

**COMUNICACION  
POPULAR  
EDUCATIVA**

## INDICE

	Pág.
INTRODUCCION	5
EL PODER DE LA PALABRA Carlos Rodríguez Brandao	19
LA COMUNICACION POPULAR EN LA DEMOCRATIZACION DE LA COMUNICA- CION EN CHILE Fernando Ossandón	45
APUNTES SOBRE COMUNICACION POPULAR EDUCATIVA Daniel Prieto Castillo	79
UN CUESTIONAMIENTO AL PROMOTOR Y LA METODOLOGIA CINEP	101
LA RADIO: UN MEDIO MASIVO QUE PUEDE SER ALTERNATIVO Carlos Crespo Burgos	117
LOS MEDIOS EN LA COMUNICACION EDUCATIVA RURAL Gloria Dávila de Vela	135
ESTRATEGIAS DE COMUNICACION Eduardo Contreras	147

<b>MENSAJES: EXPRESION Y CULTURA CRITICA</b> Daniel Prieto Castillo	157
<b>LA CAPACITACION EN LA PRACTICA DE LA COMUNICACION POPULAR</b> Alfredo Paiva	163
<b>LAS PRACTICAS DE LA COMUNICACION POPULAR EN EL REDIMENSIONAMIENTO DE LA INVESTIGACION EN LA COMUNICACION</b> Eduardo Contreras B.	179

# EL PODER DE LA PALABRA

(Versión presentada en español por  
el autor a partir del original en portugués)

**CARLOS RODRIGUES B.**  
Docente e investigador de  
la Universidad Estatal de  
Campinas, Brasil. Nació  
en Río de Janeiro. Desde  
1963 está dedicado a tra-  
bajos de educación popu-  
lar en su país. Es autor de  
numerosos libros: "Os  
deuses do povo, O que E  
Educação, O ardil da or-  
denm", entre otros. Realizó  
estudios de maestría en  
antropología, en la Univer-  
sidad de Brasilia, y de doc-  
torado en ciencias sociales  
en la Universidad de San  
Pablo.

Llegó el fin: las bocas se abrieron por sí solas. Otra generación vino y desplazó la cuestión. Sus escritos, sus poetas con increíble paciencia intentaban explicarnos que nuestros valores se estrechaban mal con la verdad de la vida, que de modo general no podían recusarlos de todo, ni tampoco asimilarlos. (Jean-Paul Sartre, *Los Malditos de la Tierra*, en: *Colonialismo y Neocolonialismo*).

## **ALGUNAS PALABRAS INICIALES SOBRE LA PALABRA**

Muy expresamente en tiempos en que temas como los de educación y comunicación empiezan a ser pensados en términos de relaciones entre las máquinas a través de los hombres —“tecnificación absoluta”, “computación”, “informática”—, quiero sugerir que empecemos nuestro diálogo en este seminario volviéndonos juntos al lugar de la matriz de todo lo que estaremos debatiendo aquí. Quiero volver a la palabra. Pretendo partir del punto de origen de todo lo que da sentido a nuestros oficios. “En el principio era el verbo”. Pero ahora parece

que nos decimos con temor los unos a los otros: "ya que fracasamos en aquello que nos es más humano, ya que no sabemos más cómo comunicarnos y entre nosotros enseñar y aprender, hagamos máquinas que, más sabias que nosotros, establezcan entre nosotros las reglas de la comunicación y educación".

¿Cómo pensar, compañeros, una cosa y la otra, la comunicación y la educación, en su dimensión de popular —una de las palabras del título de nuestro seminario— sin partir de lo que quizás haya sido lo único que le quedó al pueblo: la palabra?. ¿Será cierto ésto? En apariencia sí, pues aun bajo los regímenes de terror que con frecuencia detentan el poder en algunos de nuestros países, todos parecen hablar y parecen poder hablar. Apparentemente todos se comunican y algunos sujetos, aunque pobres, parecen ser libres y felices, pero, ¿de qué hablan? ¿Sobre qué se comunican? ¿Cuál es la verdad que pueden escuchar? ¿Qué pueden aprender y sobre qué pueden hablar? Seamos más directos: ¿Cuál es el poder de la palabra "pueblo" de aquéllos junto a quienes nos reconocemos profesionales de la educación y la comunicación?

En un primer momento quiero analizar aquí la práctica política de la palabra. Perdonen que a un antropólogo a quien le interesa tanto la educación le sea imposible resistir el deseo de empezar a buscar el secreto de la palabra, su sentido y su poder, justamente junto a las sociedades tribiales. Bandas errantes, pequeñas tribus o grandes naciones indígenas que pueblan aún, sobrevivientes de una historia de masacres, una buena parte. Tras sus huellas quiero partir de una discusión sobre el hecho de la división social del saber, para reflexionar sobre la cuestión política de la división social del poder de decir. Del poder dividido de tomar la palabra que consagra un orden social regido por la desigualdad y hacerla, una verdad consagrada. Hacerla así, usando, entre otros, el trabajo del educador y del comunicador para tornar colectiva la palabra que

habla en nombre del poder separado y, muchas veces, opuesto a la vida y al trabajo del pueblo. Habrá ahí un momento inicial en que el pensar sobre el surgimiento de la propia palabra escrita nos será muy útil.

