

LA HUELLA DE FANON EN EL DISCURSO FREIREANO

Inés Fernández Mouján¹

Resumen: Este escrito se propone demostrar la influencia política de Frantz Fanon, en la categoría de pedagogía de la liberación freireana. Partiendo de esta afirmación se recuperan algunas fuentes de vital importancia para demostrar que las huellas de la *descolonización* y la *liberación fanoniana* se dejan ver de manera sistemática en la pedagogía de Paulo Freire. Este vínculo entre Freire y Fanon da la posibilidad de analizar la potencialidad de estos conceptos que aún hoy están en vigencia. Freire interpreta desde Fanon el espacio de la política e integra el *fanonismo* al proceso educativo. Busca su rastro y lo asume a través de la educación pues entiende que el proceso de descolonización es la única vía posible para la liberación crítica.

Palabras-claves: descolonización. liberación.

Resumo: Este artigo visa demonstrar a influência política de Frantz Fanon, na categoria de pedagogia da libertação de Freire. Partindo desta afirmação se recuperam algumas fontes de importância vital para mostrar que os traços de *descolonização* e *libertação fanoniana* mostrar-se consistente na pedagogia de Paulo Freire. Esta ligação entre Freire e Fanon dá a possibilidade de analisar o potencial destes conceitos que ainda estão em vigor. Freire interpreta desde Fanon o espaço da política e integra *fanonismo* ao processo educacional. Busca seu rastro e assume por meio da educação, pois entende que o processo de descolonização é a única maneira de liberar crítica.

Palavras-chave: descolonização. libertação.

Este artículo se propone analizar la dimensión política que encierra la categoría de la liberación freireana, a fin de mostrar cómo esta se encuentra estrechamente ligada a la influencia de Fanon. A partir de algunas consideraciones, se sostendrá que el concepto de liberación hoy tiene validez, que su potencia sigue vigente, sin perder la riqueza que lo constituyó, aunque ha cobrado un matiz diferente al de los años sesenta y setenta del siglo XX. Es esa riqueza, precisamente, la que ayuda a analizar la educación en un contexto de geopolítica globalizante. Aquí se realizará, por tanto, un análisis del discurso freireano que permitirá identificar en él las huellas de la discursividad fanoniana y ampliar la comprensión de la categoría de liberación con los aportes del pensamiento poscolonial, proponiendo su materialidad y su vigencia como *praxis* educativa alternativa. En relación con esos itinerarios, serán abordados los recorridos del pensamiento de Freire, teniendo en cuenta que por su

¹ Profesora e investigadora de la Universidad Nacional de Río Negro. Argentina.

originalidad y por el aporte que realizan a la pedagogía crítica ofrecen una de las mejores instancias para reflexionar sobre el problema no cancelado de la liberación en nuestras prácticas educativas, culturales y políticas.

Este vínculo entre Freire y Fanon en lo que respecta a la categoría de *liberación* da la posibilidad de pensar desde una analítica la potencia de un concepto que aún está en vigencia, pero que se hace necesario revisar y repensar desde otros marcos conceptuales, que enriquezcan el *corpus* teórico de la pedagogía de la liberación en clave actual. Es por ello que en el inicio de este apartado realizamos una serie de afirmaciones que convendrá tener presentes a lo largo de este. Primero, que es necesario hoy sostener el debate sobre la liberación, por tratarse de una categoría que continúa siendo potente para pensar la política y la educación. Segundo, que a pesar de los discursos globalizadores², de la negación de las identidades y sus diferencias, del triunfo del dogmatismo neoliberal y la filosofía liberal, la categoría de *liberación* conserva toda su fuerza creativa. Luego, que pese a que este problema puede ser percibido como anacrónico, “fuera de moda” o “superado” por las miradas elitistas y eurocentradas -como sostiene Dussel-, para las víctimas del mundo periférico, para los hombres marginados, empobrecidos, de los países centrales, para los ecologistas y las feministas, no es en modo alguno un problema superado. Habida cuenta de que el tema de la liberación mantiene su vigencia, se hace necesario seguir pensando y trabajando desde esta noción dado

La idea de liberación, en efecto, resulta clave para entender la relación Freire-Fanon. Cada uno de ellos, el primero, en el registro de lo ético-político, el segundo, en el plano de lo político-cultural, instala con fuerza la discusión crítica sobre las estructuras sociales establecidas de matriz colonial. En sendos discursos, los sentidos políticos son constitutivos de la trama educativa y de las relaciones de dominación o liberación que pueden prevalecer en los vínculos pedagógicos y culturales. Por ello enfrentar el análisis del discurso freireano en

² Se sostiene que la globalización tiene su aspecto homogeneizante con fuerte contenido hegemónico, que posee como punto de referencia la cultura occidental y capitalista e invoca una serie de fenómenos que no están en disputa. Lo que, en cambio, está en discusión es la naturaleza del fenómeno y sus consecuencias. La globalización es ganancia de poder para unos estados y pérdida para los más pobres. Desde este lugar se sugiere que las ambigüedades y la riqueza del momento de descolonización en la era de la globalización no se resuelve por antinomias, ni por propuestas esencialistas que no aportan a pensar el genuino aprecio por la diversidad humana. Y se entiende que cada civilización, cada cultura, puede aportar material a la humanidad, porque cada una pone un énfasis peculiar que le es propio. En este movimiento se produce una fertilización mutua que no es posible sin un compromiso con la diferencia. Así, lo globalizado localizado posibilita la conformación de nuevas subjetividades que vayan *más allá* del poder homogeneizante, y disputan de manera resistente el poder (Chakrabarty, 2009: 86-88).

clave *fanoniana* resulta un desafío a las fuertes demarcaciones que exhibe el sistema educativo en el mundo globalizado, heredero de modelos educativos cerrados y universalistas.

