

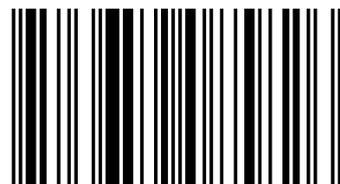
La Ciudad Discursiva

Desde una perspectiva compleja transdisciplinaria (psico-socio-antropo-histórico-política), este libro propone una discusión teórica fundamental dirigida a investigadores sociales y estudiosos interesados en el abordaje de ciertos problemas empíricos relativos a las prácticas discursivas y al imaginario urbano confeccionados desde las instituciones, los medios y la gente, (en este caso), de una ciudad latinoamericana sui generis (Ciudad Guayana) y sus correlatos respecto a la construcción del sentido común y las identidades sociales locales. Todo ello, en medio de una peculiar temporalidad histórica presente: la cotidianidad. El autor analiza el cuerpo de presupuestos, conceptos y nociones que configuran el entramado teórico que ha permitido, durante dos décadas, abordar diversos problemas de investigación, siguiendo dos tradiciones metodológicas que aquí se integran, etnografía y hermenéutica, desarrolladas en el Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana, de la Universidad Nacional Experimental de Guayana del estado Bolívar, al Sur de Venezuela.



Luis Alberto D'aubeterre Alvarado

Doctor en Psicología (Universidad Central de Venezuela), postgrados en Psicología Clínica (Universidad de París) Profesor Titular (Universidad Nacional Experimental de Guayana) en epistemología, metodología, psicología en Postgrados de Ciencias Ambientales, Educación y Gerencia. Coordinador del Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana



978-3-659-08582-6

editorial académica española

La Ciudad Discursiva



Luis Alberto D'aubeterre Alvarado

La Ciudad Discursiva

Psico-socio etnografía hermenéutica de la cotidianidad y el sentido común local

D'aubeterre Alvarado

Luis Alberto D'aubeterre Alvarado

La Ciudad Discursiva

Luis Alberto D'aubeterre Alvarado

La Ciudad Discursiva

**Psico-socio etnografía hermenéutica de la
cotidianidad y el sentido común local**

Editorial Académica Española

Impressum / Aviso legal

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek clasifica esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie; los datos bibliográficos detallados están disponibles en internet en <http://dnb.d-nb.de>.

Todos los nombres de marcas y nombres de productos mencionados en este libro están sujetos a la protección de marca comercial, marca registrada o patentes y son marcas comerciales o marcas comerciales registradas de sus respectivos propietarios. La reproducción en esta obra de nombres de marcas, nombres de productos, nombres comunes, nombres comerciales, descripciones de productos, etc., incluso sin una indicación particular, de ninguna manera debe interpretarse como que estos nombres pueden ser considerados sin limitaciones en materia de marcas y legislación de protección de marcas y, por lo tanto, ser utilizados por cualquier persona.

Coverbild / Imagen de portada: www.ingimage.com

Verlag / Editorial:

Editorial Académica Española

ist ein Imprint der / es una marca de

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Alemania

Email / Correo Electrónico: info@eae-publishing.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Publicado en: consulte la última página

ISBN: 978-3-659-08582-6

Copyright / Propiedad literaria © 2014 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / Todos los derechos reservados. Saarbrücken 2014

DEDICATORIA

A mis padres, Luis y Estíflita.

A mis hijos, Ludwig y Chloé.

A mis tíos, Yves e Hilcia.

A mi compañera, Daniela.

A mis estudiantes de los Postgrados en Ciencias Ambientales y Ciencias de la Educación, de la Universidad Nacional Experimental de Guayana (Venezuela), fuente rica en intereses, incógnitas, desafíos y talento.

AGRADECIMIENTOS

Tantas son mis deudas intelectuales, que resultaría interminable agradecer a todos aquellos que directa o indirectamente, han ayudado a fraguar el texto que aquí se expone al lector interesado. Sin embargo, deseo expresar mi agradecimiento, primeramente, a la Profesora Maritza Montero por sus doctas enseñanzas desde el Doctorado de Psicología de la Universidad Central de Venezuela, por su vasta obra científica en psicología social, política y comunitaria y por su lectura crítica a este trabajo. Seguidamente, agradezco los aportes teórico-metodológicos que el Dr. Alexander Masutti me ha prodigado desde su saber antropológico, no sólo en ocasión del análisis de este trabajo escrito, sino a lo largo de dos dilatadas décadas de discusiones, encuentros, seminarios y otros espacios compartidos en amistad. Además, le agradezco haber escrito el Prólogo de este libro. Al Dr. Sergio Milano, agradezco su lectura, críticas y análisis ofrecidos. Finalmente, agradezco a mis colegas profesores investigadores del Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG): Nalúa Silva, Zulema Meléndez, Erik Lares, Cinthia Méndez, Carla Pérez, Marisa Cova y Marco Antonio Pérez Lira, por haber paciente y tesoneramente, construido un nicho de inteligencia, creatividad, motivación y pasión por la investigación social en nuestra Universidad, que me ha dado cobijo y en el cual he podido desarrollar los estudios de campo psico-socio-antropológicos, que sirven de soporte para la discusión teórica de las categorías de análisis tratadas en este libro. A todos ellos: ¡gracias!

Luis Alberto D'aubeterre Alvarado

Ciudad Guayana, enero 2014.

INDICE

Página

Prólogo.....	5
Resumen.....	9
i. A manera de Introducción: sobre la postura epistemológica y procedimientos asumidos en este trabajo.....	10
I. Capítulo I: Ciudad, <i>Urbs</i> , <i>Metrópolis</i> y <i>Civitas</i>	13
I.1. Pensar la ciudad: el peso y las marcas de lo antiguo.....	13
I.2. Emergencia de la ciudad en Occidente: “ <i>urbis orbe</i> ”.....	14
I.3. La ciudad medieval.....	15
I.4. La ciudad moderna:	17
I.5. Dialéctica entre lo urbano y la ciudad.....	19
I.6. Una interpretación discursiva (hermenéutica) de la ciudad.....	23
I.7. Entrar a una ciudad.....	25
I.8. Ciudad Guayana: <i>topos-locus-logos-textus</i>	27
II. Capítulo II: Sobre percepción, discurso, discursividad, sentido común y semiosis social.....	31
II.1. “ <i>!Ay, qué bonito es el mundo</i> ”.....	31
II.2. Dialógica percepto ↔ percepción.....	34
II.3. Discurso y Discursividad.....	37
II.4. ¿Qué es el sentido común?.....	43
II.5. Semiosis Social.....	45
II.6. Escena 1: Una “familia normal”.....	49
II.6.1. Entre-Acto reflexivo-interpretativo.....	50
III. Capítulo III: Mundos de la Vida cotidiana.....	55

III.1. Mundos de Vida cotidiana: Escena 2: “ <i>Cada mañana, al despertar</i> ”.....	59
III.2. Lo obvio, común e intrascendente de la cotidianidad urbana.....	60
III.3. Cotidianidad, Mundos de Vida cotidiana y relaciones de poder.....	64
III.3.1. Poder: ¿cómo definirlo?.....	66
III.4. Mundos de Vida cotidiana compartida. Escena 3 (Puerto Ordaz): “ <i>Orinokia Mall: Donde todo se une</i> ”.....	69
III.4.1. Entre-acto reflexivo: Postmodernidad local: narcisismo y fauna crepuscular..	71
III.5. Mundos de Vida cotidiana “del otro lado del río”. Escena 4 (San Félix, sector Este de Ciudad Guayana): “ <i>!Panita, esto es un resuelve mientras mejora la vaina!</i>	73
III.5.1. Entre-Acto reflexivo: “ <i>!No hay mujer fea, sino mal arreglada!</i> ”.....	74
IV. Capítulo IV: Imaginario social/colectivo/urbano.....	77
IV.1. Abordaje del imaginario social.....	80
IV.2. Escena 5: “ <i>Engánchate con Traki</i> ” o cuando las Reinas van de compras con el Pueblo.....	82
IV.2.1. Entre-Acto reflexivo: formas de Biopoder y mercado: “ <i>¡Quiero ser Otro!</i> ”.....	83
V. Capítulo V: Sobre las Identidades Sociales	85
V.1. <i>Alter Ego/</i> Alteridad: el problema del Ser y del Otro.....	95
V.2. Perspectiva psico-socio-discursiva de las Identidades Sociales.....	90
V.3. Estado-Nación, identidad nacional y relaciones de poder.....	93
V.4. Identidades Sociales, ciudadanía y Estado laico moderno: ¿invenciones de la Modernidad?.....	96
V.5. Sobre las identidades locales en Ciudad Guayana.....	98
V.5.1. Escena 6. Dialógica identitaria local: “ <i>la gente de San Félix</i> ” Vs “ <i>la gente de Puerto Ordaz</i> ”.....	100
V.5.2. Dialógica Nostredad/Otredad: “ <i>La gente de Puerto Ordaz</i>	106
VI. Capítulo VI: Puesto que es necesario concluir	109
VII. Referencias.....	111

PRÓLOGO

Movimiento 1

He sido honrado por Luis D'aubeterre al solicitarme hacer el prólogo de este libro. Estamos hablando de alguien que, desde una intensa experiencia de vida, inicia académicamente un primer nivel de sicólogo clínico y luego va desplazándose en sus postgrados en Francia, especialmente en su doctorado, a una mirada menos individualizada y más colectiva del accionar del ser humano y que termina finalmente involucrándose en un centro de investigaciones antropológicas en Venezuela, donde madura su experiencia. Esta deriva que ha terminado acercándolo a la antropología, sin por tanto perder su especificidad como sicólogo social, es la que trae este libro a mis manos. Dado que es una oportunidad de oro, déjenme entonces sacarle provecho.

Movimiento 2

La antropología es la ciencia que enfrenta el análisis de la cultura como fábrica de hechos sociales. Desde su nacimiento se había venido dedicando al estudio de aquellas sociedades que iban entrando en contacto con la expansión de las sociedades industriales pero que no compartían con ellas hábitos y costumbres. Ello convirtió a la disciplina en una serie de discursos sabios y sus prácticas consecuentes, daban cuenta teórica de la diferencia cultural extrema y las maneras de tratar con ella. A medida que las sociedades exóticas eran intervenidas y sometidas a procesos de transculturización que terminaban acercando sus prácticas, hábitos y costumbres a las del Occidente colonizador, la antropología fue perdiendo su campo más interesante. En consecuencia, los antropólogos debimos irnos trasladando del estudio de las diferencias culturales más notables, a aquellas donde el contraste no era tan fuerte. Fue así como pasamos a las comunidades de campesinos primero y luego a las diferencias culturales en las comunidades urbanas. Y es aquí donde investigadores como Luis D'aubeterre hacen su entrada en escena. Él va a cultivar la antropología urbana desde su experiencia y formación como sicólogo social.

Movimiento 3

Lo que hoy conocemos como Ciudad Guayana, es el resultado de la conurbación de dos ciudades con peculiaridades propias: Puerto Ordaz y San Félix, y es el más disciplinado esfuerzo realizado por el Estado venezolano para construir una ciudad industrial moderna, allí donde sólo había un caserío y las oficinas de una transnacional minera. La ciudad se funda en 1961, construyéndose del lado donde hoy está Puerto Ordaz, en terrenos altos que bordean la confluencia de los ríos Caroní y Orinoco con el fin expreso de aprovechar el potencial hidroeléctrico del brioso Caroní para instalar una industria pesada que fundara un modelo de desarrollo alternativo al petrolero. A tal fin se contratan prestigiosas universidades norteamericanas para que hicieran la planificación urbana de la ciudad, la cual se va materializando cuidadosamente. La ciudad planificada, de anchas avenidas y abundantes zonas verdes, se ve bonita y comienza a llenarse con profesionales y obreros llegados de todo el mundo. Del lado del viejo pueblo de San Félix las dinámicas de construcción urbana son las mismas que han prevalecido en Venezuela desde la aparición del petróleo: invasiones, ocupación y segmentación arbitraria de los espacios urbanos, de manera que el Estado llegaba a poner servicios a lo ya hecho, con alta densidad de población concentrada en los caóticos barrios. Aquí la ciudad es otra: la gente se apropia de los espacios públicos, las calles son caminadas, la economía informal prolifera. San Félix es Venezuela, frente a la ciudad planificada que es Puerto Ordaz. Tenemos entonces al menos dos ciudades en una, de un lado la vivaz San Félix, del otro la gerencial Puerto Ordaz y entre las dos, la ficción burocrática de Ciudad Guayana. Junto con esta determinación nos encontramos además con la llegada de individuos con orígenes culturales diferenciados, desde grandes olas migratorias de más de 80 países, hasta los migrantes venezolanos que vienen, sea graduados como profesionales de las mejores universidades venezolanas o del exterior, sea de los estados agrícolas empobrecidos del entorno como Delta Amacuro, Sucre, Monagas, Anzoátegui y el interior del estado Bolívar. Todas estas influencias migratorias van a verse sometidas a un gran crisol que las mezclará y convertirá en identidades emergentes: El “homo guayacitano”. Por último, pero no por ello menos importante, se trata de una ciudad privilegiada en la que circulará

abundantemente el dinero, con sectores obreros combativos privilegiados por contratos colectivos que además de garantizar salarios de calidad, también implican beneficios contractuales que les dan un enorme nivel de vida comparado con el de otros sectores obreros en el país. De manera que la ciudad se ve sembrada de empresas que ofrecen servicios, entre ellas los grandes centros comerciales. Ellos, como lo veremos en este libro, han de convertirse en los más importantes espacios de sociabilidad.

Movimiento 4

Este libro no es aun la culminación de la obra de Luis D'aubeterre pero si implica el cierre de una etapa conceptual. No voy a meterme en ella. Prefiero que el lector se imbuya en ella y desde ella emita sus propios juicios. Sólo sí me atrevo a decir que se trata de una aproximación teórica “sabia”, plena de referencias, que no se ahorra la discusión sobre las aproximaciones al tema de la cotidianeidad y el sentido común. Invitamos al lector a entrar en ella de la mano del autor.

Movimiento 5

¿Quién es Luis D'aubeterre?. Se trata de un personaje particular. Muy joven se fue a aventurar a Francia sin un bolívar en el bolsillo donde, mientras estudiaba sicología y se desenvolvía con las artes plásticas y manuales que había aprendido en la escuela técnica venezolana, llegó a codearse con el grupo de intelectuales que fundó el periódico “Liberation”, ícono de los medios que intentaban y lograron romper con el periodismo convencional. Mientras ello hacía, en el Conservatorio se pulía en la ejecución de la flauta transversa, instrumento desde el cual conformará un grupo de jazz en Ciudad Guayana junto con Luis Urbina, joven antropólogo a quien una leucemia malvenida se llevó muy temprano. Se trata entonces de un académico bien formado en la sicología francesa, con competencias técnicas manuales, que además interpreta música tanto clásica como de otros tipos con la flauta transversa. Un hombre inquieto, hambriento de nuevas experiencias, capaz de empujar las fronteras vitales que se le pongan al frente.

Hablar con Luis es enriquecedor. Escucharlo exponer sin interrupción los resultados que obtiene de sus experiencias de campo es un verdadero placer. Conocemos muy pocos expositores con la capacidad de Luis para agarrar los temas más sencillos y convertirlos en una propuesta atractiva de entendimiento. Lo hemos escuchado disertar sobre: las relaciones entre enamorados, las dinámicas entre la gente de Puerto Ordaz y los “sanfelucos”, las tribus urbanas que se pasean por el Centro Comercial Orinokia de Puerto Ordaz, los discursos de la propaganda y su efecto en la gente, la violencia como discurso y la relación simbólica que establece la población criolla urbana con los indígenas mendigos que se paran a pedir dinero en los semáforos de Puerto Ordaz. Es difícil conseguir a alguien que sepa tanto de Puerto Ordaz y San Félix y que al mismo tiempo eche el cuento tan sabroso como Luis. Por ello no dudamos en recomendar ampliamente la lectura de este libro. Yo ya lo hice, me peleé con él y lo disfruté enormemente. No se lo pierdan.

Alexander Mansutti Rodríguez

Antropólogo

Ciudad Bolívar, 2 de enero de 2014

**LA CIUDAD DISCURSIVA:
PSICO-SOCIO ETNOGRAFIA HERMENEUTICA DE LA
COTIDIANIDAD Y EL SENTIDO COMUN LOCAL**

RESUMEN

Este trabajo tiene como propósito sistematizar formalmente el cuerpo de presupuestos, conceptos y nociones que configuran el entramado teórico que ha permitido, durante casi dos décadas, abordar una problemática compleja (psico-socio-antropo-histórico-política), relativa a las prácticas discursivas y al imaginario urbano de/en las instituciones, los medios y la gente de una ciudad latinoamericana y sus correlatos respecto a la construcción del sentido común y las identidades sociales locales. Todo ello, en medio de una peculiar temporalidad histórica presente: la cotidianidad y un espacio urbano venezolano *sui generis*: Ciudad Guayana. Estos aspectos que delimitan un objeto de estudio, han guiado nuestros trabajos de campo (a los cuales se hará referencia), siguiendo dos tradiciones metodológicas de las ciencias sociales que aquí se integran (etnografía y hermenéutica), desarrolladas en la Línea de Investigación: Discursividad, Cotidianidad e Identidades Sociales, del Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG), en la Universidad Nacional Experimental de Guayana del estado Bolívar, al Sur de Venezuela. En suma, desde una perspectiva compleja trans-disciplinaria, el texto propone una discusión teórica fundamental para el abordaje de ciertos problemas empíricos que a menudo pasan desapercibidos por su banalidad, obviedad y familiaridad cotidiana, pues forman parte del mundo de vida rutinario y común de las personas.

i.-A manera de Introducción: postura epistemológica y procedimiento asumidos

Adentrarse en una parcela de realidad cualquiera, con la intención de explorarla, describirla e interpretarla supone, para cualquier disciplina científica, al menos dos cosas: 1° que se tiene una cierta noción de límites definitorios relativos a ella y a uno mismo (teoría) y 2° que se maneja ciertos instrumentos y estrategias más o menos adecuados, para poder abrirse camino entre sus elementos y modos constitutivos de ser y hacer (método). En las ciencias sociales, estos pre-requisitos, a su vez nos reenvían a consideraciones epistemológicas “simples” que advierten acerca del *cómo*, *por qué*, *dónde*, *cuándo* y *para qué* del conocimiento que posiblemente emerja de un determinado tipo de pesquisa. Desde la postura epistemológica aquí asumida: a) no parece posible explorar de manera ingenua, sin tener juicios previos (o “pre-juicios”, en el sentido propuesto por Gadamer, 1992)¹, acerca de lo que se va “descubriendo”. b) El supuesto “objeto” de investigación escogido, parece desplazarse a medida que nuestros pasos avanzan hacia su encuentro, dando la impresión de una construcción dialógica, más que un “encuentro objetivo” propiamente dicho. c) El “sujeto” cognoscente que se supone es el investigador, precisa de un acercamiento tal respecto a “su objeto” de investigación que, a la postre, lo lleva a involucrarse en modos de relación emocional (simpatía, compañerismo, familiaridad, amistad, etc.), que comprometen su *status* científico positivista de asepsia no vinculante y de neutralidad ideal, pero que lo instalan en la dimensión psico-socio-política de la intersubjetividad, desde la cual se puede construir un cierto conocimiento, con mayor *validez ecológica*. Todas estas cuestiones que para muchos investigadores, hoy forman parte de los lugares comunes de encuentro entre pares académicos, son de hecho preocupaciones epistemológicas recientes que no datan de más de cuatro décadas y que, de forma genérica, son a menudo referidas en las disciplinas sociales, como *tópicos postmodernos*. En este sentido, es menester aclarar que, lejos de aspirar a un

¹ H.G. Gadamer, (1992) en su libro *Verdad y Método II*, refiriéndose a la interpretación hermenéutica y criticando teóricamente la postura metodológica positivista de Dilthey, afirma que no es posible la interpretación si no partimos de alguna comprensión previa, la cual es provista por la “tradicción”, gracias a los “prejuicios” que de ella asumimos como cosa nuestra (lo que critican autores como Habermas y McCarthy).

clásico ideal aséptico de “verdad universal” moderna neopositivista, esta monografía pretende aportar al lector, una estructura teórica general, que propicie la generación de un conocimiento científico-social relativo, sobre la realidad social única e irrepetible de una determinada localidad, en un momento específico de su historia. Dicho conocimiento se basa en una interpretación comprensiva (hermenéutica, según Ricoeur, 1991-1998), condicionada entre otras cosas, tanto por la capacidad reflexiva del investigador, cuanto por el conocimiento histórico, psico-socio-político y vivencial de la realidad cotidiana que vaya a ser estudiada; todo lo cual constituye, a fin de cuentas, el factor decisivo al momento de analizar e interpretar las producciones semiológico-culturales y discursivas de las personas, los medios y las instituciones locales. En otras palabras, se parte de los postulados generales del construccionismo social, (Berger & Luckman, 1966; Gergen, 1985; Ibáñez, 1988; Fernández, 2007), según los cuales, la realidad social no constituye un *a priori fáctico* que escapa a las prácticas sociales de las personas, sino que, por el contrario, ella resulta de un complejo proceso dialógico de construcción y des/ re/ construcción colectivo, a partir de las múltiples acciones reales, simbólicas e imaginarias de la gente, las instituciones y los medios de comunicación social (*mass media*). Algunos autores como: Gergen (1985), Billig (1989), Montero (1991), Potter & Edwards, (1992), Ibáñez (1991, 1994), Parker (1995), Lanz (1998), Morin (1998), Feyerabend (1991), Clifford Gertz (2003), Padrón (2006), Fernández (2007), entre otros, ya han analizado y caracterizado este *paradigma emergente* en las ciencias sociales, dentro del cual nos ubicamos, cuyos postulados propugnan aspectos tan críticos y heurísticos como los siguientes: a) los fenómenos antropológicos y psico-sociales son históricos y están determinados culturalmente, b) la verdad no es el objetivo de la Ciencia, sólo el conocimiento transitorio, c) la realidad social es una construcción cotidiana de los grupos humanos, d) la “objetividad” en/de la ciencia no existe, e) los sujetos de la investigación participan activamente en la elaboración del conocimiento científico y f) las ciencias sociales deben tener significación/ pertinencia social y, por tanto, deben abandonar los métodos de las ciencias naturales y posicionarse política/ éticamente, dejando a un lado la pretensión de una supuesta “neutralidad ideológica”. En con-

cordancia con todo ello, uno de los aspectos que consideramos clave para entender la postura epistemológica que aquí se asume y el valor del conocimiento científico-social sobre las parcelas de realidad que hemos abordado, así como sus propias limitaciones, estriba tanto en su complejidad trans-disciplinaria (Morin, 1998), como en su historicidad, (Ibáñez, 1991), en su condición interpretativa (Ricoeur, 1998) y su particularidad local irrepetible. Por otra parte, si bien éste es un estudio monográfico en el cual se analiza, contrasta y discute las categorías de análisis fundamentales empleadas como rejilla teórico-conceptual que ha guiado nuestro trabajo científico, empero se recurrirá a la descripción etnográfica y al análisis de producciones discursivo-semiológicas registradas en diversas “Escenas” del Mundo de la Vida cotidiana de Ciudad Guayana (plazas, mercados, centros comerciales, colas, afiches, autobuses, Salones de Belleza, “perreras”², etc.), correspondientes a diversos proyectos de investigación ejecutados. Dichas descripciones y análisis se harán a modo ilustrativo para esclarecer procesos complejos (psico-socio-antropológicos e histórico-políticos), de la cotidianidad local, que producen efectos de sentido semántico compartido (*semiosis social*). Los “Entre-actos reflexivos” de cada “Escena”, permiten circunstanciar teóricamente, las producciones discursivas e imaginarias que también se abordan como categorías de análisis en este estudio.