Pero como estamos aquí no para hacer teorías de antropólogos y sí para pensar el sentido de la práctica de educadores y comunicadores, en un momento siguiente quiero discutir algo sobre cómo pueden participar el educador popular y el comunicador popular de una lucha muy difícil. La lucha por revertir el sentido de la palabra que es dicha al pueblo, y así, redescubrir con pueblo, verdades a siglo ocultas a fuerza entre nosotros, la lucha también, por participar con el pueblo del trabajo de conquista de su propia palabra. ¿Qué otro es, compañeros, el oficio y la misión del educador? Este será el momento de procurar comprender juntos que no cabe al educador repetir año tras año el trabajo de decir y de enseñar. Es necesario no sólo saber y hablar lo que es cierto y verdadero, sino conquistar con el pueblo el lugar y el poder donde reside el dominio de la palabra, de una nueva palabra que, diciendo cómo debe ser el mundo, sabrá decir cómo el pueblo debe ser y cuál es su misión en la dirección de la construcción de nuestro mundo, de un nuevo mundo.

## **EL PODER DE ESCRIBIR.**

Un cierto día, en los primeros años de su carrera de etnógrafo, Claude Lévi-Strauss realizó expediciones entre los indígenas de Brasil. Era entonces un joven profesor invitado por la Universidad de Sao Paulo, que aprovechó su permanencia de algunos años en el país para conocer y estudiar grupos tribales como : los Bororo, los Caduveo, los Tupi-Kawahib y los Nambikwara. Algunas breves reflexiones de él entre estos últimos —los Nambikwara— bien podrían ser el comienzo de nuestras cuestiones. Como de costumbre, en un momento de intercambio de regalos, él distribuyó entre los hombres de la tribu hojas de papel y algunos lápices. Era sabido que

los Nambikwara nunca supieron escribir, pero algunos de ellos inmediatamente empezaron a utilizar los lápices y a dibujar en el papel pequeñas líneas, imitaciones groseras de la escritura. Cito a Lévi Strauss:

¿Qué querían ellos hacer? Tuve que rendirme a la evidencia: escribían o más exactamente, intentaban utilizar el lápiz como yo, dándole la única utilización que ellos entonces podían concebir, pues aún no había intentado distraerlos con mis dibujos. La mayor parte dejó allí sus conocimientos, sus esfuerzos; pero el jefe del bando veía más lejos. Fue probablemente el único que comprendió la función de la escritura. Así, me exigía todo un bloque de apuntes y estábamos equipados del mismo modo mientras trabajábamos juntos. No me comunicaba verbalmente las informaciones que le pido, pero dibuja en el papel líneas sinuosas y me las presenta como si debiera poder leer su respuesta. El mismo se deja llevar por su comedia; cada vez que su mano acaba una línea la examina ansiosamente como si su significado debiese irrumpir de ella y, entonces, la misma desilusión se tiñe siempre en su rostro. Pero no la admite; está tácitamente entendido entre nosotros que sus dibujos poseen un sentido y que yo hago como si los descifrara; el comentario verbal acompaña casi inmediatamente y me dispensa de exigir los esclarecimientos necesarios. (Claude Lévi Strauss, *Tristes Trópicos*, 292/293).

Algunas veces en mi vida de asesor de proyectos de educación en el medio rural, yo mismo me preguntaba si los ritos pedagógicos que establecemos con la fuerza de nuestro poder de educadores, no resultaron en un doble juego, en una doble representación entre ellos y nosotros: la de jugar cómo se aprende, en medio de experiencias de educación frágiles, fragmentadas y tan efímeras como los grandes rituales que algunas tribus indígenas del continente todavía saben practicar.

Pero dejemos esta cuestión inquietante para un momento posterior y sigamos los pasos de Lévi Strauss. La



escena prosigue. En un momento dado, el jefe indígena saca de una cesta una hoja en donde había fingido escribir y entonces finge leer, presentando al antropólogo y a todos a sus alrededores la lista de regalos que debían ser intercambiados entre ellos. Cito a Lévi Strauss:

**¿Qué esperaba él? Engañarse a sí mismo, quizás; pero más espantar a sus compañeros, persuadirlos de que las mercancías pasaban por su intermedio, de que él había obtenido la alianza del blanco y que participaba de sus secretos (293).**

Durante una mala noche en las selvas de Brasil, Lévi-Strauss medita sobre la cuestión de la escritura. De la palabra escrita y de sus consecuencias; los significados y poderes que ella incorporó a la cultura humana y también las diferencias sociales que comenzó a establecer entre los hombres. Porque la escritura es un modo de palabra oral a hacerse no sólo una fuente de poder, sino uno de los medios más importantes en la formación de un nuevo tipo de poder: el poder separado de la vida social. El poder constituido como una entidad en sí mismo y, entre otras, la matriz de la división social del trabajo que se hace acompañar de la división social del saber. La escritura es una de las condiciones del "poder ser" convertido en "poder de estado".

Entre los indios Nambikwara la escritura sin sentido era, para el jefe, un significado de que él podía más que los otros. Simulando saber utilizar el código del blanco, él parecía aproximarse a alcanzar el saber del descifrador entre compañeros de aldea que, por milenios, supieron vivir libres de la palabra escrita. Entre nosotros, símbolo de un progreso que no sólo parece existir en la civilización, sino más bien parece haber contribuido poderosamente para hacerla emerger en la historia, la escritura se disfraza del significado de poder que es —y al cual sirve—, para parecer ser una pura conquista de la cultura humana. Una conquista del saber de los hombres que genera la posibilidad de que la civilización sea una lenta, pero irreductible caminata hacia la

libertad y la solidaridad entre todas las categorías de los hombres y de pueblos de la tierra.

Durante su mala noche, poco a poco Lévi -Strauss revela cosas que muchas veces las conferencias de educadores buscan ocultar. Más que un servicio, la palabra escrita es hasta hoy una modalidad, un símbolo y un ejercicio de poder. Y ésto ocurre incluso en sociedades sencillas, donde el saber escribir es tan raro que quien sabe hacerlo es un especialista profesional. Otra vez cito a Lévi-Strauss.