Fanon antecedente de la pedagogía de la liberación

Para comenzar, es interesante destacar algunas fuentes importantes que dan cuenta de la marca fanoniana en el discurso freireano. Por un lado, veremos la investigación realizada por Antonio Guimarães³ con el fin de visualizar qué sucedió con Fanon, con la lectura y el estudio de sus textos en la academia brasileña durante la década de 1960. Y, por otro lado, situaremos la relación Freire-Fanon a partir de fuentes (entrevistas y textos del mismo Freire) en donde reconoce explícitamente la influencia de *Los Condenados de la Tierra* (1961). La primera mención a Fanon aparece en *Educación como práctica de la libertad* (1967), libro que escribe teniendo en cuenta el proyecto de alfabetización de adultos en el nordeste de Brasil puesto en marcha en el año 1960. La otra referencia importante se observa en una entrevista que le realiza la Revista *Vísperas*⁴ cuando Freire se encuentra escribiendo *Pedagogía del Oprimido* (1969) y luego en la obra misma en su referencia explícita a los *Condenados de la Tierra* y a la propuesta fanoniana de descolonización y liberación.

Ahora bien, en su investigación, Guimarães señala que, a pesar de que actualmente Fanon es admirado en los círculos académicos, que es una figura central en las discusiones poscoloniales de la que participan tanto profesores como estudiantes de las Ciencias Sociales, al comenzar la investigación, advirtió un visible silencio sobre su obra, tanto en las revistas culturales como en las publicaciones académicas de la década de 1960 en Brasil. A pesar de que en otros lugares- señala Guimarães - su pensamiento se convirtió en objeto de reflexión y crítica en las universidades brasileñas por el contrario no fue tomado de la misma manera que otros pensadores revolucionarios. Guimarães se pregunta por qué sucedió esto. Pues bien, son dos las hipótesis que le permitirán explicar el fenómeno. La primera es que esa tibia recepción se debió a una realidad nacional y racial totalmente en contra de los conflictos raciales: una clase media intelectual blanca y mestiza *incolora*, no dispuesta a hacerse cargo

³ Doctor en Sociología, actualmente profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sao Paulo. Sus investigaciones se realizan en el área de la Sociología, con énfasis en los Estudios Afro Brasileños y la formación de clases sociales, principalmente en los temas de identidades raciales, regionales y nacionales, y racismo y desigualdad racial.

⁴ Esta entrevista fue publicada por Carlos Torres Novoa en *Entrevistas con Paulo Freire* (1983)

del problema; una *democracia racial*. La segunda hipótesis es que los estudios fanonianos tuvieron escasa difusión y solo fueron leídos entre un pequeño número de profesores negros investigadores de las universidades brasileñas que estaban preocupados por el tema y centraban sus trabajos en la formación de la identidad negra, la de los sujetos oprimidos racialmente. De este modo, plantea Guimarães, Fanon llegó a Brasil a través de los libros europeos donde el marxismo y el existencialismo compitieron por la escena cultural y política del Brasil. Así, la recepción del texto de Fanon *Piel Negra máscaras blancas* (1952) pasó inadvertida a pesar que por aquellos años en que se publica el libro existía ya en Brasil una revista especializada en los temas raciales y las relaciones entre blancos y negros dirigida por Roger Bastide⁵. y Florestan Fernandes⁶. También se publicaba por esos tiempos la *Revista Brasiliense*⁷, especializada en temas de *negritud*, donde escriben Clovis Moura⁸, Florestan Fernandes y Octavio Ianni⁹, quienes solo mencionan a poetas y a Jean Paul Sartre. Es decir la lectura cuidadosa de las principales revistas brasileñas culturales de la década de 1950 demuestra, dice Guimarães, desconocen a Fanon. La obra del martinico recién fue conocida poco tiempo antes de su muerte, cuando Jean-Paul Sartre y Simon de Beauvoir viajan a Brasil (1960) promoviendo la solidaridad internacional en apoyo de la revolución cubana y la guerra de liberación en Argelia. Ciertamente, la inteligencia brasileña estrecha lazos con ellos pero sin reconocer la mirada contra el racismo que Sartre compartía con Fanon. Pues los intelectuales entendían la discusión desde el enfoque marxista de lucha de clases. Lo llamativo, señala Guimarães, es que Guerreiro Ramos (1915-1982), activista negro y sociólogo no lo haya introducido siendo que como integrante del ISEB¹⁰ compartía los mismo conceptos fundamentales tales como alienación y situación colonial y también sus fuentes: Hegel, el joven Marx, Sartre y Balandier Pero como señala Paiva (1980 en Guimarães) si bien compartían la lectura de los mismos autores Guerreiro ocupa posiciones nacionalistas y populistas que lo separa de las doctrinas revolucionarias que sostenían la violencia como

⁵ 1898-1974. Sociólogo y antropólogo francés. Profesor de filosofía en la Universidad de São Paulo y en la Sorbona.

