manifestar optimismo, tiene que ser crítico; su esperanza no puede ser la de un aventurero irresponsable. Su crítica a las injusticias de un sistema capitalista debe ser fuerte, lo que no significa pronunciarla con más odio que gusto por la paz de aquél que se reconoce realizando el buen combate. No puede ser un discurso amargo, sin una mención aunque sea lejana de la esperanza. Por el contrario, debe ser esperanzador, críticamente optimista y "bañado" de ética.

No veo tampoco por qué los militantes progresistas, hombres y mujeres, precisan desatenderse de su cuerpo, ser enemigos de lo hermoso, como si fuese exclusivo del burgués. La juventud de hoy no tiene nada que ver con eso: pinta su cara y llena las calles con una linda alegría de la que está llena su protesta.

En busca de su renovación un partido de izquierdas necesita perder cualquier rasgo de *vanguardismo*. De liderazgo que se decreta a sí mismo como tal, que se re-

serva la última palabra, aquella que define e ilumina. Esta palabra necesariamente está fuera del cuerpo de las clases populares. La transición de un partido vanguardista a un partido de masas cambia no sólo la comprensión de su papel en la historia de la lucha política sino también los métodos y la concepción de la organización de un centralismo amañadamente llamado democrático, por una descentralización realmente democrática.

Una cosa es el papel de la militancia en un partido autoritario, de cuadros, y otra es su tarea como partido democrático. En el primer caso el discurso del militante, en cuanto *cuadro*, está encuadrado por el liderazgo igualmente encuadrado a su ortodoxia, mitos y verdades absolutas. En el segundo caso, la militancia en su práctica político-pedagógica está demasiado lejos de cualquier sueño salvador de las "masas incultas". Su discurso esperanzador no es el de quien se piensa liberando a los otros, sino el de quien invita a los otros a liberarse juntos. En la práctica autoritaria, las actividades buscan alinear a las masas populares y conducirlas a un futuro *domesticado;* en la práctica democrática, exponiendo su lectura del mundo a los grupos populares, los militantes aprenden con ellos cómo el pueblo conoce.

Aprendiendo *cómo* y lo *que* el pueblo conoce, la militancia puede y debe enseñar mejor lo que el pueblo ya sabe. Ella aprende con los oprimidos *"las mañas"* indispensables para su resistencia y que de forma elitista son calificadas como "falta de carácter".

Una de las tareas urgentes de un partido de izquierda a la altura de su tiempo es la rigurosidad ética en

sus pronunciamientos, denuncias y anuncios. Jamás debe aceptar que mentir vale la pena y entregar a los opresores la verdad del pueblo. En mi experiencia en la cárcel jamás dije a un coronel, que me interrogaba, que conocía comunistas. Nunca tampoco dejé de dormir por esto.

Otra tarea necesaria de un partido progresista está en la claridad con la lucha para que las clases populares perciban la problematicidad del *futuro.* No es verdad que el socialismo llega porque se dice que llegará, ni es verdad que el socialismo cayó con el muro de Berlín o que el capitalismo victorioso es un futuro eterno que ya comenzó. La verdad es que el futuro es hecho por nosotros mismos a través de la transformación del presente.

¿Será que el presente en el que nos encontramos es bueno?. ¿Será que es un presente más o menos justo?. ¿Será que nuestra sociedad está siendo mínimamente decente?. ¿Será posible dormir en paz sabiendo que decenas de millones de brasileños y brasileñas mueren de hambre?. ¿Será que es posible aceptar como razonable lo que nuestro sistema escolar continúa poniendo de manifiesto los déficits cuantitativos y cualitativos actuales?. ¿Será que debemos continuar haciendo contratos con el Banco Mundial con el que gastamos más de lo que recibimos?. Cuando era Secretario de Educación en la gestión de Erundina, tuve la alegría de rechazar cortés, pero de forma enérgica uno de esos contratos perjudiciales para nuestro país (Ver "O Banco do Imperio". Entrevista de Marilia Fonseca a Paulo Moreira Leita en Revista *Veja,* 23/11/ 1994).

¿Será que la falta de respeto por las cuestiones públicas es una forma brasileña de ser de la que no es posible salir?. ¿Será que la violencia, el cinismo, la irresponsabilidad son señales inmutables de la naturaleza brasileña?. ¡No!. Para cambiar lo que estamos siendo, es necesario cambiar radicalmente las estructuras del poder.

Pero nadie es capaz de hacer eso solo. Ningún partido, por más competente y serio que sea, lo hace solo. Pero tampoco cualquier alianza entre partidos lo puede hacer. Sólamente fuerzas que se sienten de acuerdo ante principios fundamentales, incluso aunque mantegan diferencias en aspectos secundarios, pueden unirse para el cambio necesario. ¿Cómo esperar de los latifundistas una reforma agraria aceptable?. ¿Cómo esperar de situaciones de ganancias sin límites que acepten límites para su lucro?. ¿Cómo esperar de los elitistas que propongan programas culturales y proyectos educativos progresistas?.

Imagino qué difícil debe ser, a veces, la conversación de un progresista que acepta ser el límite de la derecha, con sus nuevos socios. Conversación no necesariamente sobre planes de gobierno donde las dificultades deben ser bastante mayores. Conversación que retoma la memoria de luchas pasadas, en torno a la radicalidad de sus ex-compañeros de sueños de transformación del mundo.

En el momento de gobernar, o rompe con los aliados de la derecha, y para esto necesita apoyo de la izquierda, o intenta una nueva reorganización partidista, o una

vez más engaña al pueblo. Es por esto que atribuyo la mayor responsabilidad por tales desacuerdos a las mismas izquierdas. Las dificultades de entenderse y de superar los desencuentros, mucho menos importantes de las que tiene con la derecha, les llevan a ayudar a sus contrarios.

En una entrevista al periódico *Folha de S. Paulo,* discutiendo la izquierda en América latina, Carlos Castanheda, el famoso antropólogo mexicano, afirmó que, en el caso brasileño, el ideal sería que el cartel de la segunda vuelta de las elecciones presidenciales de 1989 fuese el de la primera vuelta de 1994. **(Ver nota 9).**

Eso, digo por mi parte, si las izquierdas ya hubiesen aprendido a ser tolerantes, a tener sensibilidad histórica, a no enarbolarse como dueñas de la verdad. Eso si las izquierdas ya hubiesen aprendido la importancia en la Historia de la espera pacientemente impaciente. Espera en la que quien espera jamás se acomoda, quien espera se mueve pacientemente impaciente en la realización del sueño o del proyecto.

Eso si la mayoría de los progresistas ya hubiesen entendido que las transformaciones sociales sólo se dan realmente cuando la mayoría de la sociedad las asume como suyas y trata de ampliar el campo social de la aceptación. Cuando las transformaciones son más o menos impuestas y a su implantación no se añade ningún esfuerzo o explicación sobre sus razones de ser, el resultado es la obediencia ciega, el inmovilismo, la pasividad y el miedo. Un día, tal vez, una sublevación.

Nadie con buen sentido pensaría en izquierdas cuya militancia estuviese constituída por seres celestiales. Hacer política es una tarea de mujeres y de hombres concretos, con limitaciones y cualidades. Pero habría que esperar que las izquierdas se volviesen más coherentes, rechazando acuerdos con grupos contrarios así como exigir que superasen diferencias secundarias teniendo como referencia sus puntos de identidad.

El testimonio democrático, abierto, crítico de los liderazgos progresistas, unos frente a los otros, está dotado de naturaleza pedagógica. Sin duda que las posiciones de la izquierda, principalmente las del Partido de los Trabajadores, han hecho avanzar el proceso político brasileño.

Por esta razón es por la que la derecha no encontró otro espacio visible en el proceso electoral de 1994 sino decretando como su límite un hombre ajeno a sus cuadros con un pasado político que ella había condenado. Si, al tenerlo como su límite posible, le hizo conceder más de lo que debía, fue forzada a caminar algunos pasos más allá de su marco natural. Si hubiese escogido un candidato en el interior de sus cuadros, en la medida en que las izquierdas hubiesen estado unidas, no habría avanzado y posiblemente hubiese perdido las elecciones.

En este sentido la victoria de Fernando Henrique Cardoso se debe tanto al "Plano Real"[8] como a la lucha

[8] Sustitución de la vieja moneda –el Cruceiro– por la nueva moneda –el Real– con una paridad aproximada al valor del dólar, lo que permitió, en poco tiempo, una reducción importante de la inflacción y una cierta recuperación económica.

de las izquierdas brasileñas, PT incluído. Lógicamente, a todo eso se añade la persona del presidente, su habilidad política y competencia.

Es una pena que el avance alcanzado sufra ahora un indiscutible retraso que, espero, no sea suficiente para inmovilizar las reivindicaciones populares. Para luchar contra una eventual parálisis es preciso que las fuerzas progresistas estén despiertas para denunciar el menor intento de engañar a las clases populares.

Es preciso por encima de todo que las propias izquierdas afrontemos algunas de las enfermedades más dañinas: el sectarismo rabioso, el mesianismo autoritario, la arrogancia desbordante.

Para continuar fiel a mi utopía por una sociedad menos perversa, no preciso repetir discursos que ya no coinciden con el tiempo actual ni adherirme al discurso neoliberal. Como progresista tengo que decir *no* a una cierta profesionalización de la actividad político-partidaria. Es indispensable que ella supere el amateurismo voluntario de militantes bien intencionados. Se debe evitar, por el contrario, que ella se prolongue en una burocratización mental que nos hace dar vueltas en torno a *nuestra* verdad, a la que nos esclavizamos.

No hay partido de izquierdas que permanezca fiel a su sueño democrático si llega a caer en la tentación de las palabras de orden, de eslóganes, de adoctrinamiento, de poder intocable de los líderes. Tentaciones estas inhibidoras del desarrollo de la tolerancia sin la cual es inviable la democracia.

No hay partido de izquierda que permanezca fiel a su sueño democrático si cae en la tentación de reconocerse como el portador de una verdad fuera de la cual no hay salvación o cuyos líderes se proclaman vanguardia de la clase trabajadora.

El partido progresista que pretenda preservarse como tal no puede prescindir de la ética de la humildad, de la tolerancia, de la perseverancia en la lucha, de la mansedumbre, del vigor, de la curiosidad siempre atenta. No puede prescindir de la esperanza con que recomienza la lucha siempre que es necesario. No puede defender los intereses de las clases populares, su derecho de vivir de forma decente, su derecho de articular el mundo y, al mismo tiempo, hacer vista gorda ante el robo del dinero público. Su coherencia tiene que ser absoluta. Un partido no es un monasterio de monjes santos pero debe aspirar a ser un conjunto de gente realmente seria y coherente que acorta cada vez más la distancia entre lo que dice y lo que hace.

El partido de izquierda que pretende ponerse a la altura de su tiempo necesita superar los viejos prejuicios contra todo lo que parezca concesión burguesa. Debe ser capaz de percibir que, en días tan carentes de humanismo, luchar por la *solidaridad* delante de la negación de los mínimos derechos de la mayoría vale incalculablemente más que los discursos burocráticos, de sabor ultra-izquierdista.

Un partido progresista auténtico no puede hacerse sectario, con lo que abandona su posición normal de radicalidad. La radicalidad es tolerante; el sectarismo

es ciego, antidemocrático. Al contrario del sectario, siempre aferrado a sus certezas, el radical está abierto a revisar, está disponible para dialogar sobre sus posiciones. El radical no es *intransigente*, sin embargo no puede transigir con procedimientos poco éticos.

La radicalidad es serena, en la medida que no teme cambiar cuando sea necesario. Es por esto que el radical está siempre abierto a superarse. En una discusión no tiene por qué continuar en la defensa de sus argumentos si alguien le convence de lo contrario. El sectario, no: insiste en defender su posición incluso convencido de su error. El radical está al servicio de la verdad; el sectario está al servicio de *su* verdad, que además pretende imponer.

El sectario es estéril y necrófilo. La radicalidad es creadora y amiga de la vida. El radical lucha por la *pureza*; el sectario se contenta con el *puritanismo* que es imaginación de la pureza. El Brasil nunca precisó tanto de mujeres y de hombres progresistas, radicales, serios, implicados en la lucha por la transformación de nuestra sociedad y testimoniando al pueblo su respeto por él.

No hay que negar un cierto optimismo por los cambios reales que la sociedad brasileña podrá vivir de aquí en adelante. Existe una atmósfera general de esperanza. Una especie de *cansancio en última instancia* sumado a la indignación contra el asalto al dinero público, a la impunidad y a la política de "toma y daca", una de las sinvergüencerías más obstinadas de este país.

Hasta las fuerzas de la derecha parecen un poco intimidadas ante la indignación de la sociedad civil. De

esa intimidación dependerá la eficacia del nuevo gobierno en cuanto proyecto serio. Pero los cambios fundamentales de nuestro país no tendrán el consentimiento de la derecha. La derecha no votó a Fernando Henrique porque fuese un mal menor. No. Ella lo escogió como su *límite* y él aceptó la condición. Mi esperanza –que se funda en el conocimiento personal que tengo de él y en el testimonio de su vida política– es que él va ir más allá de los límites a los que pretenden someterlo.

A mi entender, el papel de la izquierda que continúa considerándose como tal, que no tiene vergüenza de ser izquierda, no es apostar por el éxito de la derecha sino es minar su importancia y su poder en las decisiones fundamentales. El papel de la izquierda crítica es percibir que, ya superada la fase de transición democrática, estamos iniciando otra, en la *intimidad* de la democracia. Hasta ahora atravesábamos la calle del autoritarismo hacia la democracia. Ahora ya en la democracia, precisamos, por un lado, reforzarla y, por otro, avanzar en el plano social. Sea éste el de Lula o el de Fernando Henrique Cardoso, el gobierno encarna este movimiento.

Nunca el Brasil habrá precisado tanto de quien, radical, se empeña en la lucha por el cambio profundo de la sociedad, por la *unidad en la diversidad*. Esa expresión está compuesta por dos sustantivos unidos por la preposición en. Es interesante cómo, más allá de esta función de enlace característica, las preposiciones poseen otra: impregnar la frase del sentido propio de la naturaleza de su relación. Existe un parentesco entre

el sentido de la relación de la preposición y el régimen sintáctico de la palabra que la necesita. Cuando digo "resido *en* la calle Valencia", la preposición *en* indica la *fijación*, coincidente con el régimen sintáctico del verbo *morar* o *residir*. Por esa razón no puedo decir "residente a la calle Valencia". La preposición "a" contenida en la frase indica movimiento mientras la palabra residente tiene como régimen la preposición de fijación "en". Es un error decir "residente a la calle Valencia", cuando "fui en la casa de Pedro". Ir es un verbo de movimiento y no de fijación. Exige la preposición *a* y no la preposición *en*.

Cuando digo unidad en la diversidad es porque, incluso reconociendo que las diferencias entre personas, grupos, etnias, plantean problemas para un trabajo en la unidad, ésta es posible. Aún más, es necesaria, considerando la coincidencia de los objetivos por los que los diferentes luchan. La igualdad *en* y *de los* objetivos puede hacer viable la unidad en la diferencia. La falta de unidad entre los diferentes que pueden conciliarse favorece la hegemonía del diferente antagónico. Lo importante es la lucha contra el enemigo principal.

Por eso, los diferentes que aceptan la unidad y no pueden prescindir de ella en la lucha, deben tener objetivos que van más allá de los límites específicos de cada grupo. Es preciso tener un sueño más grande, una utopía a la que aspiren los diferentes y por la cual sean capaces de concesiones mutuas. Es posible, por ejemplo, la unidad en la diversidad entre grupos anti-racistas, no importa el color de la piel de los militantes. Para esto, es preciso que los anti-racistas traspasen el

límite de su grupo racial y luchen por la transformación del sistema socioeconómico que causa o intensifica el racismo.

No forma parte de la naturaleza humana la perversidad del racismo. No *somos* racistas, nos *volvemos* racistas de la misma forma que podemos dejar de estar siendo racistas.

Mi problema contra las personas racistas no es con el color de la piel sino con el color de su ideología. De la misma forma mi dificultad con el *machista* no es con su género sino con su ideología discriminatoria. No forma parte de la naturaleza humana ser racista o machista, ser progresista o reaccionario; de ella forma parte *la vocación para ser más*, la cual es incompatible con toda forma de discriminación.

Si estoy seguro de que el único prejuicio que puede ser completamente explicado por el análisis de la lucha de clases es el clasista, sé también que el factor clase se halla escondido tanto en la discriminación racial como en la sexual. No podemos reducir todos los prejuicios a la explicación clasista, pero no podemos prescindir de ella para comprender los diferentes tipos de discriminación.

Cuando una así llamada minoría rechaza unir fuerzas a la de otra minoría, revela una certeza llena de prejuicios: la de la imposibilidad natural que la otra tiene de ser justa y decente. No veo en el Brasil que podamos mantener separadamente los grupos feministas, de negros, indios, obreros, luchando en favor de una sociedad menos perversa. Cada grupo luchando por su cuenta.

La unidad en la diversidad es una imposición de la propia lucha. Los dominadores saben muy bien de esto. De ahí que una de sus reglas más antiguas sea "dividir para gobernar". El caso es que nosotros, clasificados por ellos como minorías, asumimos ese perfil. Así nuestra tendencia es dividir fuerzas luchando entre y contra nosotros mismos, en lugar de luchar contra el enemigo común.

La intolerancia revela una sobrevaloración del propio intolerante ante los demás, considerados en razón de su clase, raza, grupo, género, nación. Por ello no existe tolerancia en la falta de humildad. ¿Cómo puedo ser tolerante si, en vez de considerar al otro como diferente de mí, lo considero inferior?. Pero no soy humilde como quien, de manera burocrática, hace favor a los otros. Para ser humilde, debo estar siéndolo en la práctica en la que me relaciono con los otros. No soy humilde si me sub-estimo o me sobre-estimo.

El opresor no es humilde: es arrogante. El oprimido, tampoco: es humillado. Para que el opresor y el oprimido se hagan humildes es preciso que el opresor se convierta a la causa del oprimido y que el oprimido se comprometa con la lucha de su liberación. Sólo a partir de ahí ambos alcanzarán la condición para aprender la humildad.