En las aldeas por donde pasé en las colinas de Chittagong, en Paquistán Oriental, hay muchos analfabetos; cada uno de ellos tiene entre tanto a su escriba que desempeña su función junto a los individuos y a la colectividad.

Todos conocen la escritura y la utilizan en caso de necesidad, pero desde afuera o como si se sirviesen de un legislador extranjero, por lo cual se comunican con métodos orales.

Ahora, el escriba raramente es un funcionario o un empleado del grupo y su ciencia es acompañada por poder, de tal forma que el mismo individuo reúne muchas veces las funciones de escriba y de usuario: no sólo porque él tenga necesidad de leer y escribir para ejercer su industria, sino también porque se encuentra a sí mismo, más que con un título, como aquél que tiene poder sobre los otros. (294/295).

La palabra escrita parece haber sido uno de los determinantes fundamentales de la posibilidad del pasaje de los hombres primitivos de bandas errantes de colectores-cazadores a la gran tribu estable y, después de élla, a la ciudad y a la civilización. No fue así. La revolución neolítica que precedió en algunos milenios a la escritura, resultó del dominio del hombre sobre los granos y los cereales, básicamente el trigo, el arroz y el maíz. La es

critura es posterior a conquistas humanas mucho más fundamentales y, en realidad, es un derivado de sus consecuencias. La agricultura estable de cereales generó finalmente un producto que, factible de ser almacenado sin ser consumido totalmente, se hace mercancía y, entonces, separa al amo del siervo —categorías inexistentes antes de las grandes tribus y de la ciudad— y exige la reproducción de un repertorio creciente de agentes de mediación entre quienes poseen los campos de plantación y constituyen el poder separado de la vida social, y aquéllos que trabajan sin poseer ni una cosa ni otra, ni la tierra ni el poder: el campesino, el siervo de la tierra, el esclavo. La acumulación de la riqueza exige su contabilidad; la acumulación de poder exige aparatos de control —algunos groseros como la milicia estable, otros sutiles como la palabra escrita—. Invención de la división social del trabajo, del poder y del saber, la escritura sirve inicialmente para contabilizar y vigilar. Sirve para controlar ganancias y tributos, y para llevar lejos los ojos y las órdenes de los señores cuando la tribu de agricultores se transforma en la ciudad y la ciudad se transforma en imperio. Cito a Lévi -Strauss:

Si quisiéramos poner en co-relación el surgimiento de la escritura con ciertos rasgos característicos de la civilización, es necesario tratar en otra dirección. El único fenómeno que la ha acompañado fielmente es la formación de las ciudades y los imperios, es decir, la integración en un sistema político, en un número considerable de individuos y su jerarquización en castas y en clases. Esa es en todo caso la evolución típica que se ha observado desde Egipto hasta China. Cuando surge la escritura, ella parece favorecer la explotación de los hombres antes que su iluminación. Esta explotación que permitiría reunir a miles de trabajadores para obligarlos a tareas extenuantes, refleja mejor el nacimiento de la arquitectura que la relación directa enfocada hace poco. Si mi hipótesis es exacta, es necesario admitir que la función primaria de la publicación escrita fue la de facilitar la servidumbre. El uso de la escritura para

fines desinteresados con miras a extraer de ella satisfacciones intelectuales estéticas es un resultado secundario, si es que no se reduce en la mayor parte de los casos a un medio para reforzar, justificar o disimular la otra. (296).

Grupos tribales de Africa pudieron ampliarse a las dimensiones de pequeños y prósperos imperios sin la escritura, sin las relaciones de servidumbre que han sido, con variaciones entre naciones y épocas, una característica constante de nuestras civilizaciones occidentales. Por otro lado, aun cuando la escritura sea, como cultura, la posibilidad del saber hacerse visible y la memoria imperecedera, como forma de poder, la escritura es la condición de posibilidad de la multiplicación de la desigualdad. No seamos ingenuos: no es por ser un instrumento cultural de un poder de estado que la escritura se convierte en una forma de poder en sí misma, que ella participa en la creación de formas de un poder político regido por la desigualdad y la servidumbre. Cito a Lévi Strauss:

Si la escritura no bastó para consolidar conocimientos quizás haya sido indispensable para fortalecer las dominaciones. Veamos un poco lo que está más cercano a nosotros: la acción sistemática de los estados europeos en favor de una instrucción obligatoria que se desarrolla durante el siglo XIX es acompañada por la extensión del servicio militar y por la proletarización. La lucha en contra del analfabetismo se confunde así con el refuerzo de control de los ciudadanos por el poder, pues es necesario que todos sepan leer para que este último pueda decir: nadie puede ignorar la ley. (296).

¿Será esa la razón por la cual, en sociedades precolombinas de América Latina —sociedades que hace siglos dominaron estas tierras en donde estamos nosotros los propios dioses maldijeron la palabra escrita?

Tupac Cauri consultó a los adivinos quienes dijeron

que lo que más había desgradado a los dioses era la escritura. Por eso prohibió la quelça, bajo una severa pena de muerte: en su lugar propagaron el quilpus, Con estas medidas se aplacó la cólera de los dioses y la felicidad volvió a reinar. (Luis Pardo, *Historia y Arqueología del Cusco*, 117).

## EL PODER DE DECIR.

En este punto pretendo volver algunos pasos atrás. Quiero volver sobre mis pasos y afirmar que no es sólo la palabra escrita —la matriz del saber de la educación que nos reúne aquí—aquello que sirve tanto para separar al señor del siervo, como al civilizadr del no-civilizado. No son sólo formas por las cuales la palabra se electrifica o se convierte en mil artimañas de “comunicación de masa” lo que define la oposición entre los que poseen el poder de hacerla existir, los que obedecen al deber de hacerla funcionar y los que se someten a ser la masa de los que obedecen al deber de recibirla. Es la propia palabra que se habla. Es el poder de decir, aquello que es necesario tomar como un punto de partida. Volvamos a la unidad más inmediata y, por eso, la más terrible de nuestras labores de comunicadores y educadores, para hacer la crítica de algunos fundamentos de nuestra propia práctica.

