

L'EDUCAZIONE COME PRATICA DI LIBERTÀ E COSCIENZA CRITICA NEL PENSIERO DI PAULO FREIRE

Dalla pedagogia degli oppressi alla critica postcoloniale: continuità, tensioni e trasformazioni di un pensiero in movimento nell'era della disinformazione, della militarizzazione e della politica della disumanizzazione.

Henry A. Giroux

Traduzione di Tiziana Mascia

Rivendicare Freire

Nel momento in cui la politica globale abbraccia sempre più l'autoritarismo e intensifica il proprio attacco contro le forme democratizzanti dell'educazione, l'opera del compianto Paulo Freire, figura di fama internazionale, si impone con rinnovata urgenza alla riflessione contemporanea. Educatore e filosofo brasiliano, Freire è noto soprattutto per il suo lavoro pionieristico sull'alfabetizzazione critica come mezzo di emancipazione e di rafforzamento delle fondamenta stesse della democrazia. Attraverso i suoi scritti, Freire ha posto al centro il dialogo, la coscienza critica e la capacità dei soggetti di assumere un ruolo attivo, con particolare riguardo alle comunità marginalizzate e oppresse. Le sue idee hanno ispirato generazioni di educatori e attivisti in tutto il mondo, offrendo un quadro concettuale per problematizzare le ingiustizie sistemiche e promuovere processi di trasformazione sociale. Quest'opera acquista particolare rilevanza in un momento in cui, su scala globale, società attraversate da pratiche coloniali e da un razzismo sistematico profondamente radicati riattivano il linguaggio disumanizzante del colonialismo per giustificare esclusione e violenza. In Francia, i rifugiati vengono additati come minacce all'identità nazionale. I palestinesi subiscono violenza sistematica e disumanizzazione. Analogamente, negli Stati Uniti, Trump ha definito gli immigrati come coloro che «avvelenano il sangue degli americani», riattivando un pericoloso *topos* xenofobo che rievoca le atrocità del passato e annunciando al contempo la deportazione di venti milioni di immigrati irregolari¹. Questi esempi mostrano come la retorica denigratoria del colonialismo e dell'autoritarismo venga oggi trasformata in arma per espandere e perpetuare sistemi di guerra, disuguaglianza, repressione e forme fasciste di governo. Viviamo in un'epoca in cui il genocidio viene legittimato attraverso il linguaggio della disumanizzazione, la fabbricazione sistematica della menzogna e la cancellazione della storia e della cultura.

In questo contesto, il pensiero di Paulo Freire assume una rilevanza straordinaria e urgente. La sua pedagogia rivoluzionaria offre un potente impianto concettuale per smantellare le ideologie che sostengono il colonialismo e l'oppressione sistematica². Essa mette i soggetti nella condizione di interrogare criticamente e di resistere alle narrazioni che disumanizzano, riducono al silenzio e perpetuano la disuguaglianza. Mentre la politica globale fa propri i tratti distintivi dell'ideologia fascista – dalla pulizia razziale all'ultranazionalismo, dalla violenza contro i gruppi marginalizzati al feroce disprezzo per i beni pubblici – la visione

¹ Gibson G. (2024, 17 dicembre). Trump says immigrants are 'poisoning the blood of our country.' Biden campaign likens comments to Hitler. NBC News. <https://www.nbcnews.com/politics/2024-election/trump-says-immigrants-are-poisoning-blood-country-biden-campaign-liken-rcna130141>

² Si veda, ad esempio, Paulo Freire, *La pedagogia degli oppressi* (Torino: EGA, 2002); *Pedagogia della speranza* (Torino: EGA, 2008); *Pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa* (Torino: EGA, 2004).

freiriana dell'educazione come forma di resistenza e orizzonte di possibilità diviene indispensabile. Freire ci invita a pensare l'educazione non semplicemente come uno strumento di apprendimento, ma come una pratica di libertà, capace di alimentare nei soggetti una coscienza critica orientata all'azione e forme di impegno collettivo nella lotta per la giustizia e la democrazia.

L'opera di Freire continua a rappresentare un riferimento imprescindibile per gli educatori progressisti, soprattutto in una fase in cui docenti vengono licenziati per le loro posizioni critiche e studenti che protestano contro i crimini di guerra israeliani sono picchiati, incarcerati e *sottoposti a sorveglianza, ritorsioni ed espulsioni*³. A ciò si aggiunge il fatto che, in modo sempre più sistematico, l'estrema destra sta riconfigurando l'istruzione superiore come apparato di indottrinamento al servizio del nazionalismo cristiano bianco⁴.

Il nome di Freire è divenuto sinonimo di pedagogia critica, sempre più intesa come un progetto insieme morale e politico, orientato alla formazione del pensiero critico, della pratica dialogica e dell'alfabetizzazione critica. Per Freire, educazione e alfabetizzazione costituivano mezzi rivoluzionari per lo sviluppo di una coscienza anticapitalista. Tuttavia, nel passaggio dal Brasile all'America Latina, all'Africa e agli spazi culturali ibridi del Nord America, il suo pensiero è stato – ed è tuttora – spesso oggetto di appropriazioni che ne attenuano la radicalità. Troppo spesso le sue idee vengono ridotte a tecniche pedagogiche scisse dalle proprie radici rivoluzionarie, neutralizzate in metodi depoliticizzati incapaci di confrontarsi con i loro fondamenti anticoloniali e postcoloniali⁵. Come osserva Stanley Aronowitz, ciò che in questo approccio viene opportunamente rimosso è il fatto che Freire concepisse la funzione primaria dell'educazione come repressiva e che, proprio per questo, mirasse a «istituire un sistema educativo equalitario come aspetto vitale della società che intendeva realizzare»⁶.

Simili appropriazioni non sono innocue. La tendenza nordamericana a invocare l'opera di Freire come *politicamente orientata* o fondata sulla *problematizzazione* contraddice troppo spesso il suo intento rivoluzionario, trasformandone l'eredità in una collezione di etichette astratte sciolte dalle lotte reali⁷. Questo processo priva la pedagogia di Freire della sua forza trasformativa, relegandola a un blando repertorio di tecniche che rafforzano, anziché mettere in discussione, i sistemi di privilegio e di potere che egli intendeva smantellare.

Di fatto, in un tale contesto, questi sono termini che rinviano meno a un progetto politico costruito nel vivo delle lotte concrete che alle insipide e tediose pretese di ricette pedagogiche ammantate dal gergo di etichette progressiste astratte. Ciò che è andato progressivamente perdendosi nell'appropriazione nordamericana e occidentale dell'opera di Freire è la natura profonda e radicale della sua teoria e della sua prassi in quanto discorso anticoloniale e postcoloniale. Più specificamente, l'opera di Freire viene spesso recepita e insegnata «senza alcuna considerazione dell'imperialismo e della sua rappresentazione

³ Matthews H., Ahdash F. e Gupta, P. (2024, 27 novembre). Universities should not silence research and speech on Palestine. The Conversation. <https://theconversation.com/universities-should-not-silence-research-and-speech-on-palestine-243880>

⁴ Giroux H. (2025). *Burden of Conscience: Educating Beyond the Veil of Silence*. London: Bloomsbury.

⁵ Un buon punto di partenza per lo studio del postcolonialismo è Ashcroft B., Griffiths G. e Tiffin H. (a cura di). (2005). *The post-colonial studies reader* (2a ed.). New York: Routledge.

⁶ Aronowitz S. (2012). Paulo Freire's pedagogy: Not mainly a teaching method. In R. Lake e T. Kress (a cura di), *Paulo Freire's intellectual roots: Toward historicity in praxis*. New York: Continuum.