² “Perrera”: nombre popular, mediático y oficial, para designar a las camionetas *pick-up* de carga, adaptadas con un techo y banco metálicos para el transporte inseguro, incómodo y hacinado de pasajeros en los sectores Este y Oeste de Ciudad Guayana (San Félix y Puerto Ordaz), atendiendo rutas urbanas y peri-urbanas desasistidas por el transporte público municipal. A pesar de las quejas y accidentes graves que las “perreras” han producido, éstas siguen siendo parte de la realidad cotidiana local de la mayoría de los ciudadanos.

CAPITULO I

Ciudad, *Urbs*, *Metrópolis* y *Civitas*

I.1.- Pensar la ciudad: el peso y las marcas de lo antiguo

La ciudad habría aparecido por vez primera en Mesopotamia (región fisiográfica de Irak), hace unos cinco mil años aproximadamente, gracias a la cultura Sumeria, en una zona agrícola particularmente fértil, ubicada entre los ríos Tigris y Éufrates, donde las cosechas eran bi-anales y sobreproducían un importante excedente alimentario, que indujo a un creciente intercambio comercial y cultural entre muy diversos grupos étnicos de la región mediterránea. Justamente, ésta habría sido una de las razones más importante para que se produjera el fenómeno primigenio de las ciudades (Eridú, Uruk, Ur, etc.), que algunos historiadores como Gordon Childe (1996) y Fernand Braudel (1949), llamarán la primera “revolución urbana” de la humanidad, en donde se albergaba una población cercana a los 15.000 habitantes y cuya estructura política era la de una ciudad-Estado, gobernada por un soberano absoluto que disponía de los poderes políticos y religiosos. En este contexto antiguo, Babilonia (III milenio a.de C.), sin duda, fue una ciudad atípica extraordinaria. Capital de un imperio, (situada a unos 80 km de Bagdad), hacia el año 1.700 a. de C., ya contaba con una población cosmopolita multiétnica, cercana a los 300.000 habitantes, convirtiéndose en el centro comercial y el mercado de intercambio más importante entre el Oriente Mediterráneo y Asia Central.

Con la expansión cultural de las ciudades de los imperios mesopotámico y egipcio, a todo lo largo del III y II milenios a.de C., se impondrá una creciente lógica/dinámica comercial de intercambios urbanos crecientes de todo tipo: productos agro-pecuarios, especies, objetos, tecnología, arte, literatura, conocimientos, información genética, etc. Muy posteriormente, emergerán los Fenicios y sus poderosas ciudades: Tiro, Sidón y Biblos. Entre los siglos XI y VIII, Fenicia se apropiará y dominará por completo el Mediterráneo, influyendo enormemente en Grecia, lo cual transformará su organización socio-política (Ledrut, 1973; Vernat, 1989).

El surgimiento histórico de Atenas aparece ataviado de rasgos muy particulares que la convertirán en un referente universal para la cultura Occidental. Más que una ciudad, Atenas es la *cité-polis* principal del Ático, cuya organización política se basaba en un sistema de representación de sus ciudadanos: esta fue la primera expresión de lo que Grecia inventó como Democracia, durante el s. V a. de C. (Siglo de Pericles)³, lo que supuso, entre otras cosas, quitar a la aristocracia terrateniente su supremacía en los asuntos políticos. Esta organización de la *cité-polis* concernía a todo el conjunto de la territorialidad ateniense: la ciudad y sus vitales campos circundantes. Este sistema unitario permitió definir la ciudadanía ateniense: “pertener a Atenas”. Otra de las invenciones griegas, fue idear y construir edificios estrictamente civiles como el *Buleterion*, frente al *Agora* (plaza pública): por primera vez en la historia de las civilizaciones, el poder civil y administrativo va a distanciarse/ diferenciarse del poder religioso. Se produjo así, una laicización del espacio público y el poder político instituyente inventó una regla isonómica de igualdad entre los ciudadanos.

I.2.- Emergencia de la ciudad en Occidente: “*urbis orbe*”

Desde su formalización en el discurso filosófico clásico griego (alrededor del s. III a. de C.), la ciudad se ha convertido en la matriz fundamental para la configuración de la ciudadanía y de los ciudadanos. La *polis* es el referente mayor al cual debe asirse todo discurso público que trate de dar sentido, corporeidad, razón de ser, a las realidades socio-políticas, atravesando los diversos ámbitos culturales que las constituyen. En este sentido, Roma y las ciudades del Imperio Romano heredaron los criterios de racionalidad, funcionalidad, armonía y orden del urbanismo griego, con la tendencia helénica a cercar los espacios y la perspectiva o visión de conjunto de la urbe. Sus edificaciones más importantes fueron el Foro, los templos y palacios, las termas, los

³ Si bien Solón (594 a.de C.), Clístenes (509 a.de C.) y Efialtes de Atenas (462 a.de C.), contribuyeron al desarrollo de la democracia ateniense, hay discrepancia entre los historiadores de la Antigüedad respecto a quiénes fueron los creadores de las instituciones democráticas atenienses y a la valoración de los distintos gobiernos “verdaderamente democráticos”. No obstante, todos coinciden en considerar a Pericles como el líder democrático ateniense más destacado y reconocido. Tras su muerte, el régimen democrático de Atenas fue roto en dos oportunidades por la revolución oligárquica, hacia finales de la Guerra del Peloponeso. La democracia fue suprimida por los Macedonios en el año 322 a.de C., aunque muchas de las instituciones atenienses fueron restauradas posteriormente (Vernat, 1989).

anfiteatros y los circos, con la presencia importante del arte urbano, que en Roma, adquiere rasgos espectaculares y escénicos. El aporte original de este orden urbano civilizatorio lo constituyen los Campamentos Militares de las ciudades del Imperio Romano. Este plan castrense era estratégico, pues desarrollaba una estructura urbana pensada para controlar militarmente la ciudad tomada. Todas las ciudades romanas nuevas o sometidas al Imperio, estaban amuralladas y presentan un urbanismo con dos calles principales ortogonales en forma de cruz, con orientación este-oeste y norte-sur, en cuyo punto de cruce se edificaba un Foro y, en sus cuatro extremos exteriores, se encontraba una Puerta de entrada y control a la ciudad. Otro elemento importante de la ciudad romana era el Acueducto: obra de ingeniería hidráulica que imponía un desarrollo particular a cada ciudad (morfología, paisaje, recorrido, etc.), proporcionando un servicio público vital de agua limpia para la población (Ladero, 1989).

I.1.- La ciudad medieval

Luego de la caída de Imperio Romano (s. V d.C.), durante la Edad Media (siglos V al XV d.C.), surgirá una forma urbana particular, caracterizada por ser compacta, amurallada, con una casa típica (gótica) y dos centros de socialización propios: la Plaza del Mercado y la Plaza de la Iglesia. La ciudad medieval estuvo condicionada por tres factores: el feudalismo, la Iglesia Católica y el comercio. Su enmurallamiento defensivo creó condiciones de seguridad que, luego de Las Cruzadas (a partir del s. XI), propiciaron el desarrollo económico-mercantil de una nueva clase social, la burguesía, compuesta por artesanos que fueron instalándose dentro de la ciudad en barrios llamados “burgos” (de allí su nombre); además, se desplegó una economía arancelaria del gobierno urbano feudal (en las puertas de la muralla, se cobraba impuestos a las mercancías que ingresaban a la ciudad), así como el florecimiento de una cultura urbana. Todas las vías públicas de la ciudad medieval constituían un mercado y en algunos sectores se fueron congregando ciertos gremios (zapateros, plateros, sastres, carpinteros, ceramistas, etc.). Empero, el centro de la actividad comercial y social era la Plaza del Mercado, donde campesinos, comerciantes y artesanos se instalaban para

mercadear y se celebraba los eventos socio-políticos y culturales más importantes: fiestas, representaciones artísticas (trovadores, juglares, títeres, teatro, etc.) y los ajusticiamientos. Sus edificaciones más notorias eran la catedral, el ayuntamiento y los palacios de algunos Señores nobles y ricos burgueses. El resto del espacio urbano era



Figura 1. Plano de Carcassonne (Francia, s. XIII).

Figura 2: Plano de la ciudad de Lübeck (Alemania, s. XIII).

Fuente: Internet: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Plan_von_L%BCbeckK.jpg

ocupado por un entrecruzamiento de calles angostas y sinuosas adaptadas al relieve, con casas estrechas de varios pisos que a menudo contaban con pequeños huertos (Ladero, 1989). Pocas calles eran empedradas y no había un sistema de drenaje de aguas servidas, ni tampoco se contaba con acueductos, lo que hacía que el ambiente de estas ciudades fuese muy insano, cargado de fuertes olores, basura y excrementos lanzados a la calle. La dinámica urbana medieval ligada al crecimiento de la población, la expansión del comercio y la pequeña industria, el endeudamiento de los Señores nobles a causa de las guerras y sus rivalidades con la monarquía, hicieron que, a finales de la Edad Media, la burguesía⁴ se convirtiera en la clase social urbana dominante. De todo esto surgió el gobierno municipal, encabezado por el Burgomaestre

⁴ Los monarcas hicieron todo lo posible por reducir el poder feudal, por ello apoyaron a los burgueses concediéndoles Cartas de Privilegio (franquicia o fueros), documentos en los cuales se promulgaba su libertad y los liberaban del sometimiento al Señor feudal. A cambio, la ciudad pagaba unos impuestos al rey que éste utilizaba para sufragar sus luchas contra la nobleza y para aumentar sus dominios.

(Alcalde) y el Ayuntamiento (Asamblea o Consejo Municipal), compuesto por representantes de los distintos burgos o barrios existentes en la ciudad. Progresivamente, el gobierno de las ciudades medievales quedó en manos de ricos banqueros y comerciantes, con lo cual se crearon las condiciones de un nuevo florecimiento general en algunas ciudades prósperas de la península itálica: el Renacimiento (Ladero, 1989).

I.4.- La ciudad moderna

A finales del siglo XIX, como resultado del complejo y acelerado crecimiento urbano en Europa impuesto por la expansión del capitalismo-industrial⁵ y, sobre todo, desde la segunda mitad del s. XX, después de la Segunda Guerra Mundial, las disciplinas sociales han venido elaborando una representación tecno-funcional entorno a la ciudad (*urbe-polis*), cuya expresión es la de un espacio racionalmente pensado (urbanismo, planificación urbana), dentro de un territorio particular, en el cual convergen: bienes, servicios, infraestructura, gente, instituciones, gobierno, leyes, comercio, historia, tradiciones, cultura, etc., que propician una enorme cantidad de complejas relaciones dinámicas que, a su vez, aseguran el andamiaje de sistemas interconectados en redes sociales, pautadas por normas explícitas e implícitas, que se conjugan en medio de los intercambios cotidianos (más o menos rutinarios), del mundo de vida de los ciudadanos. A partir de estas redes de relación, ha resultado posible analizar la ciudad según muy diversos criterios de interés temático: economía, poder político, género, participación comunitaria, transporte, equipamiento municipal, salud pública, gestión de desechos urbanos, entre otros.

Así las cosas, de acuerdo a la perspectiva disciplinar que se adopte, una ciudad podrá representarse como: a) artefacto o materialidad pura, hecha a base de piedra, concreto, acero y vidrio. En tal caso, se hablaría de la *urbe* y las formas que delimitan cuali-

⁵ Marshall Bermann (1988), describe las profundas transformaciones socio-políticas y de la vida cotidiana que se operaron en el s. XIX: los bulevares recién abiertos por el Barón Haussman en París, inauguran una nueva forma de vivir la ciudad, de mostrarse y ser visto en público. En estas nuevas, amplias y fastuosas vías de tránsito peatonal y de carruajes, se construye colectivamente el espacio público moderno y comienza a gestarse una nueva conciencia inter-subjetiva del otro y del sí mismo social. Comportamientos hasta entonces reclusos en lo privado (el amor filial y de pareja, las amistades, la galantería, etc.), adquieren sentido público: la espectacularidad del espacio urbano moderno, crea novedosas expectativas de vida colectiva a las cuales todos los ciudadanos tendrán derecho de aspirar.

dades físicas, arquitectónicas, estéticas, tratando de articular acciones sociales (De Coulanges, 1971). O bien, b) podría pensarse la ciudad en tanto aglomerado de individuos que cohabitan en un espacio delimitado que requiere de cierta gobernabilidad. En este caso, se remitiría a la *polis*, a la administración de la misma, en torno a la cual se congrega la *civitas*: conjunto de identidades, capacidades, tradiciones y ritualidades que todo gobierno ciudadano propicia, articula y vigila como parte de su proyecto civilizatorio (De Certeau, 1996). c) Aunque también, la ciudad puede ser entendida como medio ambiente: nicho ecológico único cuyas condiciones geo-antrópico-ambientales suponen ciertas expectativas socio-biológicas para una calidad de vida determinada que sólo en ella tendría cabida. Esta interpretación alude a un *habitat* a partir del cual se desplegaría una determinada ecología humana, según modos de intervención tecnológica sustentables en el tiempo. d) Otra posible perspectiva, es aquella que permite situar a la ciudad como el fruto de relaciones sociales y formas de asociatividad humana de la más diversa índole, que ha heredado y cobija parte de una condición dinámica y cambiante que la acompaña⁶.

Obviamente, aunque a veces lo son, estas diversas perspectivas no tienen que ser excluyentes. En este sentido, la tradición sociológica ha explicado la ciudad en tanto en cuanto espacio apropiado con una o muchas intencionalidades funcionales y ergonómicas según una lógica racional que dependería en primera y última instancia de razones economicistas. Sin duda, hay valiosos e interesantes intentos de “semio-logización” sociológica de lo urbano (Calls, 1976; Acosta y Briceño, 1987; Rivière *et al.*, 2001). Sin embargo, consideramos que tanto el análisis sociológico del materialismo-histórico como el enfoque sistémico-funcionalista de muchos planificadores urbanos ecológicos y culturalistas anglosajones (por ejemplo: Lewis, 1968; Peattie,

⁶ De hecho, ya a principios del s. XX, Georg Simmel, (uno de los representantes más importantes de la sociología alemana clásica), en su obra *Métropoles et mentalités* (1903), propone caracterizar la influencia de la ciudad en la psicología colectiva, desvelando el proceso de emergencia del actor social: del individuo moderno ciudadano. Para ello desarrolló una aproximación socio-psicológica, para estudiar la metrópoli en tanto organización compuesta de grupos sociales diversificados que influyen en el desarrollo de la individualidad: el sujeto-individuo se afirma fuera de sus filiaciones tradicionales en función de una nueva autonomía singular. Simmel afirma que el actor social urbano se beneficia de una tensión entre un modo de vida individual y un modo universal que lo distancia de lo tradicional.

1970-1987; Chamberlain, 1988), redundan en representaciones cosificantes y reduccionistas de la ciudad que desvirtúan la riqueza vital, polimorfa, auto-eco-exo-reguladora, que ofrece el fenómeno urbano y los mundos de vida ciudadanos.

I.5.- Dialéctica entre lo urbano y la ciudad

A menudo, la sinonimia entre ciudad y urbe se extrapola a lo urbano y lo ciudadano: se habla de lo urbano como de aquello que acontece en la ciudad. No obstante, en las últimas décadas algunos investigadores (Simmel, 1988; Sennet, 1991-1997; Parck, 1999; Delgado 1999; Herrera, 2005), han insistido en la necesidad de diferenciar estas nociones. Si bien siguen empleándose las clásicas características de densidad, volumen y heterogeneidad atribuidas por Wirth (1988), para dar cuenta de lo urbano, no obstante, éste término rebasa ampliamente la definición de ciudad: no todas las ciudades participan de lo que hoy día se define como el “fenómeno urbano”; aunque ello acontece en las grandes ciudades contemporáneas (metrópolis/ megápolis). Lo urbano sería un fenómeno particular de la modernidad tardía y la postmodernidad, caracterizado por una nerviosidad intensa observada en las aglomeraciones por Simmel (1988), que implica socialidades en permanente agitación, inestables, provisionales, en situación de crisis permanente. Desde una perspectiva antropológica, Rodrigo Herrera (2005), plantea que lo urbano se construye a partir de múltiples interacciones desvinculadas de marcajes territoriales; se refiere a espacios socialmente significativos, sometidos a un complejo juego de distancias y proximidades físicas impuestas por la necesidad obligada de comunicarse con desconocidos en situaciones particulares de cohabitación y copresencia. Para Delgado (1999), lo urbano no se opone tanto a lo rural como sí a lo comunal: donde todos se conocen y se vigilan. Escasamente orgánico, ambiguo por definición, lo urbano, aunque genera cohesión, no necesariamente crea coherencia entre los individuos que participan.

Al respecto, Delgado (1999, p. 23), realiza una distinción útil para analizar este problema entre: *Polis*, *Urbs* y *Civitas*. Mientras que la *Polis*, representa la acción racional de la planificación urbana y las relaciones de poder queriendo conformar permanentemente identidades civiles, haciendo de la ciudad el reflejo de una comunidad

urbana, en tanto sistema jerarquizado e integrado de relaciones sociales y valores culturales específicos. La *Polis* es el ámbito de los diseños urbanos, de los monumentos y los sistemas de control. En cambio, la *Urbs* constituye esa “urdimbre de relaciones deslocalizadas y precarias” (Ibídem), caracterizadas por comportamientos exteriores de “teatralidad”, para defender el espacio personal de lo imprevisto y ocultar la identidad propia frente a los otros. Se trata de relaciones frágiles, superficiales, evanescentes, de tránsito que implicarían una tendencia creciente de deconstrucción y reconstrucción de lo social, una y otra vez, de manera incesante. La tercera categoría, *Civitas*, es propiamente “la Ciudad”, que describe las “territorializaciones elaboradas por una organización social institucionalizada al margen de la administración política y que conformarían las viejas instituciones primarias: parentesco, sistema de producción, religión” (Delgado, 1999, p.193). Partiendo de esta triple distinción de las relaciones psico-socio-antropológicas de la ciudad, Antonio García (2005, s/p), sugiere una síntesis según la cual podría conceptualizarse también como “*Polis*, a la Administración política; a la *Civitas*, en tanto Sociedad estructurada y la *Urbs*, como Sociedad estructurándose”. Para luego argumentar que la *Polis* ... “sueña con una ciudad que refleje armónicamente los trazados de la utopía social, una ciudad diseñada desde arriba, que intenta permanentemente domesticar las pulsiones de un poder social invertebrado que caracterizan a la *Urbs*” (Ibídem). Lo urbano, como experiencia psico-socio-antropológica postmoderna, apuntaría hacia la creación de ciertos espacios de nerviosidades y efervescencias, hacia “no lugares” (Augé, 1993), en los cuales la gente (transformada en usuario/consumidor), tan sólo transita, tramita, opera, gestiona, utiliza de forma temporal y transitoria. Se trata de emplazamientos de una curiosa socialidad volátil, etérea, evanescente, donde se expone a los ciudadanos a esa permanente búsqueda de equilibrios y entendimientos precarios con el Otro, que parece caracterizar el devenir de la vida social en las ciudades. Lugares como calles, bulevares, pasillos del metro, plazas, estaciones de bus, una cola para entrar al cine (u oficina pública, Mercal⁷, Cajero del Banco), pasillos de centros comerciales, es-

⁷ La Misión Mercal: programa social creado por el gobierno de Hugo Chávez, destinado a construir y dotar a bodegas comunitarias y supermercados con alimentos y productos de primera necesidad a bajos precios,

quinas, etc., de pronto devienen lugares de los que cada tanto se apoderan usos efímeros y polivalentes, que se dan en medio de la aglomeración, de la congregación simultánea de gente. Últimamente, esta experiencia contemporánea del fenómeno urbano, está íntimamente ligada a las nuevas formas tecnológicas de comunicación digital (Internet, teléfonos celulares, *Ipad*, *tablets*, GPS, televisión satelital, etc.), con su concomitante virtualización del espacio-tiempo, comunicación en “tiempo real” e “imagen 3D”; lo que en conjunto, Fernández Crhistlieb (1990, p.18), llama la “post-modernización del espacio”.

La posmodernidad ha creado una especie de miniubicuidad, que no consiste en estar en todas partes, sino en ninguna: la posibilidad de nunca estar en un lugar donde se le localiza. (...) Cualquiera puede estar en cualquier parte porque el espacio es una virtualidad. (...) a pesar de tanta gente, todos los lugares tienen el aliento de la soledad: nadie permanece lo suficiente en un lugar como para ocuparlo...

Esta forma reciente de socialidad contemporánea de lo urbano, se inscribiría en el marco de relaciones en las que se borra las aptitudes y las identidades individuales, promoviendo el olvido del individuo y sus virtudes particulares (Park, 1999), el anonimato, o acaso la anomia, el desencanto de miles de individuos que deambulan por las grandes ciudades, en busca de algo impreciso⁸. En síntesis, Herrera (2005, s/p), plantea que lo urbano podría ser definido como:

un campo de apropiación de determinados tiempos y espacios de la ciudad por parte de una población numéricamente indeterminada y cambiante, que va configurando cuerpos sociales que se conforman y se desintegran a cada

accesibles a la población más necesitada. Debido al desabastecimiento regular en los últimos 5 años, para acceder al Mercal, los venezolanos deben hacer largas colas que toman varias horas.

⁸ Como se verá más adelante, todo este análisis teórico resulta muy pertinente y esclarecedor a propósito del estudio de la cotidianidad urbana en Ciudad Guayana, integrada por dos sectores muy contrastantes desde todo punto de vista: Este, San Félix y Oeste, Puerto Ordaz. Este aspecto del fenómeno urbano arriba descrito apenas si comienza a registrarse en Puerto Ordaz desde la década de los años '90, gracias a dos procesos socio políticos cruciales: “la descevegización” de la ciudad en 1989 (mediante la creación de ALMACARONI y la primera elección del Alcalde de Ciudad Guayana) y la inauguración de los primeros grandes Centros Comerciales de la ciudad: C.C. Alta Vista I (década de los '90) y, sobre todo, el C.C. Orinokia Mall (1ª década del 2000).

instante. [Estos] Constituyen ámbitos donde prima lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente.

Este complejo fenómeno de lo urbano se ha venido expandiendo y adecuando muy rápidamente en las prácticas de vida cotidiana de la gente, no sólo en las grandes metrópolis del primer mundo y en las megápolis del tercero, sino en muchas de las ciudades medianas y pequeñas de los otros mundos de “menor grado”. Todo ello sugiere una suerte de desmaterialización de los espacios concretos de la ciudad, de los lugares comunes de encuentro para las personas y, concomitantemente, de la presencia consciente del mismo individuo en sus intercambios cotidianos urbanos con los demás. Se trataría de la invención digital de un espacio no-euclidiano: el espacio como comunicación mediatizada. Este espacio-comunicación virtual conllevaría a que, independientemente del lugar donde se encuentre una persona (viajando en automóvil, de compras en el supermercado, en pleno trabajo, en una cola para tomar la “perrera”, con amigos en la casa, cenando en familia en un restaurante, en una fuente de soda comiéndose un sándwich, jugando dominó en el club, acostado en el dormitorio, sentado en la poseta del baño, en Sala de Espera hospitalaria, en el velorio de un vecino, etc.), el individuo-usuario accede aquí y ahora, a espacios virtuales instantáneos⁹, distintos del que ocupa.