Todos hablan, aun en la sociedad más represiva, como aquéllas en las que vivimos algunos de nosotros, donde en las noches frías las mujeres desesperadas, golpean sartenes y cacerolas desde las ventanas de sus casas, como única y última manera de decir al opresor que los oprimidos todavía están vivos. En todas las sociedades aparentemente todos preservan el derecho de hablar. Pero éste es exactamente el gran engaño. Perdidas en la polvareda de las palabras que no dicen nada, los subalternos del trabajo deshumanizado y del poder arbitrario pierden en el aparente poder cotidiano de poder decir casi todo, el derecho de pronunciar justamente las únicas pocas palabras que hablan a todos el sentido y las reglas del código del mundo donde viven.

Otro francés, Jean-Paul Sartre, escribió el prefacio de un libro que se titula "Los Condenados de la Tierra" escrito por Frantz Fanon, un entonces colonizado. Él decía en aquel tiempo que si el mundo posera señores y siervos es porque, entre otras razones, a los primeros les está reservado el poder de enunciar la palabra necesaria y a los otros — a los muchos que son casi todos — el deber de repetirla y obedecerla.

Una vez transcribí en el prefacio que hice para el libro de un compañero poeta el mismo pasaje de Sartre que me gustaría repetir aquí:

No hace mucho tiempo la tierra contaba con dos billones de habitantes, o sea, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían de la palabra, los otros la imitaban. Entre aquellos y éstos, los régulos rendidos, los señores feudales, una falsa burguesía creada con todo cuidado, servían de intermediarios. A las colonias la verdad se enseñaba al desnudo: las metrópolis las preferían con sus ropas; era necesario que el indígena las amase. Como a una madre, de todos modos. La élite europea comenzó a fabricar una élite indígena; seleccionaba adolescentes, les inculcaba a la fuerza los principios de la cultura occidental, llenaba su boca de palabras sonoras, grandes palabras pastosas que fluían de sus dientes; después de una breve estancia en la metrópoli, los devolvían a sus casas falsificados. Esas mentiras vivas nada más tenían que decir a sus hermanos: ellas resonaban. De París, de Londres, de Amsterdam, nosotros lanzábamos palabras, "Parthenon", "fraternidad"! y en alguna parte de África, de Asia, los labios se abrían: "Tenón! Nidad!" Era la edad de otro (Jean-Paul Sartre, *Malditos de la Tierra*, capítulo de colonialismo y neocolonialismo, 137).

El resto de las ideas de Sartre son lo que transcribí en los dos momentos del epígrafe de estos escritos y una de ellas "llegó el fin: las bocas se abrieron por sí solas" — yo quisiera que fuera el tema central — el leit motiv de todo

nuestro seminario. Quise traer acá palabras dichas sobre otros pueblos en otros tiempos, porque creo que, cambiando algunas palabras e intenciones, es necesario que nos preguntemos a nosotros mismos si a favor o en contra de nuestra voluntad no somos nosotros también emisarios de educación cuyos títulos solemnes ocultan una vocación de ser —ahora en el interior de una disfrazada relación entre colonizadores y colonizados de un mismo país— artificios de usar sobre y contra los que tienen que escuchar y obedecer, las palabras de aquellos que pueden hablar y que pueden, por tanto, ordenar. Al fin y al cabo qué es lo que realizan y qué es lo que ocultan a través de sus palabras —algunas dichas, otras enseñadas y otras hasta participadas— los programas de “alfabetización”, “educación de adultos”, “desarrollo rural integrado?”

*Pero antes de pensar en ésto, pensemos nuevamente en el momento del origen de la división del saber, o sea, en la división del poder de enunciar la palabra necesaria. Otro antropólogo francés, Pierre Clastres, evalúa el poder de la palabra a partir de sus estudios de campo entre pequeños grupos de indígenas cazadores del Paraguay.*

“Hablar es ante todo poseer el poder de hablar”. El oficio del poder se realiza a través de la palabra y su dominio determina el ejercicio del comando. Hablan los señores y los otros escuchan, repiten, obedecen. Ya vimos eso acá. La palabra asociada al poder lo constituye, y el poder transforma la palabra que emite en la única legítima. Aquella que pronuncia la verdad y que dicta el orden. Directa, sin artificios, cuando el poder es absoluto, ella es la pura voluntad del poder convertida en su símbolo, su habla. Cuando el poder es menos concentrado en la persona de un solo señor, o en la figura de pequeñas jerarquías de hombres separados de la vida social para ser el puro poder, la palabra legítima se arma de instrumentos y meditaciones. Se hace múltiple, no sólo para reproducir entre sujetos y grupos diferentes una

misma determinación de la verdad, sino también para hacer el poder de la palabra tan amplio y tan diferenciado cuantos sean los dominios de la vida sobre los cuales ella deba ejercer su labor de dictar y de decir.

