

DIALOGACIÓN VERSUS MUTISMO. UNA PERSPECTIVA FREIREANA DE LA SUJETACIÓN Y DES-SUJETACIÓN

Rafael Avila Penagos

Intento, en este trabajo, una reconstrucción de la lectura que hace Paulo Freire de la historia cultural del Brasil, desde la categoría “mutismo”. E intento, complementariamente, recoger lo esencial de su propuesta para reconstruir el universo cultural de su país, a partir de la categoría “dialogación”¹.

La categoría “mutismo” me sirve de clave de interpretación para identificar y desvelar la producción de los dispositivos de sujetación del sujeto, y la categoría “dialogación” me sirve de clave de interpretación para desvelar los dispositivos de des-sujetación (liberación) del sujeto, la cual se materializa en una metodología de intervención sobre las relaciones entre los sujetos.

Se trata de dos categorías distintas, pero complementarias entre sí que expresan la tensión propia de una teoría de la sujetación y de la des-sujetación, estrechamente ligada a los procesos de producción-represión de la palabra.

Si bien es cierto que, en la obra del autor, pueden identificarse dos vertientes de intervención para que el ser humano se haga sujeto: una metodología de “auto-reflexión” que obedece a un proyecto de concienciación (un aspecto cognitivo)², y una metodología de “dialogación” que obedece a un proyecto de integración entre los sujetos, concebidos como inconclusos por

Doctor en Sociología – Universidad Católica de Lovaina, Bélgica; Magíster en Dirección Universitaria – Universidad de los Andes, Bogotá; Colombia; Profesor titular en la Maestría y Doctorado en Educación e Investigador del Centro de Investigaciones – Universidad Pedagógica Nacional – Bogotá, Colombia.
losavila@yahoo.fr

1 El texto es una de mis contribuciones al Proyecto intitulado “Configuración de la categoría sujeto en la obra de Paulo Freire”, financiado por el CIUP y coordinado por el Profesor Manuel Alejandro Prada, con la colaboración de Juan Carlos Torres, Rafael Ávila P. y Camilo Jiménez, profesores e investigadores del Dpto. de Ciencias Sociales en la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá, Colombia.

2 Ver introducción a *La educación como práctica de la libertad*, 1965, p. 26.

esencia (un aspecto relacional), en este trabajo voy a concentrar mi atención sobre la segunda vertiente metodológica.

1 La reconstrucción de la historia cultural de Brasil en torno al “mutismo”

Freire reconstruye toda la historia cultural del Brasil para hacerle el seguimiento a las marcas de la in-experiencia democrática, de la cual forma parte la in-experiencia dialogal. En esta reconstrucción el autor apela a una categoría que es, a la vez, interpretativa y heurística: el “mutismo”.

1.1 La categoría “mutismo”

Conceptualizo inicialmente el “mutismo” como la situación de una multitud o una “masa” en estado de sumisión a causa de su impotencia para articular su voz en los espacios públicos.

Veamos lo que afirma Freire al respecto: “Entendemos por mutismo brasileño, dice, la posición meramente expectante de nuestro hombre frente al proceso histórico nacional” (1959, p. 63)³. “Expectante” significa aquí: espectador silencioso y pasivo frente a un actor elocuente y activo. Silencioso, no porque no tenga cosas que decir, sino porque eso que tiene que decir lo tiene “atragantado en la garganta”, atorado en la garganta. Y pasivo, porque no está en el campo de juego, sino en la tribuna o en el palco como espectador.

Un poco más adelante Freire nos ofrece un elemento complementario para su conceptualización. Nos habla del mutismo como “un extrañamiento de la vida pública” (Id., *ibid*, p. 63). Un extrañamiento que puede entenderse como un estar apartado de, privado de, alejado de, o también desterrado

³ Para abreviar las citas uso las siguientes siglas: EAB que significa Educación y actualidad brasileña (1959). EPL que significa Educación como práctica de la libertad (1965) y PO que significa Pedagogía del oprimido (1970).

de, con la connotación de estar excluido de. Algo así como sentirse extraño, o extranjero, frente a la vida pública (*res publica*). Quien está en esta situación de extrañamiento, está extra-viado y es, además, etiquetado como “extra-vagante”.

Curiosamente la palabra extrañamiento, en el ámbito jurídico y penal, significa “Pena restrictiva de la libertad que consiste en expulsar del territorio nacional a un condenado, por el tiempo que dura la condena”. Pedir o aplicar la pena de extrañamiento para alguien tiene que ver con una deportación y una exclusión provocada, como “pena restrictiva de la libertad”.

Re-cogiendo la exploración de las vecindades de sentido tenemos, entonces, que el “mutismo” resulta de una situación de extrañamiento que connota privación de, exclusión de, e incluso restricción de libertad bajo la forma de pena activamente “sancionada”. Y nos abre el horizonte de sentido a la tensión entre estar callado y estar acallado, entre estar en silencio y estar silenciado, entre un silencio voluntario y un silencio impuesto.

No se trata, en consecuencia, de una simple incapacidad física o de una simple carencia de voz, sino de una voz atorada o reprimida por un conjunto complejo de situaciones contextuales. Según Freire no se trata de una situación “natural”, ni de un resultado del “azar” sino, más bien, de un producto de la configuración de las relaciones sociales de producción propias de la colonia, reproducidas y reforzadas, en el orden cultural, por políticas de vigilancia de la voz que generaron las condiciones culturales que acompañaron e hicieron posibles ese tipo de relaciones sociales.

1.2 El Brasil como infante que no habla

Dice Freire que “[...] las condiciones estructurales de nuestra colonización no nos fueron favorables [...] (y que) la inexperiencia democrática está enraizada en verdaderos complejos culturales” (1965, p. 60).

Pues bien, una de esas condiciones culturales negativas tiene que ver con el hecho de que “Brasil nació y creció. Sin experiencia de diálogo. De cabeza baja, con temor a la corona. Sin empresa. Sin relaciones. Sin escuela. Doliente. Sin habla auténtica” (Id., *ibid.*, p. 60).

Para iniciar su narrativa Freire se vale de una homología entre la filogénesis del Brasil y la ontogénesis de los brasileños haciendo uso de un sermón pronunciado por el Padre Antonio Vieira que dice así:

Comencemos por esta palabra, *infans*, infante, que quiere decir el que no habla. En este estado estaba el pequeño Bautista cuando Nuestra Señora lo visitó, y en este estado estuvo durante muchos años el Brasil, que fue, a mi modo de ver, la mayor causa de sus males. Al no poder hablar, se hace difícil darle la medicina apropiada. Por eso Cristo curó con tanta dificultad y le llevó tanto tiempo el milagro de curar a un endemoniado mudo; el peor accidente que tuvo el Brasil en toda su enfermedad fue quedarse sin habla; muchas veces quiso quejarse justamente, pero siempre sus palabras se le ahogaron en la garganta, en el respeto, o en la violencia: y si alguna vez llegó algún gemido a los oídos de quien debería haber remediado sus males, llegaron al mismo tiempo que las voces del poder y vencieron los clamores de la razón. Id., *ibid.*, p. 60-61).