⁷ Un'eccellente analisi di questo problema tra gli studiosi di Freire si trova in Stygall, G. (1988). Teaching Freire in North America. *Journal of Teaching Writing*, 8, pp. 113–125.

culturale»⁸. Tutto questo suggerisce che il pensiero di Freire sia stato appropriato in modi che lo spogliano di alcune delle sue intuizioni politiche più significative. Analogamente, tale fenomeno testimonia come determinate pratiche pedagogiche operino nell'interesse del privilegio e del potere, attraversando confini culturali, politici e testuali per negare la specificità dell'altro e reimporre il discorso e la pratica dell'imperialismo culturale.

L'opera di Freire va invece rivendicata come testo profondamente postcoloniale, un testo che esige una forma radicale di attraversamento dei confini, in particolare da parte degli educatori e degli intellettuali nordamericani. Una rivendicazione che implica confrontarsi con i privilegi e le ideologie radicati in Occidente e interrogare il modo in cui tali posizioni plasmano le interpretazioni delle idee di Freire. Per misurarsi compiutamente con il suo pensiero, occorre spingersi oltre la comodità delle prospettive occidentali e ricostruire la sua opera entro la specificità delle sue origini storiche e politiche. A tal fine occorre creare spazi per un dialogo autentico in cui le relazioni sociali dominanti, le ideologie e le pratiche che cancellano le voci degli oppressi vengano attivamente messe in discussione e smantellate.

Gli intellettuali come attraversatori di confini

Per comprendere l'opera di Paulo Freire nei termini della sua importanza storica e politica, è necessario esplorare che cosa significhi divenire *attraversatori di confini* (*border-crossers*). Gli intellettuali sono dunque chiamati a prendere congedo dai confini culturali, teorici e ideologici che li racchiudono nella sicurezza di «quei luoghi e quegli spazi che ereditiamo e occupiamo, che inquadrono le nostre vite in modi molto specifici e concreti»⁹. Attraversare i confini significa inoltre reinventare le tradizioni non nel segno della sottomissione, della reverenza e della ripetizione, ma «come trasformazione e critica. Ovvero [...] si deve costruire il proprio discorso come differenza rispetto a quella tradizione, e ciò implica al contempo continuità e discontinuità»¹⁰.

In quanto attraversatori di confini, gli intellettuali devono rinunciare a circoscrivere la propria produzione scientifica nei limiti delle rispettive discipline. Qualsiasi analisi rigorosa, ad esempio, dei crimini di guerra, del genocidio e delle atrocità in corso nel mondo esige «un approccio interdisciplinare che integri conoscenze provenienti da una molteplicità di ambiti di competenza, tra cui il diritto, la storia, la scienza politica, le scienze naturali e applicate, la psicologia, il giornalismo e altri ancora. Le università rivestono un ruolo determinante nel sostenere la ricerca basata sull'evidenza necessaria a svolgere questo lavoro»¹¹.

Naturalmente, in un'epoca in cui la missione dell'istruzione superiore e le priorità delle aule universitarie vengono dettate da miliardari dell'estrema destra, diventa più arduo per gli educatori assumere il ruolo di attraversatori di confini, proprio perché tale ruolo è storico, critico, interdisciplinare e chiama il potere a rendere conto di sé. Con l'avvento dell'amministrazione Trump, gli spazi della traduzione, della libertà accademica e della critica si faranno più angusti e più pericolosi.

⁸ Young R. (1990). *White mythologies: Writing history and the West*. New York: Routledge, p. 158.

⁹ Borsa J. (1990). Towards a politics of location. *Canadian Woman Studies*, 11(1), p. 36.

¹⁰ Ernesto Laclau citato in Strategies Collective (1988). Building a new left: An interview with Ernesto Laclau. *Strategies*, (1), p. 12.

¹¹ Ibid. Matthews H., Ahdash F. e Gupta P.

Accademici di Vichy nella terra di Trump

Mentre la società americana si allinea sempre più a un'amministrazione fascista, la natura conservatrice delle sue strutture culturali e politiche incoraggia e legittima coloro che possono essere definiti gli *accademici di Vichy*. Questi individui godono oggi di piena libertà nel denunciare gli studiosi che si confrontano con le questioni sociali, che connettono il proprio lavoro a più ampie preoccupazioni politiche ed etiche, o che riconoscono nella pedagogia e nelle aule spazi profondamente politici – luoghi in cui la capacità di autodeterminazione, i valori e il modo in cui gli studenti comprendono sé stessi, gli altri e il mondo vengono attivamente plasmati. Ammantandosi di neutralità, aderiscono all'università neoliberale, spesso mossi da personali ambizioni di potere e di riconoscimento, mentre insistono ipocritamente nel negare ogni spazio alla politica nell'istruzione superiore.

Un esempio eclatante di questa posizione illusoria e autoreferenziale si trova nei recenti saggi di William Deresiewicz e Michael W. Clune. Clune, in particolare, si è spinto fino ad affermare che «lo spettacolo di professori di letteratura che pontificano sui mali del capitalismo, sul modo corretto di affrontare il cambiamento climatico o sulle tendenze fasciste dei propri avversari politici di fronte a un uditorio costretto ad ascoltarli è semplicemente un abuso di potere»¹².

Questa posizione non è soltanto profondamente errata, ma è anche complice del più ampio progetto di cancellazione delle idee critiche, dei libri e dei docenti progressisti dall'educazione – un progetto che serve a perpetuare sistemi oppressivi di potere presentando le aule come spazi apolitici. L'appello alla neutralità da parte di molte università nordamericane rappresenta una ritirata dalla responsabilità sociale e morale. Si tratta inoltre di una pretesa infondata, poiché le università sono pervase da relazioni di potere sia al proprio interno sia in rapporto a interessi più ampi. Le parole di Heidi Matthews, Fatima Ahdash e Priya Gupta meritano di essere riprese su questo punto:

«La neutralità istituzionale serve ad appiattire la politica e a silenziare il dibattito accademico. Essa oscura il fatto che praticamente ogni attività condotta nelle università è politica, dalle decisioni su chi sia ammesso all'iscrizione a quali ricerche ottengano finanziamenti, fino alle politiche sull'organizzazione di eventi e sull'affissione di manifesti. Le decisioni, piccole e grandi, assunte dagli amministratori universitari comportano inevitabilmente scelte politiche»¹³.

Intellettuali come Toni Morrison, Stanley Aronowitz e Ellen Willis hanno da tempo riconosciuto i pericoli di questa presunta neutralità nell'educazione. Edward Said, tra i più eminenti e coraggiosi intellettuali pubblici del nostro tempo, è stato particolarmente perentorio nel respingere l'idea che le aule potessero – o dovessero – essere prive di valori e di politica in nome dell'oggettività. Said sosteneva che l'aula è un luogo intrinsecamente politico e condannava gli accademici che fingono il contrario. Egli ha giustamente definito «riprensibili» coloro che abbracciano simili fantasie apolitiche, smascherandone le pretese come intellettualmente disoneste e politicamente complici nel mantenimento dello status quo:

¹² Clune M.W. (2024, 18 novembre). We asked for it: The politicization of research, hiring, and teaching made professors sitting ducks. *The Chronicle of Higher Education*.

¹³ Ibid. Matthews, H., Ahdash F. e Gupta P.

«Nulla, a mio avviso, è più riprensibile di quelle abitudini mentali dell'intellettuale che inducono all'elusione, quel caratteristico sottrarsi a una posizione difficile e fondata su principi che si sa essere giusta, ma che si sceglie di non assumere. Non si vuole apparire troppo politici; si teme di sembrare controversi; si ha bisogno dell'approvazione di un superiore o di una figura d'autorità; si vuole coltivare una reputazione di equilibrio, oggettività e moderazione; si spera di essere richiamati, di poter offrire consulenza, di sedere in un consiglio o in un prestigioso comitato, e di restare così nell'alveo della corrente dominante e rispettabile; si confida di ottenere un giorno una laurea honoris causa, un grande premio, forse persino un'ambasciata»¹⁴.