Nunca me entusiasmé con una teoría que considerase la liberación como un dato otorgado en la historia o que la fundamentara sólamente en el conocimiento científico y jamás aceptase con seriedad cualquier consideración en torno, por ejemplo, a la naturaleza humana entendida como constituyéndose social e histórica-

mente. Una naturaleza humana en cuanto realizándose en la Historia y no como un a priori de la Historia. No puedo pensar la cuestión de la liberación, con todo lo que implica, sin pensar en la naturaleza humana.

La posibilidad de discernir, comparar, escoger, programar, actuar, evaluar, comprometernos, arriesgarnos, nos hacen seres de decisión y, por tanto, seres éticos. Por eso es un imperativo ético luchar contra la discriminación. Discriminados por ser negros, mujeres, homosexuales, trabajadores, brasileños, árabes, judíos.... no importa por qué, tenemos el deber de luchar contra la discriminación. La discriminación nos ofende a todos porque hiere la sustantividad de nuestro ser.

Nuestra lucha contra las discriminaciones, contra la negación de nuestro ser sólo alcanzará la victoria si realizamos lo que es obvio: *la unidad en la diversidad.* Unidad de diferentes conciliables y no de diferentes antagónicos. Entre éstos, en el proceso de lucha, puede haber un pacto en función de objetivos circunstanciales que sirvan a los dos polos. Entre aquéllos la unidad se basa en objetivos estratégicos y no sólo tácticos.

Puede ser que se argumente que mi discurso es inapropiado, pues hablo como militante cuando debería hablar como teórico o viceversa. Rehuso tal dicotomía: no soy teórico, digamos, los miércoles y militante los sábados.

Las críticas que hago al capitalismo, desde el punto de vista ético, derivan tanto de mi condición de pedagogo como de militante, a mi manera, que busca estar siendo. Jamás mi militancia puede divorciarse de mi ac-

tividad teórica; al contrario, fundamenta en ésta sus tácticas y su estrategia para la acción. En el momento en que se reconoce que la producción mundial de alimentos atendería al doble de la población del mundo actual, es desolador constatar el número de los que llegan al mundo pero no sobreviven, o de los que, sobreviviendo, parten temprano a causa del hambre.

Mi lucha contra el capitalismo se funda en su perversidad intrínseca, en su naturaleza antisolidaria.

Cayó por tierra el argumento de la escasez como problema de producción a la que el capitalismo no respondería y que sería obstáculo para la preservación del sistema. El capitalismo es eficaz en éste y en otros aspectos, pero nos mostró su otra cara: la insensibilidad absoluta por la dimensión ética de la existencia.

Produjo la escasez en la abundancia, la carencia en época de abundancia. De ahí la necesidad que tienen los neoliberales de impregnar sus discursos de fatalismo, para ellos irrenunciable ya que las "cosas son así porque no hay otra manera de ser".

Ese discurso cínico pretende convencer que el mal es destino o suerte, en lugar de la crítica severa a un sistema que, todavía sin escasez, condena a gran parte de la humanidad al hambre y a la muerte. Las sucesivas revoluciones tecnológicas desnudaron al capitalismo. Lo obligaron a exponer su maldad, millones de personas muriendo de hambre, cara a cara con la riqueza.

Rechazo por todo eso, pensar que mujeres y hombres estamos destinados a vivir eternamente en la ne-

gación de nosotros mismos. Para estar en el mundo, mi cuerpo consciente, mi ser inacabado e histórico, precisa tanto de alimento como de ética. La lucha no tendrá sentido para mí sin ese fondo ético sobre el que se dan las experiencias de la comparación, de la crítica, de la elección, de la decisión, de la ruptura.

Yo sería un melancólico, falto de estímulos si me probasen científicamente que las leyes históricas o naturales se encargarían de superar los desencuentros humanos sin señal alguna de libertad.

Como si fuese todo determinado, preestablecido. En un mundo sin error,sin equivocaciones, en un mundo sin opción. El error y la equivocación implican la aventura del espíritu. Esta no se da donde no existe un espacio de libertad. Sólo hay error cuando el sujeto que se equivoca tiene conciencia del mundo y de sí mismo en el mundo, con él y con los otros; cuando el sujeto que se equivoca puede saber que se equivocó porque sabe que sabe y que no sabe. En este proceso, al final, el error es una forma provisional de saber.

En el preciso momento en que escribo estas líneas me acuerdo de Berenger, el personaje de Ionesco. Sus gritos de rechazo a volverse rinoceronte son un testimonio vivo de nuestra rebeldía, de nuestra afirmación como hombres y mujeres en el ejercicio de nuestra ciudadanía, en la lucha en favor de millones privados de ella.

Seriedad y alegría

Se habla mucho hoy, y no sólo en Brasil, de educación y ciudadanía. Se habla mucho de la lucha por la democracia, por la presencia activa de las clases populares en los destinos de la ciudad. Tengo claro que no es posible democratizar cada vez más la sociedad brasileña sin comenzar por atacar el problema del hambre, del desempleo, de la salud, de la educación. Su solución implica la redifinición del papel del Estado y la comprensión no economicista del desarrollo y la práctica de una educación de acuerdo con los valores democráticos.

Una educación que proponga y aproveche situaciones donde los educandos experimenten la fuerza y el valor de la unidad en la diversidad. Nada que pueda estimular la falta de solidaridad, de compañerismo. Nada que trabaje contra la formación de una seria disciplina del cuerpo y de la mente, sin la cual se frustran los esfuerzos por saber. Todo en favor de la creación de un clima en el aula donde enseñar, aprender, estudiar, son actos serios pero también provocadores de alegría. Sólo para una mente autoritaria la acción educativa es una tarea aburrida. Para educadores y educadoras democráticos el acto de enseñar, de aprender, de estudiar, son quehaceres exigentes, serios, que no sólo provocan placer sino que en sí son alegres.

La satisfacción con que se pone ante los alumnos, la seguridad con que les habla, la apertura con que los oye, la justicia con que trata sus problemas hacen del educador demócrata un modelo. Su autoridad se afirma

sin evitar el respeto a las libertades. Se afirma precisamente por eso. Porque respeta las libertades, éstas le respetan. Un educador demócrata no puede atrofiar su autoridad con lo que hipertrofia la libertad de los educandos. No se puede contradecir, ni en favor de su autoridad, ni en favor de la libertad de los educandos. Ni autoritarismo, ni libertinaje.

La fuerza del educador demócrata está en su coherencia ejemplar, ella sustenta su autoridad. El educador que dice una cosa y hace otra, éticamente irresponsable, no es sólo ineficaz: es perjudicial. Es más perjudicial que el autoritario coherente.

El autoritarismo del educador no se manifiesta sólo en el uso represor de la autoridad que restringe arbitrariamente los movimientos de los educandos. Se manifiesta igualmente en un sin número de ocasiones. En la vigilancia malsana sobre los educandos, en la falta de respeto a la creatividad, a su identidad cultural. En la falta de respeto a la manera de comportarse los alumnos de las clases populares, en la manera de cómo les advierte o les censura. En la forma estrecha en que comprende el binomio enseñar/aprender en la cual el educando es reducido a la memorización mecánica de lo que el profesor deposita en él. "Profesor bancario" tal como lo llamé en mi obra *Pedagogía del Oprimido.*

Necesitamos hoy en Brasil, tal vez más que antes, una práctica educativa ejemplarmente democrática. Necesitamos de campañas realizadas, por ejemplo, por medio de semanas de estudio de la democracia en las escuelas públicas, privadas, universidades, escuelas

técnicas, sindicatos. Campañas que "empapasen" las ciudades de democracia. Semanas en las que se presentase la historia de la democracia, en la se debatiese la relación entre democracia, ética, y clases populares y economía. Elecciones, derechos y deberes que ellas implican. Inexperiencia democrática brasileña. Democracia y tolerancia. Gusto por la libertad y democracia; fuerzas contradictorias de forma irreconciliable; fuerzas conciliablemente diferentes; unidad en la diversidad.

No se trata de que, de repente, yo piense que la democracia se enseña y aprende por medio de discursos: se aprende y se enseña democracia haciendo la democracia. Pero es posible y necesario discutir la presencia o ausencia de la práctica democrática, las razones de ser, por ejemplo, de nuestra inexperiencia democrática.

La sociedad brasileña tiene suficiente experiencia histórica de traición a la democracia y de rebeldías democráticas sobre las que discutir con vistas a su fortalecimiento. **(Ver nota 10)**.

Ya es común en las escuelas, sobre todo privadas en centros urbanos, la práctica de elecciones simuladas para presidente de la República o gobernadores. En este proceso los educandos se van enterando de la lucha política, de las posiciones de los partidos, de sus exigencias éticas.

Dialogicidad

Vuelvo a la discusión de la relación dialógica en cuanto práctica fundamental, por una parte a la naturaleza humana y a la democracia; por otra, como una exigencia epistemológica.

Por cuestión de método, jamás oriento de forma directa mi atención a un objeto que me desafía en el proceso de conocimiento. Al contrario, tomando distancia epistemológica del objeto, hago mi aproximación rodeándolo. "Tomar distancia epistemológica" significa tomar el objeto en nuestras manos para conocerlo; en el "cerco epistomológico" para mejor apropiarme de la substantividad del objeto, trato de descifrar algunas de sus razones de ser. En el cerco epistemológico no pretendo aislar el objeto para aprehenderlo en sí; en esta operación procuro comprender el objeto en el interior de sus relaciones con otros.

Es así como trabajaré la cuestión de la dialogicidad. En vez de describir el perfil del concepto de dialogicidad, comenzaré por comprender su fundamento, lo que la hace ser una exigencia estratégica y no una pura táctica de sujetos "expertos" para lograr resultados. La dialogicidad no puede ser entendida como instrumento usado por el educador, a veces, en coherencia con su opción política. La dialogicidad es una exigencia de la naturaleza humana y también una reclamación en favor de la opción democrática del educador.

No existe comunicación sin dialogicidad y en la comunicación está el núcleo del fenómeno vital. En

este sentido, la comunicación es factor de vida, *de más vida*. Pero si la comunicación y la información tienen lugar a nivel de vida sobre el "soporte", imaginemos su importancia y por tanto la de la dialogicidad en la existencia humana del mundo. En este nivel la comunicación y la información se sirven de sofisticados lenguajes e instrumentos tecnológicos que "acortan" el espacio y el tiempo. La producción social del lenguaje y de instrumentos con que los seres humanos intervienen mejor en el mundo, anuncia lo que será la tecnología.

Hace poco tiempo mi nieto Alejandro Dowbor me telefoneó para decirme que en su ordenador, conectado a Internet, "cayó" el mensaje de una estudiosa alemana solicitando mi dirección. Solicitud a la que atendió añadiendo el número de mi fax. Quince minutos después yo hablaba con la profesora alemana. Gracias a la tecnología. Si mi madre, que murió en 1978, hubiese vuelto a la tierra a escuchar mi diálogo con Alejandro, no habría entendido nada.

He llamado la atención sobre la naturaleza humana que *se constituye* social e históricamente y no como un a priori. La trayectoria a partir de la cual nos hacemos conscientes está marcada por la finitud, por la inconclusión y nos caracteriza como seres históricos.

Ni tan siquiera hemos sido inacabados, pero nos volvemos capaces de sabernos inacabados. Ahí se abre para nosotros la posibilidad de la inserción en una búsqueda permanente. Una de las raíces de la educación y lo que la hace específicamente humana, se encuentra en la radical

inconclusión que se percibe como tal. La persistencia de la educación también consiste en el carácter constante de búsqueda percibida como necesaria. De la misma forma ahí se enraíza la razón metafísica de la esperanza. ¿Cómo sería posible a un ser consciente inacabado implicarse sin esperanza en una búsqueda permanente?. Mi esperanza parte de mi naturaleza en cuanto proyecto. Por eso soy un ser lleno de esperanza y no una pura obcecación.

Para que la finitud, que implica proceso, reclame la educación es preciso que el ser en ella implicado se haga consciente de ella. La conciencia del inacabamiento hace al ser educable. El inacabamiento sin la conciencia de él engendra el *adiestramiento* y el *cultivo*. Los animales son adiestrados, las plantas son cultivadas, los hombres y las mujeres se educan.

La *conciencia de*, la *intencionalidad* de la conciencia no se agota en la racionalidad. La conciencia del mundo que implica la conciencia de mí en el mundo, con él y con los otros, que implica también nuestra capacidad de percibir el mundo, de comprenderlo, no se reduce a una experiencia racionalista. Es como una totalidad –razón, sentimientos, emociones, deseos– que mi cuerpo consciente del mundo y de mí capta el mundo al que se proyecta.

El ejercicio constante de mi *cuerpo consciente* desplegándose *hasta* o *de* mi conciencia dirigiéndose al mundo guarda en sí o en sí contiene una cualidad de vida que, en la existencia humana se hace más intensa y más rica. Me estoy refiriendo a la necesidad de la ex-

periencia *relacional* a nivel de la *existencia* y de los *contactos* a nivel de la vida.

Hay un elemento fundamental en el *contacto* y que en la *relación* asume una complejidad mayor. Me refiero a la *curiosidad*, una especie de apertura a la comprensión de lo que se encuentra en la órbita de la sensibilidad del ser llamado al desafío. Esa capacidad del ser humano de sorprenderse delante de las personas, de lo que ellas hacen, dicen, parecen, delante de los hechos y fenómenos, de la belleza y la fealdad, esta incontenible necesidad de comprender para explicar, de buscar la razón de ser de los hechos. Ese deseo siempre vivo de sentir, vivir, percibir lo que se encuentra en el campo de sus "visiones de fondo" (Ver *Pedagogia do Oprimido,* Paz e Terra. Rio de Janeiro).

Sin la curiosidad que nos hace seres en permanente disponibilidad para la indagación, seres para la pregunta –bien hecha o mal fundamentada, no importa– no habría actividad gnoseológica, expresión concreta de nuestra posibilidad de conocer.

Es curiosa la preocupación por la memorización mecánica de los contenidos, el uso de ejercicios repetitivos que sobrepasan el límite razonable en cuanto dejan de lado *una educación crítica de la curiosidad* (Paulo Freire y Antonio Faundez, *Por uma Pedagogía da pergunta).* Seguimos dando respuestas a preguntas que no nos fueron hechas, sin subrayar a los alumnos la importancia de la curiosidad.

Tomemos como objeto de nuestra curiosidad medio día de la vida de Pedro. Sigamos sus principales movi-

mientos: se despierta, se baña, toma el café por la mañana. Echa un vistazo a las primeras páginas del periódico y, como reside cerca de la universidad donde trabaja, va a pie. Sale de casa, saluda a personas, se cruza con otras, observa de forma despreocupada el movimiento apresurado de los que van y vienen, dice buenos días a unos, sonríe a otros. La luz del semáforo se pone verde, Pedro cruza al otro lado. Encuentra a un amigo y se detiene. Conversa rápidamente y quedan en verse tal vez el próximo miércoles. Ellos saben que no se encontrarán. La promesa no perjudicará ni a uno ni otro. No se esperan el miércoles que viene.

Pedro llega a la Universidad. Saluda a los colegas y alumnos. Va a la clase donde se realiza el seminario de los martes.

Hasta ahora, desde el baño por la mañana hasta la llegada a la sala del seminario, Pedro no se preguntó ni una vez siquiera por qué hizo esto o aquella cosa. Su mente no trabaja epistemológicamente. Es esto lo que caracteriza nuestro caminar por el mundo cada día.

Esto no significa que en los hechos cotidianos no exista curiosidad. Existe, no podría dejar de existir: ahí está la vida humana, la existencia. En este dominio, con todo, nuestra curiosidad está "*desarmada*", es espontánea, sin rigurosidad metódica. Ella no existe sin método, puesto que no hay curiosidad a la que le falte método: ella es metódica por sí misma.

Hay otra forma curiosa de dedicarnos de forma agradable al desafío. Se trata de la curiosidad estética. Esta curiosidad me hace parar y admirar la puesta del

sol. Ella es la que me detiene perdido en la contemplación de la rapidez y la elegancia con que se mueven las nubes en el fondo azul del cielo. Es la que me emociona ante una obra de arte que me centra en la belleza.

La curiosidad desarmada no puede ser la forma de comportarse de Pedro en el aula, ni de los estudiantes. La sala del seminario es un *contexto teórico* que tiene relación contradictoria con el *contexto concreto* donde acontecen los hechos, exigiendo la curiosidad epistemológica. Esta no rechaza, sin embargo, la curiosidad estética. Al contrario, recurre a ella.

En el contexto teórico tomamos distancia del contexto concreto para, objetivándolo, examinar críticamente lo que en él acontece. En el contexto concreto existe la posibilidad de asumir por parte de los sujetos una posición reflexivo-crítica; en él la curiosidad espontánea puede llegar a tornarse epistemológica.

Si, inmerso en lo concreto, no pudiese distanciarme de él para entenderlo mejor precisamente porque me encontrase actuando, la relación entre el contexto concreto y el teórico sería puramente mecánica. Para reflexionar teóricamente sobre mi práctica no es necesario cambiar el contexto físico. Es preciso que mi curiosidad se haga epistemológica. El contexto apropiado para el ejercicio de la curiosidad epistemológica es el teórico. Pero lo que hace teórico un contexto no es su espacio sino la postura de la mente. De ahí que podamos convertir un momento del contexto concreto en un momento teórico.

Incluso el espacio del contexto teórico no lo hace necesariamente teórico sino a través de la actitud epis-

temológicamente curiosa con la que trabajamos. De lo contrario se puede alterar la rigurosidad metódica indispensable al contexto teórico y operar en él de forma mecanicista. La práctica educativa *bancaria* es de este tipo.

No es la curiosidad espontánea la que permite el distanciamiento epistemológico. Esta tarea corresponde a la curiosidad epistemológica: superando la curiosidad ingenua, ella se hace más rigurosa metódicamente. Esta rigurosidad metódica es la que permite el tránsito del conocimiento a nivel del *sentido común* al conocimiento científico. No es el conocimiento científico el que es riguroso. La rigurosidad se encuentra en el método de aproximación al objeto. La rigurosidad nos posibilita una mayor o menor exactitud en el conocimiento producido o no *encontrado* en nuestra búsqueda epistemológica.