1.3 Origen del mutismo

El mutismo tiene su origen en la estructura de las relaciones sociales de producción en los grandes dominios y en el clima cultural que le era propio. Allí

[...] se encontraban las primeras condiciones culturales en que nació y se desarrolló el hombre brasileño en una época de dependencia y de man-

donismo...allí se hallan las raíces del mutismo brasileño. Las sociedades a las cuales se les niega el diálogo y la comunicación, y en su lugar se les ofrecen comunicados, se hacen preponderantemente mudas. El mutismo no es propiamente inexistencia de respuesta. Es una respuesta a la que le falta un tenor marcadamente crítico [...] (Id., *ibid.*, p. 63).

No hay realmente manera de pensar en dialogación con la estructura del gran dominio, con el tipo de economía que lo caracteriza, marcadamente autárquico. La dialogación implica una mentalidad que no florece en áreas cerradas, autarquizadas. Estas por el contrario, constituyen el clima ideal para el no-diálogo [...] (Id., *ibid.*, p. 63).

Para la verticalidad de las imposiciones...para el mandonismo...La distancia social existente y característica de las relaciones humanas en el gran dominio no permite la dialogación. El clima de la dialogación, por el contrario, es el de las áreas abiertas, no autarquizadas. Aquel en que el hombre desarrolla el sentido de su participación en la vida común [...] (Id., *ibid.*, p. 64).

No hay, no puede haber diálogo en la estructura del gran dominio. Por el contrario, era “[...] un clima ideal para el antidiálogo, para la verticalidad de las imposiciones, para robustecer a los señores. Para el mandonismo [...]” (Id., *ibid.*, p. 63), para la obediencia de rebaño, para la sumisión, para el servilismo.

1.4 El mutismo como estado de acomodamiento

“Lo que caracterizó, desde el comienzo, nuestra formación fue sin duda el poder exacerbado [...] al que se fue asociando la sumisión. Sumisión de la

cual nacía, en consecuencia, el ajustamiento, el acomodamiento y no la integración [...]” (1965, p. 68). “El acomodamiento exige una dosis mínima de crítica. La integración, por el contrario, exige un máximo de razón y conciencia” (Id., ibid., p. 68-69). Por esa razón, “El problema del ajustamiento y del acomodamiento se vincula al del mutismo” (Id., ibid., p. 69).

Aunque Freire considera que el mutismo no es propiamente una ausencia de respuesta, sino una respuesta sin conciencia crítica, solo permite una forma de ajustamiento y acomodamiento al orden social, que puede calificarse como un estado de inmersión. Para pasar a la emergencia propia de la transitividad crítica se requiere un “máximo de razón y conciencia” que le permita integrarse a su contexto con voz propia. Lo que Freire denomina “masas” puede entenderse como una multitud en estado de acomodamiento al orden social, sin capacidad de participar con su propia palabra en la gestión de la *res publica*.

“En todos nuestros antecedentes culturales no existían condiciones de experiencia, de vivencia de participación popular en la cosa pública. No había pueblo” (Id., ibid., p. 65). Esto quiere decir, a mi juicio, que una transición del estado de acomodamiento al estado de integración puede provocar “una vivencia de participación popular en la cosa pública” por medio de la cual esa multitud se convierta en un “pueblo”, pensado como un sujeto colectivo que pasa de ser espectador a ser actor y autor. Nótese el juego de equivalencias: no había pueblo = no había participación en la cosa pública = no tenía voz = estaba mudo.

Ese bajo nivel de conciencia es el que explica que una multitud, apenas acomodada o ajustada, pueda ser manipulada, en un contexto electoral, por los señores rurales con el fin de provocar agitaciones, tumultos, disturbios o irrespetos a la autoridad, para su propio beneficio. No se trata de un pueblo con palabra e iniciativa propias, sino de una multitud que está siendo incitada o inducida a luchar por intereses ajenos. Agitaciones y disturbios los hubo pero nunca rebelión.

El único poder que podía hablar públicamente era la Iglesia, desde el púlpito, casi siempre para legitimar la voz del soberano o de los señores y acallar los reclamos de la multitud. “Así vivimos todo nuestro período de vida colonial: presionados siempre, casi siempre imposibilitados de hablar. La única voz que se podía oír era la del púlpito [...]” (Id., *ibid.*, p. 69). Una voz que solo muy excepcionalmente le hizo eco a la multitud.

1.5 La política de la corte: una política de exclusión

Hay dos tipos de factores que impiden la transición del mutismo propio de la multitud a la configuración de la voz como pueblo, de la situación de espectador silenciado a la de actor que toma la palabra: el primero es indudablemente el tipo de relaciones sociales propias del gran dominio, pero el segundo son las mismas políticas de la Corte. Los dos factores se complementan y se refuerzan mutuamente.

Con el tipo de explotación económica que caracterizó nuestra colonización no habría sido posible la creación de una vivencia comunitaria [...] (1965, p. 65).

[...]

No podíamos, dentro de esas circunstancias, llegar a formas de vida democrática que implicasen un alto sentido de participación en los problemas comunes, sentido que se crea en la conciencia del pueblo y se transforma en sabiduría democrática. (Id., *ibid.*, p. 66).

Este tipo de relaciones impidió pronunciar la palabra y con ello bloqueó las vivencias comunitarias e impidió el desarrollo del sentido de participación en la solución de los problemas comunes. Pero, además, el hombre común

estaba intencionalmente excluido y marginado de los espacios de conversación pública donde se tomaban las decisiones. “Irremediablemente alejado de cualquier experiencia de autogobierno o de diálogo”, solo reaccionaba por medio de la algazara, el tumulto, la gritería, las agitaciones, los desprecios, que eran formas de resistencia pero no de rebelión (Id., *ibid.*, p. 71). Sin voz eran multitud, pero no pueblo.

Una colonia, “encerrada en sí misma, y reducida a la tarea de cumplir con las exigencias, cada vez más golosas de la Metrópoli, revelaba claramente la verticalidad y la impermeabilidad antidemocrática de la política de la Corte”(portuguesa). “Con esa política de colonización [...] no podíamos tener experiencia democrática” (Id., *ibid.*, p. 70) ni experiencia de dialogación.