“Toda toma de poder es también una adquisición de la palabra” Esta es otra cita de Clastres. Cuando ya no es suficiente la palabra única de un sólo señor, el mismo se multiplica en varios y los hace emisarios de su palabra: primero, en el pasado, sacerdotes y escribas, jueces del poder, enunciadores de su habla; después, en tiempo presente, los educadores, los profesores, los especialistas en comunicación. Pero, y ésto es una cuestión inquietante, ¿ha sido siempre así? ¿Habrà sido siempre así en la historia? Quién dudará que así sea en mundos como el nuestro, donde el orden de la vida está basado en la existencia de la vida de un orden regido por la desigualdad. Un orden dirigido no solamente por oposiciones de tipo capital-trabajo; estado-sociedad civil, clases dominantes clases dominadas, sino justamente también por una múltiple variación de pequeñas y grandes relaciones directas, inmediatas, entre los detentores de alguna forma de poder y las muchas categorías de sujetos de algún modo subordinados a ellos y a su palabra. Pero, ¿cuántos de nosotros estamos atentos al hecho de que la construcción de la desigualdad transforma el ejercicio de la palabra del **deber de hablar** en el **poder de decir**? Es sobre esta reforma que es necesario meditar acá. Volvamos por tanto a los indígenas.

También sobre la pequeña tribu primitiva de los Guayaquis, del Paraguay —que Clastres y su esposa Helene estudiaron tan magníficamente— reina el Jefe. Reina uno de ellos elegido para ser el Jefe. En muchas tribus se dice de aquél que es el jefe: “él reina sobre las palabras” Entre tanto, qué significa allá reinar sobre la palabra? En las pequeñas sociedades aún no gobernadas por la **división social del trabajo** (sin siervos contra señores) por la **división del poder** (sin un estado contra la sociedad) y sin la **división del saber** (sin los que hablan en contra de los que escuchan), la palabra es el de-



**ber del poder** Y es sólo cuando el trabajo, el poder y el saber se dividen, que ella pasa a ser el derecho del poder, el derecho arbitrario que constituye a su palabra para hacerla resonar como saber legítimo

Una diferencia allí se revela, al mismo tiempo la más aparente y la más profunda, en la conjugación entre la palabra y el poder. El hecho es que en las sociedades de estado la palabra es un derecho del poder y en las sociedades sin estado ella es, por el contrario, el deber del poder. O para decirlo de otra manera, las sociedades indígenas no reconocen al jefe el derecho a la palabra porque él es el jefe: ellos exigen del hombre destinado a ser jefe que pruebe su dominio sobre las palabras. Hablar es para el jefe una obligación imperativa, la tribu quiere escucharlo: un jefe silencioso ya no es un jefe. (Pierre Clastres, *A Sociedade contra o Estado*, 107).

Obligado a ser el hombre que habla, cuál es la palabra del jefe de la tribu? Es la palabra de todos. Dicho de otro modo, el jefe es el enunciador del saber no dividido que se escucha a través de la voz de aquél que es el jefe justamente por repetir para todos lo que todos saben. El poder de la palabra no está situado ni en la persona ni en las ideas de uno solo, aquél que, hablando, comanda. Por el contrario, la tribu constituye un jefe para tener en su habla el rito enunciado de las palabras de la colectividad. Tanto así que, hablando más para repetir como rituales que el saber colectivo consagra, que para introducir el orden y su voluntad personal a través de la palabra, el jefe de la pequeña tribu habla muchas veces para no ser escuchado. Obligado a hablar por ser el jefe, él no posee siquiera el poder de hacer con que los otros lo vienen a escuchar

La palabra del jefe no es dicha para ser escuchada. Paradoja: nadie presta atención al discurso del jefe, o mejor, todos hacen como si no prestaran atención. Si el jefe debe, como tal, someterse a la obligación de hablar, en compensación las personas a las cuales él se dirige no están obligadas sino a aparentar que lo escuchan, en un sentido ellas no pierden, por así decirlo, nada. ¿Y por qué? Porque, literalmente, el jefe no dice cosa alguna. Su discurso consiste, esencialmente, en una celebración repetida muchas veces de las normas de la vida tradicional: "nuestros abuelos se sintieron bien viviendo como vivían. Siguiendo su ejemplo y de esa manera llevaremos juntos una existencia tranquila" Es más o menos a lo que se reduce un discurso del jefe. Se comprende de allí que él no perturbe de otro modo a aquéllos a los que es destinado. (108)

En otros estudios sobre otros indígenas de Sur América, Pierre Clastres ejemplifica como jefes tribales que por un momento pretendieron imponer sobre la voluntad del consenso de la tribu la de su propia palabra, como orden personal, fueron olvidados, fueron destituidos del poder o fueron muertos. Si la palabra de aquel que debe ser el jefe no necesita ser escuchada, qué es lo que significa?

Significa exactamente que ella es así porque el que la enuncia es el jefe sin ser el poder. Mejor, él es quien representa para todos el hecho de un poder que no existe separado de la vida colectiva. Separado de la vida social como valor en sí mismo, como lugar de mando, espacio sagrado que sobre el siervo enuncia la palabra legítima. Una palabra también separada para ser, al contrario del rito del saber colectivo, la ley que consagra la diferencia entre quienes saben y hablan en nombre del poder, y quienes no saben y escuchan y obedecen.

El jefe bastante loco para pensar no tanto en el abuso de un poder que él no posee, como en el propio uso del poder. O el jefe que quiere jugar a ser jefe es abando

nado. **la sociedad primitiva no es el lugar de un poder se parado, porque ella misma y no el jefe es el lugar real del poder. (108).**

El jefe le debe a la tribu la palabra. A través de lo que habla, la Tribu se escucha a sí misma y la voluntad colectiva de la vida solidaria se oye a sí misma. Por eso prohíbe al que habla ser algo más que aquel que dice lo que todos no necesitan escuchar, porque ya lo sabe. Por eso ellos son lo que saben. Incluso cuando habla otro ente tribal, un profeta, por ejemplo, de alguna sociedad indígena, si sus palabras traducen la novedad y hablan sobre la necesidad de la transformación, ellas necesitan ser, otra vez como un rito, la afirmación de una voluntad colectiva. Como los Karai profetas entre los Guaraníes del Paraguay del Brasil, ni sacerdotes ni hechiceros, hombres que de aldea en aldea iban predicando sobre los males del mundo invadido por el hombre blanco y la necesidad de que todos partieran en la búsqueda incesante de una tierra sin males.