Al destacar la postura epistemológica curiosa como fundamental para la constitución del contexto teórico, debo dejar clara la importancia de ese espacio. La atención debida al espacio escolar, en cuanto contexto abierto al ejercicio de la curiosidad epistemológica, debería ser una preocupación de todo proyecto educativo serio.

Atención a los mínimos detalles del espacio escolar, higiene, la decoración de las paredes, la limpieza de los pupitres, el arreglo de la mesa de la profesora, los materiales didácticos, la consulta de libros, revistas, periódicos, diccionarios, enciclopedias y, poco a poco el uso de proyectores, videos, fax, ordenador. Es necesario dejar claro que el espacio escolar es importante, la administra-

ción debe exigir el respeto a él por parte de los alumnos. Aun más, es así como se facilitará el ejercicio de la curiosidad epistemológica, Sin ella, se deteriora la práctica educativa progresista.

En cuanto práctica docente y discente la educativa es una práctica gnoseológica por naturaleza. El papel del educador progresista es desafiar la curiosidad ingenua del educando para, con él, compartir la crítica. Es así como la práctica educativa se afirma como desveladora de las verdades ocultas.

Ya me referí al equívoco de los postmodernos que, ante las exigencias actuales, como la prontitud para dar respuesta a diferentes situaciones, impiden cierta educación crítica. Para ellos,por el contrario, tal educación no debe sobrepasar el dominio administrativo y técnico considerados como neutrales.

Para el educador pragmático reaccionario que enseña, por ejemplo, Biología, no hay por qué retar al educando a discutir el fenómeno de la vida desde el punto de vista social, ideológico y político. Lo estrictamente necesario es depositar en los alumnos los contenidos acerca del fenómeno vital.

La visión tecnicista de la educación, que la reduce a técnica pura, más aún a ser neutra, trabaja en el sentido del *entrenamiento* instrumental del educando. Considera que no existe antagonismo de intereses, que todo es más o menos igual, para ella lo que importa es el entrenamiento puramente técnico, la uniformidad de los contenidos, la transmisión de una bien comprobada *sabiduría de resultados*.

Dentro de tal visión política, la formación permanente de los educadores obedecerá a la práctica educativa *bancaria*. A los iluminados equipos de formación les interesará el entrenamiento de los educadores de base –reducidos al papel de intelectuales subalternos– en el uso de técnicas y de materiales de enseñanza que transmitan contenidos "indispensables" (Ver, Giroux, Henry. *Teachers as Intellectuals –Toward a Critical Pedagogy*. Bergin and Garvey Publishers– Massachussetts).

De acuerdo con el Banco Mundial, ignora necesariamente la inteligencia y la capacidad de juzgar y crear de los profesores. Estos precisan ser respetados, pagados con decencia, llamados a la discusión de sus problemas y de los problemas locales, regionales y nacionales, inmersos en la problemática educativa. No pueden ser desvalorizados, responsabilizados por las profundas lagunas de su formación. **(Ver nota 11).**

Tenemos que superar las lagunas pero no a partir de una estadística que proclama la incompetencia docente. Sería una situación extraordinaria si –en las condiciones históricas de falta de respeto hacia ellos, con los salarios de miseria que reciben– una gran parte de ellos no se encontrase carente de preparación. **(Ver nota 12).**

Hemos de superar la deficiencias a partir de la reorientación de los presupuestos públicos, de la superación de los despilfarros y de la falta de interés absoluto por las cuestiones públicas, de una eficaz política tributaria, de la revisión de la tareas del Estado. De todo ello resultará la posibilidad concreta de una política pedagógica basada en el tratamiento digno del magisterio,

en el ejercicio de su formación auténtica. Sólamente a partir de ahí será posible pedirle eficacia.

Volvamos a la cuestión de la dialogicidad en relación con la curiosidad ingenua y epistemológica. La relación dialógica –comunicación e intercomunicación entre sujetos, refractarios a la burocratización de su mente, abiertos a la posibilidad de conocer y de conocer más– es indispensable al conocimiento. La naturaleza social de este proceso hace de la dialogicidad una relación natural con él. En este sentido, el antidiálogo autoritario ofende a la naturaleza del ser humano, su proceso de conocer y contradice la democracia.

Los regímenes autoritarios son enemigos de la curiosidad. Castigan a los ciudadanos por ella. El poder autoritario es intrigante y no curioso, indagador. La dialogicidad está llena de curiosidad, de inquietud. De respeto mutuo entre los sujetos que dialogan. La dialogicidad supone madurez, aventura de espíritu, seguridad en el preguntar, seriedad en la respuesta. En el clima de dialogicidad el sujeto que pregunta sabe la razón de por qué lo hace. No pregunta por puro preguntar o para dar la impresión, a quien oye, de que está vivo.

La relación dialógica es el sello del proceso gnoseológico; no es favor ni cortesía. La seriedad del diálogo, la entrega a la investigación crítica no se confunde con la habladuría. Dialogar no es chismear. Por eso puede haber diálogo en la exposición crítica, rigurosamente metódica, de un profesor a quien los alumnos escuchan no como quien *come* un discurso sino como quien aprende su intelección.

Aunque las cosas nunca sean sólamente sus condiciones ambientales, sino ellas mismas, en acción, podemos hablar de un clima dialógico. Existe un diálogo invisible, previo, en el que no necesito inventar preguntas o fabricar respuestas. Los educadores verdaderamente demócratas no *están- son* dialogantes. Una de sus tareas esenciales en nuestra sociedad es promover ese clima dialógico.

La experiencia dialógica es fundamental para la construcción de la curiosidad epistemológica. Son elementos constitutivos de ésta: la postura crítica que el diálogo implica; su preocupación por aprehender la razón de ser del objeto que media entre los sujetos del diálogo.

Me preocupa la distancia creciente entre la práctica educativa y el ejercicio de la curiosidad epistemológica. Temo que la curiosidad lograda por una práctica educativa reducida a pura técnica sea una curiosidad *castrada* que no sobrepasa una posición *cientifista* ante el mundo.

Es esto lo que se encuentra en el meollo del discurso "pragmático" sobre la educación. La utopía de la solidaridad cede su lugar al entrenamiento técnico dirigido para la supervivencia en un mundo sin sueños "que ya crearon demasiados problemas"... En este caso, lo que interesa es entrenar a los educandos para que se desenvuelvan bien.

Entrenarlos y no formarlos, para que se adapten sin protestar. Los que protestan, están agitando, sublevando, deforman la verdad, desasosiegan y se alzan contra el orden, contra el *silencio* necesario para quien produce.

Rechazo ese fatalismo en nombre de mi comprensión del ser humano y de la Historia, de mi punto de vista ético y porque no puedo negar mi fe.

A la sombra de este árbol y en otros textos he explicado cómo entiendo el ser humano y la Historia. Destaco la *finitud* de la que somos conscientes y que nos hace seres insertos en la búsqueda permanente de *ser más:* al mismo tiempo vocación y riesgo de perder la *dirección.* La vocación histórica no es destino sino posibilidad. Y no hay posibilidad que no se exponga a su imposibilidad. Y viceversa, la cosa hoy imposible puede ser posible el día de mañana. En la Historia como posibilidad no se marca cómo hemos de ser, excepto responsables y por tanto éticos. Esa responsabilidad implica la lucha igualmente ética para asumirla. El hecho de ser ontológicamente responsables no es algo experimentado sin esfuerzo, sin lucha contra quien irresponsablemente nos prohibe ser responsables por nuestra libertad. Por eso, la lucha por la liberación implica una tarea previa; mediante la aceptación de la propia lucha es como únicamente la asumimos. Y así es como nos liberamos o no. La libertad, sin la cual no podemos ser, no es un don sino una conquista.

La afirmación "las cosas son así porque no pueden ser de otra manera" es uno de los muchos medios con los que los dominantes intentan abortar la *resistencia* de los dominados. Cuanto más anestesiados históricamente, cuanto más fatalísticamente estemos inmersos en la realidad imposible de ser tocada y menos aún transformada, tanto menos futuro tenemos. La esperanza se pulveriza en la inmovilidad de un presente aplastante, una especie de punto final más allá del cual nada es posible (Paulo Freire, *Pedagogía da Esperança*).

Mi fe y esperanza

Hace algún tiempo almorcé en San Francisco con una religiosa norteamericana y dos personas "sin techo". Nuestra conversación estuvo todo el tiempo salpicada de desesperanza. "Cuando vas a parar a la calle, es imposible salir. ¿Qué más le podría ofrecer a usted más allá de mi desolación?. Los días pasan, las noches se consumen y me siento triturado dentro de ellos. Hace mucho tiempo que no tengo un rayo de luz atravesando una hendidura de mis días y mis noches. Al principio mi esperanza descansaba en el sueño. Pensaba que podría, mientras dormía, experimentar alguna alegría", decía uno de ellos con una mirada distante. La misma mirada del adolescente campesino de Sao Paulo que sólo tenía pesadillas. De cualquier forma, las noches de los sin techo a él le parecía mejores: "En ellas me sumerjo y ahogo mi dolor".

Mi responsabilidad ética y política no me permite vacilar ante el cinismo de quien dice "las cosas son así porque no pueden ser de otra manera". Si me acomodo a la mentira de la frase, traicionaría a los desesperados del mundo como aquél en San Francisco. No recuerdo su nombre. No lo vi más. Si todavía vive, en lo hondo del tiempo, probablemente no leerá este texto. No sabrá cuánto me ayudó al hablar de su impotencia que dejó clara, críticamente, al describir su trágica experiencia: caer en las calles sin poder salir de ellas.

Dos o tres días después de aquella comida, visité, en San Francisco, una casa católica en la que gente pobre y marginada recibía ayuda. Una mujer blanca,

afligida y con dificultad de hablar, me miró."¿Usted es norteamericana, verdad?". Con los ojos llenos de lágrimas, de un brillo lánguido, me respondió: "No, soy *pobre*". Por primera vez escuché que la pobreza es nacionalidad. Sintiéndose culpable, o aceptando la culpa que el sistema le atribuía por su fracaso, ella decía que no era norteamericana. En su autorecriminación, era como si pidiese perdón a la *norteamericanidad* por no tener una vida de éxito.

Aquella mujer desolada expresaba, de modo significativo, la ausencia en ella de la ciudadanía. Era una persona que renunciaba a su propia existencia. Extraordinario poder de la ideología. La mujer la había introyectado de tal manera que, al hablar, era como si ella no existiese, sino la ideología que hablaba. Su discurso manifestaba de tal modo la ideología dominante que habitaba en ella que era toda una crítica de sí misma.

Atónito pensé: "Si estuviésemos en un juicio, esta pobre mujer sería al mismo tiempo reo y abogada de la acusación de sí misma. Sin defensa".

Su culpa la inhibía de la misma forma que la postura fatalista. El fatalismo de los pobres indiscutiblemente ayuda a los dominantes. Podemos caer en la tentación de pensar que el fatalismo es una invención de los dominantes para hacer inviable la rebeldía de los dominados. O aplazarla lo más posible. Una invención cuya ingeniería discutiesen en un despacho de uno de sus líderes. No es así: el tejido de la situación opresora es la que genera la comprensión fatalista del mundo, de un Dios extrañamente amante de sus hijos, pues los prueba en el dolor,

en la carencia, en el infortunio. Engendrándose en la situación opresora y sirviéndola, el fatalismo es alimentado por los opresores. Es natural a un fatalismo la comprensión de un Dios que castiga la rebeldía con las injusticias y bendice la aceptación resignada del desamor.

La situación que genera tal comprensión del mundo y de Dios no ofrece a los que en ella están inmersos otra salida si no es la aceptación de su propio dolor. *Intentar cambiar*, ensayar cualquier duda en torno a la ilegitimidad de la situación significaría pecar contra la voluntad de Dios. Respaldados por la anestesia histórica de las poblaciones sufridas y pacientes, los dominantes usan a Dios para sus fines.

La cuestión sobre la liberación y su práctica no es luchar contra la religiosidad de las clases populares, derecho suyo y expresión de su cultura, sino cambiar *con* ella la visión de un Dios al servicio de los fuertes por un Dios al lado del cual debe estar la justicia, la verdad, el amor. Lo que impregnaba la religiosidad popular –acomodación, aniquilación– sería sustituído por formas de resistencia al ultraje, a la perversidad.

De esta forma la fe-sumisión a un destino que reflejaría la voluntad de Dios da paso a una fe-deflagrante de amorosa rebeldía. En este proceso la comprensión del cuerpo, para los que evolucionarían en su fe, como residencia del pecado, se cambiaría por la comprensión del cuerpo como templo de Dios.

Cuando defiendo la unidad en la diversidad pienso en la unidad entre los que viven su fe liberadora y los que no la tienen, sin importar por qué.

No veo cómo los que así viven su fe pueden renegar de los que no la viven, y viceversa. Si nuestra utopía es permanente cambio del mundo y superación de las injusticias, no puedo rehusar la contribución de los progresistas que no tienen fe ni puedo ser rechazado porque la tengo. Lo que no se puede aceptar en los que proclaman su fe es que la *usen* al servicio de la alienación de las clases populares.

Así es como siempre entendí a Dios: una presencia en la Historia que no me prohibe hacerla sino que me empuja en favor de la transformación del mundo, con la que se restaura la *humanidad* de los explotados y de los débiles.

Uno de los aspectos positivos en la vertiente negativa de las tribulaciones que mi familia tuvo que enfrentar fue tener que superar la crisis que nos afligía sin caer en la tentación de asumir una postura fatalista. No estaba a nuestro lado la idea de que éramos probados por Dios. Al contrario, desde el principio estaba convencido de la necesidad de cambiar el mundo, de reformar lo que me parecía equivocado. Esta actitud era más una adivinanza, una intuición que un conocimiento cabal. (*Cartas a Cristina*. Paulo Freire- Paz e Terra. Río de Janeiro, 1994).

No me siento cómodo hablando de mi fe. Por lo menos no tanto como delante de mi opción política, mi utopía y mis sueños pedagógicos. Quiero afirmar, no obstante, su fundamental importancia en mi lucha por la superación de una realidad opresora y por la construcción de una sociedad menos desagradable, menos malvada, más humana.

Todos los argumentos a favor de la legitimidad de mi lucha por una sociedad más personalizada tienen, en mi fe, su fundamentación profunda. Mi fe me apoya, estimula, desafía, jamás me permitió decir: "Detente; acomódate: las cosas son así porque no pueden ser de otra forma".

Siendo joven todavía, leí en Miguel de Unamuno que "las ideas se tienen; en las creencias se está". Estoy en mi fe, pero porque ella no es paralizante, estar en ella es moverme, es implicarme en formas de acción coherentes con ella. En acciones que la *dicen,* jamás en prácticas que la desdicen. *Des-decir* la fe no es no tener fe sino *contra-decirla* con actos. No tener fe es *posibilidad* y *derecho* de los seres humanos que lo dejan de ser si son castrados en su libertad de creer o no creer. Lo malo no es creer, no es tener fe, sino decirse portador de ella y al mismo tiempo contradecirla con su acción.

En este sentido, la coherencia y el gusto por la coherencia son indispensables al equilibrio entre lo que predico y lo que hago. Testimoniar contra la fe proclamada es trabajar contra la fe.

Jamás entendí, desde niño, cómo era posible conciliar la fe en Cristo y la discriminación por motivos de raza, de género, clase, de nación. Cómo es posible "caminar" con Cristo, y llamar a las clases populares "esa gente maloliente" o "gentuza".

No es fácil tener fe. Sobre todo por las exigencias que ella exige a quien la experimenta. Exigencias de asumir la libertad, que implica el respeto por la libertad del otro, en el sentido de eticidad, de humildad, de coherencia y tolerancia.

Si una fe vigorosa puede nacer auténticamente entre los ofendidos, es menos fácil que florezca entre los arrogantes. Para que éstos puedan ser tocados por la fe, antes precisan vaciarse del poder que los hace poderosos. Para que humillados vivan la verdadera fe, necesitan, sin perder la humildad, aceptarse sin humillación, incluso débiles.

Por eso la *salvación* implica la *liberación*, el compromiso en la lucha por ella. Es como si la lucha contra la explotación, la disposición para la lucha, el rechazo a una situación acomodaticia fuesen caminos de salvación. El proceso de salvación no puede ser auténtico sin asumir la rebeldía.

No es fácil tener fe.

Recientemente un amigo que disfrutó conmigo de la sombra agradable de este árbol me preguntó, como si supiese la respuesta, hasta dónde llegaría mi optimismo y esperanza ante la desmedida cantidad diaria de asaltos a bancos, asesinatos de testigos, masacres, asesinato de la "candelaria" (junto a la Catedral de Río de Janeiro) y hechos como la muerte de un grupo de personas en la zona de Vicario General, desfalcos, secuestros, estrupos, escándalos en el Congreso, amnistías improcedentes, traición por "impeachment" vía técnica jurídica.

Mi amigo me hacía estas preguntas en el mismo día en que el presidente Collor era absuelto por el Supremo Tribunal Federal y se asesinaba al segundo testigo de la masacre de la Candelaria. Mi amigo había venido para oír que, a pesar de todo, mi esperanza y mi

optimismo continuaban vivos. Su pregunta aumentó mi responsabilidad porque percibí que, en mi esperanza, le ofrecía aliento a la suya. Tal vez él no supiese que era yo quien necesitaba tanto de él como él de mí. La lucha por la esperanza es permanente y se intensifica en la medida en que se percibe que no es una lucha solitaria. **(Ver nota 13).**

Si la esperanza radica en la inconclusión de ser, es preciso algo más para encarnarla. Es preciso asumir el *inacabamiento* del que me hago consciente. Al hacerlo, la esperanza se hace crítica y ya no me puede faltar. La asunción crítica de mi inacabamiento me inserta necesariamente en la búsqueda permanente. Lo que hace un ser con esperanza no es tanto la certeza de lo *encontrado*, sino el movilizarse en la *búsqueda*. No es posible buscar sin esperanza; ni tampoco en la soledad.

Es verdad que el deterioro ético en la sociedad brasileña va alcanzando niveles insoportables. Pero también es cierto que, por más profundas que sean las depresiones, es siempre posible el resurgir de la decencia y del pudor.