No se trataba solamente, entonces, de una situación sino de una política de exclusión que tenía su centro de decisión en la metrópoli, cuyo objetivo estratégico era dispersar la multitud, para que no llegara a cohesionarse en torno de la palabra.

1.6 ¿Oportunidades para la configuración de la voz?

El desplazamiento de Don João VI, con toda su Corte, a Río de Janeiro, es un acontecimiento realmente peculiar en toda la historia de la América Latina. Favorece el crecimiento interno de la economía Brasileña, pero provoca alteraciones profundas que refuerzan las tradiciones verticalmente antidemocráticas. El patriciado rural comienza a perder su poder colonial con la abolición de la esclavitud (1888) y se comienza a sustituir la mano de obra esclava para dar lugar al trabajo asalariado, y al despegue del proceso de industrialización en las urbes.

Se abre así un nuevo espacio para la multitud que facilita una incipiente organización, una incipiente participación y una incipiente configuración de su voz como sujeto colectivo (1965, p. 73). La multitud comienza a expresar su

palabra por medio de voceríos y gritos callejeros, por medio de rituales de carácter religioso o lúdico que la Corte se ve obligada a prohibir en 1831 bajo las presiones de los señores urbanos y rurales (Id., *ibid.*, p. 74). La voz que hasta entonces había sido vigilada pero tolerada, ahora es reprimida y castigada.

Con el establecimiento formal del Estado nacional va a ocurrir algo sorprendente. Se importa un modelo de Estado sin consideración alguna del contexto, con lo cual se superpone,

[...] a una estructura económicamente feudal, y a una estructura social en la cual el hombre vivía vencido, oprimido y mudo, una forma política y social cuyos fundamentos exigían lo contrario del mutismo, o sea el diálogo, la participación, la responsabilidad social y política [...] (Id., *ibid.*, p. 75).

Freire relievra esta paradoja y se apoya en ella para señalar que hay nuevas razones para erradicar el mutismo heredado del período colonial. La democracia como opción de organización política requiere modalidades de acción totalmente contrarias al mutismo. Exige un nuevo clima cultural, nuevas disposiciones y nuevos hábitos que obligan a reconstruir el universo cultural del hombre brasileño. Un nuevo escenario de acción, un nuevo *frame of mind*, categoría que toma del sicólogo rumano Zevedei Barbu y que significa “[...] ciertas experiencias, actitudes, prejuicios y creencias compartidas por todos o al menos por una gran mayoría” (Id., *ibid.*, p. 77).

La transformación de la estructura económica exige lo contrario del mutismo, pero no puede generar condiciones para la reconstrucción del universo cultural y el desarrollo de las artes y las ciencias, a menos que se produzca una “sustitución de importaciones” en el ámbito de las políticas culturales. Es decir: a menos que se sustituya la importación de políticas culturales por la producción de políticas culturales. Se necesita, entonces, un centro endógeno de producción de políticas propias que permita auto-

intervenir la realidad nacional, a partir de la investigación. Freire presenta como un modelo de este tipo de investigación, el trabajo del economista Celso Furtado, antes del golpe militar, en la Sudene (Superintendencia de Desarrollo del Nordeste).

Con la Sudene, Brasil inaugura una nueva fase de su historia: el período de producción de políticas propias para auto-intervenir su desarrollo, es decir: construye un centro de planificación endógena que le permite sustituir los “esquemas importados” elaborados en la Metrópoli, por planes y proyectos *made in Brasil*. Con esas políticas se abre el espacio de la investigación, y “[...] el país comienza a encontrarse consigo mismo [...] provocando ‘choques entre los viejos y los nuevos temas’ (Id., *ibid.*, p. 79).

2 La historia del mutismo se hace cuerpo

Al contrario del evangelio de Juan, no es el verbo el que se hace carne (*et verbum caro factum est*) sino el mutismo el que se hace cuerpo y se incorpora al hombre brasileño.

El mutismo hunde sus raíces en la historia misma del hombre brasileño. No es una situación “natural”, ni un resultado del “azar”. Como lo hemos dicho ya, es un producto de la configuración de las relaciones sociales de producción y de los climas culturales que las acompañan.

Todo el trabajo investigativo de EAB ha demostrado que la in-experiencia democrática del hombre brasileño, de la cual es expresión y parte integrante el mutismo, es un resultado de toda la historia de la colonización portuguesa y del clima cultural que ella originó, en el cual nacieron y se cultivaron disposiciones mentales “rígidamente antidemocráticas” y entrabamientos instalados en su experiencia que impedían enunciar y pronunciar la palabra en los espacios públicos. Resultado de toda una historia, ese mutismo y esa in-experiencia son, finalmente, la historia hecha cuerpo en el hombre brasileño.

De modo que ese mutismo y esa inexperiencia democrática no son concebidos como una ausencia de o un vacío de experiencia. Son, por el contrario, una presencia y una llenura de disposiciones, predisposiciones, actitudes, mentalidades, prejuicios y creencias nefastas que se han hecho cuerpo en el hombre brasileño. Y que están operando como obstáculos emocionales y epistemológicos para tomar la palabra, y reconfigurar un nuevo clima cultural, favorable a la experiencia democrática.

Siendo herencias funestas, difíciles de aceptar, no son sin embargo invencibles ni todopoderosas. No son un fato, ni un sino, ni un destino asignado. Aunque Freire no acepta “[...] una posición ingenua que reduce todo el problema a un puro y simple problema de educación” (1959, p. 59), sí está convencido de que un proyecto de educación para la democracia puede contrarrestar esa marcante y siempre presente inexperiencia democrática brasileña y ese marcante y sospechoso mutismo que la acompaña.

La transición del capitalismo agrario al capitalismo industrial no modifica automáticamente el universo cultural del hombre brasileño, se requiere todo un trabajo de acción educativa para de-construir un clima cultural adverso a la experiencia democrática y re-construir un nuevo clima cultural favorable a la experiencia democrática. Esa es precisamente la tarea que propone su proyecto.

3 Las políticas productoras del mutismo

He afirmado que el mutismo, tal como lo concibe Freire, es un producto de las relaciones sociales de producción propias de la colonia. Ahora debo agregar que ese tipo de relaciones sociales fueron culturalmente reproducidas, en el orden simbólico, por un conjunto de políticas de disciplinamiento, vigilancia y represión de la voz que son ampliamente documentadas por el autor en su obra. La incorporación del mutismo a la experiencia del hombre brasileño ha sido el resultado de un trabajo permanente para silen-

ciarlo, para “vigilar y castigar” su voz, para domesticar su palabra, para retenerla y contenerla en su garganta. Ha sido, y es preciso decirlo claramente, una producción activa de las políticas de la Corte, y de los ecos de esta en la colonia. Reitero, el “mutismo brasileño”, concebido como “un extrañamiento (sistemático) de la vida pública” es el resultado de una producción activa del pensamiento estratégico.