⁶ (1920-1995) Político y sociólogo nacido en Brasil.

⁷ “Publicação bimestral da área de ciências humanas e sociais, dirigida por Elias Chaves Neto e Caio Prado Júnior, entre 1955 e 1964. O intuito deste trabalho é pensar a relação que esta publicação, eminentemente ligada a uma reflexão de esquerda, manteve com o Partido Comunista Brasileiro (PCB), descortinando assim as suas formas de recepção e as suas estratégias de legitimidade” ([Sérgio de Sousa Montalvão](http://www.urutagua.uem.br/010/10montalvao.htm), 2006, extraído el 11 de julio de 2011 desde: <http://www.urutagua.uem.br/010/10montalvao.htm>)

⁸ 1925-2003 Sociólogo, historiador y periodista nacido en Brasil. Militante del Movimiento Negro Brasileiro. Pensador de los problemas de la negritud.

⁹ 1926-2004 Sociólogo nacido en Brasil

¹⁰ Instituto de Estudios Brasileños del que Paulo Freire formó parte.

medio y posibilidad de transformación social. Señala Guimarães, que en *A redução sociológica*, 1958, Guerreiro cita explícitamente a Cesaire (1955) y Sartre (1956) pero no refiere nada Fano. Lo mismo hace en la segunda edición de 1965, señala a Balandier pero no menciona a Fanon. (161) Dice Guimarães:

El silencio de la izquierda brasileña en relación a Fanon, tanto entre los negros y blancos, sin duda debe ser entendida como un desacuerdo político profundo, debido a los innumerables signos indirectos de su presencia a partir de 1960. Algunos datos deben ser mencionados de manera que podamos entender cómo se estableció esta difícil relación entre Fanon y la izquierda brasileña. (162).

Por un lado, los intelectuales brasileiros de izquierda recogen las críticas tanto marxistas como liberales (ARENDR, 1960) que se le realizan a las concepciones políticas de Fanon. Otra de la hipótesis que refiere Guimarães respecto a porque Fanon fue silenciado tiene que ver con la centralidad que comienzan a adquirir por aquellos años las luchas de los negros en Estados Unidos quienes consideraban a Fanon el portavoz de los oprimidos y los colonizados. Fanon es considerado por los jóvenes radicales negros del país del Norte porque habla de la revolución como un participante más. Porque reconocen en la propuesta fanoniana una interpelación a una transformación que es consecuencia de la lucha de los oprimidos por su liberación. Fanon es leído por los jóvenes radicales negros norteamericanos. Ellos asumen su propuesta. Pero, dice el autor, para los negros de Brasil, Fanon no tiene el mismo significado, La primera edición de *Los condenados de la Tierra* llega a Brasil en 1968 y es rápidamente sacada de circulación por la dictadura militar. Contrariamente a la actitud asumida por los intelectuales tanto universitarios como del mundo de la cultura pertenecientes en su mayoría a partidos de izquierda Fanon es leído y asumido por grupos de izquierda independiente muchos de ellos católicos ligados la revista *Paz e Terra*. En su 7º edición (1968), la revista, traduce un artículo de Raymond Domerge¹¹, el cual refiere a *Los condenados de la Tierra* como un parámetro para elaborar un plan político de acción católica frente a la emergencia de las luchas revolucionarias en el Tercer Mundo. Teniendo en cuenta a Fanon se plantea la necesidad de mostrar cómo la violencia, cuando se convierte en la norma, puede ser interrumpida en la forma de la violencia armada. Porque la violencia revolucionaria, plantea el autor, no es más que la transposición de una violencia anterior que tiene sus raíces en la explotación económica. (DOMERGE, 1968:51 en GUIMARÃES: 165)

¹¹ Sociólogo nacido en Martinica.

En la investigación de Guimarães, es preciso destacar que, luego de recorrer distintas variables de análisis, el autor afirma -tal como es nuestro interés poner de manifiesto en este apartado- que la influencia de Fanon en Freire fue de enorme importancia. Siguiendo la línea argumental de Guimarães y la recepción de Fanon entre los intelectuales de izquierda no llama la atención que en el libro *Paulo Freire, una biobibliografía* (1996), una extensa obra de setecientas sesenta y seis páginas compiladas por sus biógrafos, Moacir Gadotti, Carlos Torres y Ana Araujo Freire, en donde se recuperan la memoria de los trabajos freireanos, sus influencias teóricas, epistemológicas, escritos de otros autores sobre Freire, Fanon sólo es nombrado en tres oportunidades. En la primer cita aparece nombrado dentro de las influencias: “Son presencias en su lectura del mundo tanto Marx, Lukács, Sartre y Mounier, como Albert Memi, Erich Fromm, Frantz Fanon, Merleau-Ponty, Antonio Gramsci, Karel Kosik, Marcuse, Agnes Heller, Simone Weil y Amílcar Cabral” (p.45). Más adelante uno de sus biógrafos Carlos Torres relata la influencia africana en la obra de Freire producto del estrecho contacto que el Pedagogo estableció, en el período de pos-independencia, con las excolonias portuguesas de Guinea- Bissau, Cabo Verde, Sao Tomé e Príncipe. Acompañándolos en el proceso de alfabetización de adultos. Refiere Torres tomando las palabras de Freire:

La educación colonial era elitista [...] un medio de desafricanización cultural [...] un medio de crear un grupo selecto de élite urbana que apoyaría el proyecto de los colonizadores: unapiel negra, máscara blanca de la burguesía, en palabras de Frantz Fanon” (FREIRE, 1977 en TORRES, 1996:109)

Una tercera alusión a Fanon aparece recién al final de esta obra en los comentarios finales cuando se señala que Freire fue un hombre que rescata la identidad del Tercer Mundo a partir de la obra de Frantz Fanon principalmente a partir de la obra *Los condenados de la tierra*. (p. 585). Pero lo interesante de rescatar es por un lado que ninguna de las citas se detiene a realizar un análisis de la influencia, sino que solamente se lo nombra, sin desarrollar con mayor detalle el influjo que tuvo en la obra freireana.

Es Paulo Freire, *el pedagogo revolucionario* -dice Guimarães-, el primero en nombrar y citar a Fanon. La primera referencia al martinico en los textos de lectura académica aparece en *Educación como práctica de la libertad*, obra de 1967, en un pie de página: “Tal como lo señala Fanon, es con él con quien el oprimido aprende a torturar. Con una sutil diferencia en

este aprendizaje: el opresor aprende al torturar al oprimido. El oprimido al ser torturado por el opresor” (FREIRE, 1999: 42). Asimismo, Guimarães sostiene que Freire fue “el primer brasilero en abrazar las ideas fanonianas”, y que la influencia de Fanon fue sustancial sobre todo en *Pedagogía del Oprimido*, donde Freire opera un giro radical principalmente en sus referencias teóricas, que más tarde orientaran sus prácticas. Son estas nuevas ideas las que le permitirán luego interpretar la realidad y revisar en profundidad su discurso pedagógico (GUIMARÃES, 2009: 166).

La otra fuente relevante es la entrevista realizada a Freire por la revista *Víspera*¹², cuando este se encontraba en pleno proceso de escritura de *Pedagogía del Oprimido*. Allí Freire señala que en este texto va a plantear fundamentalmente la constitución histórica de la conciencia dominada y su relación dialéctica con la conciencia dominadora en la estructura de dominación. Su intención es lograr la comprensión no idealizada del fenómeno de la opresión, de la introyección de la “conciencia dominadora por la conciencia oprimida” (17), dado que lo que resulta de este movimiento es una conciencia dual. “Es ella y es la otra hospedada en ella” (17) Desde una perspectiva dialéctica y fenomenológica, Freire parte de la necesidad de buscar la superación de la relación antagónica opresor-oprimido, de que el oprimido asuma su no-ser, su (des)humanización, como única vía posible para su humanización. A propósito de esto, Freire señala en la Revista *Víspera*:

Sería interesante, en tal sentido, llamar la atención sobre Los condenados de la tierra, de Frantz Fanón. [...] Hay que desarrollar un tipo de relación problematizadora de las relaciones hombre-mundo. Porque, en esta “cultura del silencio”, característica de nuestro pasado colonial, se ha constituido la conciencia [...] como “conciencia servil” [...] (TORRES NOVOA, 1983: 18).

Freire, en *Pedagogía del Oprimido*, traducirá la política fanoniana a la pedagogía. Tal como lo mostraremos más adelante en toda su obra, pero primordialmente en este texto, la presencia de Fanon es constante: insiste, se repite, retorna, interpela. De esto dan cuenta las palabras de Freire en *Pedagogía de la esperanza* (1992), libro en el cual el pedagogo repasa y revisa críticamente *Pedagogía del Oprimido*:

¹²Esta entrevista fue realizada por la revista *Víspera* (un servicio para América Latina del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos), en enero de 1969, en el marco de la Conferencia Anual del CICOP, que se llevó a cabo en Nueva York. Fue publicada en su Año III, núm. 10, mayo de 1969, Montevideo, Uruguay, pp. 23-28.

todos aprenden y enseñan, sin que esto signifique que sean todos iguales [...] Todo esto los había estimulado como a mí me estimulara la lectura de Fanon y Memmi, hecha cuando releía mis originales de la Pedagogía del Oprimido. Posiblemente, al establecer su convivencia con la Pedagogía del Oprimido en referencia a la práctica educativa que estaban teniendo, deben de haber sentido la misma emoción que me invadió al adentrarme en Los condenados de la Tierra y en Retrato del colonizado. Esa sensación placentera que nos asalta cuando confirmamos la razón de ser de la seguridad en la que nos encontramos (FREIRE, 1999: 135).