Casa, esilio e attraversamento dei confini

L'attraversamento dei confini situa il lavoro intellettuale nel discorso dell'invenzione e della costruzione, anziché in quello del riconoscimento, il cui fine si riduce a svelare e trasmettere verità universali. In questa prospettiva, è importante sottolineare come il lavoro intellettuale si forgi nell'intersezione tra contingenza e storia, sorgendo non dai «terreni di caccia esclusivi di un'élite, ma da tutti i punti del tessuto sociale»¹⁵. L'appello all'oggettività e a un'aula libera dalla politica ignora sistematicamente le pratiche pedagogiche che creano le condizioni affinché gli studenti pensino criticamente, riflettano su quale sapere abbia maggior valore e su come le loro identità vengano plasmate all'interno di specifiche relazioni di potere. Ignora, in altri termini, quelle pratiche che insegnano a sottoporre a vaglio critico il potere e i significati che esso impone. Vi è inoltre una posta in gioco più ampia, decisiva per la tutela dell'istruzione superiore come bene pubblico e istituzione democratizzante. Toni Morrison la enuncia con chiarezza: «Se l'università non assume con serietà e con rigore il proprio ruolo di custode delle più ampie libertà civiche, di indagatrice dei problemi etici sempre più complessi, di servitrice e garante delle pratiche democratiche più profonde, allora qualche altro regime o coalizione di regimi lo farà al posto nostro, a nostro dispetto e senza di noi»¹⁶. Tale sfida diviene ancora più ardua con Paulo Freire, poiché i confini che definiscono la sua opera si sono spostati nel tempo in modi che rispecchiano il suo stesso esilio e il suo peregrinare dal Brasile al Cile, al Messico, agli Stati Uniti, a Ginevra e di nuovo al Brasile. L'opera di Freire non attinge soltanto ai discorsi europei, ma anche al pensiero e al linguaggio di teorici dell'America Latina, dell'Africa e del Nord America. Il progetto politico in divenire di Freire solleva enormi difficoltà per quegli educatori che ne collocano l'opera nel linguaggio reificato delle metodologie e in vuoti appelli che consacrano la dimensione pratica a scapito di quella teorica e politica.

Freire è un esiliato per il quale essere a casa equivale spesso a essere *senza casa* e per il quale la propria identità e le identità degli Altri sono concepite come terreni di lotta sulla politica della rappresentazione, l'esercizio del potere e la funzione della memoria sociale¹⁷.

¹⁴ Said E. W. (1994). *Representations of the intellectual*. New York: Pantheon Books, pp. 100–101.

¹⁵ Op. cit., Laclau, p. 27.

¹⁶ Morrison T. (2001). How can values be taught in this university. *Michigan Quarterly Review*, 40(2), p. 278.

¹⁷ Il mio uso dei termini esilio e «assenza di casa» è stato profondamente influenzato dai seguenti saggi: Becker C. (1991). *Imaginative geography. School of the Art Institute of Chicago*, articolo non pubblicato; JanMohamed A.R. (1992). *Worldliness-without-world, homelessness-as-home: Toward a definition of the specular border intellectual*. In M. Sprinker (a cura di), Edward Said: *A critical reader*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 96–120.

Said E. W. (1990). Reflections on exile. In R. Ferguson, M. Gever, Trinh T. Minh-ha e C. West (a cura di), *Out there: Marginalization and contemporary cultures*. New York: New Museum of Contemporary Art e MIT Press; Martin B. e Mohanty C.T. (1986). Feminist politics:

È importante precisare che il concetto di *casa* qui utilizzato non si riferisce esclusivamente a quei luoghi in cui si dorme, si mangia, si crescono i figli e si mantiene un certo livello di comfort. Per alcuni, questa particolare nozione di *casa* è troppo *mitica*, specialmente per coloro che letteralmente non hanno una casa in questo senso; essa diventa inoltre una reificazione quando designa un luogo di sicurezza che esclude le vite, le identità e le esperienze dell'Altro, ossia quando diviene sinonimo del capitale culturale dei soggetti bianchi della classe media.

La *casa*, nell'accezione che qui le attribuisco, suggerisce un *gesto critico di de-essenzializzazione*. Il termine rinvia alle demarcazioni culturali, sociali e politiche che demarcano diversi spazi di comfort, sofferenza, abuso e sicurezza che definiscono la collocazione e la posizionalità di un individuo o di un gruppo. Allontanarsi da *casa* significa interrogare in termini storici, semiotici e strutturali come i confini e i significati della *casa* vengano spesso costruiti al di fuori del discorso della critica. La *casa* rimanda a quegli spazi culturali e quelle formazioni sociali che operano come luoghi di dominio e di resistenza. Nel primo caso, la *casa* è sicura in virtù delle sue esclusioni repressive e della collocazione privilegiata di individui e gruppi al di fuori del flusso della storia, del potere e dell'etica. Nel secondo caso, la *casa* diviene una forma di *assenza di casa* (*homelessness*), un luogo mobile di identità, resistenza e opposizione che rende possibili le condizioni della formazione del sé e della società. JanMohamed coglie questa distinzione con grande lucidità:

«La *casa* finisce per essere associata alla *cultura* intesa come ambiente, processo ed egemonia che determinano gli individui attraverso meccanismi complessi. La cultura produce il necessario senso di appartenenza, di casa; essa tenta di suturare [...] la soggettività collettiva e individuale. Ma la cultura è anche divisiva: produce confini che distinguono la collettività da ciò che le è esterno e che definiscono organizzazioni gerarchiche al suo interno. *Assenza di casa*, d'altra parte, è [...] un concetto generativo [...] associato allo spazio civile e politico che l'egemonia non riesce a suturare, uno spazio in cui "atti alternativi e intenzioni alternative, non ancora articolati come istituzione sociale e neppure come progetto, possono sopravvivere". *Assenza di casa*, dunque, è una condizione in cui la potenzialità utopica può perdurare»¹⁸.

Per Freire, il compito di essere un intellettuale si è sempre forgiato nel tropo *dell'assenza di casa*: tra diverse zone di differenza teorica e culturale; tra i confini delle culture non europee e di quelle europee. Di fatto, Freire è un intellettuale di frontiera la cui fedeltà non è rivolta a una classe e a una cultura specifiche, come nella nozione gramsciana di intellettuale organico; le sue opere incarnano piuttosto una modalità di lotta discorsiva e di opposizione che non solo sfida il meccanismo oppressivo dello Stato, ma è anche solidale con la formazione di nuovi soggetti culturali e movimenti impegnati nella lotta per i valori modernisti di libertà, uguaglianza e giustizia. È anche questo che spiega, in parte, l'interesse che Freire suscita tra educatori, femministe e rivoluzionari in Africa, America Latina e Sudafrica.

What's home got to do with it? In T. de Lauretis (a cura di), *Feminist studies/Critical studies*. Bloomington: Indiana University Press; Kaplan C. (1987). Deterritorializations: The rewriting of home and exile in Western feminist discourse. *Cultural Critique*, (6) (Spring), pp. 187-198; si vedano anche saggi selezionati da: hooks, b. (1989). *Talking back*. Boston: South End Press; hooks, b. (1990). *Yearning*. Boston: South End Press.

¹⁸ JanMohamed, ibid., p. 96-120.

In quanto intellettuale di frontiera, Paulo Freire destabilizza la separazione tra identità individuale e soggettività collettiva, rendendo visibile una politica che intreccia la sofferenza umana con il progetto trasformativo della possibilità. Per Freire, non si tratta di una discesa distaccata nella testualità disincarnata, ma di un'alfabetizzazione sovversiva nata nel crogiolo delle dislocazioni politiche e materiali – quelle inflitte dai regimi che sfruttano, opprimono, espellono e devastano le vite umane. L'opera di Freire abita un terreno di *senza casa* non come mero esilio, ma come rifiuto radicale della chiusura ideologica ed egemonica. La sua visione abbraccia le tensioni, le contraddizioni e le ricostruzioni incessanti che plasmano l'identità e animano la lotta per la giustizia.