Una vez más, en la historia brasileña, es urgente el testimonio de la pureza contra la desfachatez del moralismo, el testimonio de la transparente seriedad contra el descaro de la sinvergüencería. Para preservar la esperanza, es preciso que se identifique también como ejemplo de deterioro, la falta de respeto a las clases populares, los salarios indecentes de los profesores de enseñanza básica; la falta de respeto por las cuestiones públicas, los descalabros del mundo oficial, el de-

sempleo, la miseria, el hambre. Verdaderas pornografías en la vida brasileña. Pero también la discriminación, no importa si contra el negro, la mujer, el homosexual, el indio, el gordo, el viejo.

Es necesario mantener la esperanza incluso cuando la áspera realidad sugiere todo lo contrario. En esta situación, la lucha por la esperanza significa la denuncia, sin medias palabras, de los desmanes, de los fraudes y las omisiones. Denunciándolos, despertamos en los otros y en nosotros mismos la necesidad y también el gusto por la esperanza.

¿Qué podrá hacer la educación con vistas a la esperanza? En cuanto proceso gnoseológico, ella implica sujetos (educadores y educandos) unidos por el objeto cognoscible o el contenido a ser enseñado por el sujeto-educador y aprendido por el sujeto-educando. Cualquiera que sea la dimensión por la cual consideremos la auténtica práctica educativa –gnoseológica, estética, ética, política– su proceso implica la esperanza. Los educadores sin esperanza contradicen su práctica. Son hombres y mujeres *sin rumbo*. Perdidos en la Historia.

En el esfuerzo por mantener viva la esperanza, indispensable para la alegría en la escuela, las educadoras y educadores deberían analizar siempre las idas y venidas de la realidad social. Idas y venidas que permiten un mayor entendimiento de la esperanza.

Desde el punto de vista de la Historia, el análisis riguroso de los hechos revela que los acontecimientos considerados negativos son más positivos de lo que parece. Por más extraños que sean los hechos, el re-

medio nunca podrá ser la cerrazón de la sociedad, de nuevo. En verdad, las situaciones negativas que estamos experimentando hoy no suponen dudas sobre la democracia. Porque estamos ejerciendo con más rigor la democracia es por lo que ciertas cosas están aconteciendo y de otras muchas estamos tomando conciencia.

El "impeachment" por ejemplo de un presidente no hubiese sido posible en el país si no hubiese alcanzado el nivel que alcanzó de madurez político-democrática. Sólo el perfeccionamiento de la democracia, que implica la superación de las injusticias sociales, demuestra lo que valió la esperanza con que luchamos.

En verdad, un régimen de excepción nunca fue una introducción a la democracia. En el tiempo transcurrido desde que comenzamos la transición del autoritarismo a la democracia, en los obstáculos enfrentados sentíamos el riesgo de que la esperanza se iba a desvanecer. La transición ahora termina y a partir de ahora, ya no tenemos motivos para hablar de ella. De ahora en adelante, tenemos que consolidar la democracia, respaldar sus instituciones, asegurar el retorno del país al desarrollo, al equilibrio de la economía y enfrentarnos así a los problema sociales que nos afligen.

Aliándonos con la derecha, jamás haremos esto.

NOTAS

Ana María Araújo Freire

INTRODUCCIÓN

Compartir un libro con Paulo es un privilegio y un gozo para mí. Siendo su mujer, no recibo sus invitaciones para participar en sus trabajos como un derecho o un deber sino como un privilegio y una alegría.

Privilegio de, contribuyendo en sus escritos, irme formando y reformando como intelectual y brasileña, pues su contenido en este nuevo libro, como en otros ya escritos, ha nacido radicalmente de la cotidianidad de su vida, de sus emociones y reflexiones surgidas de la experiencia recifense, pernambucana, brasileña antes que de las del mundo. Caminar con él en este recorrido es un hacerme y rehacerme más historiadora y más auténticamente nacional.

Gozo de saber compartir con él no sólo el día a día de convivencia entre marido-mujer, sino la satisfacción también de estar viviendo y compartiendo sus preocupaciones político- pedagógicas que, ya siendo muchas anteriormente, van siendo en los últimos años más y más *nuestras*.

En "*A la sombra de este árbol*" –que podría ser también de las "jaqueiras o de los cajueiros", con sus copas igualmente generosas las cuales exhalan un olor inigualable desde la floración hasta el último fruto– los esmeros de mis notas serán los mismos con los que escribí los de *Pedagogía da*

Esperança y de *Cartas a Cristina*. Así, pretendo situarme a la sombra de este árbol como privilegio y gozo de retomar las ideas y la compañía de Paulo que se siente más lúcido y creativo en ésta y en otras sombras del nordeste.

Estas notas no pretenden invadir el texto del autor sino completarlo. Tal vez algunas parezcan innecesarias; en la medida que el lenguaje y las ideas de Paulo superan el nivel local, pretendo traducirlas para un público universal. Mis notas pretenden contextualizar este texto en muchas de sus aparentes obviedades de tiempo, espacio y cultura brasileña. Ellas son sólamente descripciones narrativas y reflexiones que pretenden esclarecer, nunca interferir en el diálogo entre el autor y sus lectores.

Nota 1 - Página 25

En nombre de los hombres, mujeres y niños que el poder económico mantiene excluídos de la participación en la sociedad, la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) organizó la Campaña de Fraternidad de 1995. A través de ella la Iglesia Católica exhortó a la sociedad a que se concience y se implique en acciones concretas en favor de los históricamente excluídos, de los despreciados y abandonados a su propia suerte.

Este grupo incluye a los ancianos, a los deficientes físicos, a los enfermos pobres, a los niños de la calle, a las niñas sexualmente explotadas, a los encarcelados, a los drogadictos, a los portadores del Sida a las prostitutas y a los desempleados. El documento base de la campaña denuncia: "Son aproximadamente 130 mil los presos en 297 establecimientos penales con 2,5 veces más presos por cárcel (...) quinientas mil niñas se prostituyen por las calles de Brasil.(...). La prostituta más joven de Brasil tenía ocho años.

Es alarmante el tráfico de menores y de niños para la prostitución". Según los datos de la CNBB, 32 millones pasan hambre, siete millones sufren dolencias físicas y mentales, millones de niños comienzan a trabajar precozmente. Además, por lo menos quinientas mil personas son portadoras del virus del sida.

La Iglesia Católica en el Brasil desde los años 60 presenta un segmento del clero bastante progresista, totalmente implicado con la causa de los oprimidos. La CNBB es una de sus instituciones que venía promoviendo hasta mayo de 1995 con D. Luciano Mendes de Almeida, un espacio no sólo para la evangelización sino también de lucha contra las injusticias político-sociales. Durante el período militar (1964-1985) voces indignadas de varios líderes como D. Paulo Evaristo Arns se levantaron contra las arbitrariedades, sobre todo contra la tortura y la desaparición de presos políticos. Con la apertura política, la situación de los excluídos de los bienes culturales y materiales venía siendo una gran preocupación de ese clero que, en gran parte, lideró acciones de la CNBB. De forma más reciente el neoliberalismo privatizador del actual presidente de la República ha recibido el repudio de estos sacerdotes porque conocen la imposibilidad de la integración de los excluídos en ese régimen en gran manera individualista y desinteresado de las causas sociales.

Nota 2 - Página 27

Freire habla del mundo de su niñez a través de los árboles y sus sombras, cosas tan importantes en la vida del nordeste. Del "cajueiro" árbol natural de la zona de los cayos, cuyo fruto amarillo o rojo con su sabor único de cierto regusto amargo se degusta como zumo o dulce, en estado natural, o mezclado con aguardiente para hacer ese "caju amigo"; la

alegría de los domingos a la orilla del mar y que todavía proporciona la sabrosa castaña; de los mangos, traídos por los jesuítas al principio de la colonización, con sus frutos enormes, sabrosos, variados en color y gusto y tamaño; de las "jaqueiras" inmensas que ofrecen bayas abundantes; de las "barrigudeiras o paneiras", árboles enormes de "tronco muy grueso con gran reserva de agua y flores rojas, siendo su fruto una cápsula alada" (*Diccionario Aurelio)*: sus copos sirven para hacer almohadas suaves y baratas.

Destacando "colores, olores, frutos", Freire se refiere a las cualidades de los árboles y arbustos que hasta los años cincuenta –antes que los rascacielos inundasen de apartamentos la ciudad– llenaban los pequeños terrenos de las casas de cualquier barrio, independientemente de la clase social que en él habitase, atrayendo así a los pájaros. Situaciones de los tiempos que provocan nostalgia. También ocupan los recuerdos del autor, "el cajá", "la pitanga", "carambola", "aracá", "mamao", "umbú", "graviola", "piña", "sapoti", "ingá", "pitomba", "mangaba", "goiaba", "banana", "jabuticaba", "romá", "abacaxi".....[10] cuyas pulpas, refrescos y sorbetes incluso hoy hacen la delicia de quien no hizo concesiones al marketing de los refrescos.

Nota 3 - Página 31

Hablando de las contradicciones de "mi tierra", no sólo del Nordeste sino de todo ese Brasil generoso y pródigo en gente creativa y naturaleza exuberante y que ve tantas veces, no sin lucha, a su clase dominante, apoyada por la clases medias,

---

[10] Se trata de un amplio conjunto de frutas tropicales la gran mayoría del Nordeste brasileño. Algunas de ellas son más conocidas, como la piña... Se mantienen sus nombres originales.

tratar con sordidez y desprecio a millones de otros y otras, condenándolos al hambre, a la pobreza, al dolor y al analfabetismo. Freire, entre tantos que luchan solidariamente por éstos y éstas, llora de emoción y de justa indignación.

Algunos datos señalan el grado de injusticia en la distribución de los bienes sociales entre los brasileños. La clase social en el Brasil está en gran parte relacionada con el color. Los negros y negras debido a la mentalidad esclavista aún vigente, son considerados como seres intrínsecamente inferiores. Entre 1531 y 1810 se registró la entrada en Brasil de 6,1 millones de negros llegados de Angola, Costa de Marfil, Luanda y Benguela. (Para tener una idea de la importancia de esta cifra, en 1810 la población total de Brasil era de 4,1 millones de personas según los datos del IBGE). En 1990 la población de origen africano alcanza aproximadamente 7,2 millones de negros y 57,7 millones de "pardos" –rúbrica que indica claramente una visión racista– dentro de un total de 147,3 millones de brasileños.

La herencia colonial-patriarcal deja a las mujeres, incluso a las blancas, con la menor parte de casi todos los bienes sociales. También existen diferencias en la distribución de los bienes culturales y materiales según la región geográfica.

La cuestión de los jubilados y pensionistas es trágica: 12, 3 millones de asegurados de la Providencia Social apenas reciben un salario mínimo (cerca de 100 dólares) para sobrevivir. En 1990 la esperanza de vida era de 65,49 años; 62,14 para los hombres y 67,74 para las mujeres. En Surinam, uno de los países más pobres de América Latina, la esperanza media de vida era de 70 años (*Folha de S, Paulo*, 8/3/1995.).

En 1990, entre mil nacidos vivos, moría una media de 51,6: 58,7 niños y 44,3 niñas. En la región del Sur, las tasas

por mil son del 33,6 y 19,6; en el Nordeste alcanzan, respectivamente para el género masculino y femenino el 95,60 y el 80,60 por mil (IBGE, *Anuario Estatístico do Brasil*, 1993). En España son a penas seis por mil los niños que mueren en el primer año de vida. En Haití, el país más pobre de América, la tasa media es del 86 por mil, inferior a la media del Nordeste (media 88,2 por mil). En Sao Paulo, un niño nacido en una familia pobre de la periferia tiene 3,35 veces más riesgo de morir antes de alcanzar un año de vida que el de un niño nacido en una familia de la zona central de la ciudad, con mejores servicios porque allí viven las clases más privilegiadas.

Dentro de las principales causas de la muerte están "las infecciones intestinales mal definidas" enfermedades de la miseria. En el conjunto del Brasil esas infecciones aparecen en el 8º lugar como causa de la muerte; en el Norte están en el segundo lugar; en el Nordeste en el 3º lugar; en el Sudeste en el 12º lugar; en el Sur en el 10º lugar, en el Centro-Oeste en el 9º lugar.

En los últimos veinte años nos hemos vuelto cada vez más una sociedad violenta, como resultado del silencio impuesto por la dictadura militar que facilitó la concentración de la renta: el 80% de las muertes por homicidio en Brasil se produce entre jóvenes de 15 a 18 años; entre las muertes violentas entre niños y jóvenes (incluyendo niños y niñas de la calle) el mayor índice es de homicidios (31, 6%); 31,2% se derivan de accidentes de tráfico; el 10% por falta de asistencia médica (registrado sólamente en Río de Janeiro) y 1,6% de suicidios (Datos del CBIA - Centro Brasileño para la Infancia y Adolescencia publicados en la *Folha de S. Paulo,* 1/10/1994).

En una población estimada en 156,3 millones de habitantes para 1995, 41,9 millones (26% del total) son considerados por el gobierno como "pobres": los sin renta para aten-

der las necesidades básicas como la casa, el vestido, la educación. De éstos, 16,5 millones son considerados "indigentes" pues viven en extrema pobreza y no consiguen satisfacer sus necesidades alimenticias.

Las diferencias de las condiciones de vida según el género también son alarmantes: en 1990, la "renta media mensual de las personas de diez años o más de edad" era de 24.156,00 cruceiros mientras la renta de la mujer era de 8.238,00 cruceiros. Si las mujeres de todas las regiones tenían aproximadamente 1/3 de la renta de los hombres, otro dato revela las contradicciones entre esas regiones. La renta media en el Nordeste era de 8.446,00 cruceiros; la del Norte era de 17.652,00 cruceiros; la del Sudeste era de 19.846,00 cruceiros; en el Sur de 16.452,00 y la del Centro-Oeste, de 18.589,00 cruceiros en el año en que la media anual nacional del valor del salario mínimo alcanzó los 10.110,47 cruceiros.

La adolescente casi-mujer sufre dolorosamente las consecuencias de la sociedad altamente injusta prostituyéndose con turistas extranjeros. Se trata del *sexoturismo*. Con la esperanza de casarse con europeos, sueño socorrido y logrado por algunas de ellas, bien realizado o marcado por la tragedia, ellas se juntan con ellos durante quince días, alegres y sumisas compañeras de vacaciones. Según la Comisión Parlamentaria de Investigación sobre la Prostitución Infantil, éstas son unas 500 mil; según los datos de la Unicef son diez millones.

En 1990, apunta el IBGE, la tasa de analfabetismo en Brasil para personas con siete años y más era del 19,6%. En la región del Norte era del 14,2%; en el Sudeste del 11,2%; en el Sur del 11,0%; en el Centro-Oeste del 17,6% y en el Nordeste del 39,1%.

Una investigación Unicef-IBGE a partir de los datos de 1991, revela que el analfabetismo alcanza a 1,3 millones en

el grupo de edad entre 15-17 años, el 12,4% del total de brasileños en ese grupo. El Sur y el Sudeste tienen mejores condiciones de alfabetización; en cuatro ciudades gauchas (Sur del Brasil) y dos paulistas, la tasa es cero y de las cincuenta ciudades con tasa menor del 1,5%, 49 de ellas están en esas regiones. En el Norte y Nordeste, confirmando sus precarias condiciones, están las cincuenta ciudades que tienen una tasa superior al 54% de analfabetos; en los casos peores, los índices alcanzan desde el 61,97% al 81,23%. La investigación demostró que, entre 4.491 municipios, 1.500 suponían una tasa de analfabetismo superior al 20%, índice preocupante pues los que no consiguen escribir hasta los diecisiete años difícilmente lo conseguirán después (*Folha de S. Paulo*, 22/4/ 1995).

Esta situación es consecuencia de un proceso histórico de desarrollo político-económico-ideológico agudizado por la intensificación de la concentración de la renta a partir de 1960. En aquel año, el 10% de los más ricos tenían una renta 34 veces superior a la del 10% más pobre. Treinta años después, esa diferencia llegó a ser 78 veces mayor. En 1989 en la media de América Latina y el Caribe, el 20% más pobre tenían el 4,1% de la renta nacional, casi el doble de la parte que correspondía a igual segmento de los brasileños. Todavía, según el IBGE, el 1% más rico de la población brasileña posee el 13,9% de la renta, mientras que el 50% más pobre sólo alcanza el 12,1%; el 52% de los trabajadores ganan menos que dos salarios mínimos; el 16,9% de los niños entre 10 y 14 años de edad ya trabaja; el 31% de las personas ancianas no reciben ayuda de la seguridad social; apenas el 12% de la población rural dispone de instalaciones sanitarias; cuatro millones de niños estaban fuera de la escuela (*Folha de S. Paulo*, 8/3/1995).

Este es uno de los más dolorosos aspectos del país que alcanza el octavo puesto en la economía mundial.

Nota 4 - Página 33

(Existe más información sobre las Ligas campesinas en la nota 34 que redacté para el libro de Freire, *Cartas a Cristina).*

Nota 5 - Página 38

Al hablar de los habitantes del Nordeste, Freire se identifica con su pueblo no sólo por el lirismo, por la astuta inteligencia o el gusto por el sol y la sombra de los árboles y de los olores que la mayoría de ellos exhala con dignidad tropical, sino también por la solidaridad de la diferencia. Diferencia trágica que las condiciones de vida en el Nordeste van marcando entre aquél que, por diversos factores, consiguió romper con la alienación, la situación de anestesia, la inmovilidad y la desesperanza y aquéllos que, inmersos en su situación, se perpetúan y son presas fáciles del asistencialismo que facilita todas las miserias.

Habiendo sido el Nordeste el lugar privilegiado para la tarea colonial-mercantilista portuguesa desde el principio del siglo XVI, ya en los tiempos imperiales asistimos a la transferencia masiva al exterior y a otras regiones brasileñas, de su mayor riqueza: el azúcar. La decadencia económica de una región que no dirigió su infraestructura hacia otro tipo de producciones, ni siquiera las denominadas tropicales, con un mínimo dinamismo, paralizó las relaciones sociales de producción. En consecuencia, históricamente centrado en el latifundio, el nordeste perpetuó la prepotencia elitista y esclavista que prohíbe el tener, el ser, el querer, el poder y saber a una inmensa población rural, más que en las grandes ciudades. Un importante grupo de hombres y de mujeres enraizados en la concepción mágica del mundo cae fácilmente en las mallas sin piedad de los "señores" dueños de todo y de todos, siendo sujetos de asistencia y hasta dejándose esclavizar.

