

5 / DEMARCACIONES FANONIANAS EN LA ESCRITURA POLÍTICO-PEDAGÓGICA DE PAULO FREIRE

Inés Fernández Mouján

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-6785-2457>

Busco, cuando escribo tales cosas,
tocar mi lector con afecto...
es decir irracionalmente, casi sensualmente...
Las palabras tienen una carga para mí.
Me siento incapaz de escapar
al mordisco de una palabra,
el vértigo de un signo de interrogación.

¡Escucha, blanco!

(FRANTZ FANON)

Demarcarse las zonas fanonianas que se hacen presente en la escritura político-pedagógica de Paulo Freire permite interrogar las certidumbres y las verdades presentes en la educación. Como una señal, como una referencia inevitable e imposible la narrativa fanoniana acecha el texto del pernambucano y le reclama incertidumbre. Es el espectro de Fanon una figura extraña que persigue los textos de Freire y los observa. Si hurgamos con cuidado, en la escritura freireana hay un Fanon que se introduce en su discursividad y la desorganiza. Esto

porque los textos de Fanon “a pesar del tono encendido y programático de muchos pasajes, no están dispuestos desde la figura emblemática del ¿qué hacer? tampoco del ¿cómo hacerlo?” (De Oto, 2003, p. 23). Freire con “[s]u estilo de acción y pensamiento es claramente formulado por Fanon: principios sin consigna” (Weffort, 1967, p. 25). En sintonía con estas reflexiones, me dispongo a demarcar las categorías de la urgencia política que Fanon le propuso al pernambucano y que hacen de la obra freireana un texto político–pedagógico radical.

Del *arkhé* y sus avatares

En este buscar las huellas fanonianas en el discurso de Freire, asumo como ejercicio la crítica poscolonial, como forma de hablar de la marca que lo colonial impuso en nuestras subjetividades, en nuestras formas de conocer, hacer, sentir y educar; que perduran más allá del momento inicial de conquista. Lo poscolonial como aquello que (re) interpreta la colonización, como parte de un proceso global esencialmente transnacional y transcultural (Hall, 2008). Como lo que designa una trama compleja de prácticas desde simbólicas hasta materiales e implica una capacidad de afectar los modos de organización social y cultural de los sujetos involucrados, como así también, de la producción de conocimiento. Un entramado que inscribe diversos y variados modos de resistencia que se organizan en relación a ella. Considerando estos presupuestos, muchas de nuestras interrogaciones y de las respuestas contemporáneas son marcadas por el silenciamiento de un pasado colonial que

insiste. Hay algo de nuestras historias poscoloniales que no cesa de repetirse, una marca que perdura en nuestras memorias y en los cuerpos de todos los pueblos que han sido conquistados y colonizados (Añón y Rufer, 2018). Las teorías poscoloniales solo pueden ser entendidas en todo su alcances si se considera la estrecha relación que guardan con historias y teorías (que muchas veces las abordamos descontextualizadas) propuestas por el proyecto anticolonial que en su diversidad contribuyeron a “una alteración radical del orden mundial” (Ribeiro Sanches, 2011, p. 11). Es el discurso anticolonial de Frantz Fanon (entre otros y otras) que nutre los debates poscoloniales y no nos permite quedar cómodxs en ningún lugar, porque el martinico se hizo cargo del silencio de lo colonial y nos mostró, sin tapujos, la cara negada del humanismo moderno-colonial.

A partir de estas primera reflexiones, mi intención es demostrar cómo la propuesta filosófica-política de Fanon interpela el texto freireano, cómo la radicalidad de sus pensamientos se inscribe en un más allá de sus escrituras originales, de qué manera Freire (re)visita a Fanon y cómo realiza una apropiación creativa. Porque la epistemología lúcida e innovadora –de Fanon– anclada en un riguroso trabajo científico en el campo de la filosofía política y la práctica de la clínica psiquiátrica (Khalifa y Young, 2018) tiene influencia en el planteo político-pedagógico que nos propone Freire. Fanon le permite a Freire dislocar la eficacia del discurso colonialista en la educación, disrumpir las teorías-prácticas tecnicistas presentes en las relaciones pedagógicas y proponer, a partir de una tarea crítica, una intervención política radical.

Entonces, me resulta fructífero para delimitar las marcas de la escritura fanoniana en el texto del pernambucano pensar el *arkhé* –encarlo en sentido derrideano–. El *arkhé* permite designar tanto su inicio como su mandato, es decir el libre–juego de intercambio y de diálogo que no se dirige al centro en búsqueda de una verdad perdida o una nostalgia en el origen (Derrida, 1994), sino que acepta las tensiones entre lo instituido y lo instituyente. Dicho de otro modo, esta entrada habilita a poner el discurso freireano en un más allá de la memoria oficial para encontrar los intersticios de las memorias subterráneas y resistentes, e identificar a partir de allí las huellas de los textos fanonianos en la escritura de Paulo Freire. A partir de esto, se desprende la siguiente pregunta: ¿cómo se tramó el legado anticolonial de Fanon en la narrativa freireana?

Las marcas y los comentarios de Freire en sus libros –que se encuentran en su biblioteca personal en el Instituto Paulo Freire de São Paulo–, son la evidencia de que lo que hay allí no es un simple archivo–biblioteca donde la memoria se desvanece, ni puede asimilarse a un mero origen sin destinatarios y sin intérpretes. Su archivo cumple una función arcónica, que al mismo tiempo que conservador e instituyente, sufre un proceso de selección y es atravesado por múltiples lecturas. Su biblioteca y la lectura de sus obras (y las de quienes las interpretan) me permitió confirmar que hay en su larga producción algo que permanece y se institucionaliza como una cuestión que se transforma, tanto a nivel teórico como práctico, individual como colectivo. Su escritura y su trabajo de enseñanza pusieron en juego más de una identidad, no solo un nombre

propio, sino que fueron un modo de hacer la vida. Sumado a ello, a Freire –como observaremos más adelante– le urge asumir un compromiso con la realidad social y política del contexto en el que vive y por ello hace suya la posición anticolonialista heredada principalmente de Fanon. Su vida en los márgenes de Recife, su exilio, la relación con los campesinos brasileños, latinoamericanos y africanos, el movimiento negro en EEUU y los procesos revolucionarios de América y África; deja marcas en su cuerpo y lo acerca al análisis no dogmático que Fanon realizó sobre la colonización y el conocimiento moderno–colonial–racial.