En el plano educativo, detrás de la huella de Fanon, Freire asume que se hace necesario ser un intelectual comprometido con su tiempo y por ello propone, como vía para la descolonización pensar una educación que permita transitar el proceso de descolonización como única vía posible para la liberación y la superación de la conciencia ingenua y transitiva, que en palabras de Freire, somete a los hombres y mujeres en su propia deshumanización. Dice Freire, “su *adherencia* o casi *adherencia* al opresor no les posibilita localizarlo, repitiendo a Fanon, *fuera de ellas*” (2002: 210) Este proceso implica, por un lado, reconocimiento de una situación de sometimiento planteado como dado e imposible de cambiar, y por otro lado, la toma de conciencia, junto con otros, en un espacio que es social e histórico. De este modo, Freire recorre la racionalidad fanoniana y traduce su proyecto político a una pedagogía cuyo eje central encuentra sintonía con el discurso de la liberación fanoniano (FERNÁNDEZ MOUJÁN, 2010:2) Desde este lugar, desconfía de la educación tal como viene siendo planteada hasta ese momento, sospecha de la *educación bancaria*, que absolutiza la ignorancia, y sostiene, por su parte, que hay cuestiones de la educación que tienen que ver con el poder colonial, desigualdades constitutivas, negadoras e injustas, que se replican y reproducen en la institución educativa. El mérito de Freire es tratar las relaciones de poder en situaciones educativas reales.

Asimismo Catherine Walsh señala que en la pedagogía freireana se puede observar claramente cómo la pedagogía de la rebeldía como praxis política es una pedagógica de la existencia, existencia que se ejemplifica en la reinención de la vida. En este punto, Freire muestra sin ninguna duda un pensamiento en diálogo con Fanon. En su discurso están las categorías políticas de Fanon: relación opresor-oprimido, humanización y deshumanización en la relación opresor-oprimido, colonizado-colonizador, para identificar una praxis en permanente movimiento de reflexión, acción- reflexión, constitutiva de toda práctica

liberadora. Además de esto, por otro lado, Freire incorpora los elementos de Fanon referidos sobre todo a la cuestión de enlazar lo político y lo epistémico a una existencia racializada, dentro del marco de la descolonización y de la deshumanización (WALSH, 2009: 31-32)

De la trama discursiva común

Con el fin de realizar un trabajo de análisis y traducción de la escritura de Freire, y resaltar como la influencia fanoniana en el discurso de Freire se hace necesario abordar la noción de lo político como dimensión que atraviesa todos los contenidos de sus producciones pues como iré demostrando Freire entiende *fanonianamente* su pedagogía de liberación y confirmando el aspecto material de la política. Freire, junto con Fanon, entiende que la unidad de la comunidad política no se alcanza sólo por acuerdos a partir de razones, sino que el campo político es el ámbito donde se despliegan las acciones estratégicas y se organizan las instituciones para lograr la reproducción y aumento de la vida confrontando desde el terreno de lo político las imposiciones de discursos hegemónicos.

Así, una lectura crítica de la pedagogía *freireana* en clave *fanoniana* permite descifrar la política de la liberación que se presenta en los textos de Freire. Esto resulta indispensable, en primer lugar, para revisar ideas y cosmovisiones, rescatando del aislamiento las discusiones fecundas de los años sesenta y setenta, que plantearon una firme problematización de la colonización, que dieron impulso a los movimientos por las libertades civiles, contra la guerra, junto a los movimientos indígenas que permitieron la abolición de políticas racistas. Y, luego, se torna necesario también para enriquecer las actuales propuestas pedagógicas con los aportes de la teoría poscolonial que pone el foco en cómo la dominación colonial produjo formas de hibridación o mimetismo que escapan a la lógica maniquea del encuentro colonial. Conforme a esta inquietud, es primordial rescatar la influencia que el pensamiento de Fanon, principalmente su obra *Los condenados de la Tierra*, tiene, como anticipábamos, en *Educación como práctica de la libertad*, en *La pedagogía del oprimido* y en *Cartas a Guinea Biseau* de Freire.

La política fanoniana y la pedagogía del oprimido freireana comparten la urgencia política que representa la invisibilidad de las mayorías y la exclusión de estas del sistema. Nuestro trabajo tiene como propósito ahondar en esta línea de análisis, en el sentido que

señala Dussel cuando afirma que profundizar en la dimensión de lo político no es estudiar cómo dar estabilidad a un orden político legítimo, es decir, no se trata de la cuestión de la gobernabilidad, de la estabilidad política, de la *Totalidad*¹³ (sistema político), sino que implica algo más urgente, que es estudiar *la exterioridad* a dicho orden, la invisibilidad de sus víctimas, de las mayorías, en clave política de liberación (DUSSEL, 2007: 37).

Se parte de este modo entender que la liberación es una acción política estratégica por la que los miembros de una comunidad, asumen la responsabilidad por el otro y con el otro, y así Freire del mismo modo que Fanon, entiende al momento emancipador, liberador como el *estado de guerra*, en tiempos políticos creativos, innovativos, novedosos y transformativos que posibilitan la crítica al orden colonial y la instauración de proceso efectivo de descolonización aún no iniciado a pesar de las luchas por la independencia iniciadas en los llamados países del Tercer Mundo desde el siglo XIX (América Latina) hasta mediados del siglo XX (Asia y África).