En los latifundios del nordeste la consigna es torturar o matar a todos los trabajadores líderes y simpatizantes de la lucha contra la explotación. Sólamente en Bahía entre 1979 y 1988 fueron asesinados 138 líderes trabajadores del campo. Eliminando esas conciencias liberadoras y extendiendo el terror, los dueños de los latifundios pretenden someter a sus víctimas a través del silencio. (*Ogunhe*, Ano I, º 2, Salvador de Bahía, 30/6/1989, p. 4).

De los 1.781 asesinatos perpetrados contra los campesinos brasileños entre 1964 y 1994 "sólamente 29 casos fueron a juicio, de los cuales sólo apenas catorce fueron condenados y los otros 15 fueron ¡absueltos! (...) El número de trabajadores que viven en situación de esclavitud en diversas propiedades es un fuerte indicador: 40.694 entre 1989 y 1993. Los asesinos de Chico Mendes... continúan huídos. Sacerdotes que luchan por los derechos en el campo son amenazados de muerte" (Boletín Informativo del "Grupo Tortura Nunca Mais" - RJ, nº 16, marzo /94. p. 4).

El Centro Josué de Castro, en una investigación con la "*Save Children Fund*" denuncia que "sesenta mil niños entre siete y trece años trabajaron durante 1994 en el pesado trabajo de corte de la caña en las fábricas y establecimientos agrícolas de la Zona de Mata pernambucana (...) Esa multitud de menores representó el 25% de la mano de obra empleada en el corte de la caña (...) la renta familiar en la región fue de unos miserables 23 dólares por mes y los salarios recibidos por los menores apenas llegarían para poder adquirir el 58,6% de la llamada "ración esencial mínima" o sea la alimentación necesaria para reponer mínimamente la energía consumida a través del trabajo".

De este conjunto de niños, el 56% comienza a trabajar con siete años de edad, el 57% se hieren con las hoces durante el trabajo en el cañaveral, el 90% no tienen carta de trabajador

firmada y el 100% son reclutados para un trabajo de 44 horas a la semana (Revista *Nova Escola,* nº 84, mayo de 1995, p. 51).

Datos del Banco Mundial nos informan que los "224 latifundios del Nordeste, cada uno superior a diez mil hectáreas, controlan más tierra en términos absolutos que 1,7 millones de minifundios (en *Caminhar Juntos*, boletín informativo da Diocese de Juazeiro, Bahía, Año XVI, nº 169, diciembre 1991, p. 7).

En 1991 el periódico de los trabajadores rurales denunció la concentración de tierras productivas: 50% de ellas pertenecen al 2% de los propietarios lo que provoca un éxodo del 70% de la población campesina que en las ciudades encuentran casi siempre la marginación, el desempleo y el hambre. (*Sem Terra,* año X, nº 107, setiembre /1991). El mayor latifundista del Brasil posee 2,1 millones de hectáreas en Acre, un área equivalente a El Salvador (*Jornal da Apeoesp,* Sao Paulo, nº 203, dez 1994-janeiro 1995).

Unas noventa mil casas que servían de morada para los trabajadores de las fábricas fueron destruídas en los últimos cuatro años, después de la expulsión de los propios habitantes campesinos, reducidos a la condición de trabajadores temporales del campo. Los fabricantes argumentan que los costes de equiparación de los trabajadores rurales a los urbanos establecidos por la Constitución de 1988 aumentaron de forma exacerbada la contribución de los empresarios a la Seguridad Social. La investigación de la Universidad Federal de Alagoas demuestra que el cambio en las relaciones del trabajo rural aumentó el proceso de "favelización"[11], la vio-

[11] Acudir a vivir a zonas de chabolas miserables por parte de millones de personas que no tienen casa ni trabajo, ni otros medios de subsistencia. Ello aumenta la proliferación de "favelas". En el caso de la ciudad de Sao Paulo, una de las más ricas de Brasil, cinco millones de personas viven en viviendas deficientes. Más de 800.000 residen en "favelas".

lencia, la mortalidad infantil y la disgregación cultural de las poblaciones implicadas.

Para tener una idea de las grandeza de estas demoliciones, cito dos hechos: en los últimos 29 años el Cohab de Alagoas construyó apenas 23.034 casas populares; de acuerdo con el IBGE en 1991 la capital tenía 49 "favelas" y en 1995 llegaban a 120 *(Folha de S. Paulo,* 28/5/1995).

En cuanto a la reforma agraria –necesaria para la solución de innumerables problemas nacionales y sobre todo particularmente necesaria en el Nordeste debido a la situación angustiante de su gente y uno de los motivos de la caída del presidente Joao Goulart en 1964– fue resucitada en el gobierno de la transición democrática de José Sarney (15/3/1985 a 15/3 1990) con el nombre de Plan Nacional de Reforma Agraria. Esta sirvió únicamente para desestabilizar la lucha de los "Sin -Tierra" que ingenuamente dieron el voto de confianza a las promesas de asentamiento hechas por el gobierno; hasta el final del plan en diciembre de 1989, apenas el 10% de lo prometido fue realizado (*Ogunde,* Bahía, nº 9). El Programa de la Tierra del gobierno de Collor, que prometía buscar asentamiento para cuatrocientas mil familias cayó en el olvido; el mismo presidente concedió la refinanciación de la deuda de las fábricas de azúcar respaldando las condiciones de privilegio de los explotadores.

El actual gobierno neoliberal de Fernando Henrique Cardoso, en mayo de 1995, inmediatemente después de la toma de posesión de la nueva dirección de la CNBB (de tendencia como mínimo conservadora) dimitió al presidente del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria, hombre de confianza del clero progresista, implicados ambos en los problemas de los "Sin-Tierra" y trabajadores rurales. Esto sucedió en el momento en que la deuda de 1.227 dueños de las haciendas con el Banco de Brasil, superior a 2.200 millo-

nes de dólares, era negociada en función de las presiones del grupo "ruralista" de la Cámara de Diputados que apoya las reformas deseadas por el gobierno.

"Tomando como base una media de mil reales por hectárea, el gobierno podría conseguir con esa deuda, nada menos que tres millones de hectáreas de tierra. Si tomamos como media quince hectáreas por familia, daría para establecer doscientas mil familias. O sea la mitad de la colocación del gobierno FHC *(Sem-Terra*, nº 147, maio/95). Por todo eso, cinco millones de productores rurales no consiguen más préstamos de los bancos oficiales estando condenados a pagar con sus tierras las deudas contraídas para poder producir en ellas.

Nota 6 - Página 59

Anisio Teixeira es uno de los más importantes educadores brasileños. Nacido en Bahía en 1900, hijo de una familia muy rica, desde época muy temprana se dedicó a la educación. No lo hizo durante toda su vida porque acusado erróneamente de ser comunista, fue apartado de su trabajo durante dos dictaduras, la "getulina" (de Getulio Vargas) y la militar. Murió a los 71 años después de una vida comprometida con la causa de la educación pública.

Su extensa obra y su trabajo en organismos públicos nacionales (fue Secretario de Educación de Bahía por dos veces y del entonces Distrito Federal, Río de Janeiro, y director del Capes y del CNPq[12]) e internacionales (Unesco) estuvieron dedicados a engrandecer la escuela pública, a combatir el

[12] Se trata de una serie de instituciones y actividades en el ámbito de la educación. CAPES: Campaña de Perfeccionamiento de Profesores de Enseñanza; CNPq: Centro Nacional de Investigación.

elitismo, la sumisión y el miedo, la centralización educativa y la política burocrática que hacía mezquino el acto de educar. Sus directrices eran la democracia y el desarrollo económico mediante la industrialización basada en la ciencia y en la paz social conquistada por ciudadanos formados de forma prioritaria por el Estado. El conocimiento sería el resultado de la experiencia, de la creatividad y responsabilidad mediante una educación dirigida al futuro.

Hombre íntegro, inteligente, tolerante con los otros y riguroso consigo mismo, luchador, sin prejuicios, emprendedor, Teixeira fue discípulo y continuador de las ideas de John Dewey. Se doctoró por la Universidad de Columbia, período en que se hizo admirador de Dewey y de Estados Unidos, motivo por el cual las izquierdas brasileñas nunca le perdonaron. Durante las dos etapas autoritarias de la historia brasileña sufrió al ser acusado de comunista, aunque fuese un liberal, porque su maestro norteamericano influyó en Krupskaya, esposa de Lenin e ideóloga de la política educativa rusa. Incomprendido o admirado, represaliado o exaltado, Anisio Teixeira jamás cedió en su lucha por un Brasil más igual para todos y justo.

Nota 7 - Página 61

Los dos congresos a los que Freire se refiere se realizaron después de su gestión de 29 meses en la Secretaría Municipal de Educación (SME) de Sao Paulo, pero se inspiraron en su comprensión de la educación ofreciendo una continuidad al proceso de diálogo por él iniciado. Ya en los preparativos de la organización se hicieron decenas de reuniones donde se habían discutido proyectos e ideas. Se enviaron boletines informativos y comunicados. La intención de los acontecimientos era compartir la emoción,

el trabajo y los aspectos innovadores en la enseñanza municipal. Durante dos años, en la fase de preparación, casi catorce mil personas debatieron logros y necesidades de la enseñanza pública (Publicación Oficial del S.M.E.- S.P., p.5).

Los objetivos del I Congreso Municipal de Educación –el primero del que se tenía noticia con las características, dimensiones y naturaleza de este congreso realizado entre el 1-4 de octubre de 1991– eran "ampliar la discusión de los principios político-educativos de la Secretaría Municipal de Educación; discutir temas fundamentales relacionados con la educación nacional; propiciar la oportunidad una vez más del proceso de formación permanente de los educadores; registrar y divulgar los progresos de la acción pedagógica de las escuelas municipales; propiciar la discusión de experiencias diversas en diferentes áreas de actuación de la escuela pública en la red municipal" (p.8).

El primer Congreso contó con seis mil personas inscritas, educadores, funcionarios, padres y alumnos de la red municipal e invitados de otras instituciones. Se realizaron simposios, mesas redondas, se expusieron prácticas, grupos temáticos, muestras de material pedagógico y actos artísticos. Durante estas sesiones, diurnas y nocturnas, se reflexionó sobre la relación de la educación con: la libertad, la democratización, el conocimiento, el compromiso del educador con la política nacional de educación de jóvenes y adultos. También se discutió entre otros temas la sustitución del primer grado, la interdisciplinariedad, la educación infantil, la gestión democrática, la planificación urbana y la educación, la evaluación y la cuestión de la mujer en cuanto trabajadora de la educación. En grupos temáticos, las cien escuelas presentaron propuestas en cuanto al período integral, alfabetización y educación infantil, una nueva cali-

dad de la enseñanza, el espacio en el aula, los derechos humanos y las relaciones sociales, las matemáticas y la informática. Se realizaron actuaciones de los alumnos de arte, conjunto de flautas, coral, danza, bandas de música y teatro.

Dando continuidad a este proceso, del 11 al 15 de agosto de 1992 se realizó el II Congreso en el Palacio de las "Convençoes Anhemi" en Sao Paulo. Algunas actividades se realizaron en el Area de los Núcleos de Acción Educativa. Estos núcleos, diez regiones administrativo-pedagógicas eran la base de la secretaría y fueron implantados por Freire en sustitución de las delegaciones de enseñanza, antiguas e inadecuadas denominaciones y formas de entender la educación.

El acontecimiento contó con la participación de siete mil personas relacionadas con el Servicio Municipal de Educación e invitados de diversas instituciones. Profundizando en la cuestión de la educación, el II Congreso tuvo como objetivo el debate sobre: educación y ciudadanía; las relaciones de poder en el ámbito de la escuela; el papel de los consejos municipales, de cada estado y federal de Educación; experiencias desarrolladas en el ámbito federal y del estado; propuestas pedagógicas alternativas; derechos humanos; violencia, marginación y derecho a la escuela.

En las diversas sesiones se debatieron cuestiones sobre el currículum, proyecto pedagógico en la escuela de educación infantil, formación de maestros, relaciones de poder en la escuela, orientación sexual; cursos nocturnos, estatuto de los niños y del adolescente; el proyecto de Ley de las Directrices y bases de la educación. También se trataron las propuestas interdisciplinares para diversas disciplinas del currículum. Se expusieron materiales producidos por los alumnos y los profesores: maquetas, libros, fotos, carteles,

producciones artísticas y softwares. Las exhibiciones de vídeo y las representaciones artísticas mostraban la cara alegre de la escuela que Paulo Freire intentó imprimir en la red municipal de Sao Paulo.

También merece ser destacada la realización de dos encuentros de padres en el país, inspirados en la comprensión de la educación de Freire que, durante los años 50, la llevaba a cabo en Recife con sus trabajos en las escuelas del Sesi. El primer encuentro municipal de padres se realizó el 14 de diciembre de 1991 con el objetivo de fortalecer los consejos escolares y promover la integración entre padres, profesores, personal de servicio y alumnos. Al final del acontecimiento se propuso la realización de nuevos encuentros, la constitución de grupos de formación de padres y de miembros de los representantes de los consejos escolares.

El II Encuentro tuvo lugar el día 4 de julio de 1992 con una participación aún mayor de padres y educadores. En el documento final se hicieron, entre otras propuestas, la creación de periódicos, boletines y murales con vistas a ser divulgados sobre todo en los días de reunión de padres y profesores; la creación de grupos de estudios sobre los derechos y deberes de la comunidad escolar; el debate en cada escuela sobre la cuestión de la seguridad, la integración de alumnos marginalizados, la amplia divulgación del Reglamento escolar y las reuniones permanentes de padres y maestros (*Entre Conselhos,* noviembre, 1992).

Esos cuatro acontecimientos llevaron la impronta de Freire que, ya apartado de la secretaría, había indicado estas prioridades en la educación de la red municipal de Sao Paulo: la democratización de la gestión, la política de la educación de jóvenes y adultos; la democratización del acceso a la educación y una nueva calidad de la enseñanza.

NOTA 8 - PÁGINA 62

Cuando Freire nos habla de la voz de los alfabetizandos en ese encuentro organizado por él y su equipo de la Secretaría Municipal de Educación de Sao Paulo, no sólo se refiere a un hecho ocurrido por primera vez en la historia de la educación: una asamblea en la cual educandos - educadores se habían reunido y discutido el proceso de enseñar - aprender en que estaban implicados políticamente; también habla de los discursos pronunciados por los alfabetizandos.

Hecho a destacar es el de una alfabetizanda, con cerca de cincuenta años, casada prematuramente por decisión de su padre, labrador de Alagoas. Espíritu fuerte, manos llenas de callos, con facilidad para la comunicación, líder democrática de una comunidad de la periferia de Sao Paulo que consultaba frecuentemente a los tres mil espectadores si querían que continuase hablando. Querían.

Ella entremezclaba testimonios de su vida en el Nordeste con la experiencia de mujer que, liberándose de los prejuicios y determinismos, aprendía en aquel acontecimiento algo que jamás había pensado. Su saber se hacía, se producía en el mismo momento de intercambio con sus semejantes y educadores en torno a la alfabetización, en aquel 16 de diciembre de 1990. Ella tenía muy claras las situaciones adversas de su analfabetismo en la lectura y la escritura en relación a las que estaba adquiriendo en el acto de discutir el hoy, parecido al de ayer, y con la esperanza del mañana. Se politizaba más, en el momento que conocía más.

Animaba a otras mujeres a que fuesen a la escuela, independientemente de la voluntad de sus padres, maridos e hijos, de las discriminaciones de clase, género, edad y del lugar de

nacimiento. Los participantes del encuentro vibraban, sintiéndose hombres y mujeres que se hacían ciudadanos.

Pionero en la comprensión de la educación de adultos como un acto de respeto a la oralidad y a la lectura del mundo adquirida por los años vividos *en* la sociedad y partiendo de esos hechos para su superación, Freire se atrevió también con la organización de un evento de esta naturaleza. Participaba silencioso en el congreso, dando testimonio de la satisfacción de los sujetos que se iniciaban en un doble proceso de conocimiento: saber la palabra escrita y saber que pueden saber más. Allí estaba como secretario, pero sobre todo como educador cuya utopía es la alfabetización que conduce a la lectura de la palabra y del mundo.

Ese congreso fue organizado por el Mova (Movimiento de Alfabetización de Jóvenes y Adultos) y por el EDA- DOT (Programa de Educación de Adultos de la Dirección de Orientación Técnica) en colaboración con el Forum de Movimientos Populares de la Alfabetización de la Ciudad de Sao Pablo, integrado por 57 entidades. Con este acontecimiento se pretendía sobre todo estrechar los vínculos entre los alfabetizandos en cuanto ciudadanos, profundizar en los debates en torno al analfabetismo y su superación, estrechar el compromiso entre los alfabetizadores y alfabetizandos y presentar las actividades de los alfabetizandos del Mova y del EDA.

Nota 9 - Página 85

Lo que Freise relata en la entrevista con Castañeda es la posibilidad histórica apuntada como ideal para Brasil de la unión de las izquierdas tal como sucedió en la segunda vuelta de las elecciones de 1989, frustrada en las de 1994, cuan-

do el PSDB "partido de izquierdas", hizo un acuerdo con el PFL y el PTB para elegir a uno de sus exponentes como Presidente de la República.

Ya en 1989, después de la derrota en la primera vuelta de su candidato, Mario Covas, el PSDB apoyó al entonces candidato de izquierdas Luiz Ignacio Lula da Silva contra Fernando Collor de Mello. En 1994 el PSDB no sólo se alió con el PFL y su masa de votantes; sino que además, tuvo que apoyar posturas elitistas aglutinadas en torno al "frente liberal". Incluso aceptó como vicepresidente a Marco Maciel, un personaje de la derecha histórica.