¿Cuál es entonces el discurso de estos profetas errantes, profesionales de la planta, como los llama Clastres? El anuncio de otro mundo. El anuncio de la posibilidad de que todos juntos, Guaraníes puedan encontrar este mundo y construirlo con la conjunción de sus vidas colectivas.

¿Qué es lo que dicen los Karai? La naturaleza de su discurso era homogénea con su estatuto en relación a la sociedad. Era un discurso más allá del discurso, de la misma manera como ellos se consideran más allá de lo social planteando la misma cosa de otra manera, lo que ellos articulaban delante de multitudes indígenas fascinadas, encantadas, era un discurso de ruptura con el discurso tradicional, un discurso que se desarrollaba en el exterior de un sistema de normas, reglas y valores antiguos legados e impuestos por los dioses y ancestrales míticos. Es en relación a éso que el fenómeno profético que agitaba esa sociedad nos interroga de una manera

muy perturbadora. He aquí, en efecto, una sociedad primitiva que, como tal, tiende a perseverar en su ser a través de la mantención resoluta, conservadora, de las normas en vigor desde los albores del tiempo humano, y de esa sociedad surgen, enigmáticos, hombres que proclaman el fin de esas normas, el fin del mundo prendido a esas normas, ordenado a partir de ellas. (Pierre Clastres *Arqueología Da Violencia*, 99 y 100).

Aparentemente con menos poderes que nosotros, esos profetas indígenas nos anteceden. Como nosotros, son aquellos que asumieron, contra el orden legítimo, el oficio de viajar entre los hombres predicando la necesidad de que, finalmente, todo sea transformado. Entre tanto, ¿en qué somos iguales y en qué somos diferentes? Profetas de la sociedad sin Estado, sin un poder que les hiciera capaces de ordenar sobre la tribu la voluntad de sus visiones, eran ellos, los Karai, la pura expectativa de la urgencia del cambio frente a la amenaza del hombre blanco. Era una voluntad colectiva que, difícil de ser pronunciada, escogía a los Karai para que la pronunciase en su nombre. ¿Y quiénes somos nosotros, profesionales de la comunicación y de la educación, los que nos armamos de palabras como: **concientización**, **participación** y **transformación** para, frente aquéllos que consideramos como formas opresoras de educación y comunicación, anunciar la posibilidad de que todo se hubiera transformado a partir de un trabajo con el pueblo, a partir y a través del trabajo del mismo pueblo? ¿Un sueño imposible? No. Un sueño en la historia humana. Acá mismo en América y en otras partes del mundo otros pueblos lo hicieron, otros pueblos lo están haciendo.

### HABLAR... EN NOMBRE DE QUIEN?

Tres indicadores muy importantes de lo que fue la instauración en América Latina del conjunto de ideas y prácticas que constituyeron las propuestas innovadoras de **Educación Popular** y de **Cultura Popular**, son hoy día olvidadas muchas veces. Y son olvidadas principalmente

por aquéllos que, después de veinte años de las propuestas de Pablo Freire en las primeras experiencias brasileñas, comprenden la Educación Popular como una forma apenas un poco más avanzada y más declaradamente política de una Educación de Adultos que les antecede algunos años, ¿Y cuáles son esos tres indicadores?

1.- La Educación Popular no es un modelo o una tendencia derivada de la Educación de Adultos: por el contrario, es un movimiento de educadores que, en contra de la forma institucional y de la mera expresión compensatoria y domesticadora de la Educación de Adultos, introduce propuestas de un trabajo pedagógico progresivamente capaz de orientar y servir a proyectos populares de organización y de clases y transformación de sociedades.

2.- Por lo menos en sus primeros momentos, la Educación Popular no pretende restringirse a hacer un trabajo pedagógico dirigido a personas adultas no adecuadamente escolarizadas durante la niñez y la adolescencia. Por el contrario, ella se propone como un movimiento de "retotalización" de todo el sistema educativo, en todos sus niveles y a través de todos sus modos de realización. Un sistema progresivamente definido a partir de la lógica y del trabajo político de las clases populares. En ese sentido, la Educación Popular comparte con el pueblo en el seno de los trabajos pedagógicos, con las ideas igualmente resignificadoras y retotalizadoras de la Cultura Popular y de la Comunicación Popular.

3.- La Educación Popular no fue, y mucho menos aún pretende ser hoy, un sistema o un método eficaz de enseñar al otro el saber mío; de hacerlo aprender a través de hacerlo el espejo de una cultura que no sea su propia cultura, una cultura de indígenas, de negros, de campesinos y de obreros que, del modo más crítico y creativo posible, debe ser reconstruida y transformada a través del trabajo cultural de ellos mismos, indígenas, negros, campesinos y obreros. Eso en un lugar donde el trabajo

fundamental es el trabajo de la educación que el pueblo se hace a sí mismo, y donde nuestro trabajo es el de participar en esta labor. Al contrario de una educación que consiste en enseñar al pueblo la lógica dominante, a través de hacerlo aprender a leer el mundo por su propia óptica y su propia palabra. La educación popular necesita ser un instrumento que participe del trabajo colectivo por medio del cual el pueblo, al aprender a partir de su propia práctica, conquiste finalmente el poder de decir su propia palabra.