Questo senso di *assenza di casa* non è disperante ma generativo, un continuo attraversamento dei territori dell'Alterità. È qui, negli *spazi liminali* in cui identità e storie confliggono, che la vita e l'opera di Freire mettono radici. Come esiliato, come essere di frontiera, egli occupa gli interstizi della cultura, dell'epistemologia e della geografia, incarnando una politica della collocazione che è sempre in movimento. L'attraversamento dei confini in Freire non è solo una metafora ma un metodo, un modo di confrontarsi con il mondo che sfida ogni demarcazione e osa immaginare nuovi modi di essere, conoscere e resistere.

Va a Freire il merito, in qualità di educatore critico e operatore culturale, di essere sempre stato estremamente consapevole delle intenzioni, degli obiettivi e degli effetti dell'attraversamento dei confini, e di come tali movimenti offrano l'opportunità di nuove posizioni soggettive, identità e relazioni sociali capaci di produrre resistenza e sollievo dalle strutture di dominio e oppressione. Se tale intuizione ha costantemente investito la sua opera di una salutare *irrequietezza*, questo non significa che il lavoro di Freire si sia sviluppato in modo lineare. Gli incessanti tentativi di Freire di costruire un nuovo linguaggio, produrre nuovi spazi di resistenza, immaginare nuovi fini e nuove vie per raggiungerli sono stati talvolta vincolati, specialmente nella sua opera giovanile, a narrazioni totalizzanti e binarismi che sottovalutavano il carattere mutuamente contraddittorio e molteplice del dominio e della lotta.

In questo senso, la tendenza del primo Freire a ricondurre l'emancipazione alla lotta di classe finiva talvolta per cancellare il modo in cui le donne erano assoggettate in forme specifiche alle strutture patriarcali; analogamente, il suo appello ai membri dei gruppi dominanti a compiere un suicidio di classe sminuiva la natura complessa, molteplice e contraddittoria della soggettività umana. Infine, il riferimento di Freire alle *masse* o agli oppressi come inscritti in una cultura del silenzio appariva in contraddizione sia con le diverse forme di dominio sotto cui questi gruppi vivevano sia con la convinzione dello stesso Freire circa i molteplici modi in cui gli oppressi lottano e manifestano elementi di agentività (*agency*) pratica e politica. Pur essendo fondamentale prendere atto della brillantezza teorica e politica che ha informato gran parte di quest'opera, è altrettanto necessario riconoscere che essa recava lievi tracce di avanguardismo. Ciò risulta evidente non solo nei binarismi che informano *La pedagogia degli oppressi*, ma anche in *Pedagogia in cammino: Lettere alla Guine-Bissau*, in particolare nei passaggi in cui Freire sostiene che la cultura delle masse deve svilupparsi sulla base della scienza e che la pedagogia emancipatrice deve allinearsi alla lotta per la ricostruzione nazionale.

Senza affrontare adeguatamente le contraddizioni che tali questioni sollevano tra gli obiettivi dello Stato, il discorso della vita quotidiana e il rischio di violenza pedagogica perpetrata in nome della correttezza politica, l'opera di Freire si presta all'accusa, mossa da alcuni teorici della sinistra, di essere eccessivamente totalizzante. Tuttavia, questo va inteso meno come una critica riduttiva dell'opera di Freire ma piuttosto come un'indicazione della necessità di sottoporre tanto il suo lavoro quanto ogni forma di critica sociale ad analisi che ne sappiano cogliere i punti di forza e i limiti, nell'ambito di un dialogo più ampio al servizio di una politica emancipatrice.

Le contraddizioni sollevate dall'opera di Freire pongono una serie di interrogativi che gli educatori critici devono affrontare, non solo in relazione ai primi scritti di Freire ma anche ai propri. Ad esempio: che cosa accade quando il linguaggio dell'educatore diverge da quello degli studenti o dei gruppi subalterni? Come è possibile vigilare contro l'adozione di una concezione del linguaggio, della politica e della razionalità che finisce per minare il riconoscimento della propria parzialità e delle voci e delle esperienze degli Altri? Come misurarsi con la contraddizione tra la legittimazione di determinate forme di pensiero «corretto» e il compito pedagogico di aiutare gli studenti ad assumere una posizione autonoma anziché seguire semplicemente i dettami dell'autorità, per quanto radicale sia il progetto da cui tale autorità trae ispirazione?

Naturalmente, non si può dimenticare che la forza dell'opera giovanile di Freire risiede, in parte, nell'aver reso visibile non soltanto la lotta ideologica contro il dominio e il colonialismo, ma anche la sostanza materiale della sofferenza umana, del dolore e dell'imperialismo. Forgiati nel vivo di lotte tra la vita e la morte, i binarismi impiegati da Freire – oppressi contro oppressori, soluzione dei problemi contro problematizzazione, scienza contro magia – si sono levati con coraggio contro i linguaggi dominanti e le configurazioni di potere che rifiutavano di interrogare la propria dimensione politica appellandosi agli imperativi della cortesia, dell'oggettività e della neutralità.

Qui Freire si colloca al confine tra discorso modernista e discorso anticoloniale; egli lotta contro il colonialismo, ma nel farlo spesso ne rovescia la problematica di fondo anziché spezzarla. Benita Parry individua un problema analogo nell'opera di Frantz Fanon: «Ciò che accade è che l'eterogeneità viene repressa nelle figure monolitiche e negli stereotipi delle rappresentazioni colonialiste. [...] Ma i concetti fondanti della problematica devono essere rifiutati»¹⁹.

Nella sua opera successiva, in particolare nel lavoro con Donaldo Macedo, nelle numerose interviste e nei libri dialogici con autori come Ira Shor, Antonio Faundez e Myles Horton, Freire intraprende una forma di critica sociale e di politica culturale che preme contro i confini del discorso del soggetto umanista unitario, degli agenti storici universali e della razionalità illuminista²⁰. Rifiutando il privilegio della *casa* in quanto intellettuale di frontiera,²¹ situato nell'universo instabile e in continua trasformazione della lotta, Freire richiama e costruisce elementi di una critica sociale che condivide delle affinità con i filoni emancipatori

¹⁹ Parry B. (1987). Problems in current theories of colonial discourse. *The Oxford Literary Review*, 9, p. 28.

²⁰ Si vedano ad esempio Freire P. (1985). *The politics of education*. New York: Bergin and Garvey; Freire P. e Macedo D. (1987). *Literacy: Reading the word and the world*. New York: Bergin and Garvey; Freire P. e Shor I. (1987). *A pedagogy for liberation*. London: Macmillan; Horton M. e Freire P. (1990). *We make the road by walking: Conversations on education and social change* (a cura di B. Bell, J. Gaventa e J. Peters). Philadelphia: Temple University Press.

²¹ Ho tratto questo termine da JanMohamed,A.R, *Worldliness-without world, homelessness-as-home*, p. 96-120.

di diversi teorici critici, tra cui Antonio Gramsci e C. Wright Mills. In altri termini, nel suo rifiuto di un'etica trascendente, del fondazionalismo epistemologico e della teleologia politica, egli elabora ulteriormente un discorso etico e politico provvisorio, esposto al gioco della storia, della cultura e del potere.