Paulo Freire no conoció personalmente a Frantz Fanon pero sí estableció con él un diálogo intelectual a través de la lectura de sus obras: *Piel negra, máscara blancas*, *Los condenados de la tierra* y *Sociología de la revolución* (que pueden verse entre los estantes de su biblioteca) son trabajos que marcaron sus escrituras. En sus notas, Freire recuerda que cuando releía los originales de *Pedagogía del oprimido* las lecturas de Fanon lo habían estimulado y causado una sensación placentera, esa “que nos asalta cuando confirmamos la razón de ser de la seguridad en la que nos encontramos” (1999, p. 35). En las anotaciones que les realiza a los libros que lee y en sus obras: *Educación como práctica de la libertad* (1967), *Pedagogía del oprimido* (1970), *Cartas a Guinea Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica* (1977) y *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido* (1992) se puede observar que el motor fundamental de sus reflexiones proviene de su formación humanista católica tramada con los aportes de los pensadores marxistas anticoloniales,

en el que se destaca Fanon. Esta presencia le posibilita sumar a sus análisis el problema del colonialismo, la deshumanización y la relación opresor–oprimido. Mi hipótesis es que a partir de entrometerse en las obras del martinico, Freire escudriña en los textos de Friedrich Hegel, Karl Marx, Albert Memmi, Karl Jaspers, Maurice Merleau–Ponty, Jean–Paul Sartre, y Sigmund Freud. Estos textos le imprimen a su escritura una clara actitud de sospecha crítica y le permiten deconstruir de manera minuciosa la relación que se establece en el encuentro con el otro. Al mismo tiempo que interrogarse por la deshumanización que padecen los pueblos colonizados y realizar un análisis crítico del discurso moderno colonial, la violencia y su racismo presentes en la educación.

En sintonía con estas preocupaciones le da una importancia central al ser humano como ser–en–el mundo, la humanización, lo cultural, el problema de la conciencia dual, la alienación, el diálogo, la liberación y la descolonización; para así analizar en profundidad las relaciones de opresión y los efectos de la alienación en las subjetividades colonizadas. Estas indagaciones son el fundamento de las interpretaciones sobre las relaciones de dominación/liberación que se establecen en todo encuentro pedagógico, cuestiones que con lucidez desarrolla a lo largo de todas sus obras.

Ahora bien, me interesa entonces, antes de adentrarme en detalle en la presencia de Fanon en los escritos del pernambucano, presentar algunas líneas sobre la investigación realizada por Antonio Guimarães en el 2009 en relación a la recepción de Fanon en el Brasil, como lo leyeron, lo estudiaron, y cómo se presentaron sus textos en la academia

brasileña durante la década de 1960, y cómo Freire desafiando el discurso hegemónico universitario fue el primer académico que reconoció y se hizo cargo públicamente de la lectura de los textos fanonianos. Luego me adentraré en las marcas de Fanon en el discurso de Freire.

Sobre la recepción de Fanon en Brasil (1960)

Dice Guimarães (2009) que a pesar de que actualmente Fanon es admirado en los círculos académicos y es una figura central en las discusiones poscoloniales de las que participan tanto profesores como estudiantes de las Ciencias Sociales y Humanas del Brasil, al comenzar el trabajo, advirtió en su investigación un visible silencio sobre su obra, tanto en las revistas culturales como en las publicaciones académicas de la década de 1960, pero que encontró que fue Freire, el “pedagogo revolucionario” quien primero lo nombró. ¿Por qué sucedió esto? Pues bien, son varias las hipótesis que le permitieron a Guimarães explicar el fenómeno. La primera es que esa tibia recepción se debió a una realidad nacional y racial totalmente contraria a los conflictos raciales: una clase media intelectual blanca y mestiza “incolora”, no dispuesta a hacerse cargo del problema; una “democracia racial¹ lavada” (Guimarães, 2009). La

1 El antropólogo Gilberto Freyre (profesor e investigador de la Universidad de Pernambuco, contemporáneo y opositor a Paulo Freire dentro de la academia) en su texto *Casa Grande e Senzala* (1933) promulga la idea de la democracia racial; su argumento es que en Brasil no hay racismo, solo problemas de clase. Esta teoría caracteriza de manera sustancial las nociones hegemónicas de identidad nacional brasileña de gran parte del siglo XX. Esta idea

segunda hipótesis es que los estudios sobre la producción de Fanon tuvieron escasa difusión y sólo fueron leídos entre un pequeño número de profesores negros investigadores de las universidades que estaban preocupados por el tema y centraban sus trabajos en la formación de la identidad negra, la de los sujetos oprimidos racialmente, pero no hacían pública su lectura. También sostiene que Fanon llega a Brasil a través de los libros europeos donde el marxismo y el existencialismo compitieron por la escena cultural y política del Brasil. Es así que la recepción del texto de Fanon *Piel negra, máscaras blancas* pasó inadvertida a pesar de 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 Bastide² y Florestan Fernandes³ (Guimarães, 2009, p.158). Como así también se publicaba la revista *Brasiliense*⁴ dedicada a

de democracia racial fue considerada “um mito fundador da uma nova nacionalidade [...] perspectiva eurocêntrica do versão culturalista do embranquecimento...” (Guimarães, 2003, pp. 54-55).

2 1898-1974. Sociólogo y antropólogo francés. Profesor de Filosofía en la Universidad de São Paulo y en la Sorbona.

3 1920-1995. Político y sociólogo nacido en Brasil.

4 “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” (Sousa Montalvão, 2006). <<http://www.urutagua.uem.br/010/10montalvao.htm>

temas de negritud, donde escriben Clovis Moura⁵, Florestan Fernandes y Octavio Ianni⁶, quienes sólo mencionan a poetas de la negritud y a Jean–Paul Sartre.