Entendemos por mutismo brasileño, decía Freire, la posición meramente expectante de nuestro hombre frente al proceso histórico nacional. Posición expectante que no se alteraba en esencia y solo accidentalmente, con movimientos de turbulencia. Cesados esos momentos, la constante, una vez más, era el mutismo, el extrañamiento de la vida pública. Por eso es interesante no confundir las perturbaciones, que también son mutismo, con una voz auténtica. Esta que oponemos a aquel, está contenida en nuestro concepto de dialogación, que corresponde al de parlamentarización del Profesor Guerreiro Ramos. (1959, p. 63).

Freire es consciente de que hubo algazara, movimientos de turbulencia, agitaciones y tumultos de la multitud, pero no los considera como expresión de “una voz auténtica” del pueblo sino como griterías y desahogos de la multitud, indicadores de su actitud de resistencia que, en múltiples ocasiones, no tenían su iniciativa en ellos mismos, sino en los señores rurales que los incitaban e inducían a la lucha para apoyar sus causas.

Si la comunidad europea vivió y creció en un clima favorable a la participación, “Entre nosotros, por el contrario, lo que predominó fue el mutismo del hombre. Fue su no participación en la solución de los problemas comunes” (Id., *ibid.*, p. 64).

A esta producción activa del mutismo ha venido a sumarse todo el peso del proyecto educativo convencional, y de su correspondiente modo

de relación pedagógica, porque los maestros trabajan sobre el educando y no con él.

“Dictamos ideas. No cambiamos ideas. Dictamos clases. No debatimos o discutimos temas. Trabajamos sobre el educando, no trabajamos con él. Le imponemos un orden que él no comparte, al cual solo se acomoda” (Id., *ibid.*, p. 93). Se trata pues de una “[...] educación en contradicción con el surgimiento del pueblo en la vida pública brasileña” (Id., *ibid.*, p. 93).

4 Tensión entre disposiciones corporizadas y proyecto

En un momento en que crece la participación del pueblo en los acontecimientos políticos, Freire percibe la tensión entre el mutismo internalizado y la necesidad de participación, entre las disposiciones mentales corporizadas y la necesidad de intervenir el proceso, calificando esta tensión de “discordancia”. Para él es evidente

[...] la discordancia entre nuestras disposiciones mentales, impermeablemente antidemocráticas, corporizadas en la larga experiencia asistencializadora en que surgimos y crecimos, y la necesidad, cada vez mayor, que estamos sintiendo de interferir en nuestro ritmo de desarrollo [...] en el ritmo de nuestra democratización [...] (1959, p. 71).

El pueblo no pasa de una etapa a otra sin compromisos o disposiciones mentales, o estados de espíritu, que han tomado cuerpo en él en la etapa anterior, integrándose en su experiencia. Es decir que el pueblo no puede pasar de la asistencialización (o del mutismo) [...] a la dialogación o parlamentarización [...] como se pasa de una calle a otra [...] (Id., *ibid.*, p. 71).

Las disposiciones mentales a reprimir la palabra, y la “inexperiencia democrática” requieren ser de-construidas y sustituidas por otra forma de experiencia: “[...] la de la dialogación, (o) parlamentarización, en consonancia con el nuevo clima cultural” (Id., *ibid.*, p. 77).

La tensión y la discordancia es entre lo que ya está corporizado, que se resiste a morir, y lo “que aún no ha llegado a corporizarse” pero se esfuerza en tomar cuerpo. El problema y el proyecto pedagógico consiste precisamente en inventar las maneras de des-corporizar los viejos hábitos e incorporar los nuevos.

5 La propuesta de re-construcción de la cultura de Brasil a partir de la dialogación

Freire no se contenta con haber intentado una lectura de la historia cultural del Brasil, a la luz de la categoría “mutismo”; elabora toda una propuesta de de-construcción re-construcción de la cultura mediante una metodología de dialogación en todos los ámbitos de interacción, apoyada por una estrategia de auto-intervención de la sociedad sobre sí misma, mediante la producción de políticas culturales que puedan contrarrestar las políticas hegemónicas de la(s) metrópolis que teledirigen la esfera cultural.

5.1 La categoría “dialogación”

Para entender esta categoría es preciso situarla al interior de una concepción del ser humano que la fundamenta: Freire sostiene que el

[...] diálogo, como exigencia radical de la revolución, responde a otra exigencia radical, que es la de concebir a los hombres como

seres que no pueden ser al margen de la comunicación, puesto que son comunicación en sí. Obstaculizar la comunicación equivale a transformar a los hombres en objetos, y eso es tarea y objetivo de los opresores, no de los revolucionarios. (1970, p. 166).

De acuerdo con esta concepción “[...] no es posible hablar ni de actor, en singular, ni de actores, en general, sino de actores en intersubjetividad, en intercomunicación” (Id., *ibid.*, p. 167)⁴.

De ahí la importancia del diá-logo que significa: el logos que va de aquí para allá, y de allá para acá, o sea: el logos que se inter-cambia como conversación o como “plática entre dos o más personas que alternativamente manifiestan sus ideas o sentimientos” (Diccionario de la Real Academia de la Lengua). El logos que permite intercambiar experiencias y puntos de vista sobre el mundo. El logos que enlaza las subjetividades en torno a los lazos sociales. Experiencia de inter-subjetividad por medio de la cual sujetos inconclusos por naturaleza se re-construyen mutuamente hablándose y hablando.

Freire utiliza tres expresiones muy cercanas semánticamente: diá-logo, dialogación y dialogicidad. La palabra “dialogicidad” aparece en PO como “dialogicidad de la educación”, expresión que puede traducirse como el carácter dialógico o la naturaleza dialógica de la educación. Yo prefiero el término “dialogación” por razones que explico enseguida.

“Dialogación” es una forma semántica que tiene la ventaja de indicar la acción, el proceso y el efecto de dialogar (Ver 1959, p. 15, 19 y 23). Y que evita la posible connotación de cosa, substancia o género literario que podría tener la palabra “diálogo”. La dialogación destaca el carácter dinámico del evento comunicativo y, a la vez, el carácter inter-subjetivo del evento. La dialogación no es algo estático, sino algo dinámico que acontece y que solo puede acontecer entre sujetos. La dialogación es inter-subjetividad en proceso.

4 Ver FREIRE, 1970, nota 10 de la p. 176, en donde se contraponen una teoría de la acción anti-dialógica a una teoría de la acción dialógica.