Descubrir su propia palabra, aprender a decirla, leer no solamente el alfabeto semántico de las relaciones entre las letras, sino también el alfabeto político de las relaciones entre los hombres, es aquello que deseábamos conquistar, junto a las diferentes categorías de sujetos del pueblo, los que vivimos desde los primeros años de la década de los 60 los movimientos de **Cultura Popular** y los movimientos de **Educación Popular**. Al final, descubrimos poco a poco, entre errores y aciertos de nuestra propia práctica de Educadores Populares, que la palabra no es una mera señal de la cultura, sino un símbolo y un instrumento de poder. O entonces, si es un modo de expresión de la cultura, es también, y por eso mismo, aquéllo a través de lo cual la propia cultura puede llegar a ser un instrumento político de la liberación popular. En un documento escrito en Chile y publicado en 1968, Paulo Freire repite, ahora con la experiencia de lo que fuera vivido en dos países del continente, ideas que aprendió a madurar.

**Es por esta razón que solamente la alfabetización, como problematización de hombre-mundo, como búsqueda de la palabra en su significación profunda, es liberadora. Y porque es liberadora, es capaz de instaurarse como "el primer paso que el individuo debe dar para su integración" en el proceso de construcción de su sociedad. Y, de esta forma, decir su palabra. (Paulo Freire, La Alfabetización de Adultos -crítica de su visión ingenua, comprensión de su visión crítica, artícu-**

## lo de Contribución al Proceso de Concientización en América Latina. pág. 16).

Tal vez podemos encontrar aquí, en la unidad matriz del oficio del educador --la palabra-- el lugar donde es difícil "jugar con medias palabras" Realizando su labor en el interior de sociedades desiguales, donde el poder aprendió a multiplicarse en muchos modos y a presentarse a sí mismo como algo legítimo, deseable, que se constituye como la forma consagrada de la existencia social, se le hace difícil al profesional o al militante de una práctica que asocia el trabajo de educación con la condición de las clases populares, dejar indefinidas dos cuestiones fundamentales. 1a. ¿En nombre de qué poder hablo yo? 2a. ¿A qué tipo de poder atribuye más poder mi trabajo a través de la palabra?

Una sutil mala conciencia --que muchas veces se expresa como una buena retórica-- tiende a considerar como "al servicio del pueblo" todos los tipos de prácticas que, por deber de oficio, son dirigidas a las clases populares. Unas mejores, otras peores, más eficaces unas, menos otras; más avanzadas algunas, menos radicales otras, todas las "experiencias de educación y comunicación dirigidas a las clases populares" son, de algún modo, un servicio a ellas.

Cuando amenazan con no serlo, basta que algunos recursos de métodos o estrategias sean redefinidos para que todo "se arregle". Tal vez, por eso mismo, después de ser redescubierta en los años 70 la idea de **participación, de participación popular**, sirva para adjetivar cualquier tipo de programa y, a través de esto, sirva para tornarlo legítimo. En el mes pasado el Instituto Nacional de Estudios Pedagógicos, del Ministerio de Educación de Brasil, anunció un Seminario sobre Investigación Participativa para el mes de diciembre de este año. ¿El motivo? 80o/o de los proyectos enviados a todos los centros del país con pedidos de financiamiento para estudios sobre educación, anunciaban como método la investigación participativa

Contra la aparición de falsa verdad de que "desde el momento en que enseñe" a adultos pobres del continente y desde que se les ayude a organizar sectores de su vida subalterna, todo tipo de "trabajo popular" es legítimo y necesario, sería importante reflexionar respecto a cómo, unos después de otros, los incontables dominios de los poderes que rigen la desigualdad produjeron agencias y artificios que, a lo largo de la historia, se convirtieron de **castigo en vigilancia**, y transformaron la **vigilancia en promoción**. Esta es la lenta historia que pasa de la horca a la prisión y de la prisión al desenvolvimiento y organización de comunidades. Cuando en los siglos XVII y XVIII los poderes de Europa descubrieron que era más barato y eficaz vigilar que castigar, redujeron las penas máximas o capitales y crearon, en sus formas modernas, los manicomios, los hospitales y las prisiones. Cuando los colonizadores descubrieron que era igualmente menos oneroso y sangriento dominar al colonizado a costa de comprar la conciencia de algunos y realizar sobre "las masas" trabajos de reorganización de sus vidas "primitivas" según modelos "civilizados", ellos crearon —sin destruir horcas o prisiones— las estrategias de "organización" y "desarrollo". Después, algunos años más tarde, para que pudiesen servir al "desarrollo" de esta inmensa y amorfa colonia subdesarrollada a la que los del "Norte" les dieran el nombre de "Tercer Mundo", fueron siendo creados, reescritos, modernizados y difundidos por diferentes agencias, servicios de extensión agrícola, de alfabetización de masas, de educación no-formal, de desarrollo de comunidades, de capacitación de mano de obra. "Ya que estos sub-humanos hablan, enseñémosles a leer". "Ya que trabajan, civilicemos su fuerza de trabajo"

Desde que sea posible preservar el orden establecido, el poder del estado y el sistema político legítimo, la trama de los diferentes sectores y servicios de poderes derivados, lo sagrado de la palabra —que a todo da sentido y que establece el habla de la lógica que rige y preserva las relaciones entre todas las personas, los grupos y las cla-



ses sociales-- nada cuesta al señor enviar emisarios que lleven a los mudos el sonido de la palabra legítima.

Cuando contra ésto algunos educadores militantes pensaron en la posibilidad de una educación popular, se la veía entonces como un medio para hacer junto al pueblo con los mismos modelos profesionales (alfabetización, educación de adultos, desarrollo de comunidades), un oficio político opuesto. Cambiar todos estos instrumentos por medio de los cuales sujetos y grupos de las clases populares puedan pasar de sujetos económicos a sujetos políticos

1.- Para que puedan fortalecer sus propias experiencias de clase; sus movimientos populares y sus fuentes de lucha. Aquéllos que, en un dominio irreconciliable de oposiciones entre modos antagónicos de poder y saber, sean medios de producción y fortalecimiento de modalidades propias de un poder popular a través de su saber popular.