In quanto intellettuale che attraversa i confini, egli riesamina e solleva costantemente interrogativi su quali confini vengano attraversati e rivisitati, quali identità vengano ricostruite e ridefinite all'interno di nuove terre di frontiera storiche, sociali e politiche, e che effetti tali attraversamenti abbiano sulla ridefinizione della pratica pedagogica. Per Freire, la pedagogia è concepita come pratica culturale e politica che ha luogo non soltanto nelle scuole ma in tutte le sfere della cultura. In questa prospettiva, ogni attività culturale è pedagogica, e gli operatori culturali abitano una pluralità di luoghi che includono le scuole ma non si limitano a esse. In un dialogo con Antonio Faundez, Freire racconta la propria formazione come esiliato e attraversatore di confini. Egli scrive:

«È stato viaggiando per il mondo intero, è stato viaggiando per l'Africa, è stato viaggiando per l'Asia, per l'Australia e la Nuova Zelanda e per le isole del Pacifico meridionale, è stato viaggiando per tutta l'America Latina, i Caraibi, il Nord America e l'Europa, – è stato attraversando tutte queste diverse parti del mondo come esiliato che sono giunto a comprendere meglio il mio stesso Paese. È stato vedendolo da lontano, è stato prendendone le distanze, che sono giunto a comprendere meglio me stesso. È stato nel confronto con un altro sé che ho scoperto più facilmente la mia identità. E così ho superato il rischio che gli esiliati talvolta corrono: quello di essere troppo distanti, nel proprio lavoro intellettuale, dalle esperienze più reali, più concrete, e di smarirsi, e persino di compiacersi del proprio smarrimento, perché ci si perde in un gioco di parole – ciò che io, con una certa ironia, chiamo di solito *specializzarsi nel balletto dei concetti*»²².

È qui che troviamo ulteriori indicazioni di alcuni dei principi che informano Freire in quanto rivoluzionario. È in quest'opera, e nel suo lavoro con Donaldo Macedo, Ira Shor, Antonia Darder, Peter McLaren e altri, che scorgiamo tracce, immagini e rappresentazioni di un progetto politico indissolubilmente legato alla formazione di Freire stesso. È qui che Freire si rivela più lungimirante nel decostruire e smantellare le ideologie e le strutture di dominio così come emergono nel suo confronto con le esigenze incessanti della vita quotidiana, quali si manifestano diversamente nelle tensioni, nella sofferenza e nella speranza tra i molteplici margini e centri di potere che sono giunti a caratterizzare il mondo postmoderno e postcoloniale.

Leggere l'opera di Freire negli ultimi venti e più anni mi ha avvicinato all'intuizione di Adorno secondo cui «fa parte della morale non sentirsi a casa nella propria casa»²³. Anche Adorno era un esiliato, che si batteva contro l'orrore e il male di un'altra epoca, ma era anche fermo nel sostenere che fosse compito degli intellettuali, in parte, sfidare quei luoghi delimitati dal terrore, dallo sfruttamento e dalla sofferenza umana. Egli invocava inoltre che gli intellettuali rifiutassero e trasgredissero quei sistemi di standardizzazione, mercificazione e amministrazione messi al servizio di un'ideologia e di un linguaggio della «casa» che occupavano o erano complici di centri oppressivi di potere. Freire si distingue da Adorno in

²² Freire P. citato in Freire P. e Faundez A. (1989). *Learning to question: A pedagogy of liberation*. New York: Continuum, p. 13.

²³ Adorno citato in Said E. W. (1990). *Reflections on exile*. In R. Ferguson, M. Gever, Trinh T. Minh-ha e C. West (a cura di), *Out there: Marginalization and contemporary cultures* New York: New Museum of Contemporary Art e MIT Press, p. 365.

quanto nella sua opera vi è un senso più profondo di rottura, trasgressione e speranza, sia sul piano intellettuale sia su quello politico. Lo si vede nel suo appello affinché educatori, critici sociali e operatori culturali elaborino una nozione di politica e pedagogia al di fuori dei confini disciplinari consolidati; al di fuori della divisione tra cultura alta e cultura popolare; al di fuori di «nozioni stabili di sé e identità [...] fondate sull'esclusione e garantite dal terrore»²⁴; al di fuori di sfere pubbliche omogenee; e al di fuori di confini che separano il desiderio dalla razionalità, il corpo dalla mente.

Questo non significa naturalmente che gli intellettuali debbano andare in esilio per fare proprio il lavoro di Freire; tuttavia, implica che, nel divenire attraversatori di confini, molti di essi finiscano non di rado per accostarsi alla sua opera in malafede. Rifiutando di negoziare o decostruire i confini che definiscono la propria politica della collocazione, essi restano incapaci di proiettarsi in uno *spazio immaginato*, una posizione a partire dalla quale poter destabilizzare, scardinare e «illuminare ciò che nella propria casa non è più *heimlich*, familiare»²⁵.

Dalla confortevole prospettiva dello sguardo colonizzatore, tali teorici si appropriano spesso dell'opera di Freire senza misurarsi con la sua specificità storica e con il suo progetto politico in divenire. Lo sguardo diviene in questo caso strumentale e autoreferenziale, i suoi principi sono plasmati da considerazioni di ordine tecnico e metodologico. La sua prospettiva, malgrado le proprie intenzioni, è in larga parte «panottica e dunque dominante»²⁶. Di fatto, questi intellettuali attraversano i confini meno come esiliati e più come colonizzatori. Pertanto rifiutano spesso di sottoporre a vaglio critico la propria complicità nella produzione e nel mantenimento di specifiche ingiustizie, pratiche e forme di oppressione che inscrivono in profondità l'eredità del colonialismo. Edward Said coglie la tensione tra esilio e critica, tra casa e «assenza di casa», nel suo commento su Adorno, benché sia altrettanto applicabile a Paulo Freire:

«Seguire Adorno significa prendere le distanze dalla *casa* per guardarla con il distacco dell'esiliato. Vi è infatti un merito considerevole nella pratica di rilevare le discrepanze tra i diversi concetti e le idee e ciò che essi effettivamente producono. Diamo per scontati la casa e il linguaggio; essi diventano natura, e i loro presupposti impliciti regrediscono a dogma e ortodossia. L'esiliato sa che in un mondo secolare e contingente le case sono sempre provvisorie. Confini e barriere, che ci racchiudono nella sicurezza del territorio familiare, possono anche trasformarsi in prigioni, e sono spesso difesi al di là di ogni ragione o necessità. Gli esiliati attraversano confini, infrangono barriere del pensiero e dell'esperienza»²⁷.

Certo, gli intellettuali del Primo Mondo, e in particolare gli accademici bianchi, corrono il rischio di agire in malafede quando si appropriano dell'opera di un intellettuale del Terzo Mondo come Paulo Freire senza «mappare la politica delle proprie incursioni in altre culture», in altri discorsi teorici e in altre esperienze storiche²⁸. È davvero sconcertante che gli educatori del Primo Mondo raramente esplicitino la politica e i privilegi della propria

²⁴ Martin B. e Mohanty, C.T., *ibid.*, p. 197.

²⁵ Becker C. (1991). *Imaginative geography*. *School of the Art Institute of Chicago*, paper non pubblicato, p. 1.

²⁶ JanMohamed, *ibid.*, p. 96-120.

²⁷ Said E.W. *Reflections on Exile*, *ibid.*, p. 365.

²⁸ JanMohamed, *ibid.*, p. 96-120.

collocazione, quanto meno per acquisire la consapevolezza necessaria a non riprodurre quel tipo di appropriazioni che alimentano l'eredità di ciò che Said definisce *sapere orientalista*²⁹. In conclusione, è fondamentale riflettere su che cosa possa significare, per gli operatori culturali, resistere alla mercificazione dell'opera di Freire, assicurando che essa non divenga un mero strumento accademico o un quadro concettuale applicabile indistintamente a ogni contesto. Al tempo stesso, occorre considerare come reimmaginare la radicalità delle idee di Freire entro l'orizzonte del discorso postcoloniale, alla luce della descrizione che Cornel West offre della «decolonizzazione del Terzo Mondo, caratterizzata dall'esercizio di agentività e dalla produzione di nuove soggettività e identità avanzate da quelle persone che erano state degradate, svalutate, braccate e perseguitate, sfruttate e oppresse dagli imperi marittimi europei»³⁰.