Gracias a la compactación témporo-espacial causada por el desarrollo tecnológico de las telecomunicaciones (TIC'S), el mundo de vida cotidiana de una parte considerable de la población venezolana y planetaria, a menudo se experimenta como deslocalización o des-contextualización subjetiva (Giddens, 1994), que concede al individuo una curiosa experiencia de poder (seudo-ubicuidad omnimoda), al “estar” o “tener conciencia” al mismo tiempo de/en varios lugares y hacer cosas distintas simultáneamente. Así pues, un ingeniero de CVG-Ferrominera, por ejemplo, puede consultar sus estados de cuenta bancarios, comprar la cena, pagar sus impuestos al

⁹ Según Fernández Christlieb (1991, p.21), “lo que representa el territorio instantáneo como comunicación es más o menos lo siguiente: ráfagas de imágenes en películas y de sonidos en piezas musicales, mensajes publicitarios en calles y televisiones como relámpagos, frases entrecortadas de saludo entre conocidos que se cruzan, conversaciones inconclusas porque el tema cambia súbitamente... Palabras sueltas, imágenes sueltas, con articulación pendiente. Todo mensaje es interrumpido por otro: *logos interruptus*”.

SENIAT¹⁰, visitar un museo en Europa, mientras atiende dos cortas llamadas al celular, para luego recibir, contestar y enviar correspondencia local e internacional acumulada en su buzón electrónico y, simultáneamente, ver el noticiero deportivo de la TV Española; todo entre 7 y 9:30 p.m., a través de Internet, sin moverse de su casa, ubicada en el “Campo C” de Puerto Ordaz (Estado Bolívar-Venezuela), gracias a una *lap-top* portátil, (*smart-phone* o *tablet*), al tiempo que “vive en familia”, un complejo y contradictorio simulacro afectivo-relacional con los hijos que hacen su tarea de “cortar-pegar”, conectados a la Web en el computador de la casa, mientras que la esposa-madre, llega algo tarde del trabajo, para servir con gaseosas, en la mesa del comedor, la *pizza-express* traída por un motorizado. Se llega entonces, a una temporalidad *sui generis*, “fuera del tiempo”, la cual, de acuerdo a Aubert (2003), sería resultante de una doble disociación temporal: la del tiempo subjetivo (el que percibimos en nuestra conciencia yoica), y la del tiempo objetivo (el tiempo “físico” de los relojes que ritman nuestras conductas diarias)¹¹.

I.6.- Una interpretación discursiva (hermenéutica) de la ciudad

Alternativamente, proponemos definir la ciudad como un ser semántico que produce sus propios discursos e imaginarios urbanos, al mismo tiempo que genera discursos e imágenes en sus ciudadanos, que adoptan modos de expresión diversos (hablas, escrituras, gestualidad, iconografía, indumentaria, representaciones, etc.), cargados de diferentes connotaciones y significados, en función del “lugar-posición” desde donde se emiten. Estos discursos (el “Oficial”, de las instituciones, el “Público”, de los medios de comunicación y el “Vivo”, de la gente), y los imaginarios urbanos, al ser analizados, permiten comprender e interpretar el sentido semántico que poseen en el entramado de relaciones psico-socio-políticas contradictorias (semiosis social), que estructura tanto el sentido común como la vida cotidiana de las personas, referido a todo lo “obvio” y “banal” que ya no es percibido de forma discreta, dife-

¹⁰ SENIAT: Servicio Nacional Integrado de Administración Aduanera y Tributaria de Venezuela.

¹¹ “Entonces, el tiempo deja de ser aquello que estructura los eventos y las actividades de la vida, siguiendo la conseja “*cada cosa a su debido tiempo*”, sino que se convierte en un tiempo marcado por la pulsión del deseo; un tiempo que se armoniza con el sujeto, según la lógica de su propio deseo” (Aubert, 2003, p. 62).

renciada, singular, sino que forma parte de lo “natural”, aunque también da cabida a lo extra-ordinario (D’aubeterre, 2011). Entendida en tanto en cuanto matriz psico-social discursiva, la ciudad sería entonces, el *topos/locus* donde se genera, confluyen, interactúan, entrecruzan, chocan, coexisten, diversas formas y géneros discursivos que definen una cierta identidad/ cultura urbana predominante de/en una ciudad: con sus rasgos de carácter más peculiares (hay ciudades alegres y festivas; tristes y grises; aceleradas, agitadas y agresivas, etc.), sus modos de expresión afectiva (hay ciudades simpáticas, cálidas, agradables, sensuales; como también las hay antipáticas, repugnantes, frías, desagradables, malsanas, etc.), o sus actitudes respecto a los ciudadanos (hay ciudades acogedoras; otras son inhóspitas).

De esta lectura interpretativa de la ciudad, participan investigadores sociales (Silva, 2006; Maffesoli, 1990-2001-2007; Pintos, 1995-2012; Basulto, 2012, entre otros), de diversas disciplinas, pero cuyo entendimiento de la ciudad supone aproximaciones teóricas convergentes, tales como la de Armando Silva (2006, p. 25) quien propone “reconocer que la ciudad también es un escenario del lenguaje, de evocaciones y sueños, de imágenes, de variadas escrituras”, y al mismo tiempo, la ciudad sería ...”el mundo de una imagen, que lenta y colectivamente se va construyendo y volviendo a construir, incesantemente” (Ibidem). O también, Oscar Basulto (2012, p. 122), quien define la ciudad como “el sistema de percepciones, representaciones y significados que las personas y grupos sociales que en ella habitan y trabajan tienen de la misma urbe y de sus instituciones”. Dejar de pensar la ciudad según la metáfora teatral del escenario físico en el cual se pone de manifiesto y se expresa la Razón y lo irracional (del Estado/ del Sujeto), acogiéndose a la metáfora de matriz discursivo-hermenéutica¹², supone también que la urbe-*polis* funja de aglutinante semántico tanto de las producciones discursivas como de las elaboraciones imaginarias de los ciudadanos, los *mass-media* y las instituciones. En consecuencia, la ciudad se nos pre-

¹² Al ensamblar lo discursivo y la hermenéutica, partimos de propuestas teórico-metodológicas de Ricoeur (1983, 1991, 1998) y Gadamer (1992). A pesar de sus diferencias, ambos autores coinciden en definir, por un lado: el discurso, como la matriz de todo significado lingüístico: la palabra por sí sola, no cobra sentido sino hasta que se pone en uso. Y por otro, la hermenéutica, como el proceso sistemático, abierto, dialéctico de interpretación (“arco hermenéutico”, según Ricoeur), que procura la inteligencia del sentido de un texto específico, no sólo por parte de un individuo experto, sino por cualquier individuo que habla, comunica y comprende una lengua.

senta como un espacio-tiempo generativo/integrador, fragmentado/en red, difuso/profuso, complejo/matricial y contradictorio/definitorio, dentro del cual se instauran modos colectivos e individuales de ser y hacer ciudadanía; en tanto en cuanto matriz real, simbólica e imaginaria de los mundos de vida de la gente. En suma, es en la ciudad, en sus espacios de vida públicos, semiprivados y privados, donde: a) se configuraría la memoria y la psicología colectivas de los ciudadanos y grupos que la habitan/son habitados por ella y b) se elaboraría las expectativas, ideales, modelos, creencias, ideas, estéticas, ideologías, mitos, etc., de unos y otros, en función de una Nostredad y Otridad, independientemente de si el sujeto que aprehende los discursos y las imágenes es ciudadano o campesino.

Obviamente, esta manera de abordar e interpretar la ciudad y los procesos psicosocio-antropo-políticos que en ella se elaboran, implica una postura epistemológica (ya antes esbozada), respecto a la Realidad en general y a las realidades cotidianas urbanas, en particular. Al respecto, partimos del supuesto según el cual, estas realidades no son un dato *a priori* que existe independientemente de quien las piensa y del “lugar” que éste ocupa, sino que son, dialógicamente, un proceso/producto histórico en permanente construcción colectiva (pero subjetivamente apropiadas por los individuos), causalmente dependiente de las múltiples prácticas psicosociales, (reales, simbólicas e imaginarias), desarrolladas de manera particular, por una comunidad que posee y comparte una lengua, un territorio y una cultura propios.

I.7.- Entrar a una ciudad

Cuando por primera vez uno viaja en autobús, tren o vehículo hacia una ciudad que se desconoce y de la cual se ha oído hablar o leído, a medida que se va acercando a ella, los sentidos se agudizan para tratar de captar signos, imágenes, señales; en fin, cualquier tipo de información que permita conocer sus rasgos de carácter, sus peculiaridades, su belleza, sus modos de uso, las costumbres de sus habitantes. Tratando de ubicar algunos elementos funcionales “universales” que nos hagan sentir menos perdidos: plazas, Centro de la ciudad, Ayuntamiento, iglesias, panaderías, principales avenidas, Bancos, centros comerciales, “calles del hambre”, super-mercados, Mac

Donald's, publicidad, etc. Al tiempo que el vehículo penetra en el cuerpo ruidoso de esa ciudad desconocida, a través de la ventanilla, se capta una gran cantidad de estímulos e información semántica muy valiosa: calles y avenidas más o menos amplias o estrechas, sucias o limpias, repletas o vacías de automóviles, transeúntes, gente común (niños, jóvenes, ancianos, mujeres, hombres, estudiantes, comerciantes, ejecutivos, pedigüeños); con señalizaciones, semáforos, pancartas colgando, *graffitis* en los muros, jardines, esculturas, publicidad, edificios y construcciones de estilos que delatan diversas épocas, tecnologías de construcción, modas, eventos históricos, leyendas, etc., ocurridos hace décadas, siglos, o bien, muy recientemente. Aunque no hablemos la lengua del lugar, desde que llegamos a ella, la ciudad desconocida que visitamos por primera vez (tanto como la nuestra), no cesa de comunicarnos “cosas” importantes que a menudo no percibimos de forma consciente. Ello ocurre porque la ciudad es un ser discursivo: continuamente habla de múltiples formas a sus ciudadanos (esas personas que la habitan y, a su vez, son habitados por ella) y a los foráneos que la visitan.

Mediante diversos códigos (íconos, anuncios, publicidad, señales de tránsito, numeración de inmuebles, pancartas, rallado peatonal o vehicular, delimitación de espacios, inscripciones, *graffittis*, etc.), la ciudad elabora, conjuga, el curioso y singular entramado de mensajes cotidianos que circulan aceleradamente por entre toda la urdimbre de tejidos sociales de lo urbano. A pesar de su omnipresencia, el discurso de la ciudad no lo habla nadie, ni siquiera el Alcalde, ni los banqueros, ni los *malandros* o pordioseros, ni las amas de casa o las autoridades policiales, ni tampoco ese individuo imposible de encontrar parado en alguna esquina, que es *el ciudadano común y corriente*. Sin embargo, lo que la ciudad dice, por complejo que pueda ser, es entendido sin ningún problema hasta por la gente más sencilla, pues hace parte del sentido común de todos los que allí viven. Otra de las cualidades del discurso cotidiano de la ciudad, es que nos permite reconocer a unos y otros, ubicar a cada quien merced a la toponimia de los lugares en los cuales se vive. Aunque todos los nacidos en una ciudad comparten la misma ciudadanía y gentilicio, no obstante, quienes vivan en un sector determinado de la urbe, probablemente tengan ciertas características, conduc-

tas, valores, intereses, formas de vestir y hablar, distintos a los de la gente que viva en otro sector de la misma ciudad. En este juego ciudadano de reconocer al otro y a sí mismo, se produce uno de los procesos psicosociales fundamentales para las personas: la construcción de su identidad social y su subjetividad.

Todas estas afirmaciones acerca de la ciudad, constituyen los presupuestos teóricos, a partir de los cuales se han elaborado las investigaciones científicas del Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana (CIAG) sobre: discursividad, cotidianidad, sentido común y construcción de identidades sociales. Estos tienen serias implicaciones pues imponen límites conceptuales para percibir/describir las cosas, los seres y los problemas, así como una cierta disciplina en la manera de argumentar y construir las interpretaciones relativas a la realidad social que se ha propuesto analizar.

I.8.- Ciudad Guayana: *topos-locus-logos-textus*

En el caso particular de Ciudad Guayana, una ciudad atípica sin historia ni abolengo colonial mantuano, que no se consolidó por un lento maceramiento secular de gentes, instituciones y costumbres, articulados por Real Decreto alrededor de una Plaza Mayor frente al campanario de una iglesia católica y un Ayuntamiento hispano; todo este negado ha pesado enormemente en su función imaginaria. Planificada en función de la “razón de Estado” moderno venezolano, laico, demócrata, cuyo propósito fue ser asentamiento urbano-industrial de un Polo de Desarrollo (Perroux, 1960), alternativo al modelo económico mono-productor petrolero, Ciudad Guayana pareció corporeizar el ideal de la Venezuela moderna y pujante, de la segunda mitad del siglo XX, que rompía con parte de su pasado para lanzarse desbocadamente a un futuro progresista, a una gesta heroica: “La Conquista del Sur”¹³. Su actividad de producción minero-siderúrgica e hidroeléctrica, debía irradiarse al resto de la Región Guayana y a las otras regiones del país, permitiendo así la desconcentración demográfica de la Región

¹³ Este fue el slogan oficial empleado por el 1^{er} gobierno del Presidente Rafael Caldera, para continuar el proyecto del Plan Guayana, iniciado en 1960 por el gobierno de Rómulo Betancourt, plagiado del proyecto “Ciudad Caroní”, planeado por el dictador Cnel. Marcos Pérez Jiménez (Villalobos, 1989; D’aubeterre, 2011).

Centro-Occidental costera, al tiempo que serviría de punto nodal de conexión con los mercados internacionales mediante la desembocadura del Orinoco al Océano Atlántico. A partir de los años 60, el Plan Guayana¹⁴ pasó a ser una pieza fundamental en el discurso político-ideológico del nuevo gobierno conducido por el Presidente Rómulo Betancourt del partido Acción Democrática, electo luego del derrocamiento del Dictador nacionalista Cnel. Marcos Pérez Jiménez. El 29 de diciembre de 1960, por medio del Decreto 430 de la Presidencia de la República, se creó el Instituto Autónomo Corporación Venezolana de Guayana (CVG), designándose al Coronel Rafael Alfonso Ravard como Presidente de su Directorio. La CVG inició la planificación formal de la Región Guayana desde Caracas, en sus oficinas del edificio-sede de la *Shell Co.*, contratando al *Joint Center for Urban Studies* de la Universidad de Harvard y del *Massachusetts Institute of Technology*, bajo la dirección de John Friedmann. La idea fue diseñar junto con un equipo multidisciplinario, un plan a largo plazo que pudiera servir de marco de referencia a los administradores de la Corporación, para la toma de decisiones concernientes al desarrollo industrial, urbano y social en Ciudad Guayana (D'aubeterre, 2011).

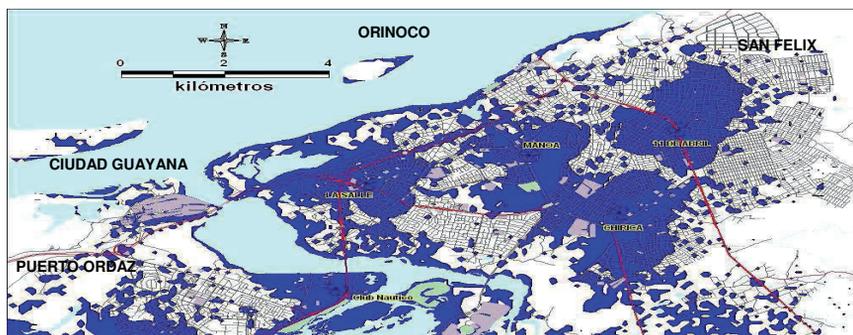


Figura 3: Mapa de Ciudad Guayana, (2009), Fuente: Internet

¹⁴ Los objetivos del Plan Guayana fueron: a) concentrar la industria pesada cerca de la Siderúrgica, extendiéndose hacia el este en dirección de las áreas residenciales, b) localizar las principales actividades urbanas en sitios apropiados para su funcionamiento y desarrollo, c) desarrollar un sistema de circulación rápido, c) mejorar áreas y servicios existentes y futuros de la ciudad, y d) lograr alta calidad de diseño, construcción y operación de las nuevas obras. (CVG, Informe Anual, Ciudad Guayana, 1963, p.III-68).

Luego de transcurridos 50 años de historia ciudadana, el Plan Guayana fue concretándose hasta 1989, en medio de políticas de desarrollo dependiente auspiciadas por el Estado central, procesos de planificación regional y urbano sumamente contradictorios (Peattie, 1987; García, 1976-1987; D’aubeterre, 2001-2011), profundas polémicas sobre la gestión gerencial de la CVG desde los años’90 y, particularmente, a partir del 2000 hasta nuestros días, en medio de la crisis organizacional, tecnológica y financiera de lo que otrora fueron las Empresas Básicas del *Holding CVG* e incuanticables daños ecológicos irreversibles contra la frágil biodiversidad de la selva, humedales y ecosistemas ribereños de las cuencas del Caroní y del Orinoco (Mieres, 1990; Rosales *et al*, 2007). La corta historia de Ciudad Guayana registró un giro fundamental en 1989, merced al proceso de descentralización del Estado venezolano y su concomitante “desvevegización”¹⁵, que permitió por vez primera, la elección por voto universal, directo y secreto de Gobernadores y Alcaldes, (figura ésta, novedosa en el país), que regiría la vida política del Municipio Autónomo Caroní (ALMACARONI). La desvevegización implicó tanto la transferencia de competencias administrativas de la CVG a la Alcaldía por un lado, (homogeneizándose el estatus político-administrativo de la ciudad respecto al resto del país); como el creciente involucramiento político-comunitario de los ciudadanos en la toma de decisiones sobre su ciudad. Esto último, producto del esfuerzo sostenido del primer Alcalde re-electo, Clemente Scotto, por construir ciudadanía con sentido de pertenencia y participación organizada de las comunidades en la cogestión municipal, los planes de ordenamiento urbano y la definición pública del Presupuesto Municipal, mediante Cabildos Abiertos. Por otra parte, se equilibró la presencia del poder político al construir la sede del gobierno municipal en San Félix, como una suerte de contrapoder cívico frente a la otrora omnipotente y omnímoda CVG, cuyo edificio-sede y Presidencia aún están en Puerto Ordaz. De esta manera, desde hace unas dos décadas, Ciudad Guayana se ha convertido en nuestro *locus-focus-topos-textus* de investigación privilegiado que atañe a esos objetos intangibles de las ciencias sociales contemporáneas, como son: co-

¹⁵ Término acuñado por el primer Alcalde de la ciudad, Clemente Scotto, para significar la expropiación real, simbólica e imaginaria de Ciudad Guayana de la CVG, para y por los ciudadanos.

tidianidad, discursividad, identidades sociales, sentido común, participación socio-política, ciudadanía e imaginarios sociales. Una suerte de laboratorio psico-socio-antropológico a escala natural, en el cual el Estado venezolano y sus instituciones, el capital y mercado globales, los medios de comunicación social, las TIC's y, por supuesto, los ciudadanos mismos, han aplicado diversas estrategias (planificación, experimentación controlada y, sobre todo, mucho ensayo-error e improvisación), logrando des/re/ construir de forma contradictoria, el complejo, entremezclado y abigarrado tejido de: ingenios industriales, sentimientos encontrados, éxitos tecnológicos, exclusiones geo-socio-políticas naturalizadas, deseos frustrados, sueños y utopías urbanos contra-puestos, efectos demostrativos de excelencia organizacional, crímenes ecológicos, deseos postmodernos de transformación, nostalgia y recuerdos del pasado heroico de “Fundadores” y “Pioneros”. Tantas y tantas producciones colectivas de las cuales apenas hemos iniciado su estudio sistemático con miras a comprender e interpretar los procesos de construcción social de las realidades compartidas del aquí y ahora local, de una venezolanidad que continúa debatiéndose conflictivamente en *pos* de su propia definición ontológico-existencial.

CAPITULO II

Sobre Percepción, Discurso, Discursividad y Semiosis social

... el “mundo real” es, en gran medida, construido inconscientemente sobre los hábitos de lenguaje del grupo (...) En buena parte, la manera como recibimos el testimonio de nuestros sentidos (vista, oído, etc.), está determinado por los hábitos lingüísticos de nuestro medio, el cual nos predispone a un cierto tipo de interpretación. (Sapir, 1921, p. 253).

II.1.- “!Aaay, qué bonito es el mundo!”...

Una creencia naturalista muy difundida entre las personas, es que el mundo fenoménico que percibimos a través de nuestros sentidos es tal cual se nos presenta. Según esta creencia ingenua, habría una suerte de perfecta correspondencia entre lo que “*verdaderamente es*” y existe en el mundo y lo que: olemos, oímos, tocamos, gustamos y, sobre todo, vemos. El mundo de los objetos, los seres y los fenómenos, estaría “allí”, fuera de nosotros y para conocerlo, tan sólo bastaría con abrir nuestros canales perceptivos para captarlos en toda su amplia vastedad, riqueza textural, complejidad odorífera, polifonía y policromía. No obstante, desde finales del s. XIX y a todo lo largo del s. XX, las diversas disciplinas científicas de la Modernidad, han aportado teorías y datos empíricos que describen la complejidad de nuestros procesos psico-neuro-perceptivos y su condicionamiento cultural, especialmente, en función de la estructura semántica de la lengua.

Al respecto, el *Cours de Linguistique Générale* de Ferdinand de Saussure (1907), propuso una teoría estructural de la lengua a partir de una relación triangular arbitraria entre: Signo, Significante y Significado, lo que introdujo una vía de entendimiento formidable que abrió diversas líneas de indagación respecto a lo que hoy es la semiología (Barthes, Pierce, Magariños) y la pragmática lingüística (Hollyday, van Dij, Bolívar). Los planteamientos de de Saussure fueron fundamentales para el despliegue de las teorías estructuralistas de la antropología (Lévi-Strauss, Sapir), el psicoanálisis (Lacan, Mannoni, Miller) y la sociología marxista (Althusser), así como también: la arqueología del conocimiento (Foucault, Derrida), el construccionismo social

(Berger & Luckman, Ibáñez), la teoría de sistemas (Jacobson), la etnometodología (Schutz, Garfinkel), entre otras disciplinas contemporáneas.

El planteamiento básico de Ferdinand de Saussure (1907), consiste en afirmar que la lengua opera sin que los hablantes tengan consciencia de sus reglas (de forma inconsciente), como un sistema según el cual, el Signo verbal (acústico o gráfico), se identifica de forma arbitraria con un Significante (palabra), al cual se adjudica un Significado particular. De esta forma, la designación de algo con una palabra (nombre), supone su introducción dentro de un sistema de diferencias (sistema simbólico de la lengua), que permite asignar un valor semántico; es decir, un significado instituido en una comunidad de hablantes quienes, mediante su uso cotidiano, lo hacen circular, imprimiéndole rasgos específicos, cambiantes y adecuados, según las necesidades de uso de la situación comunicativa.

Todo Signo posee la cualidad particular de evocar *hic et nunc*, un objeto ausente (ser, cosa, animal o persona), sobre el cual es posible operar un sin número de acciones gracias al verbo (v.gr.: describir, descomponer, articular, transformar, deformar, destruir, etc.). Estos actos de habla (*speech acts*), constituyen una buena parte de las acciones simbólicas (verbalizadas o pensadas), mediante las cuales las personas re/des/construyen el universo ideático-discursivo (la noosfera, según Morin, 1998), a partir de complicadas combinaciones y formas enunciativas diversas: sentencias, afirmaciones, descripciones, metáforas, metonimias, suposiciones, mitos, deseos, expectativas, leyendas, chismes, informaciones, relatos, premoniciones, negaciones, etc., relativas al mundo, la vida y la gente, llamándolo también: “la realidad”.