La política encarada por Freire bajo la influencia de Fanon se propuso la crítica al orden establecido y plantea una política histórica–transformadora que innove y lleve adelante acciones reconstructivas y constructivas en las relaciones interpersonales en pos de un mundo mejor para todos.

Por eso la hipótesis de este apartado consiste en afirmar que Freire interpreta a Fanon en su denuncia al orden político establecido y materializa “[...] su voz dura y poderosa encarnada en la urgencia política y moral del proyecto cultural y político de nuestro tiempo” (DE OTO, 2003: 29). Fanon, con su discurso, interroga al Freire educador. En la primera obra de Freire, *Educación como práctica de la libertad*, ya Fanon está presente, aunque en clave del existencialismo jasperiano. Efectivamente, Freire convoca a Jaspers para tomar posición respecto de cómo se establecen las relaciones entre los hombres en el mundo, entendiendo que, para el hombre, el mundo es una realidad objetiva y que es posible aprehenderla partiendo de la idea de que el hombre es un ser de relaciones, que no está *en* el mundo, sino *con* el mundo. Existir, para Freire, es más que vivir, porque es más que estar en el mundo: es

¹³ Cabe aclarar que este criterio alude al análisis que asumen Dussel y Quijano en clara referencia a los aportes de Emmanuel Levinas en *Totalidad e Infinito*. Si hay particularidades, son la excepción a la regla de la totalidad. Este paradigma de la Totalidad eurocentrado se impuso, y organizó la vida de las *gentes*, su existencia social como la más persistente forma de articulación estructural de alcance societal.. Este poder se ha impuesto como paradigma y es admitido como una de las piedras angulares de la racionalidad, de la producción de conocimiento. La preocupación es, entonces, la implicación que este poder ha tenido en el conocimiento específico de la experiencia histórico-social (QUIJANO, 2000: 354).

estar *en él* y *con él*. Y esa capacidad o posibilidad de unión comunicativa del existente con el mundo objetivo, contenida en la propia etimología de la palabra, da al existir el sentido de la crítica que no hay en el simple vivir. Trascender, discernir, dialogar son exclusividades del existir. Pero este existir tiene su base en la finitud, en la conciencia de ser inacabado. El hombre, dirá Freire siguiendo a Jaspers, existe en el tiempo, pero en un tiempo que es presente y es futuro, entendido en términos de trascendencia (FREIRE, 1973: 28-30). Siguiendo el análisis que De Oto realiza a propósito de Fanon en *Frantz Fanon: Política y Poética del sujeto poscolonial* (2003), podemos decir que, en sentido jasperiano, no hay posibilidades de imaginar un tiempo para la conciencia ingenua del oprimido, porque en ese estado hay ausencia de historia¹⁴. Tal como lo señala De Oto, en Jaspers, las repeticiones o las causalidades regulares no son el material de lo histórico; al contrario, en el acontecer lo que deviene histórico es justamente la singularidad. La conciencia histórica actualiza lo que de hecho es “insustituible, peculiar, individual” y, al hacerlo, le otorga un valor que no perece con el tiempo; muestra su carácter perdurable, más allá de todo acontecer y repetición; al abolir la temporalidad, pone en evidencia su carácter eterno. La idea es que el hombre finito, *inconcluso e inconcluible*, debe darse cuenta de la intemporalidad de lo eterno. Así, entonces, hay una coincidencia entre el carácter inconcluso del hombre y su historicidad. Como no hay estados finales perfectos, la historia es inconclusión, es cambio y transformación y nos empuja permanentemente a buscar lo eterno que, de hecho, es imposible de aprehender. Pero dicha transformación, a pesar de Jaspers, no es azarosa, está condicionada por la existencia de lo eterno o de lo histórico en sus términos (41). El problema así planteado siempre vuelve a un lugar, que es el de la trascendencia del contexto y de las condiciones en las que nuestras vidas se resuelven. De ahí que, cuando Fanon se aleja de la historicidad de Jaspers, señala la imposibilidad del colonizado de establecer el vínculo entre la peculiaridad de la existencia, la conciencia de esa existencia y el posible escenario para trascender los límites contextuales más cercanos (43). La historicidad que Jaspers le había enseñado a Fanon se convierte en una carga en el momento de imaginar su posición en el mundo como negro y como colonizado. La separación del cuerpo de sus referencias inmediatas, los vacíos dejados tanto en términos físicos como representacionales para el cuerpo del colonizado, impiden a Fanon sostener la idea jasperiana de una historicidad casi equivalente para todos los sujetos, una historicidad

¹⁴ “Sin embargo, dicha ausencia es con respecto al modelo de una historia y una historicidad acuñado por varias tradiciones de la modernidad que incluyen a Hegel y, como parte de la herencia existencialista, a Jaspers.” (DE OTO, 2003: 40).