Si el candidato del PT (Partido de los Trabajadores), que desde 1992 lideraba la intención de voto, no aceptó el pacto con el PSDB, éste no se quiso arriesgar y se asoció con los que deseaban el neoliberalismo sin romper con el neocolonianismo vigente, sobre todo en el área rural. El PSDB aglutinó entonces la coalición "Unión, Trabajo y Progreso" presentando propuestas apoyadas por el profesor e intelectual de izquierdas Fernando Henrique, por las que fue exiliado en 1964.

Así Fernando Henrique Cardoso, ex-ministro de Relaciones Exteriores y de Hacienda en el gobierno de Itamar Franco, fue elegido el 15 de octubre de 1994 en la primera vuelta de la elección presidencial con el 54,3% de los votos válidos; Lula fue el segundo con el 27,04% derrotado no tanto por la oposición sino por su antiguo compañero.

La campaña de Lula había comenzado en abril de 1993 en las "Caravanas de la Ciudadanía" cuando visitó seiscientas ciudades de todos los estados para hablar con la población más pobre, escuchar y sentir sus deseos. La posibilidad de su victoria nació por el eco altamente positivo de sus trabajos y de las desilusiones con Collor. Mientras tanto, un di-

putado del PSDB consiguió del Supremo Tribunal Electoral que fuese prohibida, en el tiempo electoral gratuito concedido por la televisión, la exhibición de imágenes que no fuesen grabadas en los estudios de televisión. De esta forma Lula perdió su mayor enganche electoral: el pueblo que estaba presente en los mítines de las caravanas.

Desde mayo de 1994 hasta las víspera de las elecciones, Lula estuvo en 128 ciudades de diecinueve estados y el Distrito federal y realizó más de cien mítines; en ese período Fernando Henrique visitó 114 ciudades en dieciocho estados y el Distrito Federal. Cardoso tuvo a su favor un discurso convincente en el horario gratuito de la Televisión; las fuerzas del partido del frente liberal (PFL) coaligadas a los latifundistas; el empresariado, sobre todo de Sao Paulo; parte de la clase media que se identificaba con su programa y veía restablecido su poder de compra de los años 70, beneficiados por el inmediato éxito del Plano Real[13].

Las elecciones de 1994 dividieron las fuerzas de izquierda en dos bloques antagónicos, sobre todo por el foso ideológico que se abrió entre ellas, rompiendo la unión lograda en 1989, la cual anunciaba un futuro consolidado.

En las elecciones presidencias de 1989 disputaron la segunda vuelta Fernando Collor de Mello (PNR: Partido Nacional Republicano) y Luiz Ignacio Lula da Silva (PT: Partido de los Trabajadores) que lideraba el *Frente Brasil Popular,* y que recibió la adhesión del PSDB, del PDT (Partido Democrático del Trabajo), del PCB (Partido Comunista Brasileño), del progresista del PMDB (Partido del Movimiento Democrático Brasileño) y del PV (Partido Verde). A la *"Coalición Nuevo Brasil"* formada por el

---

[13] Antes de las elecciones presidenciales se produjo el cambio de la vieja moneda (Cruceiro) por la nueva moneda (Real), cuyo valor se equiparó al del dólar. En julio de 1994 se realizó el cambio de moneda.

PNR, PTR; PST y PSC se unieron otras siglas de la derecha: PL; PDS; PSD; PFL; PTB, PDC y el ala conservadora del PMDB.

Las dos mayores centrales sindicales la CUT (Confederación de la Unión de Trabajadores) y la CGT (Confederación General de Trabajadores) desde la primera vuelta se enfrentaron; la primera a favor de Lula y la segunda con Collor. Lula recibió el apoyo no explícito de la CNBB aunque muchos sacerdotes y obispos lo apoyaron abiertamente. Los medios de comunicación dieron la noticia que integrantes de ochenta mil comunidades eclesiales de base apoyaban al candidato trabajador. Las fuerzas reaccionarias contaban con la élite política-económica del país.

Para reducir el riesgo de los fraudes, el Partido de los Trabajadores organizó un sistema de recuento paralelo con 150 ordenadores y ochocientas personas trabajando con ellos además de 1,5 millones de compromisarios en el recuento. El último mítin de Collor fue en Belo Horizonte el 13 de diciembre de 1989 y contó con trece mil personas porque, según los periódicos, llovía mucho; el de Lula, el mismo día en Río de Janeiro contó con 145 mil personas.

El 14 de diciembre, desde Sao Paulo, el último debate entre los candidatos fue transmitido por un conjunto de emisoras de televisión. El programa alcanzó un índice del 79% en el Gran Sao Paulo, cerca de 12 millones de personas, y fue visto con gran interés por otros millones de personas en todo el país. Después del debate, las encuestas destacaron una mejor actuación de Collor (42% de las respuestas frente a 27% para Lula). Este resultado se debió en parte a la acusación de una ex-enamorada del líder del partido "petista" (PT) de que éste quiso provocar el aborto de una hija que habían tenido. Emocionalmente desestabilizado por el golpe desleal, el candidato de los trabajadores tuvo dificultades para contraargumentar en el momento del debate. Añádase a eso la

falsa denuncia de que el PT estaba implicado en la secuestro del empresario Abilio Diniz.

Cuatro días después de las elecciones se publicaron los resultados finales. Collor venció con el 42,75% del total electoral; Lula tuvo el 37,86%. Las trampas hechas en el último momento, la propaganda mentirosa a través de los medios de comunicación y los considerables apoyos a su campaña llevaron a Collor al poder. Poco tiempo después, el pueblo hizo justicia obteniendo su dimisión (ver notas 1,2 y 46 de *Cartas a Cristina* de Paulo Freire).

Nota 10 - Página 99

Los actos de rebelión democráticos, casi siempre acompañados de traiciones a la democracia, marcan la historia brasileña desde el inicio. Se dieron algunos movimientos insertos en las luchas sociales por sociedades utópicamente democráticas, otros de contenido predominantemente económico, todos con resistencia consciente al poder establecido. En su mayoría se caracterizaron por la violencia todavía no extirpada de la visión colonialista que tenemos hasta ahora de las relaciones con los contrarios, sobre todo las generadas entre los que detentan el poder, los opresores por "derecho" contra los oprimidos, éstos considerados "intrínsecamente inferiores". He aquí algunas de las situaciones de rebeldía de la historia brasileña.

1) *La República de los Guaranis* (1610-1768), constituída por los indios en una región que abarcaba territorios del Brasil, Argentina y Paraguay alcanzó una organización social comparable a la descrita en la *Utopía* de Tomás Moro. Producían tejidos e instrumentos musicales, cultivaban la tierra y criaban animales. Llegaron a ser más de trescientos mil habitantes solidariamente unidos por el trabajo, por los ideales

y por el apoyo de los padres jesuítas. Fueron masacrados en 1768 después de años de resistencia.

2) Los *Quilombos*, sobre todo los de Palmares, cuyo líder más importante fue Zumbi (confrontar nota nº 41 de *Pedagogía de la Esperança* de Paulo Freire).

3) Las invasiones holandesas en el Nordeste –en Bahía (1624-1625) y en Pernambuco (1630-1654)– tuvieron lugar cuando el reino de Portugal (y consecuentemente Brasil) estaba incorporado a la monarquía de España, aliada de Holanda. Al apoderarse de los principales centros económicos de la Colonia, los holandeses pretendían recuperarse de las pérdidas derivadas de las deudas no saldadas por los señores de la caña de azúcar. Cuando los intereses dominantes –los señores locales y la monarquía, restaurada en 1640– se opusieron a los de los invasores, la resistencia aglutinó a los esclavos, indios y blancos en la *Insurrección Pernanbucana*. Los holandeses sólo fueron expulsados definitivamente en 1654, después de batallas sangrientas. Surgía en el pueblo un nuevo estado de espíritu: la certeza de que los colonizados unidos podrían luchar contra los enemigos externos. Con sus prohibiciones, explotaciones y castigos, Portugal estuvo de forma contradictoria favoreciendo los levantamientos de la resistencia a su dominación, que se sucedieron hasta 1822.

4) *La revuelta de Beckman* (1684) en Maranhao fue la primera manifestación contra el monopolio comercial de la Corona. No tenían ideales separatistas ni pretendían cuestionar nuestra situación de Colonia. Fue dirigida por Manuel Beckman que, vencido, fue ejecutado por las fuerzas represoras de la Metrópolis, siendo los demás revoltosos hechos prisioneros.

5) *La Guerra de los Mascates* (1710-1714) surgió de la oposición de los señores del cultivo de la caña que habita-

ban en Olinda, principal villa de Pernambuco, y los comerciantes portugueses que vivían en Recife. Estos eran acreedores de la élite olidense y habían pedido al rey Juan V que Recife fuese elevada a la categoría de villa, disponiendo por tanto de una Cámara. Liderados por Bernardo Vieira de Melo, los propietarios de la tierra pretendían transformar Pernambuco en una república. Vencida la rebelión, acabó el sueño, con algunos de ellos exiliados a la India y Vieira de Melo muriendo con su hijo en una prisión de Lisboa.

6) *Infidelidad Baiana o revuelta de los Sastres* (1789) ocurrió en Salvador y fue organizada por intelectuales, frailes, militares, artesanos y negros libertos. El proyecto político de la revolución, inspirado en la Revolución Francesa, en Voltaire y Rousseau (traducidos por los revoltosos) incluía la instauración de la República Baianense, la igualdad jurídica entre las personas y por tanto el fin de la esclavitud, el fin del monopolio comercial luso y la participación política de la población. Dominada la revolución, algunos fueron perdonados, pero los del grupo popular –Luiz Gonzaga das Virgens y Lucas Dantas, militares y sastres, Joao de Deus y Manoel Faustino, mulatos como Dantas– fueron condenados a la horca. Esta insurrección demuestra el descontento y el nivel de conciencia que invadía a diferentes segmentos de la sociedad en relación con la sangrienta estructura colonial.

7) El movimiento separatista más importante, llamado impropiamente de *Infidelidad Minera* (1789) surgió en el interior del ciclo de explotación de las minas y como reacción a la vigilancia represora de la Corona y a la legislación que expropiaba la producción del oro. Para garantizar el 20% del oro fundido, las órdenes llegadas de Portugal se habían hecho más exigentes hasta el decreto de la "derrama": en el caso de que cien arrobas (1.500 Kg) de oro no estuvieran en la fecha estipulada en la Casa de Fundición, la población

tendría que completar la suma a cualquier precio. En 1789 con la caída de la explotación de la mina, faltaban 596 kilos de oro para completar lo exigido, pero sobre todo sobraban razones para la sublevación.

Intelectuales mineros partidarios de la Ilustración pidieron entonces la ruptura con Portugal, el establecimiento de una república y la creación de una universidad en San Joao d'El Rei y el desarrollo de la manufactura prohibida en Brasil en 1785 por D. Maria I, entre tantas otras prohibiciones. Traicionados, por Joaquín Silverio dos Reis, los revolucionarios fueron castigados con el destierro a Africa (algunos consiguieron el perdón real). El principal conjurado, Joaquín José da Silva Xavier, *el Tiradentes*, tuvo sus bienes confiscados, sus descendientes proscritos, fue ahorcado y descuartizado siendo sus partes expuestas por los caminos de la conjuración y su cabeza colocada en un poste alto en Vila Rica (actual Ouro Preto). La violencia de la represión colonial se opuso a la fuerza de la resistencia y de la rebelión que, aunque dejando profundas marcas de dolor y desesperación, abrió de forma irreversible el camino de la emancipación del Brasil.

8) *La Revolución de 1817*, en Recife, también tuvo fuerte influencia de la Ilustración francesa, divulgada por el Seminario de Olinda y por el Aerópago de Itambé, sociedad secreta de propaganda anticolonialista. Victoriosa en el primer momento, la rebelión estableció un gobierno provisional republicano constituído por hombres de la élite local que elaboraron una Ley Orgánica que defendía la libertad de conciencia y de imprenta salvo contra los ataques a la Constitución y a las religiones (toleradas todas aunque la católica fuese considerada oficial, siendo el clero asalariado del Estado), convocatoria de la Asamblea Constituyente y abolición de los impuestos sobre los artículos de primera necesi-

dad. Las capitanías del Nordeste se sumaron a ello. El emisario enviado a Ceará fue hecho prisionero y el Padre Roma, enviado a Bahía, fue preso y fusilado; otros marcharon para los Estados Unidos, Argentina e Inglaterra, país donde Hipólito José da Costa editaba el *Correio Braziliense,* el primer periódico brasileño.

La represión reaccionó de forma rápida. D. Joao VI, regente de la Corona Portuguesa, transmitió instrucciones personales al temido Conde dos Arcos, Gobernador de Bahía para atajar la sublevación. Pernambuco resistió en vano. Tres líderes fueron fusilados en Salvador, entre los que estaba el Padre Mighelinho, y otros tres fueron condenados a la horca en Recife, entre éstos el líder Domingos Jorge. A pesar de que la Revolución de 1817 no había reivindicado la abolición de la esclavitud, tenía un color popular. Una vez más, la Corona, ya establecida en Brasil y habiéndolo proclamado Reino Unido al de Portugal y Algarve, no perdió su signo colonialista, manifestado en la represión sangrienta.

9) La *Confederación del Ecuador* (1821) fue otro episodio de rebeldía, seguida de traiciones a la democracia. Las aspiraciones frustradas en 1817 no murieron. El 5 de octubre de 1821 los pernambucanos expulsaron al gobernador que había aplastado aquel movimiento cuatro años antes. Ya en agosto, estando al frente Gervasio Pires Ferreira, ex-revolucionario de 1817, ellas habían instalado en la ciudad de Goiana un gobierno propio, paralelo al oficial. Con la independencia del país en 1822, las frustraciones se habían exasperado ante el absolutismo de D. Pedro I que disolvió la Asamblea Constituyente. El nuevo gobierno provincial fue destituido por los liberales pernambucanos que habían elegido una Junta de Gobierno liderada por Manoel de Carvalho Pais de Andrade, también combatiente en 1817. El recelo por las medidas arbitrarias, decretadas por el gobernador re-

ción nombrado por D. Pedro y por este soberano, hizo explotar el 2 de julio de 1824 un movimiento armado que se llamó Confederación del Ecuador (aglutinando Pernambuco, Ceará, Rio Grande del Norte y Paraíba). Sería un nuevo Estado independiente bajo la forma de república federal.

Para reprimir el movimiento, el gobierno pidió dinero en el exterior y contrató las fuerzas navales de Lord Cochrane. Las tropas militares atacaron primero Recife y Olinda sometiendo a los rebeldes. De inmediato los demás se rindieron uno a uno hasta llegar a los de Ceará que capitularon el 29 de noviembre de 1829. Los juicios sumarios incluyeron atrocidades. El carmelita y líder popular Fray Caneca fue muerto fusilado porque los verdugos se negaron a tirar de la cuerda de la horca a la que fue condenado.

Si en la Confederación de Ecuador hubo pretensión de autonomía, eso se debe menos a la falta de unidad nacional, que a decir verdad no existía plenamente, y más a que era la única posibilidad en aquel momento de oponer resistencia al poder central, extremadamente autoritario, discriminatario y centralizador, tal como en el Brasil colonial. Ese autoritarismo fue generando privilegios históricamente dañinos y haciendo que los dominantes combatan a sus enemigos con crueldad para perpetuar la exclusión de muchos y el enriquecimiento de pocos.

10) El *Cabanagem* (1833-1839) fue un movimiento revolucionario que tuvo lugar en Pará, el primero y único de la historia en el cual las clases populares tomaron efectivamente el poder gestionando incluso sin continuidad y sin programa de acción la vida política de toda una provincia. Los cabanos (población pobre que vivía en las cabañas en los márgenes de los ríos de la Amazonia) dándose cuenta que la Independencia no había mejorado su vida, decidieron con la ayuda de los líderes locales luchar contra el poder central

durante el período de las Regencias (1831-1840). La represión realizada por las tropas mercenarias bajo el mando del inglés Grenfell responde a las primeras agitaciones ejecutando en las bodegas de un navío a trescientos revolucionarios y cubriéndolos de cal.

Con la abdicación de Pedro I en 1831, las agitaciones volvieron de nuevo contra los poderes locales. Los cabanos tomaron Belem y ejecutaron al presidente de la provincia y a otras autoridades. Un hacendado, Felix Antonio Malcher, asume el gobierno de Pará; dando un giro declara fidelidad al futuro emperador Pedro II y reprime la rebelión que le hiciera jefe. El movimiento lo destituye y ejecuta. El sustituto de Malcher, Francisco Vinagre, también traiciona los ideales revolucionarios mostrándose sumiso a la Regencia. Su hermano Antonio Vinagre lidera el movimiento, aunque Francisco continúa en el mando lo que posibilita al representante del poder central retomar el gobierno. Posteriormente Belém es cercada por los cabanos llegados del interior, el presidente de la provincia se refugia y los revoltosos declaran a Pará una república autónoma.

El segundo gobierno de los cabanos es organizado por el "seringueiro" demócrata Eduardo Noguera Angelim traicionado por sus compañeros. En mayo de 1836 el nuevo presidente nombrado por el poder central conquista Belém y desbarata a los revolucionarios que huyen al interior. Durante los tres años siguientes, luchan sin resultados, hasta la extinción total del movimiento.La represión dejó un resultado de cuarenta mil muertos (40% de la población de la provincia de Grao-Pará).

11) *La Rebelión de los balaios y la Insurrección de los Esclavos* (1838-1841). En Maranhao, la población libre y dedicada a la cria de ganado vivía en condiciones tan precarias como los esclavos. El ambiente político, dominado por las

disputas entre la facción liberal y los restantes del partido liberal portugués generaba un clima de insatisfacción de los más marginados, sobre todo los grupos mestizos y negros, que percibían claramente la imposibilidad de su ascensión social. Así un vaquero, el mestizo Raimundo Gomes Vieira, el 13 de diciembre de 1838 tomó la cárcel de la villa de Manga, liderando el movimiento llamado de la Balaiada. Con gran movilidad de acción atrajo adeptos, tomó parte del Maranhao y se infiltró hasta Piauí aterrorizando a los poderosos de la Provincia.