Partiendo de esta teorización lingüística sobre la lengua, su organización y funcionamiento, Jacques Lacan (1966), fundador de la escuela francesa de psicoanálisis, va a desplegar una re-interpretación estructuralista de la teoría freudiana sobre el inconsciente y la formación del Yo, haciendo una afirmación muy sencilla, pero formidable por las consecuencias que conlleva: “*l'inconscient se structure comme un langage*” (1966, p.134). Tras esta afirmación fue posible plantearse que, si toda la terapéutica psicoanalítica se fundamenta en un juego discursivo entre interlocutores: por un lado, el paciente que relata/delata su historia personal más íntima (*anamnesis*), hasta el

síntoma y, por el otro, el psicoanalista y su saber clínico, cuya escucha laxa interpreta el inconsciente (lo implícito en el relato del paciente: sus incongruencias, vacíos, dudas, errores, *lapsus*, actitudes, etc.), según las claves instituidas por la hermenéutica de Freud (1976). Entonces, ya no tenía sentido ubicar al inconsciente freudiano, en alguna región del neo-cortex, sino en las configuraciones arbitrarias, azarosas, contradictorias, metafóricas y metonímicas, que propicia la estructura de la lengua misma en su curiosa dinámica móvil: la función simbólica.

Paralelamente, desde el campo antropológico, Claude Lévi-Strauss, en sus investigaciones etnológicas con los pueblos indígenas amerindios del norte de Brasil, al estudiar su organización social, sistema de parentesco, tradición oral, mitos y prácticas culturales en general, llegó a la conclusión de que existe una homología estructural de estos diversos aspectos configuradores de la cultura, según la cual habría una perfecta correspondencia entre: la estructura de los mitos, el sistema de las relaciones de parentesco y las formas organizativas que adoptan las instituciones tradicionales de estos pueblos. Este hallazgo etnológico que hace Lévi-Strauss, le permitió inferir la existencia de una compleja y dinámica relación de coalescencia entre tres dimensiones constitutivas de la realidad: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Lo interesante de esta proposición explicativa, es que ella coincide con la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure y será la piedra angular de las tesis psicoanalíticas de Lacan (Roustang, 2009); todo lo cual va a implicar una serie de desarrollos investigativos e interpretaciones teóricas en todos los campos del saber científico, articulados alrededor de un concepto paradigmático: estructura, que, de pronto, en la década de los años '60, se convirtió en el concepto articulador-explicativo universal de fenómenos tan disimiles como: la economía y sus fluctuaciones en el mercado mundial, la configuración evolutiva del cosmos, la organización genética de la información bioquímica de los amino-ácidos de la doble espiral del ADN, las relaciones de poder entre el Estado y los ciudadanos, la articulación funcional de los sistemas orgánicos con el cerebro, entre otras temáticas. En suma, el extraordinario poder explicativo del concepto estructura, dio lugar a un movimiento epistemológico trans-disciplinario (el

estructuralismo), que se convirtió en el paradigma que parecía despejar todas las dudas habidas respecto a la realidad, en todas sus posibles facetas cognoscibles.

II-2.- Dialógica percepto ↔ percepción

Todo este despliegue reflexivo, históricamente elaborado desde finales del siglo XIX y a todo lo largo del siglo XX, en campos disciplinares diversos, ha significado replantearse la manera como los seres humanos organizamos estímulos sensoriales percibidos (o perceptos: *inputs*), a partir de una rejilla organizadora (estructura lingüística que opera como red de relaciones flexibles), la cual imprime significado a todo aquello que nuestros sensores captan como información “bruta” del entorno, que en algún momento, los distintos grupos humanos designan como una totalidad significativa: la realidad. Al propio tiempo, el problema de la realidad y su vinculación con la conciencia del sujeto que la percibe, nos remite a una antigua discusión de la filosófica clásica griega acerca del conocimiento verdadero (*logos*) sobre el cosmos y la forma apropiada de llegar a él. Sin pretender adentrarnos en discusiones epistemológicas entre posturas antitéticas clásicas (idealismo vs. realismo) y su correlato contemporáneo, en cambio, se destaca la importancia fundamental que tiene el conocimiento psico-socio-antropo-lingüístico respecto a la función simbólica del lenguaje y las prácticas discursivas cotidianas de la gente, los medios de comunicación social y las instituciones, en la estructuración significativa de las experiencias de vida que redundan en un conocimiento posible sobre el mundo actual.

Hay toda una centenaria tradición antropo-lingüística angloamericana (Bloomfield, Boas, Sapir, Whorf, entre otros), que ha permitido sentar las bases del estudio sistemático de las lenguas amerindias en su articulación fundamental con las expresiones, prácticas culturales y cosmovisión de estos pueblos originarios, a fin de establecer diferencias, particularidades y homologías estructurales /funcionales, al comparlas con las lenguas indo-europeas mejor conocidas. En este sentido, a principios del siglo XX, Edward Sapir, con la publicación de su libro *Language* (1921), dio inicio en la Escuela de Chicago, a una original aproximación lingüística del pensamien-

to “primitivo”¹⁶, demostrando la importancia que tiene la lingüística para el conocimiento antropológico y psico-sociológico de los grupos humanos e individuos. Lo que sugiere el trabajo de Sapir, es la existencia de correlaciones fundamentales entre el lenguaje, la cultura y la psicología de los pueblos indígenas. En esta línea de investigación, se encuentran los estudios antro-lingüísticos comparativos entre la lengua Hopi (grupo amerindio de Norteamérica) y las “lenguas europeas tipo” (en inglés “SAE”: “*standard average european*”), llevados a cabo por Benjamin Lee Whorf (1969), quien plantea la existencia de “hábitos de pensamiento” que constituyen el “universo mental” del grupo y de los individuos que lo componen. Estos no sólo serían el resultado del lenguaje, o el reflejo de las estructuras lingüísticas mismas, sino que además incluyen, el valor analógico y sugestivo de dichas estructuras; por ejemplo, el “espacio imaginario” y sus implicaciones, y todas las interpenetraciones que hay entre la lengua y la cultura. Si bien estos aspectos constitutivos son un sistema cuya naturaleza no es lingüística, no obstante, ellos evidencian la influencia estructural de la lengua. En suma, (...) “todo este “universo mental” es el microcosmos que todo hombre portaría en sí mismo, a través del cual él “mide” y comprende del macrocosmos lo que puede” (Whorf, 1969, p. 96). Uno de los análisis que hace Whorf sobre la homología funcional y estructural del pensamiento respecto a la lengua, tiene que ver con las nociones de tiempo y espacio:

...todas las lenguas tienen necesidad de expresar (en diversos grados), las nociones de: duración, intensidad, o tal o cual tendencia particular. Las características de las lenguas LET y quizás de otros tipos de lenguas, es de expresarlas metafóricamente, en términos de extensión espacial, es decir, de: talla, número, posición, forma y movimiento. Nosotros expresamos la duración mediante: “largo, corto, grande, mucho, rápido, lento”, etc.; la intensidad, a través de: “ancho, grande, mucho, pesado, ligero, alto, bajo, vi-

¹⁶ Lévi-Strauss (1962), también procede a estudiar el « pensamiento salvaje » de pueblos amerindios de las Tierras Bajas amazónicas, en Brasil, pero desde una perspectiva estructuralista en la cual sugiere la existencia de estructuras cognoscitivas universales que suponen una función simbólica cuya operatoria conduce al establecimiento de sendos sistemas taxonómicos aplicados al mundo, partiendo de premisas que, si bien difieren de una cultura a otra, no obstante, concurren a sistemas de categorización muy sofisticados y altamente especializados.

vo, débil”, etc.; la tendencia, mediante: “más, aumentar, crecer, girar, aproximarse, ir, venir, elevarse, caer, pararse, aplanarse, nivelar, acelerar, decrecer, detenerse”, etc. Estos son algunos ejemplos de una lista casi interminable de metáforas que nosotros no reconocemos como tales, ya que son virtualmente, los únicos vínculos lingüísticos disponibles. (Whorf, 1969, p. 92).

Partiendo de estos antecedentes diversos acerca de la percepción social, hemos debido desarrollar una síntesis conceptual propia, según la cual entendemos la percepción como un proceso complejo de construcción discursiva psico-socio-cultural, que el individuo aprende a internalizar como propio, a lo largo de toda su vida. Siguiendo espontáneamente las pautas culturales¹⁷ de socialización impuestas por su entorno familiar y comunitario, los individuos aprenden a seleccionar, jerarquizar, valorar, categorizar, los perceptos del sistema neuro-sensorial. Mediante la adquisición temprana del lenguaje durante la infancia, la percepción neuro-sensorial se articula-ordena al proceso de simbolización, el cual permite una progresiva identificación discreta, (designación mediante un nombre), de los elementos culturalmente significativos del ambiente. De esta manera, la percepción del entorno se va construyendo discursivamente a partir de múltiples experiencias de contacto y conocimientos sociales compartidos (creencias, información mediática, prejuicios, mitos, recuerdos, ideologías, conocimiento científico, etc.), que forman parte del sentido común colectivo o grupal.

Al conceptualizar la percepción de esta manera, resulta posible comprender las particularidades que diversos grupos culturales tienen al percibir su entorno. Por ejemplo, en un estudio realizado por Méndez (2010) sobre creencias y sentido común sobre el agua y su gestión comunitaria, en varios pueblos de pescadores ribereños del Bajo

¹⁷ El concepto de cultura puede ser definido como un sistema complejo de prácticas, instituciones y significados otorgados mediante el lenguaje: a sí mismo, a los otros y a las cosas, en las interacciones humanas reales simbólicas e imaginarias con el mundo; todo lo cual constituye los modos de vida de un pueblo, etnia o grupo, que comparte lengua, territorio e historia en un determinado momento (Geertz, 1990; D’Aubeterre, 2007).

Orinoco (estado Bolívar, al Sur de Venezuela), los participantes de dicho estudio, afirmaron percibir el agua del Orinoco y de otras fuentes naturales, como un ente vivo, telúrico, con capacidad de vida y de muerte, con atributos y afectos (“*el agua del Orinoco es a veces brava, otras dulce, mansita*”...), que tiene rasgos antropomórficos, animistas y facultades que le permiten comunicarse con los ribereños (...“*ella misma [el agua], te lo dice... si es mala o es buena para beber*”), para advertirles si el agua es o no apta para el consumo humano. Obviamente, esta perspectiva compleja que asumimos respecto a la percepción humana de la realidad, se contrapone a la definición reduccionista clásica que define la percepción como un proceso bio-neurológico natural y universal que difiere cuanti-cualitativamente de una especie a otra, en función de su equipamiento neuro-sensorial genéticamente determinado para el registro de los estímulos ambientales (*inputs*), su procesamiento (adecuación-asimilación) y su respuesta adaptativa (*outputs*) al entorno.

II.3.- Discurso y Discursividad

La lengua, en tanto sistema de diferencias simbólico-semánticas arbitrarias, históricamente evolutivas, es la matriz generativa del discurso. La arbitrariedad de la lengua supone tanto una relativa libertad de uso por parte de sus hablantes, como la existencia de “árbitros” que (dependiendo de cada cultura), se instituyen como instancias garantes de ciertas constancias y condiciones de significación que propician la articulación de gramática, reglas de sintaxis y escritura, entre otras. La función simbólica que instala la lengua, constituye una distanciamiento única y peculiar (abstracción) con respecto a la materialidad del mundo, que diferencia a la especie humana de las otras, permitiéndole la invención de un universo categorial de objetos *sui generis*: inasibles, incorpóreos (el “mundo de las ideas” platónicas, los constructos, las metáforas, etc.), cuya trascendencia ha sido capital en la invención/evolución de la consciencia subjetiva de los individuos y su creciente capacidad cognoscitiva de: seriación, categorización, análisis, síntesis y explicación, respecto a lo que llamamos la realidad.

Esta singularidad del lenguaje humano articulado en sistemas proposicionales coherentes que conforman los diversos discursos construidos a lo largo de la historia

de las culturas, permite hablar de la discursividad; tanto como dimensión psico-socio-lingüística específicamente humana que permea y afecta toda nuestra experiencia perceptiva del mundo, cuanto como cualidad que atraviesa la producción de todo conocimiento social posible (científico, legal, religioso, normativo, moral, mágico, vulgar, poético, etc.).

Haciendo una rápida revisión teórica sobre estos constructos, se tiene que el enfoque hermenéutico desarrollado por Ricoeur (1998, p. 26), a partir de la distinción saussuriana entre lengua y palabra¹⁸, define el discurso como “el acontecimiento del lenguaje”. Esta definición permitiría introducir la actualización y comprensión que provee el discurso: “si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido” (Ibídem). El sentido o significado designaría el contenido proposicional del discurso, lo cual a su vez refiere tanto a lo que el interlocutor intenta decir, como a lo que la oración significa para quien escucha. Otra característica del discurso sería su auto-referencialidad: éste siempre se refiere a lo que emite. Y aunque el discurso cumple funciones predicativas de identificación y significación intencional del interlocutor, para Ricoeur “el sentido mental no puede encontrarse en ningún otro lado más que en el discurso mismo” (Ibídem). Esto quiere decir que el “yo discursivo” carecería de “significado objetivo”, no sería una entidad psíquica o mental: su función sería simplemente la de referir al sujeto del acontecimiento expresado en la oración. Cada vez que se usa, el pronombre Yo tiene un nuevo significado pues se refiere a un sujeto singular: “Yo, es aquel que al hablar se adjudica a sí mismo la palabra “yo”, que aparece en la oración como el sujeto lógico” (Ricoeur, 1998, p. 26).

Guardando las distancias del caso, esta comprensión hermenéutica de la instancia yoica que ofrece Ricoeur, se conecta con planteamientos psico-socio-discursivos de autores como Parker (1993), Ibáñez (1988) y D’aubeterre, (2001), que cuestionan las

¹⁸ Ferdinand de Saussure (1916, reéd. 1968), distingue los términos de *langue* y *parole*, definiendo la primera como un sistema: “es el código o conjunto de códigos en el que un hablante particular produce *parole*”...(cit. en Ricoeur, 1998), mientras que la *parole*, es definida como un mensaje particular y efímero. Nótese que Saussure en su Curso, no habla en ningún momento de “discurso”, sino de *parole*, pero esto no impide asociar el discurso a la *parole*.

teorías clásicas de la personalidad, obligando a repensar el estatus teórico-ontológico de la persona y del individuo, no como instancia estructural (Freud), “esencia yoica” (*self*) o “interioridad subjetiva”, sino como un “Yo narrativo” (Ibáñez) o un “yo discursivo” (D’Aubeterre), que se construye en tanto en cuanto instancia dialógica diferenciada del Otro, gracias a la conciencia reflexiva (especular), que procura la estructura lingüística del pensamiento que lo piensa. El famoso monólogo chakespeariano de “ser o no ser: esa es la cuestión”, podría transformarse quizás en un diálogo que el individuo mantiene consigo mismo: *“yo soy yo, porque yo puedo llamarme y reflexionar sobre mí mismo, gracias a que Otro me pensó en los mismos términos que ahora yo uso para diferenciarme de él”*.

Por su parte van Dijk (1990, p.161), desde su pragmática lingüística afirma que el discurso sería “tanto una forma específica de uso del lenguaje, cuanto una forma específica de interacción, interpretada como un evento comunicativo completo ubicado dentro de una situación social particular”. Este analista crítico del discurso, plantea que “las estructuras semánticas son estructuras cognoscitivas”, las cuales define como matrices relacionales de conocimientos acerca del mundo (“representaciones sociales”), y estrategias (“modelos”) para conocer e interpretar los eventos lingüísticos y fácticos (van Dijk, 1993).

Desde la psicología social discursiva inglesa, Potter y Wetherell (1987, p.149), hablan de “repertorios interpretativos”; afirmando que los discursos son:

...sistemas de términos usados recurrentemente para caracterizar y evaluar acciones, eventos y otros fenómenos..., a partir del uso de un limitado rango de términos y construcciones gramaticales y estilísticas particulares..., los cuales se organizan a menudo en torno a metáforas y figuras de lenguaje específicos.

Estos autores sostienen que el discurso es una “entidad contingentemente manufactura: nada hay de natural ni de absoluto en su forma particular” de manifestarse (Potter and Wetherell, 1992, p.15). Formando parte de esta escuela psicosocial inglesa, Parker (1993, p.5), sintetiza los análisis de la obra de Michel Foucault, sostenien-

do que “un discurso es un sistema de afirmaciones que construye un objeto”. Los “objetos” del discurso pueden ser personas, animales o cosas, masculinos o femeninos; éstos no son más que atributos discrecionales que permiten configurar el tipo de objeto requerido en un momento determinado. Si bien los objetos a los cuales se refiere un discurso pueden tener una realidad independiente del mismo, buena parte ellos no tiene existencia fuera de la dimensión discursiva. Además, el discurso les otorga *otra realidad*, gracias a las funciones metafórica y metonímica propias de la lengua. Parker (1993) propone diez criterios para identificar los discursos, a saber, un discurso: 1) se realiza en el texto escrito¹⁹, 2) trata sobre objetos, 3) contiene sujetos, 4) es un sistema coherente de significados, 5) se refiere a otros discursos, 6) refleja su propia manera de hablar, 7) se ubica históricamente, 8) respalda a las instituciones, 9) reproduce las relaciones de poder y 10) tiene efectos ideológicos.

Hay pues una diferencia sustancial entre las producciones discursivas de la gente (conversaciones, chistes, canciones, chismes, poemas, relatos familiares, anécdotas, etc.), y los discursos: éstos últimos son sistemas proposicionales coherentes que delimitan un campo de conocimiento más o menos específico o incluyente. Por ello, no es posible encontrar un discurso expuesto en su totalidad, sino más bien, fragmentos de discursos de diversa índole, diseminados en las producciones discursivas de la gente, de los medios de comunicación masivos y de las instituciones. El discurso opera como un articulador de las relaciones inter-personales en la medida en que propone un espacio identificatorio desde donde nos percibimos a nosotros mismos (Nostredad), a los demás y a “los otros” (Otreidad).

En general, hay consenso entre estos diversos autores que teorizan sobre el discurso, respecto a que todo análisis del discurso implica una cierta objetivación del mismo: por consiguiente, el discurso se convierte en un objeto que puede ser analizado es-

¹⁹ Para Parker (1993), un texto, (del latín *textus*, es decir, tejido), es definido como un limitado tejido de sentido que se reproduce bajo cualquier forma, (iconográfica, gestual, musical, verbal, etc., o en combinatoria), y puede permitir diversas interpretaciones. Así pues, todo lo que pertenece al mundo que compartimos con los demás, (hablas, escrituras, tecnologías, modas, arte, publicidad, ciencia, conductas, síntomas, afectos, deportes, etc.), se manifiesta como algo “comprensible” en la medida en que “*puede ser descrito como algo textual*” (Parker, 1993, p.6).

tructural, lexical, retórica o semánticamente. Ahora bien, en tanto “sistema coherente de significados”, el discurso transforma las metáforas, analogías y descripciones que ofrece sobre la realidad, en sentencias afirmativas sobre el mundo real. En este sentido, los discursos no sólo son matrices proposicionales que ofrecen una “pintura figurativa” que re-presenta la realidad según una óptica particular convincente; sino que son las fuentes generativas de “comprensiones colectivas” que compiten o convergen, en función de legitimar procesos de apropiación de la realidad social que construimos a través de nuestras prácticas. Por ello, resultaría posible afirmar que el discurso constituye una práctica psicosocial y cultural de tipo fundacional, entendiéndose con esto, que lo que el discurso funda es la realidad misma de la cual habla. Así pues, las realidades que las personas construimos a través de nuestras múltiples prácticas cotidianas son, entre otras cosas, discursivas. Pero esto no significa reducir la realidad a lo que los discursos dicen de ella, pues dicha realidad no es unívoca sino plural y multidimensional, ni es exclusiva sino coexistente, ni hermética sino intersubjetiva/objetiva. La dimensión discursiva (discursividad) dentro de la cual nos movemos, implica otra característica propia de los discursos: su permeabilidad a otros discursos.

Esto que llamamos la trans-discursividad, pudo evidenciarse empíricamente, en un estudio del CIAG sobre creencias y sentido común local en Ciudad Guayana, acerca de los Warao urbanos indigentes (D’aubeterre, 2007, pp.19-20), al registrar una serie de creencias dicotómicas expresadas en la entrevista de una funcionaria de la Alcaldía del Municipio Caroní, responsable del programa social de atención a los Warao²⁰:

“Los Warao son seres humanos (...), ellos no tienen la culpa de tener que pedir por no conseguir trabajo, sino que padecen las consecuencias de sus

²⁰ Warao (“gente del agua”): son el pueblo indígena predominante del Estado Delta Amacuro, al sur-este de Venezuela, (26.080 individuos: Censo de Comunidades Indígenas, 2001). Tradicionalmente son pescadores-recolectores y viven en palafitos construidos en caños y canales del Delta del Orinoco, interconectándose con distintas poblaciones de estados venezolanos vecinos (Monagas, Bolívar y Sucre). A finales de los ’60, a causa del desastre ecológico producido por la CVG en el Caño Mánamo y de expropiaciones ilegales de sus tierras ancestrales, este pueblo ha migrado hacia varias ciudades del país generando comunidades que viven en condiciones de marginalidad (García y Heinen, 1999; Mansutti, 1998; D’aubeterre, 2011).

pésimas condiciones de vida en la ciudad” (...) “Si es posible incorporar al Warao a la vida cotidiana de la ciudad enseñándole un oficio y poniéndolo a trabajar en colectivo”.(...)“Debe haber igualdad socio-política entre la mujer y el hombre Warao”...

El análisis discursivo de estas creencias, permite encontrar que los focos argumentativos de este fragmento del *Discurso Oficial*, se corresponden con, al menos, tres tipos de discursos, a saber: 1) un discurso humanista que reconoce la “condición humana” de los Warao, por encima de toda diferencia etno-cultural, que desculpabiliza su condición de indigencia atribuyéndola a una instancia abstracta (“*las pésimas condiciones en las que viven*”...), que tiene visos de “categoría objetiva”, pero que resulta muy cercana a las figuras metafóricas del sentido común: “el destino”, la “mala suerte”; lo cual permite entender y justificar que: “*pobrecitos*”, *no es culpa de ellos*” Pero, igualmente, se evita identificar responsabilidades socio-políticas concretas, pues ello podría ser embarazoso. 2) Un discurso jurídico-social expresado en la recuperabilidad del Warao indigente, como sujeto socio-político normalizado, inserto dentro del tejido social productivo, a partir de los programas de formación para el trabajo y la “Misión Vuelvan Caras”; desentendiéndose así de la diferencia etno-cultural Warao, garantizada por la Constitución vigente. 3) Un discurso feminista democrático-liberal, referido a la emancipación femenina de la mujer Warao y su necesaria reconversión al igualitarismo sexual democratizante propio de la cultura occidental asumido por el *Discurso Oficial*, como si fuese una “verdad obvia universal”.

Ciertamente, la trans-discursividad parece una cualidad obvia una vez que se identifican los puntos de intersección de los discursos que operan subrepticamente en un fragmento textual. Al respecto, Billig y colaboradores (1988) recomiendan: tanto analizar los diferentes niveles de sentido que se manifiestan en un discurso, en virtud del carácter dilemático del lenguaje y del pensamiento; como prestar atención a los significados ocultos del discurso, mediante un trabajo hermenéutico que permita

explicitar los sentidos latentes (a menudo contradictorios), que operan dentro de un mismo discurso y permiten su mayor o menor eficacia.

Haciendo un esfuerzo de síntesis de todo lo anterior, que permita al mismo tiempo, caracterizar la perspectiva teórica que hemos asumido respecto al discurso, se tendría lo siguiente: a) el discurso es un sistema coherente de afirmaciones que construye los objetos de los cuales habla, al tiempo que provee de lugares desde donde se pueden situar diferentes “agencias” o tipos de sujetos (“yo”, “nosotros”, “ellos”). b) El discurso es un sistema de significados que impone sus metáforas, conceptos, modelos, analogías y otros juegos de lenguaje, como afirmaciones sobre la realidad que delimitan: tanto lo que puede decirse o pensarse, como las instancias que pueden decirlo y los espacios sociales en que ello es pertinente. Y c) En la medida que los discursos sostienen y refuerzan a las instituciones y al sistema de relaciones sociales instituido, estos reproducen las relaciones de poder existentes y tienen efectos ideológicos, pero también, propician la emergencia de una posible oposición.