Es decir, la lectura cuidadosa de las principales revistas brasileñas culturales de la década de 1950 lo lleva a Guimarães a afirmar que en la década del 50 se desconoce a Fanon, pero que la obra del martinico fue conocida en 1961, poco tiempo antes de su muerte, cuando Jean–Paul Sartre y Simone de Beauvoir viajan a Brasil para promover 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 sobre el racismo que Sartre compartía con Fanon: una visión que entendía la discusión desde un enfoque marxista de lucha de clases y racial. Lo llamativo, señala Guimarães, es que Guerreiro Ramos⁷, activista negro, no lo haya introducido ya que, como integrante del ISEB⁸, compartía los mismos conceptos fundamentales –alienación y situación colonial– y también sus fuentes: Hegel, el joven Marx, Sartre y Balandier⁹. Pero Guerreiro Ramos, señala Guimarães, compartía con Fanon la lectura de los mismos autores, aunque ocupaba posiciones na-

5 1925–2003. Sociólogo, historiador y periodista nacido en Brasil. Militante del Movimiento Negro Brasileiro. Pensador de los problemas de la negritud.

6 1926–2004. Sociólogo nacido en Brasil.

7 (1915–1982), sociólogo nacido en Brasil.

8 Instituto de Estudios Brasileiros del que Paulo Freire formó parte.

9 George Balandier (1920) antropólogo y sociólogo francés. fue activo militante de la guerra de liberación argelina.

cionalistas y populistas que lo separaban de las ideas de revolución –sostenidas por Fanon–, y ésta como posibilidad de transformación social. 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” (2009, p.162).

Otra de las hipótesis que refiere al silenciamiento de Fanon en la academia brasileña se relaciona a 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 como un participante más ya que en su discurso se encuentran elementos para pensar la revolución. “Reconocen en la propuesta fanoniana una interpelación a una transformación efectiva y real que es consecuencia de la lucha de los oprimidos por su liberación” (Goldman, 1966, p. 58, citado en Guimarães, 2009, p. 162). 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 brasileños, muchos de ellos católicos ligados a la revista *Paz e Terra* (Guimarães, 2009, p. 163).

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 escrito– que la influencia de Fanon en Freire fue de

enorme importancia. Ahora bien, concluye Guimarães, es Freire, “el pedagogo revolucionario” el primero en nombrar y citar a Fanon. Freire, agrega, fue “el primer brasilero en abrazar las ideas fanonianas” (Guimarães, 2009, p. 165), Fanon es una influencia sustancial en *Pedagogía del oprimido* (Guimarães, *ibid.*). Estas hipótesis de Guimarães se confirman no sólo con las fuentes consultadas por él (de gran importancia) sino con las palabras del propio Freire, en sus obras tanto iniciales como tardías, donde la referencia a Fanon es permanente.

De las marcas fanonianas en los escritos de Paulo Freire

A partir de su exilio Freire se radicaliza. Se puede observar en su escritura un fuerte cuestionamiento al nacionalismo patriótico, los pensamientos corporativos y el sentimiento de superioridad clasista y racial, articula su crítica con una racionalidad revolucionaria en sintonía con los líderes revolucionarios latinoamericanos, caribeños y africanos: Amílcar Cabral, Fidel Castro, Ernesto Che, Guevara, Julius Nyerere (Romão, 2012). en sintonía con los líderes revolucionarios latinoamericanos, caribeños y africanos (Amílcar Cabral, Fidel Castro, Ernesto Che Guevara, Julius Nyerere). Veamos cómo recuerda Freire el contexto de producción de su *Pedagogía del oprimido*:

El libro apareció en una fase histórica de intensa inquietud. Los movimientos sociales en Europa, en Estados Unidos, en América Latina, en cada espacio-tiempo con sus características propias [...] Los golpes de Estado, con

su nueva cara en América Latina y sus gobiernos militares que se arrastraban desde la década anterior. Los golpes de Estado, ahora ideológicamente fundamentados y todos, de un modo u otro, ligados al carro-guía del Norte en el intento de hacer posible lo que les parecía que debía ser el destino capitalista del continente. Las guerrillas en América Latina, las comunidades de base, los movimientos de liberación en África, la independencia de las ex colonias portuguesas, la lucha en Namibia, Amílcar Cabral, Julius Nyerere, su liderazgo en África y su repercusión fuera de ella. La China de Mao. La Revolución Cultural (Freire, 1999, p.115)

En sintonía con una racionalidad política, que cuestiona la marca racial e instrumental del relato único eurocentrado, Freire se propone conversar y tematizar lo silenciado en la relación pedagógica: el sentimiento de superioridad del blanco sobre el negro, del opresor sobre el oprimido, del hombre sobre la mujer, del adulto sobre el niño, invitándonos a transitar una ética y política que traspasen las cómodas certezas del entorno. Nos convida a mirar de modo crítico las tradiciones –que muchas veces son escudo frente al otro desconocido– para enfrentar junto a los excluidos los horrores del mundo. En este sentido, Freire, como intelectual fanoniano y con su pedagogía de la liberación, juega un papel perturbador, porque no protege territorios, porque es hijo del exilio y de la franqueza más que de los rodeos o los titubeos. En sus palabras: “Soy profesor contra el orden capitalista vigente que inventó esta aberración: la miseria en la abundancia” (Freire, 1999, p. 99). Su pedagogía del oprimido es convergente con la crítica política

de Fanon al colonialismo y a la violencia racial que niega y silencia al otro. Su punto de partida es con los pueblos “innombrados”, “desarrapados del mundo”, “condenados de la tierra”, pueblos sin territorio y sin historia (Freire, 1970). En palabras de Fanon, el lumpen proletariat:

Los campesinos sin tierra, que constituyen el lumpen proletariat, se dirigen hacia las ciudades, se amontonan en los barrios miserables de la periferia y tratan de infiltrarse en los puertos y las ciudades creados por el dominio colonial. [...] El lumpen-proletariat constituido y pesando todas sus fuerzas sobre la seguridad de la ciudad, significa la podredumbre irreversible, la gangrena, instalada en el corazón del dominio colonial. Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, atraídos, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores. Esos vagos, esos desclasados van a encontrar, por el canal de la acción militante y decisiva, el camino de la nación. No se rehabilitan en relación a la sociedad colonial ni con la moral del dominador. Por el contrario, asumen su incapacidad para entrar en ella. Esos desempleados y esos subhombres se rehabilitan en relación consigo mismos y con la historia. También las prostitutas, las sirvientas, las desesperadas, todas y todos los que oscilan entre la locura y el suicidio van a reequilibrarse, a actuar y a participar de manera decisiva en la gran procesión de la nación que despierta (Fanon, 1974, pp. 119–120).