Le intuizioni di Freire, insieme ai contributi di altri pensatori postcoloniali, aprono nuove possibilità teoriche per sfidare l'autorità e i discorsi radicati nell'eredità coloniale – pratiche che continuano a plasmare le relazioni sociali e a sostenere il privilegio e l'oppressione come forze pervasive sia nei centri sia nei margini del potere. I discorsi postcoloniali hanno chiarito che le vecchie eredità della sinistra politica, del centro e della destra non possono più essere definite con tanta facilità. Per di più, i critici postcoloniali si sono spinti oltre, fornendo importanti intuizioni teoriche su come tali discorsi o costruiscono attivamente le relazioni coloniali o siano implicati nella loro costruzione. Da questa prospettiva, Robert Young sostiene che il postcolonialismo è un discorso dislocante che solleva interrogativi teorici riguardo al modo in cui le teorie dominanti e radicali «siano state esse stesse implicate nella lunga storia del colonialismo europeo e, soprattutto, nella misura in cui [esse] continuano a determinare sia le condizioni istituzionali del sapere sia i termini delle pratiche istituzionali contemporanee – pratiche che si estendono oltre i limiti dell'istituzione accademica»³¹.

Quanto detto è particolarmente vero per molti dei teorici attivi in diversi movimenti sociali che hanno adottato il linguaggio della differenza e fatto propria la preoccupazione per la politica dello scarto (*politics of disposability*) – oggi in pieno vigore sotto l'amministrazione Trump. In molti casi, i teorici interni a questi nuovi movimenti sociali hanno affrontato le questioni politiche e pedagogiche attraverso la costruzione di opposizioni binarie che non solo recano tracce di razzismo e di avanguardismo teorico, ma cadono anche nella trappola di limitarsi a rovesciare la vecchia eredità coloniale e la problematica oppressi-oppressori. Nel fare ciò, hanno spesso imitato inconsapevolmente il modello coloniale di cancellazione della complessità, della complicità, dei diversi agenti e delle molteplici situazioni che costituiscono le enclave del discorso e della pratica coloniale/egemonica³².

I discorsi postcoloniali hanno sia esteso sia superato i parametri di questo dibattito in diversi modi. In primo luogo, i critici postcoloniali hanno sostenuto che la storia e la politica della differenza sono spesso informate da un'eredità di colonialismo che richiede l'analisi dei

²⁹ Said, E.W. (1979). *Orientalism*. New York: Vantage Books.

³⁰ La citazione è stata adattata. Per il testo integrale si veda West C. (1991). Decentring Europe: A memorial lecture for James Snead. *Critical Quarterly*, 33(1), p. 4.

³¹ Young R. (1990). *White mythologies: Writing history and the West*. New York: Routledge, p. viii.

³² Per un'approfondita trattazione di queste questioni in specifico rapporto alla teoria postcoloniale, si vedano Parry B. (1987). Problems in current theories of colonial discourse. *The Oxford Literary Review*, 9, pp. 27–58; JanMohamed A. (1983). *Manichean aesthetics: The politics of literature in colonial Africa*. Amherst: University of Massachusetts Press; Spivak G.C. (1990). *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues* (a cura di S. Harasym). New York: Routledge; Young R. (1990). *White mythologies: Writing history and the West*. New York: Routledge; Bhabha H.K. (a cura di). (1990). *Nation and narration*. New York: Routledge.

contesti storici, delle esclusioni e delle repressioni che consentono a specifiche forme di privilegio di rimanere non riconosciute nel linguaggio degli educatori e degli operatori culturali occidentali.

La posta in gioco è il compito di demistificare e decostruire le forme di privilegio che avvantaggiano la mascolinità, la bianchezza e la proprietà, nonché quelle condizioni che hanno privato altri della possibilità di prendere parola in contesti in cui coloro che godono di privilegi in virtù dell'eredità del potere coloniale assumono l'autorità e il controllo sulle condizioni della capacità di agire. Ciò suggerisce, come ha osservato Gayatri Spivak, che in gioco vi sia ben più della semplice problematizzazione del discorso. Quel che più conta è che educatori e operatori culturali devono impegnarsi nel «disimparare il proprio privilegio. Cosicché non soltanto si diventi capaci di ascoltare quell'altra comunità di riferimento, ma si impari a parlare in modo tale da essere presi sul serio da quell'altra comunità di riferimento»³³. In questa prospettiva, il discorso postcoloniale estende le implicazioni radicali della differenza e della collocazione rendendo tali concetti attenti a fornire le basi per forme di autorappresentazione e di sapere collettivo in cui il soggetto e l'oggetto della cultura europea vengano problematizzati³⁴.

In secondo luogo, il discorso postcoloniale riscrive la relazione tra margine e centro decostruendo le ideologie colonialiste e imperialiste che strutturano il sapere, i testi e le pratiche sociali occidentali. In questo caso, si tenta di dimostrare come la cultura europea e il colonialismo «siano profondamente implicati l'una nell'altro»³⁵. Tutto questo comporta ben più che riscrivere o recuperare le storie rimosse e le memorie sociali dell'Altro; significa comprendere e rendere visibile come il sapere occidentale sia racchiuso in strutture storiche e istituzionali che al contempo privilegiano ed escludono determinate letture, determinate voci, determinate estetiche, forme di autorità, specifiche rappresentazioni e modalità di socialità.

La relazione tra Occidente e Alterità nel discorso postcoloniale non è una relazione di semplici polarità. Essa riflette piuttosto un'interazione dinamica in cui entrambi sono simultaneamente complici e resistenti, vittime e al contempo corresponsabili. In questo senso, le critiche dell'Altro dominante funzionano anche come forma di autocritica. Linda Hutcheon coglie la complessità di questa relazione con la sua domanda provocatoria: «Come costruire un discorso che dislochi gli effetti dello sguardo colonizzatore mentre ne siamo ancora sotto l'influenza?»³⁶. Questo interrogativo mette in luce la difficoltà di districarsi dall'eredità del colonialismo – un'eredità che comprende non solo l'imperialismo culturale e il dominio ideologico, ma anche la morte e la distruzione su larga scala, come vediamo in tempo reale a Gaza. Eppure, è altrettanto fondamentale riconoscere che l'Altro non è semplicemente l'opposto del colonialismo occidentale, né l'Occidente è una forza monolitica di imperialismo.

Questa consapevolezza conduce a una terza frattura resa possibile dai discorsi postcoloniali. La teoria postcoloniale sfida la convenienza ideologica degli intellettuali occidentali che

³³ Spivak G.C., *The post-colonial critic*, op. cit., p. 42.

³⁴ Questa tesi è sviluppata in Tiffin H. (1988). Post-colonialism, post-modernism, and the rehabilitation of post-colonial history. *Journal of Commonwealth Literature*, 23(1), pp. 169–181; Tiffin H. (1987). Post-colonial literatures and counter-discourse. *Kunapipi*, 9(1), pp. 17–34.

³⁵ Young R., *White mythologies*, op. cit., p. 119.

³⁶ Hutcheon L. (1990). Circling the downspout of empire. In I. Adam e H. Tiffin (a cura di), *Past the last post*. Calgary: University of Calgary Press, p. 176.

spesso trascurano di interrogare come le nozioni di agentività vengano plasmate e distorte all'interno di sistemi oppressivi di privilegio e di potere. Questo non equivale tuttavia a un ritorno alle concezioni umanistiche del soggetto come identità unitaria o statica. Al contrario, il discorso postcoloniale riconosce la necessità di decentrare il soggetto pur resistendo alla liquidazione indiscriminata della capacità di agire e del cambiamento sociale.