II.4.- ¿Qué es el sentido común?

Desde la perspectiva compleja (psico-socio-antropo-hermenéutica), que intentamos construir, se ha propuesto definir el sentido común como una dimensión transdiscursiva cargada de toda la sedimentación de sentidos que las palabras y expresiones populares han ido y continúan atesorando, adecuando y transformando a lo largo de la historia de la lengua y hablas de cada sociedad, asimilando y adaptando materiales tan diversos como pueden serlo: las afirmaciones oficiales, los juicios y dogmas teológicos, los saberes (instituidos o difusos, legales o proscritos), la historia (oral y oficial), los chistes, juegos, chanzas y chismes, las informaciones de los noticieros, las canciones de moda, la propaganda política, los mensajes publicitarios, etc. (D’aubeterre, 2007, 2009). Asumir esta definición supone comprender que las prácticas psicosociales de percepción, comunicación y elaboración de conocimientos por parte de las personas, las instituciones y los medios, no se produce “*al vacío*”, sino que, al contrario, éstos y aquellas existen, operan, participan, se definen y evolu-

cionan dentro de un universo de *objetos intangibles* (significaciones, ideas, creencias, representaciones, afectos, mitos, valores, fantasmas, imágenes, ideología, etc.), que son confeccionados por los discursos, recurriendo a variadas estrategias retóricas (a menudo contradictorias), con la intención de dar coherencia, credibilidad y consistencia a la realidad misma que se está conformando, colectiva e individualmente. Este complejo y multifacético proceso-producto de cognición social, constituye lo que se denomina el conocimiento vulgar o el “*sentido común*”, que es compartido por un colectivo específico que se auto-reconoce (y es a su vez reconocido), en la diferencia que introduce el discurso pautado por el Otro, según las marcas sociales que se imponen, desde la lengua, en una cultura, tiempo y lugar históricamente determinados. En esta línea de pensamiento, Billig (1991), subraya el carácter contradictorio (*dilemático*) del sentido común puesto en juego gracias al intercambio discursivo de las personas, quienes al tratar de convencer a un interlocutor del bien-fundado de “su razón”, recurren al *sensus communis* de la Retórica clásica griega, es decir a los *lugares comunes* que la gente transita en su deambular cotidiano, conoce y acepta cual cosa corriente, juicio obvio, verdad evidente. Así tendremos, por ejemplo, que como es bien sabido de todos nosotros: “*cuando el río suena es porque piedras trae*”, aunque también “*las apariencias engañan*”.

Contrariamente a la acepción peyorativa oficial que presenta al sentido común como la confluencia de supersticiones y prejuicios carentes de valor, se propone entender esta noción como un proceso-producto dialógico de *hermenéutica social* (Gadamer, 1979), característico de la función psicosocial de las prácticas discursivas, cual es: producir, generar, inventar significados y representaciones actuales que permitan hacer congruentes, asimilables, familiares y manejables los eventos que acaecen en los espacios (privados y públicos) de la vida social. Consecuentemente, el sentido común puede ser comprendido como una modalidad social de producción de conocimientos, vale decir, de instrumentos teórico-prácticos para resolver múltiples problemas reales cotidianos, (familiares, económicos, morales, de salud, mágico-religiosos, existenciales, maritales, etc.), que posibilitan: tanto una adecuada

interacción de las personas con los demás a través de las prácticas sociales (reales, simbólicas e imaginarias), como también, la reproducción de modos de relación social que propician la continuidad de ciertas relaciones de poder y dominio (*status quo*), que ejercen grupos sociales minoritarios sobre la mayoría de las personas. Se infiere entonces que, en tanto proceso-producto dialógico de la transdiscursividad cotidiana de la gente, los medios de comunicación social y las instituciones, el sentido común se configura a partir del aglutinamiento de fragmentos de discursos intencionalmente estructurados, frases hechas, “clichés”, estereotipos, dichos, creencias, mitos, prejuicios, etc., lo cual permite que el sentido común sea un terreno especialmente fértil para la ideología²¹. Ideología y sentido común juegan un papel estratégico clave dentro de la dinámica psico-socio-política contemporánea; como lo expresa Jiménez (1991, p. 32): “*la ideología resulta operativa socialmente porque la gente no puede plantearse todo en objetos de pensamiento y de ahí la necesidad del sentido común, de las creencias que se introducen como opinión pública.*”

II.5.- Semiosis Social

Una primera aproximación posible del término supone hablar de su raíz: Semiótica (del Gr. *Semeiōtiké*): disciplina que estudia la clasificación, interpretación y producción de los signos. A pesar que la semiótica sea una disciplina científica reciente (s. XX), no obstante, el estudio de los signos constituye un ámbito de reflexión muy antiguo, tanto en la filosofía de Occidente, como en la docta sabiduría china e india. A mediados del s. III a. de C., Platón (1980), define el signo en sus diálogos sobre el lenguaje: en el diálogo de Sócrates con Cratilo, discute sobre el origen de las palabras y, en particular, sobre la relación que existe entre ellas y las cosas que designan.

²¹ Para Marx, la producción de las ideas y de las representaciones que las personas elaboran respecto a la realidad y aún, la emergencia de la conciencia misma, son el resultado histórico del comportamiento material de los hombres, el cual está determinado por el nivel específico de desarrollo de sus fuerzas productivas y de los intercambios correspondientes. Ahora bien, las ideas, pensamientos y representaciones dominantes en una determinada sociedad, son siempre los de la clase dominante. Es decir, que puesto que la clase dominante posee los medios de producción material, ella dispone igualmente de los medios de producción espiritual. Así, estos pensamientos dominantes no son más que la expresión ideológica de las relaciones materiales dominantes concebidos bajo la forma de pensamientos. Posteriormente, Marx y Engels maduran y amplían este concepto de ideología, el cual es entonces concebido como “*un proceso que el pensador desarrolla conscientemente pero con una falsa conciencia*” (Marx y Engels, 1841, reedit.1961).

Aristóteles, elaboró una teoría del conocimiento que oponía los signos ciertos (*tekmería*), a los signos probables (*semeia*). Esta temática, tenía sus raíces en las investigaciones de la medicina empírica griega (semiología diagnóstica), posteriormente sería desarrollada por la teología cristiana de San Agustín y, sobre todo, por Santo Tomás de Aquino en sus Tesis sobre la existencia de Dios: todo lo existente es signo del Ser de Dios, cualquier signo humano es, por su misma naturaleza, fuente de error. Estas líneas de reflexión fueron unificadas en la Lógica de Port-Royal, pero no fue sino hasta el s. XVIII, con Locke y Leibniz, cuando se comenzó a plantear la necesidad de una disciplina semiótica (Verón, 1996).

La semiótica moderna tiene su anclaje en los trabajos de dos investigadores contemporáneos que, de manera independiente y con intereses diversos, elaboraron las bases teóricas de la lingüística y la semiótica actual (*semiotic* en inglés; *sémiologie* en francés): Charles Peirce (1935) y Ferdinand De Saussure (1906). Pese a que los estudios de Peirce son mucho más elaborados y completos (una teoría general de los signos y una compleja clasificación de éstos), fue el *Cours de Linguistique Générale* de Ferdinand De Saussure, el que introdujo la semiótica en la cultura del s. XX. El estructuralismo propulsó la investigación semiótica (L. Hjelmslev, E. Benveniste, R. Barthes, J. Magariños, U. Eco, J. Kristeva, entre otros.), y dio lugar al llamado “giro lingüístico” de las ciencias sociales; mientras que la línea de investigación que partía de Peirce se insertó en la tradición del pragmatismo y el positivismo estadounidense y fue elaborada principalmente por Charles Morris (1938). El desarrollo de esta disciplina en los últimos años se ha centrado en el estudio de los códigos semióticos y en la producción y la función sígnicas. En suma, si bien la semiología es una disciplina cuyo objeto es el estudio científico de los sistemas de signos que producen efectos de sentido, la semiosis social sería el proceso-producto dinámico y dialógico de producción de campos de sentido semántico, compartidos por un grupo social en un tiempo y lugar históricos determinados. Verón (1996, p.125), plantea que toda teoría acerca de los discursos sociales supone la existencia de un conjunto de presupuestos relativos a las formas como opera la *semiosis social*, la cual define como “la dimensión

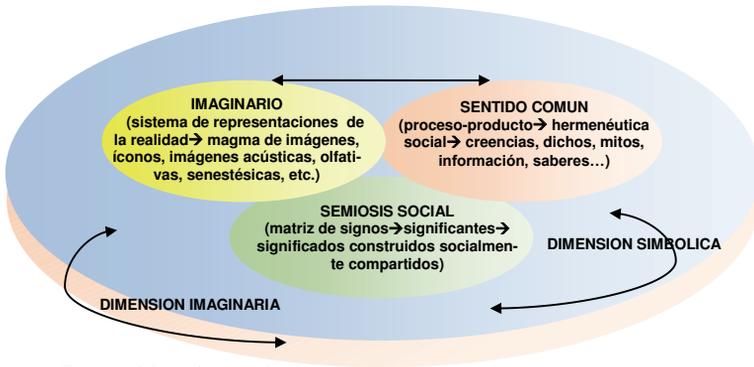
significante de los fenómenos sociales”, lo que implica que “el estudio de la semiosis es el estudio de los fenómenos sociales en tanto *procesos de producción de sentido*”.

Más recientemente, Magariños (2009, s/p), propone una reflexión definitoria según la cual: 1) por Semiosis se entiende “...los eventuales íconos, índices y símbolos que exclusiva o conjuntamente contribuyen a la construcción del texto semiótico, como su materia prima”. 2) Mientras que semiotización designa “la práctica intuitiva” que los seres humanos emplean para dar sentido [al mundo]. En cambio, 3) la Semiótica Aplicada, se refiere a “la práctica profesional” [de expertos], diferenciando, a su vez, entre una “semiótica aplicada al análisis” y una “semiótica aplicada a la producción” [teórica]. Finalmente, el autor reserva el término Semiótica para delimitar: “la disciplina teórica que estudia esas prácticas: (...) la semiotización y las dos formas de la semiótica aplicada”. La semiosis social se plantea entonces, como una macrocategoría que, no solamente contiene al discurso en sus múltiples manifestaciones como objeto de estudio, sino además, a todo tipo de lenguaje artificial posible (matemáticas, gestualidad, moda, estética, audio-visual, corporalidad, informática, artes, tecnología, entre otros), que suponga la generación de campos de sentido semántico socialmente compartidos. Esta perspectiva de análisis que abre la semiología, se ha venido integrando progresivamente en nuestro trabajo de investigación de la cotidianidad urbana, en la medida que han surgido nuevos tópicos de investigación cuya complejidad conllevó a desbordar lo estrictamente discursivo, mediante la combinatoria de estrategias descriptivas de investigación de campo (etnografía) y el análisis interpretativo de las prácticas sociales en interacción dialógica con sus contextos específicos de producción (espacios de vida ciudadanos); lo cual se ha integrado metodológicamente como una etnografía hermenéutica. La expansión de los límites iniciales del trabajo investigativo sobre la cotidianidad local, se compadece con el aporte convergente que provee la semiótica aplicada al análisis de “un segmento del universo de las significaciones sociales”. Tal como lo plantea Magariños (op cit), se trata de un discurso explicativo acerca de los componentes y las relaciones que han participado, históricamente, en el proceso de atribución de determinada significación a deter-

minado fenómeno, el cual, por la eficacia, histórica, de ese proceso de atribución, se constituyó en social.

Desde nuestra perspectiva, el concepto de semiosis social propuesto por Verón (1996), tiende a solaparse con nuestro concepto de sentido común pues ambos suponen aspectos semiológicos propios de la dimensión vivencial-cognoscitiva cotidiana (simbólica e imaginaria), compartidos, contruidos, re-inventados por la gente, las instituciones y los medios.

Figura 4.- Dinámica en Nube Psico-Socio-Cognitiva



Fuente: elaboración propia

En suma, entendemos por semiosis social, un complejo proceso-producto dinámico que funge de matriz generativa de significaciones semánticas que cada contexto cultural, cada sociedad, cada pueblo, elabora a lo largo de su historia, pero que en el preciso momento del *hic et nunc*, tienen una particular carga significativa y emocional. Esto podría esquematizarse siguiendo la Figura 4, en la cual, cada uno de los óvalos contentivos de las categorías de análisis propuestas, simularía una nube cuyos límites se difuminan, desaparecen y se re-configuran temporalmente, amalgamándose en el “cuerpo gaseoso” de los otros óvalos. Esta metáfora fiscalista de lo efímero, la nube (muy en boga en el discurso tecnológico de *softwares* de última generación), parece responder adecuadamente, a la definición conceptual aquí propuesta.

II.5.- Escena 1: Una “familia normal”



Foto Foto 1: D'aubeterre, (2011)²²

Una sonriente familia mira frontalmente a los viandantes y conductores, desde la gigantografía polícroma instalada intencional y estratégicamente: un gran afiche publicitario ubicado en una esquina despoblada, en la inter-sección de dos auto-vías urbanas, ritmadas por el cambio de luces tricolores de seis nuevos semáforos “inteligentes” (con segunderos digitales). Madre, padre, hija e hijo de tipos étnicos indoeuropeo y anglosajón:

tez blanca, facciones finas, ojos verde-gris, azul claro y miel; de aspecto sano: pieles tersas, frescas, sonrosadas, de una “naturalidad” que no denotan maquillaje alguno, pero cuyas tonalidades vivas, apelan la idea de vitalidad juvenil y lozanía ideales. La pareja se compone de un hombre joven adulto (entre 25-30 años): sugiere buena estatura (algo más alto y fornido que la mujer), bien afeitado, bien parecido, de apariencia amable, amoroso y simpático, sugiriendo confianza y seguridad en sí mismo. La mujer, es joven adulta (entre los 25-30 años), rubia, atractiva, de amplia sonrisa amorosa, que también refleja simpatía, sugiriendo confianza y seguridad en su esposo. Esta familia se nos muestra alegremente: sus miembros están dispuestos según posiciones físicas frontales indirectas, como una fotografía instantánea tomada en una “pose natural”, de una plácida reunión íntima aunque desubicada: no hay paredes ni mobiliario, ni nada que indique el interior de una casa u otro escenario. No obstante, como “cuadro”, escenifican una representación hogareña. Los padres están acostados boca abajo, apoyando sus brazos y el resto de sus cuerpos sobre algún tipo de piso; aunque parecen suspendidos en una atmosfera amarilla que se difumina degradándose hasta el blanco; lo cual simula una luminosidad creciente. La mujer-madre-esposa, apoya suavemente su cabeza, inclinándola sobre el hombro derecho del hombre-padre-esposo, al tiempo que con su mano derecha agarra firmemente el brazo del esposo, quien se muestra como un apoyo sólido, sin que por ello demuestre

²² Gigantografía publicitaria ubicada a 15 ms. del semáforo de la intersección entre el Paseo Atlántico y la Av. Expressa 1, en Unare, Puerto Ordaz, la cual estuvo afichada durante casi todo el año 2011.

ningún esfuerzo físico. Los niños-hijos, están montados encima de sus espaldas: la niña, sobre la madre, en actitud cariñosa y dulce, bajando algo su cabeza, (un poco tímida), por entre el cuello de ella; mientras que el niño, en actitud de juego bullicioso y alegre, está montado sobre el padre, medio erguido, mostrando una amplísima sonrisa de gozo. Sus ropas son coloridas, ligeras (aunque madre e hija visten *sweters* manga larga), actuales, casuales, sencillas, aunque de “buen gusto”, que denotan limpieza y armonía en su combinación de uso.

II.5.1.- Entre-Acto reflexivo-interpretativo

En suma, aunque quizás por un momento, algunos puedan pensar críticamente²³, que estas personas no son una familia, sino modelos seleccionados entre muchos candidatos, pagados por una agencia publicitaria para representar una “típica escena familiar”; lo cierto es que, muy probablemente, el conjunto iconográfico “enganche” al grueso del público consumidor por otras “razones”. Al compararla con tomas semejantes, la gráfica asemeja una foto-cliché de alguna comedia familiar televisiva, elaborada en algún estudio de Televisión internacional. El anuncio publicitario, se refiere a la promoción de diversos servicios ofrecidos por una farmacia local que compite en ese segmento del mercado, cuyo nombre también suena foráneo: “Farma-Mall”. Se trata de una puesta en escena convincente que parece instalarse “naturalmente” (funcionalmente), en el imaginario colectivo mediatizado del cual se nutre la vida cotidiana de los venezolanos quienes, día tras día, de una generación a otra, se conectan con la realidad reificada por los programas de televisión, películas de cine, revistas, videos, noticias, Internet, etc., generalmente confeccionados en los USA u otros países europeos; o, si no, *made in Venezuela*, pero emulando: guiones y modelos, técnicas, éticas y estéticas del tan mentado “*american way of life*”.

²³ A menos que el mensaje sea muy chocante, o que se tenga un entrenamiento profesional en el área (diseño, publicidad, *marketing*, semiología, entre otros), resulta poco usual que las personas hagan un análisis crítico de toda la información mediática que circula en el medio urbano puesto que ello implica un trabajo cognoscitivo complejo que corta el placido ejercicio de consumir imágenes y mensajes, al cual nos hemos acostumbrado.

Lo interesante del afiche es que, detrás de su “naturalidad” e “inocencia”²⁴, encontramos una riqueza semántica formidable por sus consecuencias psico-socio-políticas. Un análisis psico-socio-semiológico del afiche, permite detectar varios discursos que se solapan e inter-penetran de manera no-explicita, sutil, simultánea y dinámica. Uno de ellos sería de orden ético-jurídico-moral, referido a: la “familia ideal”, el deber ser conyugal-filial y la responsabilidad parental. De allí que todos los personajes parecen corresponderse con un cierto modelo clásico que atendería a la “naturaleza del género”: a) femenino: mujer-esposa-madre: amorosa, fiel, confiada/ dependiente en/de su esposo; y niña: cariñosa, recatada, insegura; b) masculino-hombre-esposo-padre: amoroso, fiel, responsable, seguro, confiable; y niño: alegre, vivaz, pícaro y travieso. Otro sería de orden estético, relacionado con la belleza (femenina-masculina-infantil), la armonía, el equilibrio: entre roles de género, marido-mujer, padres-hijos. Mientras que otro discurso sería de orden médico-sanitario, en función de la salud, limpieza, previsión y bienestar. En conjunto, estos discursos que circulan cotidianamente y operan en distintas circunstancias son pues, una mínima fracción del entramado de creencias, ideas, configuraciones ideológicas, conceptos, prejuicios, representaciones sociales, etc., que constituyen la semiosis social (la noosfera, según Morin, 1999), en la cual los ciudadanos nos desenvolvemos/debatimos para construir una realidad compartida posible.

En cambio, el discurso mercantil explícito, referido al acto de pagar por los servicios que ofrece “Farma-Mall” a sus clientes, aparece de manera recatada: al público no se le dice de forma vulgar y directa, que vaya allí a comprar algo, sino que; arriba, en el centro, en letras pequeñas blancas enmarcadas en un rectángulo azul, se le dice, tuteándolo amicalmente: “!LO QUE BUSQUES!”. Seguidamente, debajo de este rectángulo azul aparece en letras muy grandes el nombre del establecimiento comer-

²⁴ En sus clásicos estudios semiológicos sobre diversos eventos de la mitología cotidiana de la sociedad de consumo francesa, Roland Barthes (1970), afirma que una de las características formales del mito contemporáneo creado por los *mass media* y la cultura del espectáculo, es la de vaciar los símbolos (palabras, fotografías, imágenes, etc.), de su contenido socio-político e histórico, a fin de inventar una “naturaleza de segundo orden” que permita inocular las formas.

cial “Farma” (en color rojo²⁵, para captar la atención) y “*Mall*” (en azul, para suavizar el efecto de alarma que causa el rojo). Seguidamente, debajo de la palabra inglesa “*Mall*”, se dispone un rectángulo rojo pequeño con letras blancas (iguales pero algo más espaciadas que las del primer rectángulo azul), que dicen: “LO TIENE”. Luego, a la izquierda del afiche, aparecen cinco renglones en letras medianas azules, que listan los rubros que se ofrece: “FARMACIA”, “COSMETICOS”, “OPTICA”, “EQUIPOS MEDICOS”, “VIVERES”. El “tono” del texto es pues sugestivo, sin pretensión impositiva, dejando al espectador la “libertad” de decidir. Esta positividad amistosa, aunada al efecto cálido, familiar, simpático, íntimo, franco, desenfadado, alegre, de los personajes del afiche publicitario, se encargan del resto: seducir al espectador para consumir, no solamente los productos y servicios de *Farma-Mall*, sino además, un conjunto de ideas pre-fabricadas (prejuicios) respecto a un “deber ser” de familia y de persona que, solapadamente, se conjugan en el proceso psicosocial de construcción de identidades sociales de los ciudadanos-consumidores.

Estas presuposiciones e inferencias que emergen del análisis semiológico de esta gigantografía, permiten delinear una primera configuración ideológica del sentido común²⁶ de la cultura judeo-cristiana del mundo Occidental avanzado, (del cual también se nutre nuestro sentido común local), que es parte del discurso connotado del afiche, según la cual: a) la familia es el núcleo de la sociedad; la familia nuclear triangular (padre-madre-hijo), es el modelo familiar (judeo-cristiano) deseable que garantizaría amor, armonía y felicidad compartidos. Por consiguiente, la familia popular venezolana (matrifocal extendida: ver Hurtado, 1999; Moreno, 1993), resultaría ser “anormal” y hasta no-deseable. Una abuela acompañada de varias hijas-madres con hijos mestizos de maridos distintos, no parecería ser una “familia ideal”, “decente”, cuya ausencia de padre pueda ser publicitada, afichada y “ofrecida al público” como un modelo digno a seguir. ¿A qué sectores de la sociedad venezolana

²⁵ En la composición iconográfica publicitaria, es recurrente combinar intencionalmente, colores cálidos y fríos, primarios y secundarios, en función de la tonalidad psico-emocional que éstos sugieren y el tipo de mensaje que se desea transmitir al público.

²⁶ El sentido común se ha definido como « una dimensión trans-discursiva cargada de la sedimentación de contenidos semánticos que palabras y discursos, atesoran, adecuan y transforman a lo largo de la historia de cada sociedad” D’aubeterre (2009, p 393)

refuerza y beneficia este tipo de mensaje?. Obviamente, no es a los sectores populares mayoritarios de la población, sino a aquellos de clase media y alta que reproducen un modelo familiar triangular-occidental, así como también a algunos sectores conservadores de la Iglesia Católica e instituciones educativas del Estado venezolano, cuyo discurso moralista-culpabilizador ha estigmatizado a lo largo del siglo XX, a la familia popular extendida venezolana (Moreno, 1993, 1997).

Por otra parte, cabe preguntarse: ¿hasta qué punto las personas que conducen sus vehículos y los pocos viandantes que perciben por algunos segundos este complejo estímulo sensorial polisémico, se reconocen a sí mismos en estas imágenes inteligente e intencionalmente diseñadas para capturar, no sólo su intención de compra del artículo publicitado, sino algo más recóndito de su consciencia errante?. Esta pregunta es compleja ya que supone varios aspectos en interacción: por un lado, está el tema de la identificación subjetiva e inter-subjetiva con los modelos sociales vehiculados por los *mass media*. Obviamente, los modelos mediáticos deben cumplir con ciertas premisas básicas para apelar en los individuos, el deseo de “ser como ellos”. La idealidad del modelo supone entonces una distancia simbólica e imaginaria con el Otro (Alteridad), que lo ubica en un horizonte deseable de perfección y belleza que, si bien es inalcanzable en lo concreto, resulta posible acceder a nivel imaginario, mediante la posesión de ciertos atributos mínimos que, justamente, son realizados por el mensaje publicitario, de manera que se desplacen de la figura del modelo hacia los objetos-mercancía que la publicidad promociona ante el público consumidor (Parck, 1956).