Para Freire existe una conexión intrínseca entre dialogación y experiencia democrática, o mejor: la dialogación es la forma privilegiada de acceder a la experiencia de la democracia por medio de la palabra. Cuando no hay dialogación, no hay democracia, no puede haber democracia. La dialogación es la primera forma de parlamento, entendido como asamblea convocada para tratar los asuntos concernientes a la *res publica*. Por esta razón Freire siempre asocia dialogación con “parlamentarización” un término que toma prestado de su colega Guerreiro Ramos (ver 1959, nota 6 de p. 63 y p. 70).

No se refiere Freire a la llamada “democracia griega”, que solamente convoca a los filósofos para conversar en el ágora sobre la *res publica*, mientras retiene en el ámbito privado de las casas a los esclavos y a esa otra mitad de la especie humana llamada el género femenino. No, de ninguna manera, Freire se está refiriendo a la necesidad de dialogación entre filósofos y esclavos, y entre género masculino y femenino. Nadie, en principio, puede excluirse de participar en el ágora. Y nadie, en principio, puede retenerse en el ámbito privado, para ser excluido de la conversación sobre los asuntos públicos. Es otra concepción de la democracia.

Para radicar la democracia, Freire promueve una educación que forma para la expresión por medio de la palabra, que estimula la configuración de la palabra, que da la palabra, que enseña a escuchar y respetar la palabra, que se esfuerza por des-atar la palabra, o por desatorar la palabra represada en la garganta, una educación que no se resigna a la mudez, que se rebela contra la mudez, que denuncia y rechaza los atentados contra la palabra que provocan el mutismo del pueblo, que incentiva la construcción de inter-subjetividad mediante la palabra. Un individuo que no puede expresar-se por medio de la palabra, no puede constituirse como sujeto. No por casualidad uno de los derechos fundamentales de la persona humana es el derecho a la libre expresión, y no por casualidad el autismo tiene que ver con la represión de la palabra.

5.2 La dialogación como constructo pedagógico y político

Para sustituir la política clientelar (nuestro clientelismo) por una política verdaderamente democrática que amplíe, cada vez más, la dialogación del hombre brasileño, Freire propone “[...] un vasto y profundo trabajo de educación de las capas populares” y de las élites (1959, p. 30).

Son varias las tesis aquí implícitas que quiero hacer notar: i) la identificación entre “política clientelar” (nuestro clientelismo) y política anti-diálogo productora de mudez y de mutismos. ii) la tesis de que es al trabajo pedagógico al que corresponde la creación de las condiciones culturales para la dialogación entre las capas populares y las élites. Y iii) la conjunción “y” que incluye a las élites como objeto de trabajo pedagógico. No afirma Freire que el trabajo pedagógico deba limitarse a las capas populares, lo hace extensivo también a las élites. Hay que poner a las capas populares en condiciones culturales de dialogación. Pero también hay que poner a las élites en condiciones culturales de dialogación. Dicho de otra manera: hay que re-educar los dos sectores.

Qué hizo Freire para que el hombre proletario se insertara “[...] en el proceso de democratización política y cultural de (su) país?” (Id., *ibid.*, p. 14). Llamar a los obreros al debate. Así de claro. Porque llamar a los obreros al debate era involucrarlos en la dialogación o parlamentarización sobre la esfera pública. Un trabajo eminentemente pedagógico del que afirma sin reservas que “[...] fue toda una experiencia de acción democrática” (Id., *ibid.*, p. 14).

Freire sostiene que el proceso de transición que el Brasil está viviendo en ese momento ofrece condiciones propicias o favorables para “los primeros ensayos de dialogación o de parlamentarización” pero, como él lo ha dicho y yo lo he afirmado en otro trabajo, esas condiciones no producen automáticamente la dialogación. Corresponde a un trabajo de educación, vasto y profundo, construirlas pacientemente en el orden de la significación.

Freire se manifiesta asombrado por la creciente participación del pueblo en los acontecimientos políticos y afirma que esa movilización está comenzando a diluir la “inexperiencia democrática”. Pero, cuidado con la metáfora química. La inexperiencia democrática no es un elemento de la tabla periódica ni un componente de estos elementos que pueda ser “disuelto” por alguna fórmula química. Es, nada más y nada menos, que un habitus profundamente arraigado en el hombre brasileño, que debe ser desaprendido o de-construido con la ayuda de un trabajo pedagógico inteligente y sostenido.

El pueblo no pasa de una etapa a otra sin compromisos o disposiciones mentales, o estados de espíritu, que han tomado cuerpo en él en la etapa anterior, integrándose en su experiencia. Es decir que el pueblo no puede pasar de la asistencialización (o del mutismo) [...] a la dialogación o parlamentarización [...] como se pasa de una calle a otra [...] (Id., *ibid.*, p. 71, subrayado nuestro).

Se requiere todo un trabajo pedagógico crítico para des-atar la palabra, y crear las condiciones culturales para la dialogación.

5.3 La dialogación en la escuela

La dialogación puede ocurrir en diferentes ámbitos de intersubjetividad. Comencemos por la escuela. ¿Qué responsabilidad tiene la escuela en la creación de condiciones culturales para la dialogación? Freire responde teniendo en cuenta tres niveles de participación:

- i) su atención se centra inicialmente en la relación pedagógica propiamente dicha, entre maestros y estudiantes, con respecto a la cual afirma:

La dificultad (de formar maestros o cuadros) no se halla en el aprendizaje puramente técnico de su procedimiento. Está en la creación de una nueva – y al mismo tiempo vieja – actitud, la del diálogo que tanta falta nos hizo en el tipo de formación que tuvimos... Actitud dialogal que los (maestros) coordinadores deben adquirir para realmente educar y no domesticar. Porque siendo el diálogo una relación yo-tú, es necesariamente una relación de dos sujetos. En cuanto el tú de esta relación se convierta en mero objeto, el diálogo se destruirá y ya no se estará educando, sino deformando. (1965, p. 113 subrayado nuestro).

ii) un segundo nivel de dialogación es el que puede y debe darse entre estudiantes y directores de la escuela. Hay que

iii)

[...] aprovechar esos impulsos de rebelión (estudiantil) y transformarlos en dialogación o parlamentarización del estudiante con los directores de la escuela [...]

[...]

La dialogación acabaría con los dos mundos en que muchas veces esas escuelas se encuentran divididas: el de los maestros y el de los estudiantes...La dialogación de los estudiantes con la dirección de la escuela sería, sobretodo, una magnífica oportunidad para el aprendizaje democrático, iniciado en la escuela primaria y continuado en la media [...] (1959, p. 110, subrayado nuestro).

Freire está refiriéndose al diálogo, al que ha definido como una relación horizontal opuesta al anti-diálogo que es una relación vertical, arrogante y autosuficiente.