Acercándose a Fanon, el rumbo que Freire va a asumir con el concepto de “oprimido” es el del pueblo colonizado que, contrariamente al signo del “lumpenproletariado” de

corte europeo marxista, es por su marginalidad condición de un cambio revolucionario. En consecuencia, Freire (1970) asume que es posible construir una pedagogía del y con el oprimido. Es interesante notar que ya en su primer libro, *Educación como práctica de la libertad*¹⁰, se insinúan las primeras impresiones que la obra de Fanon deja en sus reflexiones, fundamentalmente aquellas relacionadas con el sujeto protagónico de su propuesta pedagógica, el proceso de politización–concientización, la presencia de la violencia en todas las relaciones sociales y culturales, y las relaciones con la opresión. La preocupación central de este escrito es realizar una crítica a la sociedad brasileña a partir de una propuesta que asume el desafío de transformar una sociedad “sin pueblo dirigida por una élite superpuesta, alienada y en la cual el hombre común minimizado y sin conciencia de serlo era más cosa que hombre mismo” (1973, p 25).

10 Publicada en 1967 en portugués por Paz e Terra, Rio de Janeiro, y en castellano en 1969 por Tierra Nueva, Montevideo. Esta obra es el resultado de la experiencia de la campaña de alfabetización nacional llevada adelante por Freire y un grupo de investigadores de la Universidad de Pernambuco en Angicos en 1963 un año antes del golpe de Estado en Brasil (1964). Pero, la escribió y publicó durante su exilio en Santiago de Chile. En la lectura de la obra se puede observar un cambio de mirada hacia el problema que plantea, en la primera parte del escrito Freire responde a una racionalidad ligada al personalismo católico pero, con el avance de su lectura comienza a visualizarse un Freire que disrumpe las posiciones centradas en el desarrollo nacional y el existencialismo católico y se referencia en otras influencias ligadas a los procesos emancipatorios y revolucionarios que recorren América Latina, Caribe y África, de allí que tome cómo referencia para analizar el problema de la violencia presente en las relaciones de dominación como referencia fundamental los aportes de Frantz Fanon. Esto se observará con mayor claridad en *Pedagogía del oprimido* (1970).

Freire apuesta a realizar un aporte para una nueva sociedad que considere al pueblo como sujeto de su historia. “La opción, por lo tanto, está entre una educación para la domesticación alienada y una educación para la libertad. Educación para el hombre–objeto o educación para el hombre–sujeto [...] la politización, como se refiere Fanon en *Los condenados de la tierra*” (Freire, 1973, p. 26). Durante el desarrollo de este trabajo, las siguientes menciones a Fanon hacen referencia a la violencia como condición necesaria de la opresión. Veamos qué nos dice Freire:

... generalmente, cuando el oprimido se rebela legítimamente contra el opresor, en quien identifica la presión, se le califica de violento, bárbaro, inhumano, frío. Es que entre los incontables derechos que se adjudica para sí la conciencia dominadora incluye el de definir la violencia, caracterizarla y localizarla en el oprimido (Freire, 1973, p. 41).

Y agrega en una nota a pie de página:

... la violencia del oprimido, además de ser mera respuesta en que se revela el intento de recuperar su humanidad, es, en el fondo, lo que recibió del opresor. 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, 1973, p. 42).

En estas caracterizaciones Freire hace suya la violencia que Fanon denuncia con el objetivo de argumentar cómo

en la educación se puede observar estos modos de relación y discursividad. Para Freire es imperioso rebelarse contra la conciencia dominadora que se adjudica para sí la definición de quien reacciona con violencia: esa conciencia que cuando el oprimido se rebela legítimamente contra el opresor lo califica de violento, bárbaro, inhumano, frío. Asimismo, critica la posición de supremacía del blanco, pues entiende que es su conciencia opresora la que adopta el derecho de definir la violencia y localizarla. Así planteado, la violencia del oprimido, además de ser mera respuesta en que revela el intento de recuperar su humanidad, es en el fondo lo que recibió del opresor. “En el plano del razonamiento, el maniqueísmo del colono produce un maniqueísmo del colonizado” (Fanon, 1973, p. 85). También se ejerce violencia, considera Freire, cuando se silencia el saber de los educandos a través de prácticas alienantes que los someten a la inmovilidad en el marco de fuertes demarcaciones entre el saber académico–científico– filosófico y el saber cotidiano. Tal violencia invisibiliza y margina sistemas de conocimiento cuando reproduce una matriz eurocéntrica que inferioriza los saberes culturales de los pueblos de la periferia, estableciendo una escala jerárquica y racial de los grupos humanos: una educación dominadora y alienante que defiende los “privilegios inauténticos de las élites” (Freire, 1973, p. 82).