In questo contesto, l'agentività deve essere reimmaginata come intersezionale e dinamica, tale da offrire la possibilità di azione e trasformazione senza ricorrere a nozioni riduttive o essenzialiste dell'identità. Questa agentività reimmaginata esige una comprensione dei punti di forza e dei limiti della ragione pratica, del ruolo critico degli investimenti affettivi e dell'uso dell'etica come risorsa per immaginare il cambiamento sociale. Inoltre, essa mette in luce la disponibilità di discorsi e risorse culturali diversificati che costituiscono il fondamento per la lotta per l'agentività e per la creazione delle condizioni necessarie a cittadini informati, critici, capaci di attuare un'azione sociale trasformativa³⁷.

Se da un lato l'onere di misurarsi con queste istanze postcoloniali deve ricadere su coloro che si appropriano dell'opera di Freire, dall'altro è altresì necessario che nell'opera di Freire emerga con maggiore chiarezza la politica della sua collocazione e ciò che i discorsi del postcolonialismo significano per un confronto autoriflessivo tanto con il suo lavoro quanto con la sua posizione di intellettuale allineato allo Stato. Se Freire ha il diritto di attingere alle proprie esperienze, in che modo queste possono essere reinventate così da impedirne l'incorporazione da parte dei teorici del Primo Mondo entro termini e pratiche colonialiste anziché decolonizzanti?

Nel sollevare questo interrogativo, è essenziale sottolineare che ciò che rende l'opera di Paulo Freire così duratura è il suo rifiuto di restare ferma. I testi di Freire resistono al monumentalismo culturale, offrendosi non come reliquie statiche ma come quadri interpretativi dinamici e in evoluzione, aperti a letture, pubblici e contesti differenti. La sua opera ci invita a pensare l'educazione, il potere e la resistenza in modo critico, non reverenziale. Per cogliere appieno la profondità dei contributi di Freire, occorre leggerne l'opera nella sua interezza, poiché essa non può essere separata dalle sue origini storiche e postcoloniali. Eppure, al tempo stesso, resiste a ogni riduzione alle intenzioni del suo autore o al suo momento storico.

La forza del progetto di Freire

La forza del progetto di Freire risiede nelle sue tensioni poetiche e politiche – una terra di frontiera in cui identità e storia convergono per rivendicare il potere attraverso atti di riscrittura e di resistenza. La pedagogia di Freire parla a coloro che osano attraversare i confini, che leggono la storia come un documento vivo di lotta e di speranza, e che concepiscono l'educazione come atto radicale di riappropriazione del futuro. La sua opera non è soltanto un invito a comprendere il mondo, ma a trasformarlo, a immaginare la solidarietà come azione presente radicata nel passato e proiettata nel futuro.

Oggi, le idee di Freire risuonano con particolare urgenza. Mentre l'autoritarismo stringe la sua morsa, le crisi climatiche si approfondiscono, i rifugiati vengono sfollati e il razzismo sistematico e l'avanzata del fascismo fratturano le società, la visione freiriana dell'educazione

³⁷ Sviluppo questo tema in Giroux H. A. (1992). *Border crossings: Cultural workers and the politics of education*. New York: Routledge.

come luogo di resistenza e trasformazione diventa indispensabile. Gli attacchi alla sua eredità, come quelli dell'ex presidente brasiliano Jair Bolsonaro, attestano la potenza rivoluzionaria della sua opera. Tale ostilità è la conferma della minaccia che le idee di Freire rappresentano per i sistemi oppressivi – del loro potenziale radicale di emancipare i marginalizzati e sfidare le gerarchie di classe e razziali consolidate.

L'opera di Freire è un appello duraturo ad abitare gli spazi liminali della storia, della cultura e dell'identità – a immaginare nuove forme di giustizia e libertà di fronte all'oppressione persistente. Essa ci chiama a confrontarci con le eredità perduranti del colonialismo e a smantellare i sistemi che perpetuano la disuguaglianza e la disumanizzazione. Eppure, Freire ci sfida anche a sognare oltre la resistenza, immaginando un futuro in cui la solidarietà e l'emancipazione non siano ideali astratti ma realtà vissute e trasformative.

La lezione pedagogica, una lezione che Paulo comprendeva profondamente, è che il fascismo comincia con le parole cariche di odio, con la demonizzazione di coloro che vengono considerati superflui, e procede con l'attacco alle idee, il rogo dei libri, la sparizione degli intellettuali e gli orrori delle carceri e dei campi di detenzione. In quanto forma di politica culturale, la pedagogia critica così come Freire l'ha concepita offre la promessa di uno spazio protetto entro il quale pensare controcorrente rispetto alle opinioni dominanti, uno spazio per interrogare e sfidare, per immaginare il mondo da punti di vista e prospettive differenti, per riflettere su noi stessi in relazione agli altri e, nel fare ciò, per comprendere che cosa significhi «assumere un senso di responsabilità politica e sociale»³⁸.

Trumpismo, escalation autoritaria e assalto all'istruzione superiore

Nell'ultimo anno, il panorama politico degli Stati Uniti ha oltrepassato una soglia pericolosa, segnato da un'intensificazione di pratiche autoritarie che presentano tratti inconfondibili di un progetto fascista. Sotto Trump, lo Stato ha fuso in misura crescente il potere esecutivo con la coercizione, la militarizzazione, il nazionalismo, l'autoritarismo e la purificazione ideologica. Questo slittamento è particolarmente visibile nell'assalto sistematico all'educazione, alla cultura e al dissenso – ambiti che Paulo Freire comprendeva giustamente come campi di battaglia centrali nella lotta per la democrazia³⁹.

La messa al bando dei libri e la criminalizzazione del sapere si sono diffuse negli Stati a guida repubblicana, prendendo di mira le storie del razzismo, del colonialismo, del genere e della lotta sociale. Dalle biblioteche vengono rimossi i libri, gli educatori sorvegliati, i curricoli riscritti per conformarsi a una mitologia nazionalista bianca che nega la violenza storica mentre sacralizza la gerarchia. Queste pratiche non sono dispute politiche isolate; sono atti di repressione pedagogica progettati per svuotare la coscienza critica e sostituirla con obbedienza, risentimento e ignoranza fabbricata. Come avvertiva Freire, il fascismo non inizia con i carri armati ma con l'erosione del linguaggio, della memoria e della capacità di pensare criticamente.

³⁸ Nixon J. (2015, 26 febbraio). Hannah Arendt: Thinking versus evil. Times Higher Education.

<https://www.timeshighereducation.co.uk/features/hannah-arendt-thinking-versus-evil/2018664.article>

³⁹ Ho affrontato questi temi in diverse pubblicazioni recenti: Giroux H.A. (2022). *Pedagogy of resistance: Against manufactured ignorance*. London: Bloomsbury; Giroux H.A. e Di Maggio A. (2024). *Fascism on trial: Education and the possibility of democracy*. London: Bloomsbury; Giroux H.A. (2025). *The burden of conscience: Educating beyond the veil of silence*. London: Bloomsbury; Giroux H.A. (2026). *Assassins of memory: Critical pedagogy and the politics of erasure*. London: Bloomsbury.

Al tempo stesso, le università americane sono divenute luoghi di intervento politico diretto. Ma la portata dell'offensiva va ben oltre la repressione dei singoli: i programmi dedicati all'equità e all'indagine critica vengono sistematicamente smantellati, le amministrazioni universitarie collaborano sempre più con il potere statale in nome della «neutralità» e dell'«ordine», e gli studenti stranieri vengono prelevati dalle autorità federali e minacciati di deportazione. L'università, un tempo immaginata come fragile santuario della critica, viene riprogettata come un luogo di conformismo ideologico, un laboratorio di indottrinamento e uno strumento di paura.