Otro aspecto concomitante de la pregunta anterior que sugiere una segunda configuración ideológica registrada en este afiche, tiene que ver con el efecto mágico que siempre produce la evacuación de la realidad cotidiana. En este caso, la de los habitantes criollos locales, con sus rasgos fisionómicos propios del mestizaje histórico multi-étnico (indígena, africano y europeo), junto con su lenguaje corporal y gestual, su forma de vestir, su humor dicharachero, etc. El que los conductores locales no perciban en esta gigantografía (ni en la mayoría de los afiches publicitarios), la imagen

de personas con exceso de grasa que forme “cauchos”, ”lipas” y “carnes colgantes”, ni tampoco negros “bembones”, “vulgares”, “muchachitas de pueblo”, “chamos de la calle” o jóvenes “sanfelucos”, tal y como los encontramos en “perreras”, autobuses, tiendas, Bancos, mercados populares, colas del Mercal o Ferias de Hortalizas, en San Félix y Puerto Ordaz; sugiere que esa ausencia intencional, responde a una “lógica de la exclusión” de todo aquello que no sea “ideal”, bello, deseable, perfecto. Lo cual a su vez, implica necesariamente que todo eso que se excluye, corresponde a lo feo y no-deseable, que sería tan frecuente entre la gente común y corriente; es decir: nosotros.

CAPITULO III

Mundos de la Vida cotidiana

Uno de los antecedentes teóricos importantes para nuestra propuesta investigativa sobre la cotidianidad, la discursividad y el sentido común, lo constituye la obra del sociólogo y filósofo austriaco Alfred Shoütz (1993), quien, durante el periodo de entre guerras del siglo XX, introdujo el concepto del Mundo de Vida, cuya perspectiva epistémica está basada en la fenomenología husserliana, aplicada al análisis explicativo de la Realidad social. Esta última es definida por el autor, como la suma total de los objetos, seres, cosas, eventos, etc., comprendidos dentro del mundo socio-cultural específico de las personas, en un tiempo y lugar determinados, tal y como son experimentados por el pensamiento del sentido común compartido en la existencia cotidiana entre semejantes. “Es el mundo de objetos culturales e instituciones sociales en el que todos hemos nacido, dentro del cual nos movemos y con el que tenemos que entendernos” (Shoütz, 1962, p. 65). En este sentido, las personas participan en una serie de intercambios según patrones que son pautados/instituidos socio-culturalmente, los cuales son percibidos por el sentido común como “evidentes”, “obvios” o “naturales”, dentro del ámbito de la realidad compartida con los otros semejantes. El Mundo de Vida (*Lebenswelt*) corresponde a aquella región o dimensión de la vida cotidiana de las personas, en las que cada quien puede intervenir y modificarla voluntariamente, mientras opera o vive en ella. Consecuentemente, Shoütz (1993), explica que cada individuo posee una *Situación biográfica* que le es propia, la cual define como el medio físico y socio-cultural que es delimitado por el individuo mismo y dentro del cual ocupa una posición, desempeña un determinado rol respecto a los demás y adopta una postura moral e ideológica. La situación biográfica del individuo sería delimitada por dos tipos de elementos: a) aquellos que son controlados o pueden serlo y b) los que escapan a toda posibilidad de control por parte del individuo.

La experiencia del mundo que el individuo va construyendo a lo largo de su vida, supone una actividad intencional en la cual éste procura cambiar su mundo circundante.

La situación biográfica de cada quien, (familia, crianza, educación, contexto vecinal, etc.), condiciona el modo como van determinándose los escenarios de su acción individual, sus interpretaciones subjetivas, sus posibilidades de éxito o fracaso y su forma de enfrentar los desafíos de la vida cotidiana. Para Shoützt, la realidad se define como un mundo en el que los fenómenos vienen dados y son experimentados cotidianamente desde el sentido común, de manera natural y espontánea, sin que importe que éstos sean reales, simbólicos o imaginarios. No obstante, no se trata de algo idéntico para todos, en palabras de Shoützt (1972, p.169), "este mundo social no es de ninguna manera homogéneo, sino que muestra una estructura multiforme. Cada una de sus esferas o regiones es a la vez una manera de percibir y de comprender las vivencias de otros". Ello implica que las personas perciben el mundo social externo como algo real, que existe de acuerdo a ciertas leyes fijas y en el cual cada sujeto vive experiencias significativas que también son vividas por los otros semejantes, lo que permite poder "ponerse en los zapatos del otro". Ello aseguraría la credibilidad y certeza del mundo propio y compartido, desde la lógica del sentido común. Según Estrada (2000, p.170):

Dicho mundo no es un mundo privado, al contrario, es un mundo público que compartimos esencialmente con otros semejantes a nosotros; esto es, un mundo *intersubjetivo*, que de manera fundamental, sostiene una realidad intuitivamente compartida y entendida como válida para todos, como marco común de interpretación...

Así las cosas, Shoützt (1993), plantea que, a partir de la biografía única e irrepetible del individuo y de su particular posición espacio-temporal (*hic et nunc*), se configura un repositorio de conocimiento disponible (*acervo de conocimiento*), que consistiría en el almacenamiento de experiencias que pueden ser evocadas aquí y ahora para construir una nueva experiencia personal inmediata. En buena medida, dicho acervo de conocimiento "se transmite socialmente" (Shoützt, 1977, p.35), es decir que su carácter es colectivo y se haya "socialmente distribuido, por lo que difiere no sólo de actor a actor, sino de manera más significativa, entre grupos, comunidades, clases

sociales diversos, que comparten internamente esquemas generales y semejantes de sentido común” (Estrada, 2000, p. 108).

Otro de los autores de referencia básica para nuestro trabajo, inscrito en el llamado *giro lingüístico* de las ciencias sociales contemporáneas, es el pensador austríaco Jürgen Habermas, quien concibe la sociedad como mundo de la vida estructurada en términos simbólico-comunicativos, dentro del marco general de su Teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1989). Al conceptualizar la vida social estructurada comunicativamente y abordar el mundo de la intersubjetividad desde las prácticas comunicativas cotidianas por parte de los actores sociales, se puede reconocer e interpretar (hermenéutica), las experiencias colectivas /culturales que se objetivan en un mundo pleno de sentido, merced al lenguaje compartido que emplean los actores para (auto) comprenderse y actuar de manera coordinada en él.

Habermas propone una teoría del lenguaje mediante una *pragmática universal* (la acción comunicativa), con miras a identificar y reconstruir los sistemas de reglas que generan la realidad simbólica compartida del mundo de vida de la gente, es decir: analizar y comprender los nudos críticos de interacción que se dan en las condiciones universales de entendimiento posible y validez del habla. En otras palabras, intenta una “clarificación de la estructura general del mundo de vida” a través de las “estructuras generales de la forma comunicativa” que emplean las personas (Habermas, 1989). Esta perspectiva comprende la vida social como un proceso generativo por medio de actos de habla (*speech acts*): esta realidad específicamente humana descansa sobre la pretensión de validez de las producciones simbólicas en las que cotidianamente todos estamos sumergidos y que compiten entre sí como expectativas apoyadas (o no), por la experiencia empírica de unos y otros.

Ello supone una “teoría consensual de la verdad” que el autor elabora, según la cual cualquier individuo puede corroborar o invalidar los enunciados de alguien, permitiendo establecer un asentimiento compartido consensualmente (Habermas, 1989). Dicho consenso es socialmente indispensable, en la medida en que ello deviene un *concepto normativo* que permitiría organizar la acción comunicativa mediante dis-

cursos, definidos como: “actos organizados con el fin de razonar emisiones cognoscitivas” (Habermas, 1989, p.68). La propuesta teórica de Habermas resulta compatible con nuestra propia perspectiva, ya que al distanciarse de la perspectiva fenomenológica original de Söütz, sustituye la *intencionalidad* subjetiva propia del sujeto consciente (fenomenología), por el entendimiento lingüístico. De esta forma, se rescataría el concepto de mundo de vida, como una dimensión psico-socio-antropológica simbólicamente estructurada, a través de las acciones comunicativas cotidianas con las cuales se guía “el hombre común de la calle”, sin ceder a la tentación husserliana de apelar a un *ego trascendente*, cuyos actos de consciencia conllevarían a los significados compartidos del mundo.

Desde nuestra perspectiva, en tanto categoría de análisis, el mundo de la vida cotidiana de las personas, se entiende como una dimensión antropológica compleja que nos hemos propuesto investigar localmente, en la cual es posible construir una etnografía hermenéutica a partir de las construcciones discursivas e imaginarias tanto de las personas, como de las instituciones y los medios de comunicación.

En este sentido, el mundo de la vida cotidiana, aparece como una encrucijada pragmático-existencial en la cual se entrecruzan, superponen y solapan, tanto la intimidad subjetiva de las vivencias inmediatas e históricas del individuo, como el universo real, simbólico e imaginario de las construcciones socio-culturales del colectivo del cual se nutre, construye y emerge la singularidad individual de cada quien. De allí su valor e importancia teórica para comprender la complejidad psico-socio-política e histórica de las realidades locales que nos son propias.

III.1.- Mundos de Vida cotidiana: Escena 2: “Cada mañana, al despertar”...

José C., ingeniero eléctrico con postgrado en los USA: treintañero, soltero, “en forma”, de tez clara, estatura regular, cabello castaño claro, nariz perfilada, ojos negros y bien parecido. Abre los ojos pesadamente, respira hondamente, pestañea varias veces frente al haz de luz matinal que siempre se cuele por la ventana de su cuarto a medio ordenar. Estira sus piernas y brazos hasta traquear huesos y sentir un cierto efecto tonificador de los músculos que le permite flexionarse, acodarse, hasta pararse. Sale de la cama, calza unas cholas gastadas, va al baño, orina largamente exhalando un suspiro de satisfacción. Se enjuaga rápidamente la cara y se seca con un paño más o menos limpio; luego se desplaza a la sala-cocina-comedor del pequeño estudio que alquila desde hace dos años, en Alta Vista (Puerto Ordaz, estado Bolívar, al Sur de Venezuela), para hacer una serie de ejercicios, al tiempo que prende la cafetera eléctrica y el televisor-color, pantalla plana, con el noticiero CBS-NEWS. Toma un primer sorbo del café amargo del cual gusta, traga el resto en cortas y rápidas chupadas a la tasa, para irse ligero a duchar, enjabonándose según un recorrido topográfico corporal prefigurado, resabido. Se seca con el mismo paño, frente al espejo pequeño que usa para afeitarse con gestos precisos y rápidos. Se lava los restos de crema de afeitar de la cara y se vuelve a secar: se pone desodorante en las axilas y se rocía un perfume barato que le regalaron en su cumpleaños. Pasa de nuevo al cuarto para vestir la ropa previamente seleccionada y puesta sobre una silla, de acuerdo a una combinatoria cromática ya antes usada. Rápidamente, va a la cocina y busca algo de comida en la nevera; la calienta en un micro-ondas de mala calidad y la engulle con mordiscos feroces. Vuelve al baño para cepillarse los dientes según ciertos movimientos reiterados, toma un peine, se retoca el cabello con una inspección final aprobadora ante el espejo: ¡listo!. Chequea su reloj pulsera: son las 5:30 a.m. Toma el maletín, su cartera con los documentos y la plata. Finalmente, sale de casa cerrando ventanas, puertas y rejas para caminar hacia la parada del bus de la empresa, en otro día laboral como el de ayer y el de mañana.

III.2.- Lo obvio, común e intrascendente de la cotidianidad urbana

Así podría iniciarse una rutina de vida urbana para un hombre o mujer profesional, soltero(a) o divorciado(a) sin hijos, de edad mediana productiva, con salario muy superior al mínimo, que viva alquilado en algún conjunto residencial de alguna urbe mediana de este u otro país latinoamericano. De todo ello se podría ofrecer múltiples variantes, hasta configurar un adecuado escenario material realista, para el ejercicio repetitivo de una enorme cantidad de gestos conocidos, decisiones, pensamientos, frases cortas, expresiones faciales maquinales, etc., que se enmarcan en los contextos de vida, habla, recorrido e intercambio diario de las personas y constituyen la materia prima a partir de la cual se construye los mundos de vida cotidiana. Tal como lo define Mora (2005, s/p):

(...) con vida cotidiana queremos decir el mundo de comunicaciones, de intercambios afectivos y conceptuales, de prácticas útiles para la existencia social y de trazas culturales que se conforman como atmósfera de relaciones sociales. En pocas palabras, es todo aquello que constituye lo común y corriente de la vida y que no se percibe como importante, precisamente porque su papel esencial consiste en dar el clima y el aire que sustenten la comunicación.

Uno de los autores europeos que se ha ocupado de analizar y explicar la vida cotidiana desde una perspectiva sociológica materialista marxista, es la pensadora húngara Agnes Heller (discípula de György Lukács), partiendo de lo que llama: el *paradigma de la condición humana*. Según Heller (1991, p.65), la cotidianidad “comprende todo lo que los seres humanos deben compartir” de la misma forma como lo hicieron nuestros antepasados y nos lo transmitieron y como lo harían en el futuro nuestros descendientes, habiéndolo aprendido de nosotros. La vida cotidiana sería depositaria de la condición humana y estaría conformada por “rasgos constantes” que protegen aquello sin lo cual dejaríamos de ser humanos. La condición humana surgiría de la tensión entre dos modos de “regulación”: la socio-cultural y la genético-instintiva. El “ajuste” resultante de esa tensión reguladora, se expresaría en la vida cotidiana de

toda sociedad mediante una triada de “juegos de regla” que la sociedad debe necesariamente proveer, a saber: “las reglas para la adquisición de los medios de subsistencia, para la cooperación y el conflicto humano y para una constitución de significado” (Heller, 1991, p. 65). La forma como Heller entiende la vida cotidiana es la de una objetivación del mundo: se trataría de un *proceso de formación del mundo propio* de los actores sociales, dentro del marco más amplio de la sociedad. Dicho mundo se construiría individual y colectivamente, por un lado, mediante el uso de herramientas y medios que los actores sociales encuentran *ya preparados* en sus mundos de vida (de acuerdo a Shouitz, -1993-, éstos serían: intersubjetividad, reducción, tipificación, intencionalidad, dominios sociales, etc.), y por otro lado, a través de las experiencias personales y sociales particulares para “definir su situación” y las interacciones sociales en las que diariamente toman parte, en calidad de *miembros competentes* de colectivos sociales en los que *negocian* su participación, sus motivos e intereses para actuar de común acuerdo (Estrada, 2000). Tal y como explica la autora:

El hombre, formando su mundo (su entorno inmediato), se forma también a sí mismo... En la vida cotidiana se expresa, no solamente el modo por el cual yo he aprendido de mi padre ciertas reglas de vida fundamentales, sino también el modo en el que yo las transmito a mi hijo. Yo soy *representante de aquel mundo en el que otros nacen*. (Heller 1991, pp. 24-25)

Así las cosas, la cotidianidad es uno de esos curiosos objetos inasibles inventados por las ciencias sociales contemporáneas, que podría definirse como una ambigua, dialéctica y contradictoria dimensión singular de vida compartida desde la “mismidad” (“*siempre es lo mismo*”). Rituales mundanos domésticos/domesticados, privados y públicos, se entremezclan funcionalmente con la espontaneidad de los gestos aprendidos sin saberlo, que pasan a formar parte de lo “natural”, lo “obvio”, lo consabido, lo familiar. En otras palabras, la cotidianidad se caracterizaría por el encadenamiento previsible de eventos reiterados día tras día, según la lógica circular de una métrica temporal muy cercana a la temporalidad del mito, que pretendería garantizar la permanencia tranquila y securizante de los objetos, los paisajes, los seres y sobre

todo, de la identidad yoica del sujeto. En este sentido, la cotidianidad pretendería ser una suerte de insurgencia contra la historia²⁷, una aporía dialógica en tanto que dimensión acrónica ritmada por el minuterero del reloj, que se nutre de las prácticas y tareas rutinarias establecidas entre las personas, los medios y las instituciones, tanto en el mundo privado domesticado, como en el mundo público mediatizado, según acuerdos y entendimientos más o menos explicitados acerca de lo que se debe o no se debe: hacer, pensar, decir, comer, sentir, etc., todo lo cual hace parte tanto del mundo vital de las personas, como del sentido común compartido por un grupo humano que posee lengua, cultura, historia y territorio propios. Heidegger (1972), emplea el término cotidianidad, para designar la modalidad ópticamente inmediata del “ser ahí”, en una indiferenciada regularidad existencial que no es un vacío o una “nada”, sino un carácter fenoménico positivo del ser-estar *hinc et nunc*. La cotidianidad, engloba nuestro estar en el mundo y, a pesar de su ambigüedad, es el entorno necesario de nuestra relación inmediata con las cosas, con los demás y consigo mismo. Según lo planteado por Estrada (2000, p.111):

...en la actitud natural de la vida cotidiana, al enfrentarnos a otras personas que hablan, hacen, sienten y piensan, las experimentamos en su presencia vívida, no sólo corporalmente sino, también, de manera intelectual a través de su pensamiento aquí y ahora (...) en una *simultaneidad vívida*.

Aparte de su rutinariidad, la cotidianidad es también vivida como intrascendente: la dilatada cadena de diminutos hechos, acciones, pensamientos, sentimientos y discursos que la pueblan, pareciere no configurar nada que merezca ser resaltado, subrayado, enaltecido como un evento digno de atención. Al contrario, la desatención respecto a lo que ocurre en la cotidianidad es una de sus características propias, hasta el punto que, de tanto verlos “ahí”, los objetos/sujetos familiares de lo cotidiano se tornan casi invisibles y lo que ocurre en un día común parece intercambiable con lo que

²⁷ Contradictoriamente, la repetición de conductas rutinarias que instaura la cotidianidad estructura el mundo de la vida familiar de las personas cuya representación subjetiva se expresa como algo sólido, seguro y confiable; como una pseudo-eternidad donde “*nada cambia: siempre es lo mismo*”. Sin embargo, cada vez que algún evento contradice esta creencia obvia del sentido común, emerge otra creencia no menos “evidente” pero de signo contrario: “*todo cambia, antes todo era mejor: ahora ya nada es como era antes...*”.

ocurre otro día. Obviamente, esto nos habla de la tediosa y aparente inmutabilidad de lo cotidiano, de su pesada opresión existencial sobre los individuos que sueñan, de vez en cuando, con aventuras, romance, lugares distantes, encuentros inesperados, hechos extraños. Ese imaginario inter-subjetivo y globalizado que es capturado, re-configurado estéticamente, empaquetado por las grandes corporaciones del espectáculo y re-enviado a través de los multimedios para ser plácidamente consumido en las horas de “ocio y recreación” domésticos/ domesticados.

Empero, curiosa y contradictoriamente, a pesar de las protestas que a menudo se emiten contra de ella, la cotidianidad es igualmente, el nicho vivencial de la familiaridad, de lo conocido, de lo seguro: ella resguarda al individuo de la tensión que impone la violenta incertidumbre de la vida urbana, de los encuentros peligrosos, de las escenas de crimen²⁸, etc. En suma, la rutina circular recurrente de la cotidianidad nos instala en la comodidad del hábito: es la temporalidad en la cual se sedimentan las acciones, hechos, afectos, cogniciones, discursos, relaciones comunes, banales, que constituyen buena parte del mundo de vida de las personas. Además, gracias a la cotidianidad es posible la emergencia sorpresiva de lo extra-ordinario, aquello que rompe la “mismidad” siempre repetida de los hechos diarios, lo “inesperado”. Enamorarse, accidentarse, enfermarse, ser atacado, ser atropellado, el nacimiento de un hijo, la muerte de un ser querido, ganarse el Kino, cumplir años, casarse... Son algunas de las experiencias posibles que romperían la sempiterna vivencia de lo cotidiano.

Todo esto que parece hablar tan mal de la cotidianidad, en realidad nos conmueve por su profunda y obstinada pretensión de conjurar el caos vital de las cosas del mundo para imponer un cierto orden funcional prescriptivo, ligado a la eficiencia de los gestos y a la re-producción de lo social. Así mismo, la cotidianidad nos interesa pues en ella se operan las regularidades que aseguran tanto la permanencia de la realidad social construida colectiva e individualmente, como también las infracciones, desvíos,

²⁸ Sin embargo, en sociedades transidas por la violencia, como actualmente es la sociedad venezolana, la cotidianidad de la mayoría de la población se construye e identifica, como espectáculo-drama y expectativa-tensión habitual, reiterada y recurrente de agresión, conflicto y muerte diaria en los barrios populares; lo que implica generar tanto guiones interpretativos, estrategias de banalización y humor macabro, como cursos de acción afiliativa y defensiva mínimamente efectivos para los individuos dentro de su comunidad (Hernández y Finol, 2012).

mutaciones, innovaciones, a veces imperceptibles, de esas mismas prácticas reiterativas que, a la postre, generan los grandes cambios socio-políticos que marcan la historia de una sociedad determinada. Coincidimos con Estrada (2000, p.115), en afirmar que la cotidianidad es el “ámbito [o parcela] de la realidad” en la que el actor social participa y modifica [el mundo de la vida] con sus intervenciones prácticas”. Es decir, la cotidianidad sería “la realidad directamente vivenciada” que sólo se experimenta en contextos de interacción específicos (casa, habitación, cocina, trabajo, autobús, “perrera”, cola de Mercal, etc.), en función de la situación biográfica, social, espacio-temporal particular de cada actor social, pudiendo ser “entendido y comprendido por sus semejantes y, en consecuencia, actuar en concierto con ellos” (ibídem).

III.3.- Cotidianidad, Mundos de vida cotidiana y relaciones de poder

Cabe ahora preguntarse acerca de un aspecto que hasta aquí no había sido mencionado, por lo que (equivocadamente), parecería no tener ningún vínculo con el mundo de la vida cotidiana de la gente, a saber: las relaciones de poder, entendidas desde la perspectiva desplegada en la obra de Michel Foucault (1974, 1990, 2000, 2007). Obviamente, en los múltiples ámbitos-espacios de la vida cotidiana (hogar, vecindario, oficina, taller, calle, centro comercial, Banco, plaza, mercado libre, iglesia, autobús, metro, dormitorio conyugal, salón de clases, etc.), y en todas y cada una de las dinámicas interactivas que en ellos se confecciona, se instala/reproduce/negocia/confronta relaciones de poder, de las cuales los actores sociales pocas veces tienen consciencia, aunque experimenten sus efectos. Ello se explica ya que “el mundo de vida (...) se sustenta primordialmente en estructuras de poder no legitimadas racionalmente y configuradas por medio de los recursos normativos socioculturales tradicionales” (Estrada, 2000, p. 144).

Habría una “microfísica del poder” (Foucault, 1978), que resultaría imperceptible/incomprensible a simple vista para el “hombre común de la calle”, pero que puede ser visible bajo el microscopio analítico de una psico-socio etnografía hermenéutica de la vida cotidiana. Una de las limitaciones encontradas en las propuestas antes descritas de Alfred Shoütz (1972, 1974, 1977, 1993) y de Agnes Heller (1991a-b), es que en

ellas no se aborda explícitamente este aspecto decisivo, complejo y contradictorio de las realidades sociales del mundo de la vida cotidiana de la gente: las relaciones de poder.