En *Pedagogía del oprimido* (1970) Freire elabora algunos cambios conceptuales y profundiza el análisis fanoniano comprometiéndose activamente con la reforma agraria que acontece en Chile. Paralelamente, se sirve en sus análisis de la dialéctica marxista, el enfoque fenomenológico

y del anticolonialismo, lo cual lo conduce a desconfiar y dudar de lo que ha estudiado hasta este momento. Veamos lo que responde en una entrevista que Methol Ferré le realiza para la revista *Víspera*, de Montevideo (un año antes de la publicación de su obra) “¿Cuál es el tema de tu nuevo libro?”, le pregunta Ferré. Freire contesta:

Se llama *Pedagogía del Oprimido*, y ya en el primer capítulo discuto un tema, que me parece fundamental: la constitución–histórica de la conciencia dominada y su relación dialéctica con la dominadora en la estructura de dominación [...] El núcleo central de este capítulo intenta comprender el fenómeno de la introyección de la conciencia dominadora por la conciencia oprimida. De lo que resulta que ésta se constituyó como una conciencia dual. Es ella y es la otra hospedada en ella. Sería interesante, en tal sentido, llamar la atención sobre Los condenados de la tierra, de Frantz Fanon. Hay que desarrollar un tipo de relación problematizadora de las relaciones hombre–mundo (Freire, 1969, p. 23)

Estos pensamientos van en sintonía con el marco teórico político de la crítica fanoniana al colonialismo. Freire reconoce la existencia de una conciencia dominada que, inclusive transformándose en revolucionaria dentro del proceso de liberación –objetivo primordial del colonizado–, “debe velar por la liquidación de todas las mentiras introducidas en su cuerpo por la opresión” (Fanon, 1973, p. 286). Freire recorre la racionalidad sugerida por Fanon y traduce su proyecto político a una pedagogía política cuyo eje central

encuentra una sintonía con el discurso del martinico. A su vez, desconfía de la educación tal como ha sido planteada hasta ese momento y sospecha de la “educación bancaria” que absolutiza la ignorancia y aliena el ser del educando. Porque para Freire hay cuestiones de la educación que se vinculan con el poder colonial–dominador–opresor y con las desigualdades constitutivas, negadoras e injustas replicadas y reproducidas por la institución educativa. Así, la educación “como práctica de la dominación [...] lo que pretende, dentro de su marco ideológico, es inculcarlos en el sentido de su acomodación al mundo de la opresión” (Freire, 1970, p. 87). Y como indica con claridad Fanon, lo que se presentan acá son “relaciones maniqueas de poder” (1974, p.31).

Para Freire cambiar el mundo implica asumir la estrecha relación entre deshumanización/humanización y alienación/liberación. Aquello articulado dialécticamente por medio de un acto cognoscente de toma de conciencia y comprensión de la situación de uno en el mundo “profundizando la toma de conciencia de la situación, los hombres se apropian de ella como realidad histórica y, como tal, capaz de ser transformada por ellos” (Freire, 1970, p. 98). Para Fanon, en esta trama deshumanización–humanización–alienación–liberación “hay una implicancia de lo corporal–colonial que plantea una nueva forma de conocer” (Walsh, 2013, p. 51), porque conocer está íntimamente relacionado con el sujeto colonizado y racializado, y con la interiorización de una colonización que instituye en él condiciones de no–existencia. En Freire, el acto cognoscitivo articula el encuentro de lxs otrxs

con un saber–no sabido –deshumanización–alienación– y con el descubrimiento de esta situación en un proceso de toma de conciencia que se humaniza y recorre su propia liberación junto con otrxs.

Dicho de otro modo, Freire realiza sus teorías–prácticas críticas desde una matriz filosófica y pedagógica pensando en lo que acontece adentro del encuentro con lxs otrxs cuando lo que media es un determinado conocimiento. Al sumar a sus indagaciones los aportes de Fanon, éstas asumen una complejidad mayor en los análisis referidos a los procesos de toma de conciencia, percibiéndose que detrás de sus preocupaciones por la deshumanización se encuentra la pregunta por la “zona no–ser” propuesta por Fanon (2009). Freire dice que “cualquiera que sea la situación en la cual algunos hombres prohíban a otros que sean sujetos de su búsqueda, se instaura como una situación violenta. Hacerlos objetos es enajenarlos” (1970, p. 98). Resulta interesante notar cómo Freire considera que hay cuestiones de la educación que se conjugan con el poder opresor; desigualdades constitutivas, negadoras e injustas que se replican y se reproducen en la relación pedagógica. De allí su interés por la racionalidad sugerida por Fanon, tal como lo expresa en varios momentos de su obra, pues le interesa una comprensión no idealizada del fenómeno de la opresión y su traducción en la relación pedagógica. Su punto de partida es la sospecha a la educación, tal como ha sido planteada hasta el momento, para así realizar la crítica a una “educación bancaria”, acción de donar–depositar en tanto manifestación instrumental de la ideología de la opresión, que no es otra cosa que “la absolutización de la

ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual ésta se encuentra siempre en el otro” (Freire, 1970, p. 77).

En consecuencia, con *Pedagogía del oprimido* Freire profundiza su diálogo con Fanon, permitiéndole no sólo incorporar más elementos referidos a los problemas de la deshumanización y la alienación, sino también postular la posibilidad de transitar un proceso de humanización, una “educación, en la que educadores y educandos se hacen sujetos de su proceso, superando el intelectualismo alienante, superando el autoritarismo del educador bancario, [para] superar también la falsa conciencia del mundo” (Freire, 1970, p. 99). Otro problema que Freire encuentra ligado a la deshumanización, la opresión y la alienación es la invasión cultural, asunto a partir del cual analiza esa “educación bancaria” a la que considera “un instrumento de opresión” (Freire, 1970, p. 73).

Años más tarde en *Cartas a Guinea-Bissau* (1977) profundiza estos problemas ligándolos con “la educación colonial” (p. 22) heredada del colonizador. Una “educación colonial” capaz de reforzar la violencia opresora y su consecuente deshumanización. Por eso que Freire considera necesario impulsar una tarea pedagógica descolonizadora, una “descolonización de las mentes” como le proponía Amílcar Cabral¹¹ (Freire, 2000, p. 23). En palabras de Fanon, la descolonización es:

... un proceso histórico: es decir, que no puede ser

11 (1924-1973) Líder del Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde.

comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido [...] En la descolonización hay, pues, exigencia de un replanteamiento integral de la situación colonial (Fanon, 1973, p. 31).