En el antidiálogo se quiebra aquella relación de simpatía entre sus dos polos, que caracteriza al diálogo. Por todo eso, agrega, el antidiálogo no comunica. Hace comunicados [...] (1965, p. 105, subrayado nuestro).

Léase bien: “el anti-diálogo no comunica, hace comunicados”. Es lo que desgraciadamente hemos visto, experimentado y padecido en nuestras instituciones escolares, incluidas las universidades. Cuando saltan a la escena institucional las tensiones latentes entre sus actores, la dirección se desconecta de la comunidad constitutiva de la organización y se repliega en sus espacios de dirección, para elaborar “comunicados”. Con ellos está manifestando una ausencia de voluntad para la dialogación, cuando no una negación de la misma. El “comunicado” es la expresión de un discurso vertical, monodireccional, con pretensiones de dirigismo o de imposición de un punto de vista. No expresa una voluntad de conversación con el otro, sino más bien una desconexión, más o menos consentida, que se escuda en el argumento de autoridad.

Pero más allá de la relación pedagógica y de las relaciones entre los estudiantes y las directivas, Freire tiene en mente otro nivel de participación: el de la escuela con las familias de los estudiantes. Según él la escuela

[...] debe crear un clima propicio a la participación, a la injerencia de esas familias en su destino... Es el clima de dialogación lo que la escuela debe crear para las familias ligadas a ella. Clima eminentemente democrático... porque esa dialogación implicará ofrecer a las familias oportunidades y condiciones de experimentar el autogobierno” (1959, p. 92, subrayado nuestro).

iv) y, finalmente, un último nivel de participación es el que dice relación a la forma de articulación de la escuela con la comunidad local y regional.

Sabemos que Freire apoyó a Anísio Teixeira en su propuesta para modificar el centralismo asfixiante del sistema educativo en su país, al cual consideraba como una herencia funesta de las matrices culturales propias del período colonial. Y propugnó por una escuela “[...] hecha y realizada a la medida para la cultura de la región” (1959, p. 83 y 84).

“Solamente una escuela democráticamente centrada en su educando y en su comunidad local, afirmaba [...] llevará a los estudiantes a una nueva postura frente al contexto” (Id., *ibid.*, p. 84).

Resumiendo: la democracia se construye en esos cuatro ámbitos de dialogación: construyendo la relación del maestro con el estudiante, re-construyendo las relaciones de los estudiantes con las directivas de la escuela, re-construyendo las relaciones de la escuela con los padres de familia y modificando la articulación de la escuela con su contexto regional.

5.3 La dialogación entre contrarios políticos

El mismo principio y la misma actitud son aplicados a otro ámbito de dialogación, extraescolar pero no extrapedagógico: el que tiene que ver con las relaciones entre ciudadanos con opciones políticas diferentes. Un tema de cultura política, que nos viene como anillo al dedo para comprender y manejar un ambiente, como el nuestro, de creciente polarización social entre grupos y partidos.

Freire fue testigo excepcional de estas formas de polarización, y fue incluso víctima de sus expresiones. La cultura política de sus conciudadanos le preocupa profundamente y le hace temer por los destinos democráticos de su país, y por la humanización del hombre brasileño. Toma, sin embargo, una cierta distancia del fenómeno para intentar comprender sus razones y sinrazones.

Constata, en primer lugar, que el Brasil está amenazado por un conjunto de “[...] fanatismos que separan a los hombres, los embrutecen y generan odios [...]” (1965, p. 44). “El hombre brasileño y aún sus élites vienen desembocando en el sectarismo y no en las soluciones radicales” (Id., *ibid.*, p. 42). Y, desafortunadamente, la supremacía no es de los radicales, sino de los sectarios, “[...] sobretodo los de derecha [...]” (Id., *ibid.*, p. 44). He aquí el planteamiento del problema.

¿A qué se refiere el autor cuando habla de sectarios y de radicales? Freire propone una distinción elemental entre sectarismo y radicalismo. Al sectarismo lo conceptualiza, básicamente, como un “[...] activismo, que es la acción sin control de la reflexión” (Id., *ibid.*, p. 42 subrayado nuestro). El radicalismo, “por el contrario, rechaza el activismo y somete siempre su acción a reflexión” (Id., *ibid.*, p. 42 subrayado nuestro). Es una primera distinción que debe ser cuidadosamente fundamentada y desarrollada.

5.3.1 Sobre el sectarismo

Avanzando en la precisión conceptual del sectarismo, Freire sostiene que su primer rasgo característico es su actitud anti-dialogal. El sectario no da muestras de querer examinar o discutir su posición, su opción, su ideología. Ni siquiera se pregunta por la posibilidad de estar equivocado. Está seguro de que su verdad es la verdad. En la medida en que no somete, ni quiere someter, su acción al control de la reflexión, es una actitud irracional.

El sectarismo tiene una matriz preponderantemente emocional y acrítica, es arrogante, antidialogal y, por eso, anticomunicativa. Es reaccionaria, sea asumida por un derechista... o por un izquierdista. El sectario nada crea porque no ama. No respeta la opción de los otros. Pretende imponer la suya – que no es opción sino fanatismo – a todos. De ahí la inclinación del sectario al activismo, que es la acción sin control de la reflexión. De ahí

su gusto por eslóganes que difícilmente sobrepasan las esfera de losmitos [...] (1965, p. 42).

Esta actitud sectaria, que Freire no duda en calificar de fanatismo es, a la vez, causa y efecto del atraso y del subdesarrollo de su país (Ver 1965, nota 17, p. 44). Es, en primer lugar, un efecto y un resultado del atraso de nuestras instituciones que no han logrado crear las condiciones culturales para construir relaciones de respeto y colaboración entre los diferentes. Pero es también causa productora de intolerancias, discriminaciones, agresiones, exclusiones y señalizaciones entre los grupos de clase, de género, de etnia y de edad. No disponemos aún de una cultura política que nos permita convivir entre diferentes opciones políticas, étnicas o religiosas.

El sectario no dialoga ni quiere dialogar, no respeta la opción del otro, ni la quiere escuchar, porque cree, arbitrariamente, que su opción, su posición, su ideología es la única verdad que es preciso predicar e imponer, para ampliar el radio de influencia del bien sobre el mal. Cree que todos los demás están equivocados, y que tienen su cabeza llena de basura o de virus, de ahí las metáforas frecuentes de “limpieza” o de “exterminio”.

Para los sectarios, de derecha o de izquierda, el pueblo no cuenta ni pesa, salvo como instrumento para lograr sus propios fines. Los sectarios no están interesados en darle la palabra al Pueblo, sino en imponerle su palabra. En suma: el sectarismo no está interesado en educar al pueblo sino en domesticarlo y adoctrinarlo para ampliar su radio de influencia.