que puede trascender los contextos inmediatos, en razón de la búsqueda de lo eterno histórico, más allá de las causalidades regulares (43). En este sentido, del mismo modo que Fanon, Freire va a vincular, en sus escritos posteriores, las dimensiones de una crítica existencialista con la dialéctica del amo y del esclavo, junto con una serie de elementos que le proveerá el marxismo. Es claro -tal como señala De Oto en la obra de Fanon- que la *trascendencia*, que en un primer momento se plantea en la obra de ambos autores, tendrá su límite en la *alienación*. Al igual que a Fanon, a Freire lo interpelan “las urgencias políticas y morales” (45). Con estas palabras expresa Freire su toma de posición:

La historia de los colonizados comenzaba con la llegada de los colonizadores, con su presencia civilizadora. La cultura de los colonizados no era sino la expresión de su forma bárbara de entender el mundo. Cultura, sólo la de los colonizadores [...]. Estos hechos explican cómo, para los colonizados que pasaron por la enajenante experiencia de la educación colonial, la “positividad” de esta educación o de algunos de sus aspectos sólo existe a partir del momento en que, al independizarse, la rechazan y la superan, o sea, a partir del momento en que, al asumir con su pueblo, su historia, se injieren en el proceso de “descolonización de las mentes” (Freire, 2000: 23-24).

Esto implicará, desde la óptica freireana, una transformación radical del sistema educativo heredado del colonizador. Pero, alerta Freire, no es posible hacer tal transformación de manera mecánica. Para que ello acontezca son necesarias ciertas condiciones materiales, además de una claridad política, en el sentido de superar la dicotomía entre trabajo manual y trabajo intelectual, que no se darán sin las resistencias que sobreviven del modelo colonial, una propuesta educativa que entienda que el conocimiento no es algo concluido, terminado y donado por el educador, que se hace necesario re-pensar nuevas formas de educar, una perspectiva revolucionaria en donde los alfabetizandos ahonden la noción de que lo fundamental es “[...] hacer historia y por ellos hechos y rehechos” (35).

El rol de Freire como intelectual se inscribe claramente en la propuesta de Fanon en lo que respecta a la tarea a asumir frente a la educación colonizadora. Esta tarea consiste en buscar junto con el pueblo el camino de la liberación, en disponerse como intelectual a escuchar al “pueblo”, sus verdades, la voz del colonizado que descubre la falsedad de las palabras del colono y, en el proceso de descolonización, asume su palabra. Es una tarea de compromiso político, en la que deja de lado “[...] su curioso culto por el detalle” (FANON, 1974: 41). Así, Freire hace suyas las palabras de Fanon acerca de las normas impuestas por el “colono/opresor”, que en el proceso de descolonización se revelan inutilizables. Siguiendo los consejos de Fanon, deja el mundo seguro, limpio, ordenado de la colonialidad y se sumerge

en el sitio de oculto desequilibrio, donde se encuentra el *pueblo* (FANON, 1974: 207). De ello dan cuenta sus palabras¹⁵, cuando es invitado a participar en la organización de la alfabetización de adultos en Guinea Bissau:

Como hombre del Tercer Mundo, como educador consciente de su compromiso con este mundo, mi posición no puede ser otra sino ésta: ofrecer al pueblo de Guinea Bisseau nuestra contribución en toda la medida de nuestras fuerzas. [...] la educación de adultos, según la entendemos nosotros, viene a ser una de las dimensiones de la acción cultural liberadora (FREIRE, 2000: 102).

En este mismo texto su relato muestra, del mismo modo que muchos textos de Fanon, que la tarea que asume será un aprendizaje de las prácticas del pueblo y, al mismo tiempo, una constitución crítica de los mismos, una advertencia muy seria acerca de la diferencia entre liberación e independencia y una práctica liberadora/descolonizadora que se proyecta sobre el futuro poscolonial, donde poco a poco queda en evidencia que las viejas dicotomías que habían organizado el mundo colonial han dado lugar a una heterogeneidad sin precedentes, que permite convocar a la tarea de reconfigurar las redes mentales, mover el vocabulario y la simbolización al terreno de una heterogeneidad (DE OTO, 2010).

Durante el primer momento, cuando buscábamos la manera de ver y oír, de indagar y discutir, entramos en contacto -en Bissau, inicialmente con los diferentes equipos [...]. Necesitábamos conocer los problemas centrales y la manera como estaban siendo encarados en el terreno de la enseñanza.[...]. Necesitábamos saber qué modificaciones se habían introducido ya en el sistema general de enseñanza heredado del colonizador y que fueran capaces de ir estimulando poco a poco su radical transformación [...] (FREIRE, 2000: 22).

Los valores fueron impuestos “a martillazos en el espíritu del colonizado”, afirma Fanon (Fanon, 1973: 41). Freire se dispone a acompañar la existencia del subalterno y entiende su historia, una historia de descolonización. Ha decidido ir más allá, ha dejado de lado la posibilidad de una trascendencia. Ha descubierto en su experiencia en Guinea Bissau la alegría que siente y expresa el colonizado cuando descubre su dignidad, su humanidad.

¹⁵ *Cartas a Guinea Bissau* fue escrito a propósito de su experiencia en ese país. Freire es convocado en septiembre de 1975, luego de la revolución por la que Guinea Bissau se independizó de Portugal, para colaborar en el campo de la alfabetización de adultos. Guinea Bissau, como colonia portuguesa, había llevado adelante durante diecisiete largos años una lucha en contra del régimen colonial, liderada por Amílcar Cabral.