Questa svolta autoritaria e fascista si estende oltre l'istruzione fino alla più ampia militarizzazione della vita quotidiana. Trump ha normalizzato l'occupazione delle città americane da parte di forze federali, dispiegando agenti armati per reprimere la protesta, intimidire le comunità e criminalizzare il dissenso⁴⁰. Gli immigrati vengono dipinti come nemici interni, descritti con un linguaggio disumanizzante e *biologizzante*, e sottoposti a detenzioni di massa, separazioni familiari e campagne di deportazione che rievocano la logica della punizione collettiva. Le agenzie preposte al controllo dell'immigrazione operano ormai con un potere straordinario e senza alcun obbligo di rendere conto del proprio operato. Non agiscono più come strumenti della legge, ma come strumenti di terrore politico. Queste dinamiche non sono astratte né appartengono al passato. Si ripresentano oggi con una forza allarmante negli Stati Uniti, dove l'erosione dell'alfabetizzazione critica è divenuta una strategia di governo anziché un sottoprodotto della negligenza politica.

Nel loro insieme, questi sviluppi segnalano l'emergere di ciò che non può essere definito altrimenti che come una pedagogia autoritaria dello Stato, una pedagogia che insegna chi ha diritto di appartenere, chi è *scartabile* e quali forme di sapere debbano essere cancellate. È precisamente questo il terreno che Freire esigeva fosse affrontato dagli educatori. In momenti come questo, la pedagogia critica non è un'opzione accademica ma una necessità morale e politica. Essa offre un linguaggio di resistenza contro la cultura della crudeltà, una difesa della memoria storica contro l'oblio organizzato, e una visione dell'educazione come pratica di libertà capace di sfidare la normalizzazione della repressione.

Per gli educatori, gli studiosi e gli studenti, in particolare per coloro che leggono al di fuori degli Stati Uniti, la lezione è chiara: l'attacco all'istruzione superiore americana non è semplicemente una crisi nazionale ma un avvertimento globale. Quando l'autoritarismo riesce a colonizzare l'istruzione, esso ridefinisce le condizioni stesse entro le quali la democrazia può essere immaginata, enunciata e difesa. L'opera di Freire resta irrinunciabile proprio perché insiste sul fatto che l'educazione non è mai neutrale e che la lotta per la giustizia comincia con il rifiuto di rinunciare al pensiero stesso.

Viviamo in un'epoca in cui il linguaggio della democrazia è stato saccheggiato, spogliato delle sue promesse e delle sue speranze. Ad esempio, nell'epoca delle cosiddette fake news e della post-verità, il degrado del linguaggio rafforza l'osservazione di Umberto Eco secondo cui l'educazione, quando diviene strumento organizzativo del fascismo, «mina l'alfabetizzazione civica e produce un vocabolario impoverito e una sintassi elementare allo scopo di limitare gli strumenti del ragionamento complesso e critico»⁴¹. Sotto i regimi fascisti

⁴⁰ Giroux H.A. (2025). The politics of disappearance: Mahmoud Khalil and America's descent into fascism. *Fast Capitalism*, 22(1), 6. <https://doi.org/10.32855/1930-014X.1005>

⁴¹ Eco U. (1995, 22 giugno). Ur-Fascism. *The New York Review of Books*. <http://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>
n. 2/2026 www.articolotrentatre.it

emergenti, il linguaggio è divenuto tossico e l'alfabetizzazione critica, nel senso freiriano, pericolosa⁴².

Freire aveva ragione nell'insistere sul fatto che, per sconfiggere il populismo di destra e l'autoritarismo, sia necessario che l'educazione divenga il principio organizzatore della politica. Ciò può realizzarsi, in parte, attraverso un linguaggio sostanzialmente critico, un'alfabetizzazione critica e una pedagogia che smascherino e smantellino le menzogne, i sistemi di oppressione e le relazioni corrotte di potere, rendendo al contempo evidente che un futuro alternativo è possibile.

Freire ci ha affidato una visione della pedagogia critica che esige dagli educatori di adoperarsi affinché il futuro si orienti verso un mondo più giusto sul piano sociale – un mondo in cui critica e possibilità si intreccino con i valori della ragione, della libertà e dell'uguaglianza per ridefinire le fondamenta del vivere comune. Il suo approccio mette gli studenti nelle condizioni di pensare e agire con creatività e indipendenza, ricordandoci al contempo, come sosteneva Stanley Aronowitz, che il compito dell'educatore è «incoraggiare la capacità di agire degli esseri umani, non plasmarla alla maniera di *Pigmalione*»⁴³.

Il quadro pedagogico di Freire offre una mappa essenziale per contrastare le forze autoritarie che minacciano oggi la democrazia. La sua insistenza sull'alfabetizzazione critica e sul dialogo fornisce agli individui gli strumenti per smontare le menzogne, resistere ai sistemi di oppressione e immaginare futuri alternativi radicati nella giustizia e nell'equità. Questo approccio converge profondamente con le intuizioni di Umberto Eco, filosofo e semiologo italiano, che individuò nel degrado del linguaggio e dell'alfabetizzazione civica un fondamento dell'ascesa del fascismo. Nel suo saggio *Il fascismo eterno*, Eco sosteneva che la semplificazione del linguaggio e l'anti-intellettualismo fungono da strumenti attraverso i quali i regimi autoritari soffocano il dissenso e reprimono il pensiero critico. La pedagogia di Freire si oppone direttamente a queste dinamiche, coltivando la capacità di analizzare criticamente e di sfidare le narrazioni oppressive. Mettendo gli individui nelle condizioni di interrogare le ideologie dominanti, l'opera di Freire diviene un baluardo contro la manipolazione e l'erosione dei valori democratici di cui Eco aveva avvertito il pericolo – una difesa essenziale in un'epoca segnata dalla disinformazione e dal ritorno dell'autoritarismo. La visione freiriana dell'educazione come pratica di libertà e di solidarietà è imprescindibile nel suo appello a costruire comunità di pensatori critici capaci di prefigurare e realizzare un cambiamento trasformativo. Per forgiare una politica capace di risvegliare le nostre sensibilità critiche, immaginative e storiche, dobbiamo porre la pedagogia critica al centro del nostro lavoro. Non si tratta di un lusso, ma di una necessità – una forza che plasma identità e valori, che forma una cittadinanza non solo informata ma criticamente impegnata, consapevole e vigilante su potere.

Di fronte a una minaccia fascista globale emergente che commercia in paura, militarizzazione, ultranazionalismo, cancellazione e crudeltà, le intuizioni di Freire lanciano un appello inequivocabile a educatori, intellettuali e operatori culturali ovunque: rivendicare l'educazione come forza al servizio della giustizia, sfidare le narrazioni della disumanizzazione e immaginare futuri fondati sulla dignità condivisa, sulla solidarietà e

⁴² Giroux H.A. (2025). Resisting the poisonous language of fascism. *Studia Krytyczne* [Critical Studies – Polonia], (4), pp. 10–27. <https://czasopisma.uni.opole.pl/index.php/sk/article/view/6099>

⁴³ Aronowitz, S. (1998). Introduction. In P. Freire, *Pedagogy of freedom*. Lanham: Rowman and Littlefield, p. 5.

sull'emancipazione. La sua pedagogia si erge come un potente rifiuto del fatalismo autoritario, affermando la capacità dell'educazione di resistere all'oppressione, recuperare la memoria storica e ampliare l'orizzonte della possibilità democratica. Attingendo all'eredità di Paulo Freire, ci viene ricordato che non può esservi democrazia autentica senza cittadini non soltanto informati ma criticamente consapevoli, eticamente responsabili e attivamente impegnati nelle lotte incessanti per la giustizia, l'uguaglianza e la libertà.

Per Freire, l'educazione non è mai separata dalla politica, e la cultura è il terreno decisivo sul quale si forma la coscienza, si immagina la resistenza e la speranza prende forma. Cultura, agentività, soggettività, valori e identità non sono questioni marginali ma il fondamento stesso della politica in quanto pedagogia, poiché plasmano il modo in cui gli individui giungono a conoscere sé stessi, a relazionarsi con gli altri e a riprodurre le relazioni di dominio o a lottare contro di esse. In questo momento storico, segnato dalla rinascita globale dell'autoritarismo, l'opera di Freire non è semplicemente attuale: è irrinunciabile.