Si la dialogación es necesariamente la relación entre dos sujetos, quien no reconoce la condición de sujeto en el otro, como es el caso del sectario, no está, ni puede estar en actitud dialogal. Por ello no solamente no escucha sino que, además, no quiere escuchar. El otro no es un sujeto sino un objeto a quien quiere imponer sus convicciones, no es un pueblo sino una masa, a quien puede manipular para lograr sus propósitos, una especie de juguete de

su juego político. De ahí su resistencia a discutir o a negociar con los otros y con otras posiciones.

5.3.2 Sobre el radicalismo

La radicalización, en cambio, es positiva, porque es preponderantemente crítica [...] El hombre radical en su opción no niega al otro el derecho de optar. No pretende imponer su opción, dialoga sobre ella [...] rechaza el activismo y somete siempre su acción a la reflexión” (1965, p. 41-42, subrayado nuestro).

El radical es consciente de su condición de sujeto, y re-conoce en el otro su condición de sujeto. Por ello adopta una actitud dialogal que, sin negar sus opciones y sus convicciones, está abierta a escuchar las opciones de otros y a respetar el derecho de los otros a optar. No niega su opción, pero tampoco trata de imponerla. Es un sujeto crítico, capaz de reconocer contradicciones y de someter su acción y su ideología a procesos reflexivos y a procesos de discusión civilizada.

6 El diálogo en la *Pedagogía del Oprimido*

Cuando Freire escribe *Pedagogía del Oprimido* (1970), agrega a las observaciones que hizo en el Brasil, las observaciones que ha hecho en el exilio y, más concretamente, las que ha hecho en Chile participando en las discusiones y tensiones entre socialistas y democristianos, y entre cristianos y marxistas. Y se anticipa a diagnosticar que su nuevo ensayo, al que califica de “puramente aproximativo”, puede provocar “reacciones sectarias” en sus posibles lectores.

Aquí, como en EPL, Freire mantiene su distinción entre sectarios y radicales pero agrega algunos matices dignos de mención. El considera que su nuevo ensayo es “[...] un trabajo para hombres radicales. Sean ellos cristianos o marxistas, aunque disientan de nuestras posiciones, parcialmente o en su totalidad [...]” (1970, p. 10). Pero también reconoce que cristianos y marxistas, pueden incurrir en sectarismo “[...] en la medida en que [...] asuman posiciones cerradas, irracionales (que) rechacen el diálogo [...]” (Id., *ibid.*, p. 10).

A partir de sus observaciones en Chile encuentra cristianos y marxistas que pueden calificarse de sectarios, como también encuentra cristianos y marxistas que pueden calificarse de radicales. “La sectarización es siempre castradora, dice, por el fanatismo de que se nutre. La radicalización (en cambio) es siempre creadora, por la criticidad que alimenta [...] Salga de quien salga, la sectarización es un obstáculo a la emancipación de los hombres” (Id., *idib.*, p.10).

El sectario [...] cualquiera que sea la opción de donde parta, en su irracionalidad que lo ciega, no percibe o no puede percibir la dinámica de la realidad o la percibe equivocadamente [...] Esta es la razón por la cual el reaccionario de derecha...pretende frenar el proceso, domesticar el tiempo y así a los hombres. Esta es la razón por la cual el hombre de izquierda al sectarizarse, se equivoca totalmente en su interpretación dialéctica de la realidad histórica, dejándose llevar a posiciones fundamentalmente fatalistas. (Id., *ibid.*, p. 11).

El primero quiere retener el presente para que no avance hacia el futuro, y el segundo se dedica a esperar que llegue un futuro inexorablemente prefijado y dado de antemano. En ambos casos se desconoce la libertad como construcción del futuro, como creación. “Uno y otro, al apropiarse del tiempo

de cuyo saber se sienten igualmente propietarios, terminan sin el pueblo, que es una forma de estar contra él” (Id., *ibid.*, p. 11). “Ambos girando en torno a su verdad [...] sufren de falta de duda”(Id., *ibid.*, p. 12). Con razón Freire concluye que ni la lectura de PO ni la tarea radical que propone puede ser comprendida ni realizada por sectarios.

El radical, en cambio, “[...] no teme enfrentar, no teme oír, no teme el desvelamiento del mundo. No teme el encuentro con el pueblo. No teme el diálogo con él, del que resulta el creciente saber de ambos” (Id., *ibid.*, p. 12).

7 La esencia del diálogo

Al iniciar un capítulo sobre la dialogicidad como esencia de la educación, Freire intenta elaborar “[...] algunas consideraciones sobre la esencia del diálogo [...] Cuando intentamos un adentramiento en el diálogo, como fenómeno humano, se nos revela algo que ya podremos decir que es él mismo: la palabra” (1970, p. 53), la cual, según él, tiene dos dimensiones: la acción y la reflexión, en una interacción tan radical que: “[...] privada la palabra de su dimensión de acción [...] se transforma en palabrería, verbalismo, bla-bla-bla [...] (y) privada de la reflexión, la palabra se convierte en activismo” (Id., *ibid.*, p. 53).

Los hombres se encuentran en y por el diálogo para pronunciar el mundo, es decir: para existir humanamente.

Nadie puede decir solo la palabra verdadera, o decirla para los otros, en un acto de prescripción [...] El diálogo es un encuentro entre los hombres, mediatizados por el mundo, para pronunciarlo sin que se agote en la relación yo-tú [...]
[...]

No puede reducirse a un acto de depositar ideas de un sujeto en el otro...No es tampoco discusión beligerante, polémica, entre sujetos que no aspiran a comprometerse con el pronunciamiento del mundo, ni con la búsqueda de la verdad, sino a imponer la suya...no debe ser donación del pronunciar de unos a otros...no puede ser instrumento mañoso del que eche mano un sujeto para la conquista del otro... es esencialmente tarea de sujetos y no puede verificarse en la relación de dominación [...] no puede ser pretexto para la manipulación.(Id., *ibid.*, p. 54).

8 El diálogo como oportunidad de sujetos inconclusos

Partiendo del principio de que no hay sabios absolutos ni ignorantes absolutos (1970, p. 55) Freire concibe el diálogo como un “Encuentro de los hombres para la tarea común de saber y de obrar” (Id., *ibid.*, p. 55), es decir: como camino privilegiado para la construcción colectiva del saber y la construcción colectiva del obrar, que enriquece a los dos polos constitutivos de la dialogación, sean estos individuos o colectivos. Enriquecimiento mutuo que, a su vez, reconfigura la subjetividad de uno y otro.