Freire, como intelectual colonizado, en palabras de Fanon acepta desnudarse para exhibir mejor la historia de su cuerpo, acepta sumergirse en las “entrañas de su pueblo” porque asume librar una batalla a las mentiras colonialistas y al mismo tiempo condena la afirmación colonialista “de que la noche humana caracterizó el período precolonial” (FANON, 1974:193).

El Fanon de *Los Condenados de la Tierra* lo pulsa a Freire a ir más allá del orden establecido, desde su propuesta de subversión radical del orden educativo existente. La condición de intelectual negro, que motoriza a Fanon, lo pulsa, sin embargo, a un compromiso diferente¹⁶, y asimismo las condiciones de posibilidad de sendos compromisos son distintas. El discurso fanoniano le permite a Freire pensar una pedagogía de la liberación radical y concreta, y por ello entiende que solo es posible una pedagogía que se haga cargo de la educación como acto político liberador. Freire se encuentra con Fanon e integra el fanonismo al proceso cultural y político que significa la educación; adopta su propuesta, asume la denuncia a la colonización, la relacionalidad opresor-oprimido y las políticas de la liberación que realiza Fanon. A propósito de ello -haciendo clara alusión a Fanon-, Freire señala que, para reproducir la ideología colonialista, la escuela procuraba inculcar a los estudiantes “[...] el perfil que de ellos se había forjado esa misma ideología¹⁷, un perfil de seres inferiores, de seres incapaces, cuya única salvación sería volverse 'blancos' o 'negros de alma blanca' (FREIRE, 2000: 23).

Del mismo modo que Fanon, Freire entiende que el régimen colonial es fundamentalmente una “máquina de disecación”, pero luego, cuando el colonizado descubre que puede hablar, leer, escribir, dar su opinión, enseñar, se pone en juego el deseo político y cultural, que -como bien lo señalan Fanon primero y luego Freire- no deja de estar atravesado por las tramas del colonialismo (DE OTO, 2010).

Referências

CHAKRABARTY, D., *El humanismo en la era de la globalización*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.

¹⁶ El compromiso crítico de Fanon lo llevó a formar parte de la guerrilla argelina. Fanon entiende en aquel momento que a la violencia ejercida por el opresor se le debe oponer una violencia mayor.

¹⁷ En este punto, Freire hace un pie de página y referencia a los *Condenados de la Tierra*.

DE OTO, Alejandro, *Frantz Fanon. Política y Poética del Sujeto Poscolonial*. Año: México: Colegio de México, 2003.

DE OTO, Alejandro. “Historias de la Teoría Crítica poscolonial y después”, en Revista: *Pasado Por-venir*. Volumen: 3, 200. Con Arbitraje. Trelew: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. 2009.

DE OTO, Alejandro et al. (eds.), “Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política”, en *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires, Ediciones del Signo - Center for Global Studies and Humanities- Duke University, 2009, pp. 19-50.

DE OTO, Alejandro. “Huellas del sujeto: historia y liberación en Frantz Fanon” en *Revista Páginas de Filosofía*, Vol. 11, Nº 13, Universidad Nacional del Comahue, 2010, pp. 91-115.

DUSSEL, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés Editores. 2007.

FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [(1961) 1974].

FREIRE, Paulo. *Educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires. Siglo XXI en coedición con Tierra Nueva. [(1967) 1973]

FREIRE, Paulo. *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. [(1970)2002].

FREIRE, Paulo. *Hacia una Pedagogía de la pregunta*. 1ª edición en castellano. Buenos Aires: Ediciones Aurora. 1986.

FREIRE, Paulo. *Cartas a Guinea Bissau*. México. Siglo XXI: Editores. [(1977) 2000].

FREIRE, Paulo. [(1993)1999]. *Pedagogía de la Esperanza*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FREIRE, Paulo. *Cartas a Cristina*. 1ª edición argentina. Buenos Aires: Siglo XXI. 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogía de la Autonomía*. Buenos Aires: Siglo XXI. 1999.

GADOTTI, Moacir y TORRES, Carlos. *Paulo Freire, una biobibliografía*, Buenos Aires: Siglo XXI. [1996 (2001)].

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. “Frantz Fanon's reception in Brazil”. [Lusotopie](#), Volume 16, Number 2, 2009. pp. 157-172.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Journal of World-Systems Research, VI, 2, Summer/Fall 2000, 342-386. Accesible en:<<http://jwsr.ucr.edu>>.

TORRES, Carlos. “La voz del biógrafo latinoamericano: una biografía intelectual” en Gadotti y Torres (comps.) *Paulo Freire, una biobibliografía*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001. pp. 97-126.

TORRES NOVOA, Carlos (comp.). *Entrevistas con Paulo Freire*, México: Gernika. 2003.

WALSH, Catherine. “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir” en Vera Candau (Edit.), *Educação Intercultural hoje en América latina: concepções, tensões e propostas*, Rio de Janeiro: Departamento de Educação PUC: 2009. pp.12-43.

Recebido em: 19/08/2011. Aceito em: 01/09/2011.