En sintonía con Fanon, para Freire lo que se presenta es un problema cultural y pedagógico que debe ser asumido, ya que entiende que el acto de conocer sólo es posible con una toma de conciencia sobre la deshumanización y la alienación por medio de un camino en conjunto con los otros que se historizan–humanizan. La deshumanización no es entendida como un destino dado, sino en tanto resultado de un orden social injusto y de una invasión cultural que genera una violencia (la de los opresores) fundadora de un sentimiento de inferioridad, un “ser menos”. En este sentido, la mirada de Freire indaga la humanización como problema central y preocupación ineludible. Esto implica reconocer a la deshumanización no sólo “como viabilidad ontológica sino [también] como realidad histórica”. Es a partir de “este reconocimiento que los hombres se preguntan por otra viabilidad –la de su humanización” (Freire, 1970, p. 32). Su interpelación se dirige, entonces, a la toma de conciencia del comportamiento prescripto, aquel comportamiento que se conforma en base a pautas de los opresores:

Isto decorre, como analizaremos mais adiante, com mais vagar, do fato de que, em certo momento de sua experiência existencial, os oprimidos assumam uma postura que chamamos de “aderência” ao opressor. Nestas

circunstâncias, não chegam a “ad-mirá-lo” o que os levaria a objetivá-lo, a descobri-lo, como diz Fanon, fora de si (Freire, 2013, p. 6)¹².

El “miedo a la libertad” y la consecuente alienación del oprimido en el opresor deviene en el deseo de ser también opresor. El “miedo a la libertad” es el temor por enfrentar la propia liberación, por ser sujeto en el más amplio sentido de la palabra, por abrirse al ancho mundo de la crítica, pues se teme perseguido por no acomodarse a la felicidad que ofrece el utilitarismo (Freire, 1970, p. 43). En este punto, se lee con claridad el aporte fanoniano referido a la doble conciencia: esa conciencia dual que no permite la asunción de la propia condición humana y su tránsito hacia el camino de la liberación como necesidad vital, como única vía posible para entender que no hay un mundo cerrado y dado, sino un mundo que, en tanto límite simbólico e imaginario, es posible transformarlo:

Los oprimidos, acomodados y adaptados, inmersos en el propio engranaje de la estructura de dominación temen a la libertad, en cuanto no se sienten capaces de correr el riesgo de asumirla [...]. Sufren una dualidad que se instala en la interioridad de su ser. Su lucha se da entre desalienarse o mantenerse alineados [...] Este es el dilema trágico, dilema que su pedagogía debe enfrentar. Por esto, la liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un

¹² Cabe una aclaración, en varias entradas se cita *Pedagogia do oprimido* (o Manuscrito) porque en la versión editada en español no se encuentra citado Fanon.

hombre nuevo, hombre que sólo es viable en y por la superación de la contradicción opresores–oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos (Freire, 1970, pp. 44–45).

Insisto: en las palabras de Freire resuenan ecos fanonianos. Por un lado, el reconocimiento de cómo la estructura de dominación colonial produce una conciencia dual y alienada. Por otro, el término de “hombre nuevo” y “mujer nueva”¹³ que representan la materialización “en la práctica de la reconstrucción revolucionaria de la sociedad [...] compromiso con la causa del pueblo, con la defensa de los intereses del pueblo en la lucha por la liberación” (Freire, 1986, p. 174). Junto a Fanon, Freire reconoce los límites de una situación que posibilita llevar adelante acciones para confrontarla. Y es en el reconocimiento de esta situación que el oprimido se constituye en generador de acciones subversivas dirigidas a transformar el orden establecido:

La libertad, que es una conquista y no una donación, exige una búsqueda permanente. Búsqueda que solo existe en el acto responsable de quien la lleva a cabo [...] Esto implica el reconocimiento crítico de la razón de esta situación, a fin de lograr, a través de una acción transformadora que incida sobre la realidad, la instauración de una situación diferente, que posibilite la búsqueda de ser más (Freire, 1970, p. 49).

13 En sus primeras obras Freire refiere sólo al género masculino, pero luego que las feministas negras le hacen una fuerte crítica a su forma discursiva, en su libro *La importancia de leer y el proceso de liberación* (1986) comienza a mostrar un cambio sustancial.

Pero, asimismo, Freire nos alerta sobre el riesgo que corre el oprimido dentro de la alienación impuesta por el opresor y, en consecuencia, su imposibilidad de ser o de asumirse tal cual es: “colonizado”. La posibilidad de liberación–descolonización –a la zaga de Fanon– sólo la encontraremos en el reconocimiento de la situación de alienación y en la lucha misma por la liberación. Y, advierte Freire, esta liberación no podrá darse en términos meramente idealistas. No basta saberse hombres y mujeres nuevos. Es también necesario reconocer los límites que la opresión impone y que este reconocimiento es motor de la acción liberadora. Acción–reflexión sobre el mundo para lograr la transformación de un mundo que se presenta injusto y violento. Hombre y mujer nueva que en términos fanonianos implica un gesto de humanismo, porque para Fanon, tal como lo explicita en *Piel negra máscaras blancas*, “[l]a desgracia y la inhumanidad del blanco son el haber matado al hombre en algún lugar” (Fanon, 2009, p. 190). En Los condenados de la tierra Fanon no sólo tiene la certeza que el proceso de descolonización–liberación posibilita la creación o la invención de un hombre nuevo que no sea un fiel reflejo del blanco–europeo, sino también descreo de lo inmediato, porque el fin del colonialismo no será súbito. Así lo expresa Fanon: “Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo” (Fanon, 1974, p. 292).