Enriquece a los dos polos, en primer lugar, porque los lleva a tomar conciencia de su condición de sujetos inconclusos por naturaleza. Y en segundo lugar porque los lleva a reconocer en el diálogo una oportunidad de crecimiento mutuo. El diálogo “[...] busca la restauración de la intersubjetividad” (Id., *ibid.*, p. 23) para poner en evidencia que todo individuo puede contribuir al crecimiento del otro porque sabe algo; pero también para poner en evidencia que todo individuo necesita del otro, porque ignora muchas cosas.

Freire sostiene que el diálogo pre-supone un dato a priori: la fe en los hombres.

“La fe en los hombres es un dato a priori del diálogo. Por esto existe antes aún de que él se instaure. El hombre dialógico tiene fe en los hombres antes de encontrarse frente a frente con ellos.

[...]

“No hay diálogo si no hay una inmensa fe en los hombres. Fe en su poder de hacer y re-hacer. De crear y de re-crear [...] Sin esta fe en los hombres, el diálogo es una farsa. Se transforma, en la mejor de las hipótesis, en manipulación disfrazada de paternalismo” (Id., *ibid.*, p. 55).

Fe en los seres humanos que no puede ser otra cosa que el re-conocimiento de los otros como sujetos. ¿Cómo puedo dialogar si veo en los otros “[...] meros esto, en quienes no reconozco otros yo?” (Id., *ibid.*, p. 55. subrayo del autor).

¿Cómo puedo dialogar, si me siento participante de un ghetto de hombres puros, dueños de la verdad y del saber, para quien todos los que están fuera son esa gente o esos nativos?

[...]

La auto-suficiencia es incompatible con el diálogo. Los hombres que no tienen humildad, o la han perdido, no pueden aproximarse al pueblo [...] les falta aún mucho qué caminar, para llegar al lugar de encuentro con ellos. En este lugar de encuentro, no hay ignorantes absolutos ni sabios absolutos; hay hombres que, en comunión, buscan saber más [...] (Id., *ibid.*, p. 55).

“No hay diálogo, tampoco, sin esperanza. La esperanza está en la raíz misma de la inconclusión de los hombres, desde la cual se mueven en permanente búsqueda” (Id., *ibid.*, p. 56).

9 El complejo proceso de producción de la *Vox Populi*

Resumiendo: el mutismo expresa la situación de una multitud en estado de sumisión, con un bajo nivel de conciencia que le impide articular su voz en los espacios públicos y que apenas sí le permite ajustarse o acomodarse al “orden social”. Para constituirse como pueblo necesita elevar su conciencia, hacerse oír con su propia voz en los espacios públicos y buscar alguna forma de integración con el orden social. En la medida en que esa multitud logra tomar la palabra para hacerse oír en esos espacios, se acerca a la condición de Pueblo.

El bajo nivel de conciencia, sin embargo, no es el resultado de una ignorancia absoluta y, mucho menos, de una elección de la multitud. Es el resultado de una situación en un marco de relaciones sociales, re-producido y re-forzado por políticas. Hay una política de la Corte, y hay también una política de los señores de los grandes dominios para vigilar y controlar la voz (voceríos, griterías, algazaras, etc.). Hay momentos en que la multitud es manipulada por incitación de los señores contra las autoridades de la Corte etc. Pero hay también momentos en que el fracaso de la manipulación conduce a la prohibición autoritaria o a la re-presión. Se pasa entonces de la vigilancia de la voz al castigo de la voz.

Según Freire

[...] la democracia, que antes de ser forma política es forma de vida, se caracteriza sobretodo por la gran dosis de transitividad de conciencia en el comportamiento humano, transitividad que no nace y no se desarrolla, salvo bajo ciertas condiciones, en las que el hombre se lance al debate, al examen de sus problemas [...] (1965, p. 76).

La transitividad de conciencia no se desarrolla automáticamente como lo ha dicho antes (id. *ibid.*, ver p. 56) requiere de un trabajo pedagógico activo y sostenido.

¿Cuáles son entonces esas condiciones? y ¿a quién le corresponde generarlas para que se produzca esa transición hacia la integración crítica? ¿Y hacia la unidad en un horizonte de sentido? Freire es muy claro en señalar cuáles son los factores que pueden provocar “la gran dosis de transitividad de conciencia” requerida para integrarse críticamente al orden social, y transitar de multitud a Pueblo:

- i) la amplia concienciación de las masas brasileñas, a través de una educación que les haga posible la auto-reflexión sobre su tiempo y espacio... de la cual resultará su inserción crítica en la historia, ya no como espectadores, sino como actores y autores (Iid., ibd., p. 26).
- ii) la dialogación concebida como una metodología de intervención sobre las relaciones entre los sujetos, la cual apunta a des-configurar los habitus generadores del mutismo en los dos polos de la interacción, y a facilitar así la configuración de colectivos en torno a horizontes de sentido que les permitan transitar de la condición de masa a pueblo, o si se prefiere: de la condición de pueblo-objeto a pueblo sujeto. Y
- iii) la investigación del contexto, a partir de cuyos resultados sea posible contrarrestar las políticas hegemónicas de la metrópolis, y fundamentar la elaboración de políticas propias para la auto-intervención de la sociedad sobre sí misma.

Corresponde, pues, a labor conjunta de la educación y de la investigación crear las condiciones culturales y políticas requeridas para la de-construcción del mutismo y la producción de la *Vox populi*. Una tarea y un proyecto eminentemente pedagógicos y eminentemente políticos. Propongo llamar “educación popular” a este complejo proceso de acompañamiento de la multi-

tud para lograr aglutinarse en torno a un horizonte de sentido que le permita pro-nunciarse sobre la *res publica*.

Referencias

FREIRE, Paulo. *Educación y actualidad brasileña*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XXI, 2001.

_____. *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XXI, 2004.

_____. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XXI, 2005.

FREIRE, CRISTINA HEINIGER. Convivencia con mis padres (1947-1964). In: Educación y actualidad brasileña, 1959, p. LXXVI - LXXX.

ROMÃO, JOSÉ EUSTÁQUIO. Contextualización. Paulo Freire y el pacto populista. In: Educación y actualidad brasileña, 1959, p. XIII - XLVIII.

ROSAS, PAULO. Recife. Cultura y participación (1950-1964). In: Educación y actualidad brasileña, 1959, p. XLIX - LXXIV.

Recebido em 21 out. 2008 / aprovado em 31 out. 2008.

Para referenciar este texto

PENAGOS, R. A. Dialogación versus mutismo. Una perspectiva freireana de la sujeción y des-sujeción. *EccoS*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 521-551, jul./dez. 2008.