En cambio, en el modelo teórico de sociedad que expone Habermas (1992), ésta se compondría en forma binaria de: a) el mundo de la vida, cuyas acciones se orientan al entendimiento intersubjetivo mediante la acción comunicativa cotidiana y b) el sistema político-institucional (Estado, Administración, Economía, *Stablishment*), cuyas acciones están dirigidas por la lógica instrumental (cálculo racional operativo/ eficiente de medios y fines), para el logro de metas. Con ello Habermas (Ibídem), sugiere una distinción respecto al poder: uno generado comunicativamente en las interacciones cotidianas y otro producido mediante mecanismos de autorregulación sistémicos a espaldas de los actores sociales, a fin de realizar las metas y objetivos del sistema. Esta manera dicotómica de plantear dos formas de generar el poder socio-político peca de simplista y maniquea. Coincidimos críticamente con el análisis de Estrada (2000, p.144), en que "las interacciones cotidianas no pueden pensarse *a priori* como libres de poder, fundamentadas en el consenso y orientadas al entendimiento", pues ello implicaría una ingenua idealización de los procesos complejos y contradictorios que se ponen en juego en la arena del día a día vital de las personas.

De hecho, en las etnografías hermenéuticas que hemos venido realizando sobre diversos aspectos de la vida cotidiana en Ciudad Guayana, (colas en Bancos y Mercal, escenas hogareñas nocturnas, observación de gigantografías publicitarias, visita-paseos al C.C. Orinokia Mall, entre otros), se ha podido registrar y analizar relaciones de poder (Foucault, 1978-1976), de las cuales las personas no parecen percatarse, puesto que ellas se han "naturalizado". Como señala Estrada (2000, p.114), todo esto nos habla de "una vida cotidiana y un mundo de vida estructurados y cruzados por el ejercicio y pretensiones de poder no expuestos a la validación y fundamentación crítico-racionales".

III.3.1.- Poder: ¿cómo definirlo?

Las definiciones clásicas de Poder, en tanto: a) capacidad o facultad de hacer algo; b) dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para ejecutar o mandar algo; c) suprema potestad coactiva o rectora del Estado; d) absoluta omnímoda, omnisciente e infinita voluntad divina de crear o destruir; e) capacidad de imponer algo a alguien; son acepciones del término que suponen que el Poder es algo que se posee o no, de forma legítima o no y que, generalmente, se aplica a otros o a sí mismo. De hecho, desde la sociología, para Max Weber (1974), el poder se define como una situación de dominio en la cual alguien somete, ordena y manda a otro, lo cual era explicado filosóficamente por Nietzsche (2004), como un aspecto vital básico de todo ser vivo, que en el hombre se expresa como “voluntad de poder”; mientras que, desde el materialismo histórico, para Marx y Engels (1975), el origen del poder se encuentra en las desiguales condiciones económicas de producción, en las que una clase minoritaria posee los medios productivos, explotando y dominando a otra clase mayoritaria, que es sometida tanto a nivel material, como a nivel ideológico. Consecuentemente, el poder podría ser ubicado, arrebatado, atribuido, fragmentado, etc., y daría pie a cierto tipo de estructuras socio-político-económicas más o menos legitimadas, que entonces instaurarían condiciones (*status*) entre los individuos, cuya división estaría en función de su mayor o menor cuota de poder social dentro de una sociedad determinada. Contrariamente a estas lecturas relativamente rígidas y estacionarias del Poder, Foucault (1976, 1978), propone concebirlo como un juego dialógico y dialéctico, cambiante e inestable, diseminado a todo lo largo, ancho y profundo del tejido vivo de lo social, que sería propio de la invención y (re)producción cotidiana de lo social. Así, las relaciones de poder serían un aspecto positivo indispensable para que fluyan de forma dinámica, los intercambios cotidianos que acaecen en todos los ámbitos de la vida de las personas y las instituciones. En su texto *La verdad y las formas jurídicas* (1976), Foucault²⁹ define el “sub-poder”, como “una

²⁹ Michel Foucault deja claro en *La microfísica del poder* (1978), que el análisis de este fenómeno no se puede reducir a la soberanía política del Estado, ya que entre hombre y mujer, alumno y maestro, padre e hijo, jefe y empleado, etc., existen relaciones de autoridad que no son una proyección directa del poder soberano, sino más bien condicionantes que posibilitan el funcionamiento de ese poder.

trama de poder microscópico, capilar", que no debe ser confundido con poder político o aparatos de Estado, ni tampoco con una "clase dominante", sino como una pluralidad de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo. Es decir que, no existe un poder localizable y permanente: en toda sociedad se dan múltiples relaciones de fuerza, dominio y autoridad situadas en distintos niveles, que se apoyan mutuamente y se manifiestan sutilmente. Otro de los aspectos que hace pertinente y enriquecedor el abordaje del poder como parte de las dinámicas psico-socio-políticas del acontecer cotidiano local, es que a lo largo de su obra "arqueológica" sobre la locura, la prisión y la clínica médica occidental, Foucault muestra la íntima conexión que existe entre el saber y el poder, respecto a la pretensión de Verdad y los efectos de "naturalización" y "obviedad" de ciertas afirmaciones sobre el mundo, que el binomio saber-poder produce en las personas en un momento determinado de la historia. Por lejanos que puedan parecer, todos estos aspectos nos conectan tanto con la cotidianidad, como con el sentido común, la construcción discursiva de la realidad y las identidades sociales, de los cuales nos hemos ocupado estas dos últimas décadas en investigaciones del CIAG.

Desde esta perspectiva "micro" del poder, abordamos lo que Foucault llama el Biopoder, con miras a comprender la complejidad del proceso de construcción de las identidades sociales, en cuanto al género (masculino/femenino), en las prácticas cotidianas relativas a la búsqueda de la belleza a través de las tecno-estéticas. Biopoder, es una noción introducida por Michel Foucault (2007, 1993, 1990), en sus últimos escritos relativos a la manera como el Estado laico moderno, fue progresivamente desarrollando a través de sus instituciones públicas nacientes, modos de control, regulación, organización, de las poblaciones, sutilmente coercitivos. No desde las prácticas tradicionales del encierro o de la represión policial, sino a partir de las prácticas cotidianas de vida. El biopoder supuso la invención de la subjetividad que hoy concebimos instalada en las personas, lo cual implicaría la apropiación personal de una antigua dualidad esencial (*psyche/corps*, alma/cuerpo, *mind/body*, espíritu/cuerpo), que permite al individuo reflexionarse/ pensarse a sí mismo, objetivándose, tomando distancia de su corporeidad, confeccionando una agencia subjetiva auto-exo-eco-

reguladora, más o menos consciente/inconsciente, entrenada desde la tierna infancia a la comparación evaluativa/adaptativa: primero, con respecto al medio familiar (madre, padre, hermanos, etc.); luego, en función de reglas grupales/sociales y finalmente, respecto a su consciencia (personal, cívica, ética, política, religiosa, moral, etc.). El biopoder opera desde la consciencia/inconsciencia subjetiva encarnada de cada persona, de allí su magistral eficiencia ubicua de regulación. Mediante el biopoder la persona naturaliza y legitima su propio proceso de domesticación, para inculcarse: disciplina, claridad de pensamiento, fortaleza de carácter, habilidad y resistencia para el trabajo, responsabilidad político-comunitaria, honestidad, puntualidad, higiene y pulcritud corporal, fidelidad, continencia y pudor sexual, entre otros muchos adiestramientos (valores). En suma, el biopoder comporta tecnologías de disciplinamiento colectivas, pero hechas de la carne y huesos de cada cual: encarnadas en la subjetividad discursiva y corporal del individuo mismo, operando en todas las dimensiones de su intimidad y de la externalidad pública compartida; formando en la persona una noción de quién es, quién podría ser, (quién no), y de su comportamiento. Todo esto, más como una experiencia activa e intencional de la persona que como un efecto de la acción social a la cual el individuo está sometido. Contradictoriamente, la originalidad del biopoder es que se experimenta como libertad subjetiva de ser y hacer.

Así pues, decidimos a indagar en los predios de lo banal e intrascendente de la vida cotidiana de los ciudadanos en Ciudad Guayana, puede suponer para algunos, optar por una vía tangencial para abordar y comprender aspectos psico-socio-antropológicos complejos y cruciales (afectos, territorialidad, identidades sociales y de género, estéticas locales, construcción de ciudadanía y participación política, entre otras cosas). En realidad, estamos convencidos que en el tiempo inconjugable de la cotidianidad, es donde se debe hurgar e investigar para comprender los fundamentos locales de la venezolanidad y sus variadas expresiones actuales en los mundos de vida de la gente de aquí y ahora³⁰, a partir del análisis e interpretación hermenéutica

³⁰ Tanto la experiencia investigativa sobre la Historia de las mentalidades emprendida por Phillippe Braudel sobre la cultura mediterránea medieval (1949), en l'Ecole des Annales de París, como los estudios sobre las

de las producciones discursivas y los imaginarios urbanos de la gente, los medios y las instituciones del poder político local.

III.4.- Mundos de Vida cotidiana compartida

Escena 3 (Puerto Ordaz): “Orinokia Mall: Donde todo se une”...³¹

Llegando en automóvil, a cierta distancia, por la Avenida Guayana se percibe una alargada extensión de altos muros, cuadrículada de falso ladrillo rojo, con grandes portales transparentes, rematada con una serie de cúpulas elípticas y redondas de acero y vidrio, que contrastan con prominentes naves convexas verdáceas que semejan lomos de curiosos animales anfibios cubiertos de líquen, o quizás, colinas redondeadas sembradas de gramíneas. La disposición del alto alumbrado semi-público en medio de una explanada muy amplia para el estacionamiento vehicular, las caminerías cuidadas con decoraciones de plantas tropicales y grandes palmas coníferas exóticas, ofrecen, en general, un contacto estético agradable, sobrio, que remata con dos grandes cascadas artificiales que simulan enormes formaciones graníticas regadas por algún río de la región, ubicadas en puntos extremos de la edificación que ofrece una vista hacia la avenida, mientras que del lado opuesto, se exhibe una enorme vitrina iluminada, repleta de pequeños seres pululantes e inquietos que, desde el interior gesticulan moviéndose incansablemente, o bien, se encuentran tranquilamente sentados, observando el espectáculo “gratuito” que ofrece la gente animada que camina, habla, ríe, come, grita, juega, seduce, invita, fabula...Desde que el visitante ingresa

prácticas mortuorias en Francia durante los siglos XII y XIII realizados por Phillipe Ariés (1972), así como los estudios psicoanalíticos de Sigmund Freud sobre las neurosis a través de su “Psicopatología de la vida cotidiana” (1956), las propuestas de Shoütz y Luckman (1977), por un lado, y más recientemente, los trabajos de Heller (1991) y Habermas (1989), por otro lado, sobre los Mundos de Vida cotidiana, así como también los estudios trans-disciplinarios sobre la historia de la locura, la prisión y la medicina en Occidente desde la perspectiva de una Arqueología del Saber, sus relaciones con el Poder y los regímenes de Verdad, desplegada por Michel Foucault (2011), nos permiten comprender la importancia fundamental que tiene el estudio de la vida cotidiana local para comprender el sentido psico-socio-antropo-político que tienen las prácticas de vida de las personas en un tiempo-espacio determinado, desde la perspectiva compleja de una etnografía hermenéutica de lo local, que estamos construyendo.

³¹ Eslogan publicitario de este Centro Comercial. Lo que sigue es parte de un trabajo etnográfico (d’Aubeterre, 2010, sin publicar), titulado: *Orinokia Mall: un estudio psicosocial sobre configuraciones ideológicas y mitológicas urbanas*; realizado entre los años 2008-2010, en el cual se analiza uno de los “no lugares” (Augé, 1999), de la postmodernidad incipiente que emerge como fenómeno urbano local desde hace siete años, en el sector Alta Vista de Puerto Ordaz, al oeste de Ciudad Guayana.

en su vehículo, debe proceder a tomar contacto con tecnología de control automático: una máquina dispensadora del ticket de estacionamiento que, automáticamente, levanta una barrera para permitirle entrar, al tiempo que su voz de autómatas le dice: “¡Gracias por visitar Orinokia!”. Al salir de su auto, el visitante se encuentra con un espacio sonorizado que lo acoge con melodías variadas que, casi invariablemente, son baladas *pop* en inglés, o alguna pieza de *jazz* instrumental. Es una marca territorial que advierte con sutileza, que el visitante ha dejado de circular en un espacio público, vulgar, cualquiera, de la ciudad y que ahora, se encuentra en otro lugar, pensado especialmente para producir una serie de efectos en quienes llegan. De hecho, la música de fondo de los centros comerciales, transforma la realidad vulgar pues, al cargarse de sonidos y armonías, el aire se convierte en “ambiente”. Suerte de secuencia fílmica (efecto imaginario), en la cual todo personaje de película se desliza con cierto *swin* (dinámico-audaz, agresivo, sensual-erótico, tierno-romántico, etc.), dependiendo del segmento que corresponda al guión.



Fotos 2 y 3: espacios interior y exterior de Orinokia Mall (D'aubetterre, 2008).

Racionalmente rayado, con caminerías y jardines, gigantografías publicitarias iluminadas y presencia discreta de vigilantes a pie y en bicicleta, el Orinokia Mall se presenta a sí mismo como un lugar privilegiado, securizante, de encuentro controlado de pares semejantes (Nostredad) y de exclusión del Otro (Otriedad). Al franquear cualquiera de los umbrales de las puertas eléctricas de vidrio transparente que se abren solas (nuevamente, la magia tecnológica), el visitante recibe un efecto de choque multisensorial: su sistema neuro-vegetativo registra un brusco descenso térmico hasta

unos 18-20°C, se triplican los decibeles de la música ambiental entremezclada con el bru-ha-ha de la gente que conversa, grita, ríe, chilla, llora o canturrea y el simultáneo y confuso cruce de información proveniente de varias decenas de pantallas de TV planas, dispersas a todo lo largo del *Mall*. Además, sus pupilas deben contraerse a causa de la sobre-abundancia de luces indirectas de vitrinas, techos, pisos.

III.4.1.- Entre-acto reflexivo: Postmodernidad local: narcisismo y fauna crepuscular

Uno de los aspectos interesantes que permite evidenciar Orinokia *Mall*, es el fenómeno contemporáneo de la sociedad del espectáculo. Es decir, la puesta en escena de este espacio climatizado de consumo suntuario, con su estética arquitectónica evocadora de otros lugares de tránsito cosmopolita (aeropuertos internacionales, estaciones de tren de grandes urbes, museos de arte contemporáneo, etc.), repleto de íconos comerciales foráneos, de pisos rematados en granito pulido, con grandes vitrinas de boutiques con todo tipo de ropa de marca, librerías, cafés, *pubs*, restaurantes, salas de cine, Bancos con horario nocturno, salas de video-juegos, cancha de *bowling*, teatro (aún en construcción), salones de estética *unisex*, mueblerías, hipermercado, tienda de electrodomésticos y computadores, farmacias, una amplia zona de comida rápida y zona *gourmet*; ha permitido que una gran cantidad de personas que anteriormente no salían de algunos circuitos restringidos-exclusivos de socialización específicos de Ciudad Guayana (clubes privados), puedan ahora darse a ver al público de clase media, que asiste regularmente a disfrutar del prurito libidinoso que produce el roce con mujeres y hombres, jóvenes y maduros, atractivos, *sexis*, elegantes, “*fashion*”, que hasta hace unos siete años eran invisibles. No había habido un escenario social cargado con los símbolos de prestigio global que permitiese a una minoría “selecta” de los ciudadanos de Ciudad Guayana, sentirse a gusto y “a tono” con la ciudad. Dicha visibilidad social se hecho también extensiva a otras minorías étnicas tales como los turistas extranjeros que están de paso por negocios, o de vacaciones rumbo a la Gran Sabana o a Canaima, con sus pieles rojas irritadas por el sol, o de un bronceado parejo, calzando cholas y vestidos con el característico descuido apropiado para el rol de

turista, con bermudas, pantalones cortos, franelillas, lentes oscuros, etc. También están los asiáticos residentes en San Félix y Puerto Ordaz, de quienes es posible ahora apreciar un nuevo “look”, distinto al de los mesoneros de restaurantes de comida china, o al de los dueños de abastos chinos y bazares “japoneses”. Este es un *look* para ser visto por los Otros; un *look-fashion*, acorde con la moda global de los multimedia que afichan los nuevos modelos de cuerpos y rostros japoneses y chinos: jóvenes, andróginos, blancos, muy esbeltos, de ojos rasgados negros pero con facciones finas, ataviados a la usanza occidental, ora muy elegantes, ora informales y con peinados de diversos y atrevidos estilos multicoloridos, moviéndose a gusto en pequeños grupos de 4 o 5 congéneres de ambos sexos, hablando y gesticulando su lengua vernácula con naturalidad, exponiéndose a los ojos de la sociedad mayoritaria de criollos venezolanos, sin aspaviento, pero con la seguridad que imprime ser parte de un grupo muy organizado, hasta ahora silente, impermeable e invisible, con gran poder económico en esta ciudad.

Otra de las minorías étnicas que se hace visible en Orinokia *Mall*, es la de los árabes musulmanes residentes y visitantes de ambos sectores de Ciudad Guayana, distinguibles por sus atuendos tradicionales: los hombres portando una túnica unicolor, las mujeres llevando un velo negro o blanco sobriamente decorados, unos y otras, combinados con ropa y ornamentos caros, de tipo occidental. Se trata de otra minoría socio-cultural rica, muy organizada, con amplio dominio en el sector comercial tradicional que acapara principalmente el centro de San Félix y ahora se expande hacia Puerto Ordaz con: tiendas de electro-domésticos y computación, grandes, medianas y pequeñas ferreterías, almacenes de ropa y zapaterías, grandes clínicas médicas, ventas de vehículos nuevos y usados, principalmente. Menos distantes y enigmáticos que los asiáticos, los árabes musulmanes y (sobre todo) cristianos, tienen un mayor contacto familiar con los criollos ciudadanos y participan de casi todas las actividades sociales de las clases medias y alta.

III.5.- Mundos de Vida cotidiana “al otro lado del río”

Escena 4 (San Félix, sector Este de Ciudad Guayana): “!Panita, esto es un resuelve, mientras mejora la vaina!..”³²

Una mañana lluviosa de febrero, con charcos de agua por todas partes, el tránsito denso de autobuses, vehículos de carga y particulares, aunados al vapor de agua que impregna el ambiente de las estrechas calles del Centro de San Félix, el característico olor a fritanga de varios puestos cercanos de comida rápida, el griterío de la gente, la música y anuncios publicitarios en varios altoparlantes de negocios y almacenes de “*los turcos*”, el alboroto de perros callejeros en torno a los basureros desbordados y el calor porteño fluvial del Orinoco, son el escenario cotidiano del “Salón de Belleza” masculino que atienden Jesús y Carlos, en la Calle Sucre, frente a la Plaza Miranda, desde hace unos 3 años, cuando pudieron instalarse allí, después de muchos inconvenientes con la Policía Municipal de Caroní, que venía a “*fastidialos*”, hasta que, finalmente, “*se cansaron y nos dejaron tranquilos*”. Jesús aprendió a cortar cabello por su cuenta: “*!Me puse a ve cómo era la vaina, le eché bola y aprendí solito!*”



Foto 4 (D’aubeterre, 2012): Barbería de Jesús y Carlos. Foto 5 (Ibidem): Calle Sucre, Centro de San Félix.

Tiene dos hijos con “*una jeva*”, pero vive con su mamá, una abuela y un hermano menor, en el Barrio Los Alacranes. “*!El negocio tiene su alto y bajo; pero es mejor que no hacé ná!*”. A sus 25 años cumplidos, Jesús nunca pensó que trabajaría de peluquero, pero “*el destino*” y la falta de trabajo en el sector de la construcción, lo lle-

³² Este Escena es extraída de un estudio sin publicar (D’aubeterre, 2012), titulado: Los « Salones de Belleza » en Ciudad Guayana: una etnografía hermenéutica sobre procesos urbanos de confección mediatizada de las identidades sociales de género por las tecno-estéticas.

varon a ello. Se puso de acuerdo con Carlos, reunieron una platica (Bs. 3.000) y compraron “*el toldo, dos maquinita chimba de cortar pelo, [hicieron] los cajone en madera para guardar los producto y el material y [comenzaron] en plena calle*” con su “Salón de Belleza” *unisex* improvisado. La mayoría de sus clientes son jóvenes, o niños que les traen sus madres, hombres de mediana edad y algunos viejitos: “*!Casi todo están limpio..., y bueno, uno le hace una oferta!. ¿Qué máj?*”.

En pocos meses, Jesús y Carlos se convirtieron en estilistas diestros en el manejo de “*la maquinita podadora*” y aparte del “corte de hombre” y “el corte de niño”, ahora ofrecen un listado de estilos “*a la moda actual de los chamo: Plata Banda, Telaraña, Con Ola, Degradado, Sayarín, Dady Yanky, Claroscuro, Cresta ‘e Gallo, Margreib Patilla, etc.*”. Los clientes vienen y les dicen el corte que quieren, a veces ellos les aconsejan y recomiendan otro estilo que “*les queda mejor por la carátula o el tipo de cuerpo y la pinta y eso!. Pero es lo que el cliente diga!*”. Los cortes para niño cuestan Bs. 40 y los demás Bs. 50, pero “*!La mayoría paga lo que puede!*”. Ambos saben que el gobierno los puede sacar de aquí cualquier día, pero entre tanto, éste es su “*gana pan y a pesar de todo, nos va bien!*”. Jesús y Carlos tienen mucha competencia en los alrededores, hay una vieja tradición local de barberías y peluquerías *unisex*, que cuentan con instalaciones más seguras y cómodas pero, justamente, esas condiciones tan básicas parecen responder a un cierto nivel de demanda estética masculina que dispone de muy pocos recursos de sobrevivencia.

III.5.1.- Entre-Acto reflexivo: “!No hay mujer fea, sino mal arreglada!”

La crisis económico-laboral que ha afectado a los habitantes de Ciudad Guayana en los últimos cinco años, a causa del quiebre técnico-financiero de las Empresas Básicas (siderúrgica, minero-extractivas-procesadoras de hierro y aluminio e hidroenergética), tuteladas por la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), ha significado un incremento del sector informal de servicios y la buhonería³³. En San Félix

³³ Según datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística (INE), para el año 2008, el 58,7% de la población venezolana económicamente activa se encontraba empleado, mientras el 41,3% laboraba en la informa-

habita la mayor parte de la población (70%), compuesta de obreros y empleados públicos con los menores ingresos de la Ciudad Guayana y una minoría de ricos comerciantes (de origen extranjero), propietarios de tiendas y almacenes. En este sector de la ciudad, no se registra ningún tipo de Salones de Belleza que ofrezca servicios de tecno-estética sofisticados, en cambio, en el Centro de San Félix, han venido apareciendo gran cantidad de tinglados y toldos en los cuales, por un módico precio, se ofrece servicios de peluquería, barbería, *manicure* y *pedicure*, en plena calle y a plena luz del día, como parte del espectáculo cotidiano de socialización popular propio de los mercados libres tradicionales, aunque expuesto también, a la creciente violencia e inseguridad social que ha ido *in crescendo* en todas las ciudades venezolanas. Esta ausencia de lugares especializados en tecno-estéticas de última generación no impide que “*la gente de San Félix*” esté bien informada respecto a las nuevas opciones que el mercado tecnológico de la belleza provee, “*al otro lado del río*”. Al contrario, muchas de las clientas de los Salones de Belleza sofisticados y costosos de Puerto Ordaz, viven en San Félix y, a menudo, deben hacer grandes esfuerzos económicos para poder aplicarse algún tratamiento.