En concordancia con esto último, Freire (1970) advierte que es necesario tener en cuenta que el proceso de descolonización no se realiza mágica ni automáticamente,

pues, en el caso de las sociedades colonizadas, es decir, sociedades en las que se desarrollan procesos culturales alienados, el pensamiento–lenguaje propio no atraviesa una subjetivación–objetivación. Es decir, el sujeto des-humanizado no se asume como sujeto pensante, sino se autodescubre a través del otro; se encuentra alienado en el discurso del otro “colono”, poderoso y opresor. Por ello, el concepto que construye sobre la realidad no se corresponde con la realidad objetiva, sino con la realidad que imagina. Esto le impide actuar como sujeto pensante y transformador. De esta forma, en la situación de dominación colonial los procesos de subjetivación y objetivación se encuentran disociados: “[l]os oprimidos no alcanzan a ver el orden opresor lo que los lleva a ejercer la violencia sobre sus compañeros. Esa agresividad manifestada en sus músculos va a manifestarla primero el colonizado contra los suyos” (Fanon, 1965, p. 46 en Freire, 1970, p. 63). En la clave de Freire, el hombre alienado es nostálgico, nunca comprometido verdaderamente con su mundo real y aparenta ser más de lo que es realmente, siendo esta última una de sus aspiraciones alienantes:

Na imersão em que se encontram, não chegam os oprimidos a ver claramente a “ordem” que serve aos opressores que, de certa forma, “vivem” neles. “Ordem” que, frustrando-os no seu atuar, muitas vezes os levam, como salientou Fanon, a exercer um tipo de violência horizontal com que agredem aos próprios companheiros oprimidos pelos motivos mais simples. É possível que, ao agirem assim, mais uma vez explicitem sua dualidade. Ao agredirem seus companheiros

oprimidos estarão agredindo neles, indiretamente, ao opressor também, “hospedado” neles e nos outros. Agriem, como opressores, ao opressor nos oprimidos (Freire, 2013, p. 31).

Más adelante citando nuevamente a Fanon nos dice:

Sòmente quando os oprimidos descobrem, nítidamente, como observa Fanon, ao opressor e se engajam na luta por sua libertação começam a crer em si mesmos. Esta descoberta, porém, não pode ser feita a nível puramente intelectual, mas da ação. O que nos parece fundamental, contudo, é que esta ação não pode cingir-se a mero ativismo, mas estar associada a sério empenho de reflexão, para que seja práxis (Freire, 2013, p. 35).

El procedimiento de desalienación/descolonización y, en consecuencia, de humanización-liberación no es simple y directo. No es que frente a la dominación emergen los actos liberadores. Frente a la alienación, primero surge la descolonización como “reivindicación mínima del colonizado” (Fanon, 1974, p. 31). La necesidad de este cambio existe en estado bruto, impetuoso y apremiante en la conciencia y en la vida de los hombres y mujeres colonizadas y condenadas (Ibid.). La descolonización es un proceso histórico, un encuentro de dos fuerzas antagónicas, es decir, “no pasa jamás inadvertida, puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados” (Fanon, 1974, p. 31).

Siguiendo este derrotero, no hay un proceso positivo

que garantice la humanización y la emancipación o una teleología positiva de la historia, ya que Freire está pensando en la deshumanización y su posibilidad histórica. Para él, la inconclusión está en la deshumanización en la forma de potencial transformador individual y colectivo. Lo que plantea es un problema de lo político: para que haya una inserción crítica debe acontecer una reflexión de la realidad opresora. Para esto, resulta necesario construir una relación pedagógica donde el “maestro” no se pretenda iluminador ni explicador sino que establezca con el educando un diálogo crítico que disloque los presupuestos saber-no saber.

Ahora bien, la práctica de esta educación liberadora implica para Freire una acción política de lo que resulta necesario problematizar: los caracteres violentos y alienantes de una opresión que constituye al pueblo oprimido en seres duales. “Son los que oprimen, quienes instauran la violencia; aquellos que explotan, los que no se reconocen en los otros” (Freire, 1970, p. 54). Quienes instauran el terror no son los débiles sino los opresores, los cuales con su poder los llaman a los oprimidos “salvajes, subversivos, violentos, bárbaros, masa ciega y envidiosa” (Ibid.). Los opresores son los que crean situaciones concretas de violencia en las que someten a los “desharrapados del mundo”. En consecuencia, es la rebelión de los oprimidos la que puede instaurar “el amor a la vida” (Freire, 1970, p. 55). Freire insiste que la violencia de los opresores prohíbe “ser” al diferente, y es por esto que la respuesta violenta de los oprimidos “se encuentra infundida del anhelo de búsqueda del derecho de ser” (1970, p. 56). Con Fanon, Freire detecta que la violencia instala dolor, tristeza y desesperanza, y, al mismo

tiempo, le garantiza al opresor un ejercicio de posesión que es “poder de compra” porque “ser para el opresor es equivalente a tener y tener como clase poseedora” (Ibid.). Según el pernambucano, lo que el opresor convierte a los oprimidos en “objetos, cosas” (Freire, 1970, p. 58). Así, la conciencia opresora transforma en objeto de su dominio todo aquello que le es cercano: tierra, bienes, producción, hombres, mujeres, niños (Freire, 1970, p. 59). Al igual que para Fanon, “la cosa colonizada” es arrollada y expoliada y “el opresor” hace existir el movimiento de dominio y explotación (1973, p. 44).

En sintonía con el martinico, Freire indica que el opresor tiene ansias irrefrenables de posesión, siendo el dinero la medida de todo. Hombres y mujeres se reducen a “objetos de su dominio” (Freire, 1970, p. 59). Lo que quiere el opresor en su afán de cosificar al otro es detener su búsqueda, su poder de creación, es decir, frenar todo aquello que caracteriza la vida, ya que la conciencia opresora es necrófila, y precisa para mantener el orden opresor “seres del ajuste y la adaptación [...] lo que pretenden los opresores es transformar la mentalidad de los oprimidos y no la situación que los oprime” (Ibid.).

En clave fanoniana, esta forma de dominación, dice Freire, es una acción mimética donde el invadido ve el mundo desde la óptica del invasor y se convierte en algo equivalente a él desde una inferioridad intrínseca en el marco de una realidad en la que los valores del colonizador son pautas de vida. Dicha imposición tiene lugar en la infraestructura y en la superestructura. “En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura” (Fanon,

1973, p. 34). Así, los mitos de superioridad o los modelos de dominación están interiorizados en la conciencia alienada y en las prácticas sociales y educativas del pueblo oprimido. Para Freire, cuanto más mimetizado se encuentra el invadido con la situación de opresión mayor será la estabilidad del poder opresor. La manipulación y la invasión cultural, en tanto fenómenos sociales, despotencian al dominado e imponen una única visión del mundo frenando su creatividad e inhibiendo el desarrollo de su potencia como ser humano. Esta acción configura mitos culturales que persisten y organizan las relaciones. Freire señala en una clara referencia a Fanon que “[c]uanto más se acentúa la invasión, alienando el ser de la cultura de los invadidos, mayor es el deseo de éstos por parecerse a aquellos: andar como aquellos, vestir a su manera, hablar a su modo” (Freire, 1970, p. 208).