2.- Para que puedan vivir, en las situaciones colectivas de la reflexión de sus prácticas de clase, la construcción no sólo de una ideología de clase, sino también de otra lógica del pensar. Cuando algunos educadores militantes dicen, por ejemplo, que el papel principal de **investigación participativa** es ser el camino de la construcción de una **ciencia popular** (no como una ciencia popularisca, versión de un espejo deformado de una "ciencia oficial") que construya un nuevo conocimiento del mundo a partir de un nuevo modo de actuar sobre el mundo y transformarlo, es sobre esta "obra lógica" que están pensando.

3. Para que puedan conquistar, paso a paso, el control de los medios de producción, difusión y transformación de su propia educación, de sus propias estrategias de organización y desarrollo

Este tercer punto tal vez sea lo que más nos interesa

aquí. Pensar un momento más sobre él serviría para cerrar estas reflexiones. Descubrimos con el tiempo, repetido, entre errores y aciertos, que no basta hacer mejor que el dominante o el colonizador, la misma cosa que él.

Es necesario hacer lo contrario. ¿Y por qué repetir, por lo menos para educadores militantes, una afirmación tan redundante? Porque vivimos en un tiempo en que seminarios como éste y "experiencias" como muchas, a lo largo de todo el continente, algunas veces hacen de todo trabajo con los sectores populares una misma cosa, apenas con ligeros puntos de vista diferentes. Y no debe ser así. Profesionales de un mismo oficio, la cuestión de la fuente de poder de su legitimidad no debe impedir que, entre amigos de reuniones internacionales haya adversarios de horizontes políticos. Si en algunas partes se "crean medios de educación y desarrollo que multipliquen junto al pueblo, la palabra legítima del orden opresor, es preciso hacer del nuestro un trabajo de educación y participación popular que, sin poseer proyectos propios, sirva para fortalecer los frentes, proyectos y movimientos populares de acumulación del saber de las clases populares y del poder de transformación".

Pero si esta cuestión divisoria parece clara, hay otra que todavía no lo está. No basta, con tal propósito, preservarnos nosotros, los educadores, los medios de educación y comunicación que hacen posible nuestro trabajo "junto al pueblo". Comprendemos hoy que una verdadera educación popular no existe *para* y no es solo nuestra práctica de la educación. Ella existe en la práctica popular: en las reuniones de los movimientos populares, en los momentos del pensar de clase, que existen tanto dentro de una comisión de salud de un barrio de la periferia, como en un frente armado de liberación.

El papel del educador militante es el de trabajar en el interior de estos momentos populares de construcción de su propio saber. En el interior de situaciones de una educación popular para las cuales el trabajo teórico,

científico y pedagógico del educador son convocados, como instrumentos que, a través de su palabra —de su saber— fortalecen el saber y el poder que le permiten al pueblo, finalmente, decir su propia palabra.

Hay más aún. Durante muchos años antecedentes de trabajos de educación popular, tomamos como nuestros los instrumentos de operación del proceso pedagógico: círculos de cultura, escuelas radiofónicas y tantos otros. Hoy sabemos que son medios auxiliares y efímeros. Porque también estos instrumentos precisan ser transferidos a los grupos, las asociaciones y los movimientos populares. Este es el momento en que el educador popular pasa de dirigente a asesor y, entonces, descubre finalmente su lugar. Un primer paso, colocar su saber, su ciencia, su palabra, al servicio de la construcción de equivalentes propios del pueblo.

deres absolutos, distantes, como un vago “poder del Estado” los que realizan la opresión de lo cotidiano sobre los indígenas, negros, campesinos y obreros —los cautivos de la tierra y del trabajo— Son múltiples formas de trabajos de mediación, como los nuestros, con diferentes dominios, agencias y articulaciones: como la escuela, “el programa de desarrollo rural integral”, la industria cultural de masas y tantos otros. Luego, no se trata de llevar al pueblo señales, símbolos y palabras, dejándolos al margen del acceso directo, colectivo y organizado a los medios e instrumentos de producción del saber y del poder. Que las palabras del oprimido no suenen para siempre apenas “de boca en boca”. Este es un medio por el cual, incluso entre los bien intencionados, la relación del poder dominante se eterniza. Que ellos conquisten el poder de poseer y determinar, cada vez más, los usos de los medios de comunicación (la escuela, el sistema escolar, las formas alternativas tradicionales y modernas de pedagogía), de comunicación (la imprenta, la radio, la televisión, los libros), y de articulación entre una cosa y otra. Caminos por donde aquéllo de “aprender a decir su palabra”, deja de ser una fantasía de cultu

ra y se transforma en una modalidad de poder. Es el momento en que de hecho "decir su palabra" puede significar volver a decir el orden del mundo y transformarlo

## BIBLIOGRAFIA

**Clastres, Pierre**

A Sociedade Contra o Estado.

1978, Francisco Alves, Ríó de Janeiro.

**Clastres, Pierre**

Arqueología de Violencia

1982, Brasiliense, Sao Paulo

**Foucault, Michel**

Microfísica do Poder

1982, Graal, Ríó de Janeiro

**Freire, Paulo**

Contribución al Proceso de Concientización en América Latina

Cristianismo y Sociedad

1968, ISAL, Montevideo

**Lévi-Strauss, Claude**

Tristes Trópicos

1981, Edicoes 70, Lisboa

**Pardo, Luis**

Historia y Arqueología del Cuzco

**Sartre, Jean-Paul**

Colonialismo e Neocolonialismo

1968, Ríó de Janeiro, Tempo Brasileiro