Las huídas masivas de los esclavos de aquella región que, desde el siglo XVII se agrupaban como única posibilidad de resistencia y sobrevivencia, pasaron a engrosar las filas de los balaios, sobre todo a partir de 1839 cuando conquistaron la villa de Caxias. Superando divergencias mutuas, los balaios y los insurrectos negros se unieron y, juntamente con los indios, se adueñaron del material bélico y de las provisiones y formaron un contingente de once mil hombres.

Alarmado, el poder central envió en 1840 como presidente de la provincia, al coronel Luis Alves de Lima e Silva, futuro duque de Caxias. Recibió apoyo de los comerciantes y de los propietarios de tierras y esclavos y organizó la lucha contra los sublevados, abandonados por las clases sociales superiores que temían la radicalización del carácter popular del movimiento. Ocho mil hombres de las tropas legales fueron divididos en tres columnas y cercaron a los *balaios.* Los soldados hicieron prisioneros a 498 mujeres y 686 niños y, después de matar a muchos esclavos,entregaban el resto a sus señores. En 1841, el balaio Raimundo Gomes se separó del líder de los negros Cosme Bento das Chagas y con setecientos rebeldes hambrientos y sin municiones se rindió.

Cosme, cercado, no consiguió reorganizar el movimiento. Ya herido, errando y perseguido, el negro fuerte y liberto,

con cerca de doscientos esclavos, fue hecho prisionero en el momento en que intentaba refugiarse en la floresta con los indios. Su grupo fue aniquilado. Cosme llamaba a su rebelión "Guerra de la Ley y de la Libertad por la República" y se otorgó el título de "Tutor y Emperador de las Libertades". Se atribuía el derecho de conceder beneficios por medio de la Hermandad del Rosario y de cubrirse con objetos sagrados de la Iglesia Católica. A pesar de ser considerado por el propio Lima e Silva como un gran líder, fue juzgado como un feroz asesino y responsable por la insurrección negra y no como rebelde o aliado de los balaios. Condenado a muerte el 5 de abril de 1842 fue ahorcado en setiembre, con cerca de cuarenta años de edad.

En una época en que el color era tan vedado como la rebeldía, los oprimidos encontraron un espacio para unirse entre ellos. Blancos y negros, libres y esclavos, lucharon contra el problema mayor que afligía a casi todos: la miseria. Luchar contra las injusticias sociales como el hambre y la esclavitud, formar parte de las rebeldías democráticas, tenía como reacción la masacre y la muerte en su país, igual que en los tiempos coloniales.

12) *La guerra de los Farrapos o Farroupilha* (1835-1845) fue desencadenada en la provincia de San Pedro de Rio Grande del Sur por la clase dominante sin la participación del pueblo, sin voz en el suceso y convocado a la lucha armada por su condición de proveedor de fuerza física. Los gauchos dedicados a la cria de ganado y vendedores de cuero y carne de vaca, abastecedores de esos productos a las provincias exportadoras nacionales (como Pernambuco) y apartados de los mercados extranjeros, sufrían también la competencia de los países de la Plata que ofrecían sus mercancías a un precio más bajo en Brasil. Los propietarios se sentían lesionados con los privilegios oficiales concedidos a

las áreas exportadoras brasileñas; los sublevados, proclamaron en 1835 la República Río-Grandiense o República Piratini, siendo Bento Gonçalves el primer presidente. Destituído y preso por las fuerzas mercenarias de Grenfell fue llevado a Salvador. Huyendo, regresa a Río Grande del Sur y reinicia la lucha de los *farrapos* (miserables) con la ayuda de, entre otros, el italiano José Garibaldi. Este proclama en Laguna (en el actual estado de Santa Catarina) la República Catarinense o República Juliana.

En 1842 el barón de Caxias fue nombrado presidente de aquella provincia con la misión de "pacificarla" tal como hiciera en el Maranhao. Contó con el apoyo del farrapo Bento Riberio que dividió a los revolucionarios. En marzo de 1845 el líder farrapo Davi Canabarro y Caxias firmaron un acuerdo. El cese del fuego fue recompensado con una amnistía general; los soldados y oficiales farrapos, excepto los generales, se alistaron en el ejército imperial; la Asamblea Legislativa fue fortalecida; se redujeron los impuestos sobre los productos comercializados en el mercado interno. Las represiones habituales no se produjeron, ciertamente porque no se pretendía tocar a la élite.

13) *La Sabinada* (1837- 1838) fue un movimiento de clases medias que ocurrió en Salvador. En aquel momento se preparaba la Ley Interpretativa al Documento Adicional de la Constitución de 1824 con un intento re-centralista. En noviembre de 1837, la guarnición de Forte de Sao Pedro se rebela contra las intenciones políticas y bajo el liderazgo del médico Francisco Sabino Alvarez da Rocha Vieira, se permite la fuga del farrapo Bento Gonçalves que estaba allí preso. Sabino consigue la adhesión de las propias tropas del gobernador que huye. Se instaura la *República Baiana*.

La represión oficial contó con la ayuda de los señores de la tierra de Reconcavo Baiano y se destacó por las masacres habituales, con prisioneros que fueron quemados vivos.

El "tribunal de la sangre" no otorgó mejor final a los que fueron juzgados después.

14) La *Revolución Praieira* (1848-1850). La situación económico-social de Pernambuco era el retrato fiel (sin embargo más exasperado por la decadencia del ciclo del azúcar cuando, de ser la provincia principal pasa a ocupar un lugar secundario) del Brasil a mediados del siglo pasado. De un lado había poderosos dueños de establecimientos destinados a la fabricación de la caña de azúcar y comerciantes extranjeros y, de otro lado, una masa miserable, casi toda esclava.El rechazo de tales diferencias ya había surgido en aquella provincia pero estalló con fuerza en el movimiento popular *praieiro* que buscaba un mundo mejor a través de reformas sociales contra el dominio asfixiante y absoluto representado por Rego Barros, el presidente de la provincia y por Cavalcanti el más poderoso señor de la caña de azúcar de la época.

Desde 1842 el periódico Diario Novo, cuya impresión se hacía en la *Rua da Praia* (de ahí el nombre del movimiento) aglutinó a los políticos liberales radicales para combatir a los conservadores y su conducta prepotente y explotadora. Entre 1845 y 1847 los radicales fueron violentos con los comerciantes portugueses, pero, influenciados por el pensamiento del socialismo utópico orientaron sus acciones en el sentido de las reformas sociales.

El historiador pernambucano Amaro Quintas, en su estudio sobre la ideología de la Praieira, resalta que algunos intelectuales se distinguieron como divulgadores del nuevo pensamiento europeo: el ingeniero y arquitecto Vauthier, revolucionario y constructor del Teatro Santa Isabel; el profesor de Geometría, Antonio Pedro de Figueiredo, denominado Cousin Fusco (por ser mulato y por su interés por el filósofo Cousin cuyos textos tradujo) que iba más allá que los demás al denunciar el antagonismo de clases y la defectuosa orga-

nización social, fundamentada en el latifundio y despotismo de las familias locales; Abreu e Lima, el *general de las masas,* autor de obras socialistas pioneras (publicadas en 1835 antes del *Manifiesto* de Marx) sobre el conflicto entre las clases de los hombres libres y las de los esclavos ; Antonio Borges da Fonseca, el *Republicano*, tribuno popular y periodista, autor del *Manifiesto del Mundo,* de 1/1/1849 firmado por todos los jefes praieiros. En él exigía una Asamblea Constituyente, la descentralización político- administrativa, voto libre y universal, la libertad de pensamiento y de imprenta, el derecho al trabajo, la exclusividad del comercio al pormenor para los brasileños; la independencia entre los poderes constituídos, la extinción del Poder Moderador y el derecho de gracia, reforma del sistema judicial y extinción de la ley de tasas convencionales y del sistema de reclutamiento.

Los dos principales líderes de la Praieira fueron Pedro Ivo, en el mando militar, y Borges de Fonseca quien, en la dirección política, determinó un cambio de dirección en el rumbo de las reforma sociales. Desde el punto de vista operativo, mientras tanto, las fuerzas rebeldes en su mayoría compuestas por campesinos poco familiarizados con la topografía de Recife, se perdieron en su enredo de calles, lo que precipitó la derrota.

Según Amaro Quintas, la Praieira no tuvo éxito porque, además de la falta de recursos materiales, el potencial popular no fue bien orientado ni aprovechado en el momento propicio de la toma del poder. Pedro Ivo era el único conocedor de las diversas formas de lucha, inclusive la guerrilla. Preso, fue condenado a prisión perpetua junto con otros líderes. La Praieira fue la más auténtica y la última de las rebeldías democráticas de los tiempos imperiales.

15) *La revolución de Canudos* (1893- 1897) no surgió a partir de la rebeldía contra determinados segmentos de la

sociedad, pero su elemento fundamental era la religiosidad. Negando la estructura social brasileña como un todo, el movimiento se transformó en una revolución armada cuando a eso se vio obligado por las fuerzas en el poder. El beato Antonio Vicente Mendes Maciel que peregrinaba por el Nordeste predicando el catolicismo –la Iglesia estaba en campaña para acercarse al pueblo– y además oponiéndose a las exclusiones y huyendo de los persecuciones, fijó su residencia a los 65 años de edad en una hacienda abandonada de la región agreste de territorio baiano, a las orillas del río Vaza-Barris.

Encontró una pequeña villa miserable donde las personas fumaban pipas de más de un metro: los "canudos". Reunió adeptos y formó una comunidad que llegó a contar con cerca de treinta mil personas. Llegó a ser el "Consejero" de esta comunidad bien organizada desde el punto de vista social, económico, religioso, político y cultural. El lema del grupo era el trabajo y la vida honesta para alcanzar el reino de Dios. Tal hecho pareció una amenaza para las clases dominantes que pasaron a acusar a la comunidad y a su líder de fanáticos religiosos que profetizaban un apocalipsis para el fin del siglo XIX.

También fueron acusados de ser unos monárquicos exaltados porque rechazaban el matrimonio civil y la secularización de los cementerios debido a las lecturas místicas y equivocadas sobre la naturaleza de la República; se oponían a los impuestos y era un grupo que atraía a los trabajadores de las haciendas vecinas. En fin, la comunidad era acusada de inmiscuirse en los dominios de la Iglesia, del Estado y de los dueños de la tierra.

Los grupos dominantes exhortaron en vano al beato a disolver la comunidad. Ante sus negativas fue llamado el ejército. Después de tres intentos fracasados de represión,

sólamente en la cuarta expedición dotada de cañones y ametralladoras, la rebelión de los Canudos fue aplastada sin rendirse el 5 de octubre de 1987, doce días después de la muerte de Antonio Conselhero. El escritor Euclides da Cunha en un libro reportaje bajo el título de *"Os Sertoes"* describió a los supervivientes: "eran sólamente cuatro: un viejo, dos hombres maduros y un niño delante de los cuales gritaban de una forma rabiosa los soldados. Como escenario miles de personas muertas por el "testimonio" de su fe y esperanza en un mundo mejor. Un mundo pobre, pequeño y limitado como aquél que habían construído pero que les estaba ofreciendo todo lo que querían. No pudiendo y no queriendo entenderlos, la tiranía de los dominantes los liquidó con una violencia sanguinaria. La epopeya de los Canudos no murió: cada 5 de octubre, los romeros van al lugar para rezar, incluso cuando el río Vaza-Barris y las ruinas del campamento festivo han sido inundadas por la presa del Cocorobó.

16) La Guerra del Contestado (1912- 1916). La necesidad de tierra para subsistir y la religiosidad mesiánica llevó a cerca de cincuenta mil campesinos de Santa Catarina y Paraná a impugnar la demarcación de las tierras entre los dos estados. Monjes y legos se unieron al movimiento. Uno de ellos, José María considerado como la reencarnación del famoso monje Joao Maria, porque vestía los mismos hábitos y se había implicado en la lucha por las tierras, muere en el conflicto al lado de los camponeses.

Tal hecho fue interpretado como una señal divina de que debían dejar de un lado las disputas sobre las tierras y unirse. Tenían confianza en sus líderes religiosos que proclamaban el fin de la República y el retorno a la Monarquía cuando el "ejército de San Sebastián" y el de los campesinos muertos regresasen para vencer las fuerzas de mal. Las tropas afectas al régimen atacaron por tierra, mar y aire (por primera

vez en la historia los aviones fueron usados contra la población nacional) aliadas con los "jagunços" (individuos fanáticos del grupo de Antonio Conselheiro) y la policía. Esas tropas en nombre de la "República amenazada" atendían a los intereses de los caciques locales y de las compañías colonizadoras. Atacaron a los grupos rebeldes y las "villas santas" hasta destruirlas en 1916 matando a miles de campesinos que tan sólo estaban a favor de una monarquía que les aportase la alegría del cielo y tierras para sobrevivir.

17) La experiencia *Caldeirao* (1922- 1931), localizada en la región agreste de Ceará, fue realizada por el Padre Cícero Romao Batista, el venerado *Padim Ciço*. Entregó una de sus haciendas a un seguidor, el beato José Lourenço para que la gestionase. En este terreno de más de 1.200 hectáreas, en el Juazeiro, el beato fundó la Orden de los Penitentes cuyo lema era fe-trabajo-cooperación. La producción era abundante, pero la ambición y el miedo a los latifundistas eran mayores. El Padre Cícero, dueño de las tierras y propiedades era el guía de la comunidad, ya excomulgado por la Iglesia Católica por sus prácticas eclesiásticas poco ortodoxas; líder político que fustigaba a las personas y a los intereses de las clases dominantes, sirvió de pretexto para que el obispo de la ciudad vecina y rival Crato apoyase el ataque de las fuerzas conservadoras a la comunidad de Caldeirao.

Las fuerzas reaccionarias aplaudieron la acción de la policía dirigida por el capitán Bezerra que prendió fuego a cuatrocientas cabañas dejando sin casa a cerca de dos mil personas. La comunidad se cambió para otro sitio y reunió seiscientas cabañas y tres mil personas que, más precavidas, enterraron sus víveres. Un nuevo ataque de la policía y del ejército, que usó tres aviones, arrasó toda la comunidad. Se saldó este ataque con cuatrocientos muertos, incluídos dieciséis niños. Una pequeña comunidad religiosa de nuevo masacrada y destruída

por las fuerzas del poder establecido por atentar contra los intereses de los grupos dominantes. Los sueños de libertad fueron aplastados para que siguiesen permaneciendo sistemas arcaicos e injustos de la organización social colonialista.

Los movimientos sociales de hoy, que reivindican tierras para plantar, están siendo reprimidos con la misma violencia descrita en los siglos pasados. Las Ligas Campesinas de los años 50 y 60 renacieron en los 80 con el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin-Tierra (MST) y obtuvieron más éxito que los anteriores pues lograron algunas tierras. El asesinato del líder "seringueiro" Chico Mendes, acaecido al final de 1988 por los dueños de las haciendas, se suma al de tantos líderes sindicalistas también alcanzados por el secular exterminio de los oprimidos en nuestra sociedad como si todavía estuviésemos viviendo en los tiempos coloniales cuando matar y masacrar eran derechos legales procedentes de la metrópolis.

(Bibliografía: CALADO, Alder Julio F., *Repensando os 500 anos.* Joao Pessoa, Idéia, 1994; QUINTAS, Amaro, *O sentido social da Revoluçao Praieira*, Recife, Oficinas Gráficas da Imprensa Oficial, 1946; ALENCAR, Francisco y otros: *Historia da Sociedade Brasileira*, Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 1981; KOSHIBA, Luiz e PEREIRA, Denise, *História do Brasil*, Sao Paulo, Atual, 1979; SANTOS, Maria Januária Vilela, *A Balaiada e a Inssureiçao de Escravos no Maranhao*, Sao Paulo, Atica, 1983; COSTA, Nicola S., *Canudos: ordem e progresso no sertao,* Sao Paulo, Moderna, 1990; BASBAUM, Leoncio, *Historia Sincera da República*, vol.2. Sao Paulo, Alfa-Omega, 1975).

Nota 11 - Página 108

Esta referencia me remite a la investigación de Marília Fonseca sobre los contratos entre el gobierno brasileño y el

Banco Mundial. Ella elaboró sus tesis a partir de los documentos, algunos confidenciales, guardados en la sede del banco en Washington; de pruebas de pagos de la contabilidad del Tesoro Nacional Brasileño; de cartas de secretarios de Estado y entrevistas grabadas con técnicos del Banco. Fragmentos de ese trabajo retrataban la expoliación del Banco Mundial sobre Brasil:

"(...) en general, un contrato terminaba costando al país tres veces más de su valor original. Tampoco se pone en cuestión otro aspecto muy importante, como el resultado de esa inversión en términos pedagógicos... Los proyectos fueron un fracaso... cuando se toman como criterios los propios objetivos definidos por el Banco Mundial y por el gobierno brasileño.

Las escuelas no mejoraron. Los profesores que deberían haber sido formados (sic) continúan presentando las mismas deficiencias que antes. El rendimiento de los alumnos también continúa siendo igual.

Durante 20 años el Banco Mundial invirtió 100 millones de dólares en proyectos de educación en Brasil. El gobierno Brasileño gastó 217 millones en esos mismos proyectos y todavía tiene una deuda muy alta de otros 80 millones. Eso sin contar lo que pagamos de intereses de tasas. No se puede decir que gastar 280 millones para recibir 100 millones sea un buen negocio".

Estoy de acuerdo con la autora para quien el Banco Mundial "no es una entidad filantrópica (...) sino una potencia" cuya lógica de financiación es incompatible con las inversiones sociales; que tiene orientaciones políticas claras de intervención en los países acreedores ya que es contratado por los países que marcan las reglas de la economía internacional; sus exigencias y condiciones son menos ventajosas que las de los préstamos de los bancos en general (0,75% al año sobre el valor reserva-

do, lo cual será entregado después de un año, cuando el país acreedor recibe el reembolso, además de un 0,50% como remuneración por el dinero prestado). Para políticos y educadores conscientes, el Banco Mundial es una indiscutible amenaza política y económica (en Revista *Veja*, 23/12/1994).