Esta operación mimética es la que Freire se propone denunciar por medio de una pedagogía que entiende a la educación como acción cultural en una clave transformadora y liberadora: una acción educativa capaz de superar la situación colonial enquistada en la estructura rígida dominante. Esto último debido a que el resto de las instituciones (tanto educativas como sociales) no pueden escapar a la influencia dominante, dado que participan de las condiciones objetivo-culturales de la totalidad impuesta (Fernández Mouján, 2016). Esta inmovilidad obligada por la invasión cultural y su consecuente dominación no solo influye en el carácter de las instituciones, sino que también, agrega el pernambucano, se replica en los vínculos interpersonales. De ahí, se hace necesario que los hombres descubran:

... las supervivencias míticas que en el fondo no son sino las realidades forjadas de una vieja sociedad [pero] lo paradójico de esta invasión es, sin embargo, que no la realiza la vieja élite dominadora reorganizada para tal efecto, sino que lo hacen los hombres que tomaron parte de la revolución. “Alojando” al opresor, se resisten, como si fueran el opresor mismo [...] como seres duales aceptan también, aunque en función de las supervivencias, el poder que se burocratiza, reprimiéndolos violentamente (Freire, 1970, p. 211).

Las adherencias al opresor impiden localizarlo y criticarlo, aunque, dice Freire, “repitiendo a Fanon, fuera de ellas [...] localizándolo, se reconocen a un nivel crítico, en antagonismo con él” (1970, p. 216). Tal como he sostenido, estos presupuestos freireanos son convergentes con la crítica que realiza Fanon sobre la violencia racial del colonialismo y la subjetividad alienada. Es la constitución histórica de la conciencia dominada y su relación dialéctica con la conciencia dominadora un problema que preocupa a Freire, el cual se vinculará con su propio análisis acerca de la relación pedagógica y su crítica a la educación bancaria.

A modo de cierre...

Junto a Fanon, Freire piensa la historia como experiencia y entiende que la conciencia de uno mismo y del mundo no es el resultado de una elección puramente privada. Por el contrario, es un proceso histórico a través del cual los pueblos se reflejan sobre sí mismos y perciben su

dependencia. En consecuencia, su análisis no se reduce a ubicar en la educación la relación opresor–oprimido, sino que construye una escritura que muestra y marca lo no contado de la educación. Freire, tras las huellas fanonianas, no tiene una pasión por relatar los hechos de una memoria perdida, ni de recrear el pasado, sino se moviliza por una pedagogía inscrita en una acción educativa como “acción cultural liberadora” comprendida en la clave de movimiento histórico.

Dicho de otro modo, Fanon le ofrece a Freire un conjunto de categorías que le permiten interrogar el relato colonial presente dentro de toda relación pedagógica. Para proponer –a partir de sus aportes– una práctica educativa enfocada en la liberación, en la permanente acción–reflexión. Una praxis política–pedagógica–cultural que ponga en evidencia las acciones opresivas–coloniales–raciales y, al mismo tiempo, se plantee una acción cultural liberadora que disloque el pensamiento–conocimiento eurocéntrico y desvincule a los pueblos oprimidos de esas historias de confinamiento en las que se encuentran.

Bibliografía

- Añón, Valeria y Rufer, Mario (2018). *Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente*. Tabula Rasa, (29), 107–131. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>.
- Catelli, Laura; Rufer, Mario y De Oto, Alejandro (2018). *Introducción: pensar lo colonial*. Tabula Rasa, (29), 11–18. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.01>.

- De Oto, Alejandro (2003). *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México: Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África.
- Derrida, Jacques (1994). *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*. <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/mal+de+archivo.htm>
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Fanon, Frantz (1973). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz (1966) *¡Escucha blanco!* Barcelona: Nova Terra.
- Fanon, Frantz (2018) *Alienation and Freedom*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Fernández Moujã, Inés (2016). *Elogio de Paulo Freire*. Buenos Aires: Noveduc.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Tierra Nueva.
- Freire, Paulo. (2013) *Pedagogía do oprimido (o manuscrito)*. São Paulo: Ed, L coedição UNINOVE e Ministerio de Educação do Brasil.
- Freire, Paulo. (1973). *La educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freire, Paulo. (2000). *Cartas a Guinea-Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica*. México: Siglo XXI.
- Freire, Paulo. (1999). *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI.
- Guimarães, Antonio Sergio (2008). *Racismo e Antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
- Guimarães, Antonio Sergio (2009). "Frantz Fanon's reception in Brazil". *Lusotopie*, 16(2), 157-172. <https://journals.openedition.org/lusotopie/158>
- Hall, Stuart. (2008) "¿Cuándo fue lo postcolonial?". En: *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Romão, José Eustáquio (2012). "Paulo Freire e Amílcar Cabral. Razões Revolucionárias e a descolonização das mentes". En: José Eustáquio Romão y Moacir Gadotti, *Paulo Freire e Amílcar Cabral. Razões Revolucionárias e a descolonização das mentes* (pp.13-59). São Paulo: Ed,L.

- Ribeiro Sanches, Manuela (2011). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Coimbra: Edições 70.
- Said, Edward (2015). "Teoría viajera reconsiderada". En: Raúl Rodríguez Freire (Ed.), *Cuadernos de teoría crítica #1 Teorías Viajeras* (pp. 40-62). Viña del Mar: Colección Dársena, Departamento de Literatura, Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje, PUCV.
- Walsh, Catherine (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Quito: Abya Yala.
- Weffort, Francisco C. (1967). "Educação e Política (Reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da Liberdade)". En: Paulo Freire. *Educação Como Prática da Liberdade* (pp. 1-26). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Young, Robert J.C. (2018). "Fanon, revolutionary playwright". En: Frantz Fanon, *Alienation and Freedom* (pp. 11-80). Londres: Bloomsbury.