Nota 12 - Página 108

La falta de respeto por la educación y por el profesor es realmente histórica en Brasil. En los tiempos coloniales las escuelas eran privadas, pertenecientes a la Compañía de Jesús, religiosas por tanto, y en ellas sólo podían enseñar sus sacerdotes con votos de obediencia y pobreza siendo considerada una misión ser transmisores del conocimiento siempre dirigido a la gloria de Cristo y de la Iglesia Católica. La educación era estimada al estilo jesuítico, desvinculada de la realidad local, sujeta a la *Ratio Studiorum,* código educacional implantado por las instituciones de la Compañía en todo el mundo (desde 1599 hasta 1759 tuvo vigencia en Brasil) y si el padre no recibía, él mismo, las recompensas económicas, no se sentía menoscabado como profesor pues recibía las recompensas eclesiásticas y divinas, y éstas sí eran importantes para él.

A partir de la expulsión de los jesuítas, en 1759, con la escuela laica, privada u oficial, el educador y profesor –considerado erróneamente como sacerdote del saber– a imagen de los "soldados de Cristo" y posteriormente según los principios positivistas- viene sufriendo por la falta de interés, seriedad y justicia de los poderes públicos y de muchos de aquéllos que recibieron la delegación para realizar la educación.

Con la expulsión de los jesuítas Brasil quedó trece años sin escuelas. Surgieron "clases aisladas" que sucedieron a

los cursos reglados de los jesuítas y que no ofrecían la sistematización del saber, contando con profesores faltos de experiencia. La euforia de la llegada de la Familia Real portuguesa (un séquito de quince mil personas) con algunas "adaptaciones culturales" –la inauguración de cursos superiores relativos a áreas de conocimiento como Ingeniería y Medicina y la instalación de la Biblioteca Nacional llegada de la Metrópoli– no fueron suficientes para cambiar el marco educativo colonial.

El Imperio discutió y prometió más de lo que realizó. Casi únicamente estableció los cursos de Derecho y creó la "Escuela de Primeras Letras" además de los cursos para ciegos y sordomudos. Los ministros del Imperio responsables de la instrucción parece que criticaban más de lo que hacían para cambiar la situación de la cual eran responsables.

Durante años y años las denuncias eran las mismas: el método de enseñanza lancasteriano era ineficaz; el número de profesores y profesoras era insuficiente y su formación inconsistente, sus salarios muy bajos llegando algunos de ellos a tener que pagar el alquiler de las aulas en las que daban clase; eran necesarios fiscales para vigilar a los profesores y profesoras y castigarlos en caso de que no cumpliesen su trabajo con moralidad, aptitud y dedicación, aun cuando algunos (as) fuesen "hábiles, asiduos y celosos" y el descontento del cuerpo docente se debiese a la falta de protección del poder público y de la recompensa económica; falta de preparación de los alumnos que terminaban sus estudios y de cursos que atendiesen a las necesidades nacionales; inexistencia de edificios escolares públicos construídos para tal fin; vacío de las escuelas al no ser obligatoria la enseñanza con pérdidas para los alumnos(as) y despilfarro del dinero público.

En 1882, Rui Barbosa presentó en la Asamblea nacional un informe sobre la educación brasileña, el más completo y profundo hasta hoy elaborado en el que el diputado-relator comparó nuestra educación con la de otros países, después de haber consultado 365 obras pedagógicas en varias lenguas. Sus propuestas de soluciones liberales, demasiado avanzadas para aquella época ni siquiera fueron discutidas por el cuerpo Legislativo que había demandado dicho estudio, esperando que refrendase la reforma educativa, ya implantada, de Leoncio de Carvalho.

Rui, entre otras medidas, propuso en el informe sobre la Enseñanza Primaria y Normal la municipalización de la educación, una educación subvencionada para todos y la coeducación de los géneros. Medidas de difícil aceptación, pues sólo muy posteriormente dos de ellas fueron incorporadas a la práctica educativa. La municipalización de la enseñanza continúa siendo discutida todavía más de un siglo después.

En la República las reformas necesarias, incluso las educativas, se sucedieron sin acrecentar casi nada la educación como acto político-pedagógico. Entre 1930 y 1945 Vargas creó el Ministerio de Educación y Salud Pública y sistematizó la educación en casi todos sus niveles y ramas, pero, sobre todo abrió la escuela pública a las clases subalternas que antes la tenían prohibida de hecho o por ley que impedía asistir a ella. Las reformas de la enseñanza primaria, normal y agrícola llevan, en gran medida, su marca, aunque hubiesen sido decretadas después de su caída. En realidad, Vargas no encontró medios, en base a las dificultades que tuvo en su propio gobierno populista y autoritario, para resolver los ya seculares problemas de la educación tanto de orden cualitativo como cuantitativo.

Así continuó la educación entre 1946 y 1964 acumulando y exasperando la reproducción de aquellos y aquellas que no

pudieron frecuentar y concluir por lo menos el curso primario, ante los diferentes mecanismos elitistas y discriminatorios puestos en acción por los responsables de la política educativa al servicio de la élite. Por otra parte los profesores continuaron esperando la propagada revalorización de su trabajo profesional y la nación necesitando de una educación para todos.

Fue, sin duda, la dictadura militar (1964-1985) quien, desprestigiando la escuela pública y el cuerpo docente, y la enseñanza para la reflexión crítica (abolió la filosofía como disciplina en la escuela secundaria y consideró la historia como ciencia" neutral" transmitida según la ideología de la Seguridad Nacional), condujo la enseñanza pública a situaciones de degradación.

Dio prioridad a la escuela privada en los niveles primario y medio con profesores que, huyendo de los salarios bajos pagados por la red oficial, encontraron en ella salarios menos ruines. Esto, por una parte, en razón de la secular práctica de explotación; por otra parte, el silencio de la opresión y la competencia que aumentaba cada año con miles de nuevos profesores formados mediante licenciaturas largas y cortas, muchas veces faltos de preparación para la educación y que abarrotaban el mercado de trabajo. De esta forma, las escuelas particulares prosperaban y sólamente se procupaban de transmitir una educación tecnicista apartada de la reflexión y del humanismo, y que conducía a su clientela a los cursos superiores de las universidades oficiales, que otorgaban títulos para que sus poseedores estuviesen bien situados. La escuela pública aumentó en número, debido a la tasa de natalidad de la época y debido al aumento de los que buscaban escuela, forzados por las presiones de las empresas, pero se olvidaba la calidad que debía caracterizarla soportando su cuerpo docente esa situación injusta para ellos y peligrosa para la sociedad.

Los profesores universitarios también soportaron dificultades, desde la baja de los salarios a las condiciones de trabajo impuestas por una "vigilancia ideológica" sofocante que transformó muchos de los núcleos superiores de producción de saber en espacios donde, tantas veces, en nombre de la neutralidad de la educación se repetían sin creatividad conceptos y definiciones ya superadas.

En los últimos diez años ni los seminarios, congresos, foros y luchas agotadoras de instituciones educativas y organizaciones diversas de educadores han conseguido cambiar este cuadro de injusticia y de descalabro con perjuicios de toda clase para la nación en su totalidad y con resultados más perversos para las clases populares.

La leyes educativas todavía vigentes conllevan el arcaísmo y el autoritarismo de las últimas décadas (Ley 4.024/ 61; Ley 5540/ 68 y Ley 5692/71) y el nuevo proyecto de Ley de Directrices y Bases de la Educación según la Constitución de 1988 está en trámite en el Congreso Nacional desde hace seis años. Aprobado en la Cámara Federal a finales de 1993, espera la aprobación del Senado Federal, sin adecuarse a la realidad nacional y sin el debido respeto al acto de educar.

El envilecimiento de la educación y del profesor pueden ser medidos por la situación salarial en la ciudad de Sao Paulo, el centro cultural, científico y económico más dinámico del país, y en el Estado de Sao Paulo, el más rico del Brasil. En marzo de 1995, los profesores (as) de la red privada de enseñanza de la capital recibían como salarios: para las clases de 1º a 4º curso de enseñanza primaria, de 298,24 Reales (1 Real=1 Dólar aproximadamente) a 1.551,31 Reales mensuales, con derecho a aumento por hora de actividad práctica fuera del aula; la hora/ aula para clases de 5º a 8º variaba entre 2,78 y 14,20 Reales, más un añadido por las

eventuales horas/actividad y Descanso Semanal Remunerado que corresponde al 1/6 del valor calculado sobre las clases dadas durante cuatro semanas de clases (Sinpro, *Jornal do Profesor*, Sao Paulo, mayo 1995, p. II y III).

El Sindicato de Profesores de la Enseñanza oficial del Estado de Sao Paulo (Apeoesp) afiliado a la CNTE (Confederación Nacional de Trabajadores en Educación) y a la CUT (Central Unica de Trabajadores) y que reúne a 135 mil asociados, después de liderar una huelga de 34 adías (abril-mayo 1995) secundada por el 70% de las escuelas y el 60% de los profesores (as) en huelga consiguió aumentar el salario básico del profesorado de la red estatal de 141,00 Reales al mes a 200 (poco más o menos 200 dólares) por 20 horas a la semana de clase.

Durante la huelga, el Apeoesp publicó un manifiesto que revela el desprecio, el desprestigo y la falta de respeto por la educación y el educador; "1,41 Reales por aula es lo que el gobierno paga a los profesores que alfabetizan a los niños en el Estado de Sao Paulo (....) El gobierno mientras tanto en un día gasta 270 mil Reales del contribuyente en propaganda para convencer a la población de que los profesores y los funcionarios están bien pagados. Ese dinero daría para pagar a cien maestros, o sea, mantener una escuela importante durante todo el año lectivo (...) El presupuesto de este año (Ley 9.003) determina que el gobierno destine a los salarios de los profesores y funcionarios el equivalente al 21% del ICMS (Impuesto de Circulación sobre Mercancías y Servicios). Se destinó sólo el 11%. Si se cumpliese la ley podría doblar nuestros salarios (...) (*Folha de S. Paulo,* 22/4/1995, cuaderno especial, p.5).

El Pacto en favor de la Valoración del Magisterio y la Calidad de la Educación alcanzado en Brasilia el 10/10/1994 que se constituyó en el "compromiso entre poder público y los educadores con el objetivo de promover la efectiva recu-

peración del magisterio y de la educación básica" en Brasil, fruto de unas luchas de más de quince años de la CNTE, que deberá ser implantado por los gobiernos federal, estatal y municipal, estableció entre otras medidas importantes el Pacto Salarial Profesional Unificado a nivel Nacional con el valor de 300 Reales mensuales para un trabajo de cuarenta horas semanales (75% de tiempo de clase y 25% en actividades extraescolares) del profesor habilitado en por lo menos un curso de nivel medio (CNTE, *Noticias,* Brasilia, Ano VI, nº 35, noviembre- diciembre 1994, p. 4).

Las buenas intenciones del neoliberalismo parecen así no dar señales de ruptura con el secular desprestigio, desconsideración y falta de respecto a los profesores (as), los alumnos(as) y la propia nación brasileña que sigue manteniendo aquellos típicos elementos de la política colonial que impiden a Brasil ser más de lo que está siendo.

(Consultar Ana María A. Freire, *Analfabetismo no Brasil,* 2a edición revista e aumentada, Sao Paulo, Cortez, 1993).

Nota 13 - Página 118

(Sobre la matanza de la Candelaria, leer la nota 21 del libro de Freire, *Cartas a Cristina.* Añado algunas informaciones.)

No se pueden cerrar los ojos y el corazón a la presencia de la violencia permanente y extendida que entristece a la sociedad brasileña; entendiéndola tendremos capacidad de superarla. Las muertes violentas en Brasil afectan sobre todo a los jóvenes. De las clases medias y altas por la excesiva velocidad de sus coches en la madrugada de las principales ciudades del país. Las más crueles, muchas con visos de maldad, afectan a las personas de las clases populares y entre éstas y la policía.

El día 4 de marzo de 1995 la nación asistió aterrorizada en la TV a la más perversa ejecución que puede sufrir un joven "marginal". El equipo de filmar iba a realizar un reportaje en un centro comercial de Río de Janeiro cuando tres asaltantes entraron disparando. La policía llegó en el momento de la fuga de los ladrones. Uno consiguió escapar, otro cayó muerto en el suelo de la avenida, en donde una multitud, a la luz del sol, se aglomeraba silenciosa. Al tercero, de unos veinte años, se le veía caído de bruces en el suelo caliente de verano alcanzado en su pierna por una bala del policía; fue arrastrado hacia el otro lado del coche usado en el asalto.

Fuera de la vista de los telespectadores, pero no de la gente de la calle, el cuerpo esposado e inmóvil del joven recibió tres tiros más. En seguida, y fríamente, el cabo exhibió el arma que el joven habría usado para amenazarlo. Organizaciones de los derechos humanos, nacionales e internacionales protestaron contra la ejecución sumarial. Seis meses después los ejecutores fueron condenados.

Países colonizados por europeos, en América y Africa y que por eso han permanecido casi todos ellos en la condición de Tercer Mundo, vienen reproduciendo la violencia que los colonizadores usaban para someter a la población auténticamente nacional. Emancipados, no conseguimos superar las secuelas de la muerte que día a día se radicalizan, por parte del poder establecido contra las clases populares –los "bandidos", los "marginales"–, en verdad los excluídos e impedidos de tener, saber, querer, poder y ser en nuestra sociedad.

NOTA DEL TRADUCTOR

Traducir una nueva obra de Paulo Freire es una oportunidad para reencontrar un autor que sigue teniendo una gran importancia en el pensamiento pedagógico mundial.

Su concepción de la educación, su teoría y praxis sobre la educación de personas adultas han significado cambios transformadores en la acción educativa. Su método centrado en la investigación temática, la codificación y la decodificación, ha supuesto un importante esfuerzo innovador en las tareas de alfabetización que van más allá de la lectura del "texto" para tratar, al mismo tiempo, de entender el "contexto".

El Paulo Freire conocido en España es, sobre todo, el autor de las obras más reeditadas (*La educación como práctica de la Libertad, Pedagogía del Oprimido...)* o una de las más recientemente aparecidas: "*La naturaleza política de la educación"* (1990).

Existen, sin embargo, bastantes textos de Freire –siempre de breves páginas ya que prefiere ofrecernos su propia reflexión educativa en pequeños volúmenes en los que retoma sus grandes temas y cuestiones educativas– no muy conocidos. Sin pretender hacer un elenco de todos ellos, recordar –entre otros–: *Pedagogía da esperança; Professora sim, tia nao: cartas a quen ousa ensinar; Política e educaçao; Cartas a Cristina, etc...*

Innumerables son los libros "diálogo" entre Freire y otras autoras y autores que han permitido explorar y conocer mejor su pensamiento.

Recientemente el "*Instituto Paulo Freire*" –creado en 1992– ha editado un amplio trabajo titulado *"Uma biobibliografía"* (1996) donde se recoge todo el "legado de Paulo Freire" hasta el momento actual.

En este último legado están algunas de sus obras de esta última etapa como miembro y político activo del Partido de los Trabajadores. Freire, tras ganar su partido las elecciones municipales en la prefectura de Sao Paulo, fue Secretario de Educación de dicha ciudad entre 1989-1991. El libro *A educaçao na Cidade* (1991) transmite esta experiencia del educador-político implicado en la transformación del sistema educativo brasileño.

La obra ahora traducida –*"A sombra desta mangueira"* (1995)– es uno de sus trabajos que junto a la reflexión pedagógica busca desmitificar las tesis del actual neoliberalismo.

Como quiera que la obra de Freire no puede entenderse sin su "contexto", viene acompañada de una serie de notas realizadas por su esposa Ana María Araújo Freire. El importante, aunque breve texto de Freire, será así mejor entendido por el público lector español a la luz de estas notas explicativas.

No es fácil traducir a Freire por la propia complejidad de su pensamiento y lenguaje, por su capacidad para dar impulso a su pensamiento con nuevas palabras y giros. Por ello siempre existe el riesgo de que se cumpla el clásico dicho "traductor: traidor". Riesgo que se ha pretendido evitar en sucesivas relecturas de una primera traducción por parte del alumnado brasileño de nuestro curso de doctorado: "Reformas en Innovación en el Sistema educativo".

Vaya desde aquí el agradecimiento por contribuir a que la obra de Paulo Freire sea de nuevo más conocida y divulgada en nuestro país.

Agustín Requejo Osorio
Universidad de Santiago de Compostela

OTROS TÍTULOS DE ESTA EDITORIAL

COLECCIÓN DEBATE

Racismo: no, gracias.
Racismo moderno y post-moderno.
Autores: Ramón Flecha, Jesús Gómez.

COLECCIÓN APERTURA

Dos siglos de educación de personas ad.
Autores: Ramón Flecha, Fernando López y Raquel Saco.

Sociología de la ed. continua de personas ad.
Autor: Peter Jarvis.

La nueva desigualdad cultural.
Autor: Ramón Flecha.

Educación de personas adultas.
Autor: Ramón Flecha.

Analfabetos USA. Analfabetismo funcional.
Autor: Jonathan Kozol.

Adultez y aprendizaje.
Autor: Mark Tennant.

Poder, educación y conciencia.
Autor: Basil Bernstein.

Educación de adultos y calidad de vida.
Autor: Santiago Sánchez Torrado.

Igualdad educativa y diferencia cultural.
Autor: Henry A. Giroux y Ramón Flecha.

Mujer y educación de base en Europa.
Autor: Oficina europea de educación de adultos.

Abrirse paso. Orientación laboral y profesional para mujeres.
Autor: Will Bom.

La pasión con que conozco, hablo o escribo no disminuye el compromiso con que denuncio o anuncio.

La afirmación de que "las cosas son así porque no pueden ser de otra forma" es odiosamente fatalista, pues decreta que la felicidad pertenece solamente a los que tienen poder.

Somos seres de transformación y no de adaptación.

La esperanza se hace indispensable para la existencia.

La educación necesita tanto de formación técnica, científica y profesional como de sueños y utopía.

Reconozco la realidad. Reconozco los obstáculos, pero rechazo acomodarme en silencio o simplemente ser el eco vacío, avergonzado o cínico del discurso dominante.

La cuestión está en cómo transfromar las dificultades en posibilidades.

Nadie es viejo sólo porque nació hace mucho tiempo o joven porque nació hace poco. Somos viejos o jóvenes mucho más en función de cómo entendemos el mundo.

No somos racistas, nos volvemos racistas... Mi problema contra las personas racistas no es con el color de la piel, sino con el color de su ideología.