Verbigracia, una de las “razones” expuestas por Gisela, (profesional cuarentona, madre soltera, alta, esbelta, de cuerpo tecno-intervenido, trigueña afro-descendiente, porte elegante conservador y residente en San Félix), en un grupo focal de mujeres clientas/usuarias/pacientes de estos espacios, fue: “*!Es una locura: aquí hay una competencia bestial entre las mujeres, por querer ser más bellas, más sexys y atractivas que las demás!*”.

Como ocurre a menudo, ella no se incluía en esta “locura” competitiva, sino que argumentaba racionalmente su caso, en función de su necesidad de “*mantenerse en forma, poniendo atención a una dieta sana, una vida normal, ejercicios y sin trasnochos*”. Esta creencia sistemáticamente compartida por todos los informantes (mujeres y hombres), sobre la “competencia femenina local por la Belleza”, sugiere una confi-

lidad. Ese mismo año, la Coordinación de Promoción Económica de la Alcaldía de Caroní proyectó un aumento entre el 20% y 30% de la economía informal en Ciudad Guayana para los próximos años, debido a la crisis general de las Empresas Básicas y su impacto en las pequeñas y medianas empresas, el comercio local y la población de la Región Guayana en general (Ramírez, 2009).

guración ideológica³⁴ connotada en mensajes publicitarios analizados, según la cual, la Belleza se insertaría en un mercado competitivo, que impone una rivalidad constante: comparaciones cuerpo a cuerpo, cara a cara, con los/las demás. Lo que estaría en juego sería el trofeo imaginario de la Perfección, que se disputaría en la arena pública cotidiana, según la lógica del deseo del Otro. Todo lo cual pareciera conducirnos a una de esas salas de Circo con espejos deformantes.

De cualquier manera, nada de esto es percibido como un juego, sino como un asunto vital tomado muy en serio por todos los actores sociales involucrados (proveedores de servicios tecno-estéticos y usuarios/ clientes/pacientes).

³⁴Una configuración ideológica se define como “una figura discursivo-semántica que emerge de las creencias emitidas en un fragmento discursivo y contiene argumentos absolutos (“verdades obvias”), sobre determinados tópicos-objetos que son abstraídos de su particular contexto histórico, resemantizando de manera sesgada la realidad de la cual se habla, al transformar hechos socio-políticos concretos en objetos discursivos abstractos, aislados.” (D’aubeterre, 2009, p. 393).

CAPITULO IV

Imaginario social/ colectivo/ urbano

Indudablemente, la metrópolis, la ciudad, la urbe contemporánea, se ha convertido en el espacio humano privilegiado para la invención de imágenes configuradoras del “espíritu ciudadano” y las subjetividades; esos objetos sociales inasibles, cuya presencia constante caracteriza la vida cotidiana de la gente. La velocidad, la profusión, la yuxtaposición atiborrada de objetos, paisajes, seres e información, sus reflejos, la etno-socio-diversidad co-habitante, la polifonía bulliciosa de bulevares, calles, mercados, etc. Tantos y tantos elementos que nutren eso que se ha definido, ora como imaginario social, ora como imaginario colectivo, ora como imaginario urbano. Esta es otra de las categorías de análisis recientemente incorporadas en la rejilla conceptual de la Línea de Investigación del CIAG: Discursividad, cotidianidad, sentido común y construcción de identidades sociales.

De cualquier manera, imaginario social e imaginario colectivo son conceptos clásicos que se comenzaron a perfilar a finales del siglo XIX con Emile Durkheim, en lo que fue la fundación de una sociología y antropología francesa culturalista y, sobre todo a lo largo del siglo XX, con las propuestas del estructuralismo en autores como: Lévi-Strauss, Devereux, Lacan, Barthes, Merlau-Ponty, Vernant, Kristeva, Bourdieu, entre otros, y en la perspectiva de una psico-socio-antropología y semiología postmoderna más reciente: Baudrillard, Castoriadis, Foucault, Morin, Derrida, Lyotard, Ferraroti, Maffesoli, por citar algunos autores. En general, el imaginario re-envía tanto a la noción de imaginación (facultad creativa, ensoñación, fantasía alejada de la realidad), como a la idea de *Imago*³⁵, en tanto re-presentación desmaterializada del mundo en imágenes: suerte de registro espectral, del cual Occidente ha privilegiado lo visual para organizar la configuración iconográfica que retrataría de manera fidedigna las cosas y seres del mundo a nivel imaginario.

³⁵ Aquí el uso del término latín *Imago*, nada tiene que ver con la definición psicoanalítica que propone Karl Jung (1911), para designar el prototipo inconsciente de personajes del entorno familiar nuclear (madre, padre, hermanos), que orientaría y condicionaría al sujeto respecto a la percepción y afiliación afectiva con el Otro.

Como apunta Lizcano (2006), lo imaginario refiere también a una cierta idea especular del mundo (Rorty -1989-, habla de una “filosofía del espejo”), en la cual, por un lado, estaría la realidad objetiva exterior al sujeto, independiente de cualquier representación humana: este sería el mundo de los hechos *puros y duros*. Por otro lado, estaría el espejo en el que se representa dicha realidad: representaciones sociales, lo simbólico y lo imaginario. En el mejor de los casos, (el de las ciencias, por ejemplo), dicho “espejo” reflejaría fielmente la realidad, la duplicaría.

El asunto del Imaginario social/colectivo se plantea desde distintas perspectivas disciplinares. Una de ellas se atiene a las definiciones propuestas desde el estructuralismo, por autores como Lévi-Strauss (1966, 2011), Lacan, (1966), Devereux (2009), Barthes, (1970), Baudrillard (1978), según las cuales el imaginario sería una dimensión fundacional de la realidad humana. Partiendo de la tesis saussuriana, la tradición estructuralista asume que, gracias al lenguaje, los seres humanos desarrollaron la capacidad simbólica de inventar o crear “objetos del espíritu” (signos, símbolos), inexistentes en la naturaleza, capaces de evocar otros objetos reales ausentes (significantes), lo que permite producir un efecto de sentido semántico (significados). El imaginario obedecería a la misma capacidad de re-presentación de los objetos reales, sólo que el sustrato con el cual opera es la imagen, figuración o ícono de tales objetos del mundo. De allí que, a pesar de la especificidad icónica de la función imaginaria, resulta problemático definir claramente sus límites respecto de la función simbólica.

De acuerdo a esta perspectiva, el imaginario sería la primera dimensión psico-social dentro de la cual se inscribiría el individuo, a partir de sus experiencias perceptuales iniciales que permitirían experimentar/diferenciar un interior y/de un exterior. Es decir que, las impresiones primigenias (perceptos auditivos, gustativos, olfativos, visuales, etc.), supondrían un registro mnésico de algo que, aún imposible de simbolizar, no obstante, constituiría una representación pre-verbal/pre-simbólica, en forma de imagen: acústica, olfativa, icónica, propioceptiva, etc. Esta traza mnésica, llegará a ser significativa, en la medida que el organismo, al tiempo que la registra, también percibe simultáneamente, una sensación interna de bienestar o malestar. A medida

que avanza el proceso de crecimiento, desarrollo y maduración, algunos aspectos de este registro pre-verbal accederían a la significación semántica, una vez que el niño ingrese a la dimensión simbólica del lenguaje articulado de su entorno.

Por su parte, Castoriadis (1988), afirma que al imaginario sólo puede aludirse por referencias indirectas, especialmente mediante metáforas y analogías, dando lugar más bien, a claroscuros, con-fusiones o co-fusiones. El imaginario no constituiría un conjunto ni está constituido por conjuntos, sino que estaría integrado por ‘magmas’, tal como puede ser el magma de todos los recuerdos y representaciones que una persona puede evocar, o el magma de todas las significaciones expresables en una determinada lengua vernácula. En cualquier caso, lo imaginario es antes actividad que acto, verbo que sustantivo, potencia que dominio, presencia que representación. De esta manera, interpretamos que para el sujeto, el imaginario constituiría una experiencia inicial informe, primaria, primigenia, en la cual él mismo va irse constituyendo como sujeto posible, junto con el mundo y sus demás “objetos”. Así mismo, los planteamientos estructuralistas (Lévy-Strauss, Lacan, Baudrillard, entre otros), proponen comprender la realidad a partir de tres registros o dimensiones que la conforman: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Sin que haya una pre-eminencia de uno sobre otro, lo real refiere a todo aquello que existe como potencialidad de ser aprehendido por el sujeto, a condición de ser incorporado, sea al registro simbólico de los lenguajes, sea al registro imaginario de las representaciones. De este complejo proceso de transvasamiento posible, se configuraría la riqueza cambiante de la realidad humana.

Obviamente, tanto las significaciones simbólicas como las significaciones imaginarias, son producto de un colectivo social anónimo, íntimamente ligado a la intersubjetividad (materia prima de lo social), aunque no se reduce a ella. “Lo colectivo anónimo es lo humano-impersonal que organiza toda formación social en la que están presentes los que ya no son, los que quedan afuera y los que están por nacer”. (Diccionario de Psicoanálisis, disponible en www.tuanalista.com).

IV.1.- Abordaje del imaginario social

La manera de abordar el imaginario social (o colectivo), depende de las herramientas y estrategias metodológicas de las que se pueda disponer. Una de ellas es el análisis de las construcciones discursivas que las personas, los medios, las instituciones proveen a partir de las prácticas discursivas cotidianas, en las cuales el lenguaje proporciona gran cantidad de construcciones imaginarias, merced la plasticidad simbólica, representacional, de la lengua a través de las metáforas. Hablar, describir, cualificar algo, empleando términos que nos refieren a una representación figurada, aproximada, impresionista, de ese algo, supone la puesta en escena de un imaginario elaborado, compartido, instituido, por/en/desde un colectivo determinado. En este sentido, las metáforas son las imágenes que el lenguaje articulado provee, en tanto en cuanto juego especular de lo reflejado oblicuamente en las palabras, mediante la confección particular que éstas permiten hacer de algo velado, sugerido, de algo referido por homología y no dicho de manera explícita. En esto, los dichos populares son, sin duda, la expresión más clara del rico poder intelectual, esclarecedor, creativo, de las metáforas: *“Está como palito ‘e gallinero”*; *“Dando vueltas en círculo”*; *“El que nace barrigón ni que lo fajen chiquito”*; *“Árbol que crece torcido, nunca su rama endereza”*. Son algunas de las tantas imágenes verbales (metáforas), que nos permiten referir imaginariamente sea valores, actitudes, sea afirmaciones, creencias, sobre aspectos de la realidad del mundo de la vida, pero utilizando imágenes cuyo vehículo/canal sensorio-perceptor no es la vista, sino el oído que prestamos a las construcciones discursivas del sentido común de la gente, el cual dispone de una iconografía particular a cada cultura, a cada pueblo o colectivo, en una época o periodo histórico particular.

Otra forma de abordar el imaginario que hemos venido utilizando en los últimos estudios realizados sobre la cotidianidad urbana en Ciudad Guayana, se refiere al análisis de las gigantografías, esos afiches publicitarios que ahora, con las nuevas tecnologías digitales de tratamiento de la imagen, es posible expandir en el espacio usando grandes dimensiones con una muy alta calidad fotográfica de representación de esce-

nas, sujetos, objetos, situaciones, que impactan sensorialmente al viandante o al conductor, al tiempo que se conjuga dichas imágenes representativas con: íconos, colores, texturas, textos, de diversas dimensiones, armónicamente dispuestos, de forma a transmitir determinados mensajes discursivos, expresados dialógicamente. Esta totalidad semántica sintetiza el mensaje que se retiene, se recuerda/re-actualiza de manera múltiple como una conjugación encapsulada tanto de lo simbólico-discursivo, como de lo icónico-imaginario. Para ello recurrimos a la semiología de la imagen desde la perspectiva teórico-metodológica legada por Roland Barthes (1970).

Lo interesante es que esa presencia cotidiana de los afiches y gigantografías, cada vez más constante, insidiosa y múltiple en las ciudades, y que los medios de comunicación (Internet, televisión, cine, revistas, etc.), reiteran sistemáticamente, llega e imponer una impronta psíquica clave para comprender lo que se va articulando y construyendo mediáticamente día tras día, en esa evanescente realidad humana contemporánea, esa cualidad agónica, obsolescente, que tanto las cosas como los seres han venido adquiriendo en estas últimas décadas de postmodernidad, saturadas de una discursividad/ iconografía aceleradas (a menudo caóticas), saturada de mensajes contradictorios que modelan en gran medida en imaginario social, facturando intencionalmente las representaciones que los ciudadanos tienen de sí mismos (identidades sociales), del mundo y de la realidad³⁶. La incorporación de imaginario colectivo a los últimos estudios realizados sobre de la cotidianidad y la discursividad locales, ha sido un factor enriquecedor para ampliar el espectro de elementos que constituye la complejidad de una cierta antropología social cuyos límites no son precisables, pero que giran alrededor de la cultura urbana como macro-categoría de análisis.

³⁶ A menudo hemos afirmado que la estética abigarrada de imágenes heteróclitas, azarosas, ordenadas de acuerdo a una lógica borrosa, multicausal, con la redundancia formal propia del barroco, que se despliega en los “videoclips” que fungen de producto promocional de temas musicales, parece constituir una especie de molde o referente histórico del tipo de imaginario social que se confecciona actualmente y se irradia de forma global, gracias al uso de los multimedia digitales y las nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC’s). Si como afirmaba el poeta del siglo XX, “la vida es un sueño”; quizás la *poiesis* postmoderna deba afirmar que “la vida es un videoclip”.

IV.2.- Escena 5: “Engánchate con Traki”³⁷, o cuando las Reinas van de compras con el Pueblo³⁸

Desde hace cuatro años, una alianza estratégica comercial interesante parece ocurrir en el “bunker blanco” Ciudad Traki de Puerto Ordaz: unas enormes figuras afichadas, imponentes por su talla (8x15 m. aprox.), valor socio-cultural y estético-comercial, son referencia mayor para el público local y nacional. La composición iconográfica sugiere mensajes connotados que adoptan la forma de una configuración ideológica la cual podría expresarse así: “Traki” ahora es una tienda por departamentos de prestigio, renombre y calidad, que ofrece a su distinguida clientela, productos de tan alta distinción, que hasta Miss Venezuela/ Miss Universo 2010 y el Sr. Osmel Souza (dueño del emporio “Miss Venezuela”), se visten con la ropa de Traki y se sienten instalados como en casa, consumiendo nuestros artículos, igual que usted”.



Foto 6 (D'aubeterre, 2011) Gigantografía: muro principal C.C. Ciudad Traki, Av Las Américas (Pto Ordaz).

³⁷«Traki»: nombre comercial de una popular red de tiendas por departamentos, operando en todo el país desde hace tres décadas. Su estrategia comercial de precios económicos con amplia diversidad de ofertas en productos nacionales e importados de diversa calidad, la han convertido en un gran centro de compras (“¡Ciudad Traki, es bueno, bonito y barato!”), concurrido por la mayoría de la población local/ nacional.

³⁸ Extraído del artículo titulado: Imaginarios urbanos y cotidianidad local en Ciudad Guayana: datos para una etno-historiografía hermenéutica posible sobre la venezolanidad contemporánea. (D'aubeterre, 2013, sin publicar).

Aparentemente, esto supondría un cambio de imagen corporativa muy importante de Traki, que se correspondería con el incremento progresivo de los precios ofertados en sus productos, ya que, hasta hace poco, la imagen publicitaria que se promovía acerca de esta red nacional de tiendas, era la de un establecimiento comercial con variada oferta de artículos de consumo dirigida a un amplio público (la familia popular y clase media de escasos recursos), cuyos precios y calidad eran bajos. No obstante, aunque también *“hay mucho real de por medio”*, el éxito comercial de la alianza imaginaria y simbólica de ambas empresas (Traki y *“Miss Venezuela”*), parece consistir en una paradoja asimilada como “normal” en el sentido común del venezolano, que podría expresarse así: *“tanto Traki como “Miss Venezuela” son muy populares, aunque los precios de la tienda aumenten cada vez más y las Reinas de Belleza siempre se conviertan en estrellas de televisión/cine o Top Models, encumbradas, ricas, inaccesibles e ideales”*.

IV.2.1.- Entre-Acto reflexivo: formas de Biopoder y mercado: *“!Quiero...*

ser otro!”

Cuando los mensajes del entorno socio-cultural reiteran la inadecuación de la imagen propia que refleja el espejo frente al modelo ideal pro/im/puesto por los *mass media*, se produciría una suerte de malestar o inconformidad narcisista del Yo subjetivo de muchas personas consigo mismas. Estos, como otros muchos afiches publicitarios, plantean algunas contradicciones subyacentes entre un cierto ideal estético mediaticizado, diariamente reiterado en las TIC’S y medios locales de comunicación social: forman parte de la construcción tecno-estética intrusiva, del imaginario mediático facturado globalmente desde las grandes corporaciones anónimas, pero que integramos localmente a nuestros sueños, deseos y expectativas más íntimos y, al mismo tiempo, más públicos. La identificación de los ciudadanos a estos modelos que poco o nada se le parecen, hace parte de la “normalidad cotidiana”. Es decir, de toda una serie de estrategias socio-políticas difusas y de *marketing*, que desde la infancia y a todo lo largo de la vida, los venezolanos han integrado a sus rutinas de vida, haciéndolas parte de sus pensamientos, expectativas, insatisfacciones, deseos, creencias: lo

que se convierte en algo banal, es decir, que prescinde de ser analizado. Es justamente esa dimensión subjetiva de cada cual, ese magma confuso de piel, cuerpo, sentimientos, sensaciones fisiológicas, imágenes de sí mismo y de los demás, en los que se incrustaría y operaría el Biopoder, en tanto en cuanto auto-eco-exo disciplinamiento y domesticación “espontánea y natural” del ser, que permite su adecuación normal/normativa al sistema social y, simultáneamente, su posible y tan auspiciada auto-realización personal, gracias al Mercado.

Una vez más, aquí surge la cuestión relativa al auto-reconocimiento posible (proyección) de quien percibe estas gigantograffas y los modelos e imágenes mediáticos intencionalmente diseñados para capturar el interés/deseo/intención de compra del ciudadano-consumidor. Como ya se dijo, esto supone varios aspectos dinámicos: por un lado, está la identificación subjetiva/ inter-subjetiva con los modelos sociales vehiculados por los *mass media*. Todo modelo debe cumplir con ciertas premisas básicas para apelar en los individuos, el deseo de “ser como él/ella”. La idealidad del modelo implicaría una distancia (Alteridad) simbólica que lo convierte en objeto encantador de perfección y belleza deseable que, siendo inalcanzable en lo concreto, resultaría posible acceder a él imaginariamente, mediante la posesión de ciertos atributos mínimos que el mensaje publicitario pone de relieve, fusionando-desplazando el encanto global del modelo a los objetos-mercancía concretos que la publicidad promociona ante el consumidor (Parck, 1956). Otro aspecto solapado (discurso connotado - Barthes, 1970-), sugiere una reiterada configuración ideológica que también operaría en este afiche: el efecto mágico que siempre produce la evacuación de la realidad cotidiana. En este caso, se trata de la cotidianidad de la mayoría de los ciudadanos de Ciudad Guayana, con sus rasgos fisionómicos mestizos producto del mestizaje histórico multiétnico, combinado con su condición socio-económica crítica, su lenguaje corporal/gestual desenvuelto, su estética popular, su forma de vestir, su humor dicharachero, etc. Esta ausencia intencional, responde a una “lógica de la exclusión” de todo aquello que no sea “ideal”, bello, deseable, perfecto. Nuevamente, aquí se excluye lo feo, vulgar e indeseable, que es tan frecuente entre la gente común y corriente; es decir: nosotros mismos.

CAPITULO V

Sobre las Identidades Sociales

V.1.- *Alter Ego/ Alteridad: el problema del Ser y del Otro*

Al abordar la alteridad nos remitiremos a dos tradiciones disciplinares de la Modernidad que suponen andaduras metodológicas disímiles pero complementarias: la tradición antropológica, que encuentra al Otro en su contexto ecológico-cultural particular-único y la tradición psicológica/psicoanalítica, cuya aproximación supone un contexto íntimo, intra-subjetivo y, al mismo tiempo, genérico-universal.

La tradición antropológica es confeccionada desde la mirada oblicua ordenadora, racionalizante y naturalista, taxonómica y humanizante, de la cual emergen las grandes narrativas etnográficas de la alteridad exógena de: Nueva Guinea, África, Asia, Oceanía, Australia, Groenlandia, Antártida, Antártico y las Américas, que han impregnado al imaginario occidental de una fabulosa experiencia, ampliamente documentada, de múltiples descubrimientos del Otro. Ese Otro siempre exótico y lejano del mundo civilizado europeo y angloamericano de finales del siglo XIX y la primera mitad del s. XX, resulta que de un tiempo a esta parte, ahora está “aquí” instalado, merced a: las complejas transformaciones socio-políticas de los Estados-Nación, las luchas anti-colonialistas, la configuración del mercado global (de bienes materiales e intangibles, mano de obra, información, servicios, etc.), la ingente migración del “Tercer Mundo” hacia los países super-industrializados del Primero, la evolución tecnológica contemporánea, entre otros aspectos. Junto con Foucault, Deleuze, Gergen, Guattari, Clifford Gertz, García Canclini, entre otros autores, asumimos que, dentro del espectro de las Ciencias Sociales o del Hombre, la Antropología moderna ha sido un espacio privilegiado de invención de la Otredad/ alteridad. Por ello resulta comprensible que un cierto malestar postmoderno experimentado por muchos antropólogos contemporáneos respecto a “su” objeto, haya supuesto redirigir su mirada escrutadora del Otro, al “Sí mismo”, o más bien, hacia a ese Otro parecido, que funda la Nostredad. En Venezuela y América latina, si bien es cierto que para muchos antropólogos, aún existe el “recurso de amparo” clásico de la Otredad amerindia, no

es menos cierto que el indígena “nuestro” pierda de su exotismo y se nos convierta en Otro bastante parecido al vecino de al lado. Ello se debe en parte, a nuestra propia condición genético-cultural de pueblo mestizo multiétnico; en parte también, a la cada vez mayor visibilidad y politización de los pueblos indígenas³⁹, su inserción en los procesos de toma de decisión, su progresivo ingreso a la educación universitaria, entre otros aspectos actuales, que hablan tanto de su trans-culturización cuanto de su problemática y contradictoria integración socio-histórica nacional.

En cuanto a la tradiciones psicológica y psicoanalítica, si bien sus asideros históricos se remontarían a la filosofía de los presocráticos con Parménides⁴⁰, al inventar un pensamiento ontológico cuya función ha sido ordenar racionalmente el caos del Ser mediante el *logos* que lo instituye en objeto de pensamiento; son los desarrollos de las ciencias modernas de finales del siglo XIX (con la escuela de psicología alemana de Wilhem Wundt por un lado y del psicoanálisis de Sigmund Freud, por otro), los que definirán las líneas rectoras del pensamiento contemporáneo acerca de la psiquis individual/colectiva, su estructura y sus funciones conductual, cognoscitiva, volitiva y afectiva. Por vías paralelas que responden a preocupaciones y prácticas investigativas distintas, el psicoanálisis y la psicología van a propiciar la confección de argumentos teóricos, conceptos, presupuestos y representaciones relativos a lo que Wundt (1879), Tarde (1890) y Le Bon (1895) por un lado, y Freud (1893) y su Escuela de Viena (Jung, Breuler, Reich, entre otros), por otro lado, van a racionalizar, sistematizar y proponer como los fundamentos de la psiquis humana, es decir: las leyes universales que regirían el “aparato psíquico” y definirían la dimensión psicológica de

³⁹Por vez primera, la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), hace un formal reconocimiento incluyente de la especificidad de los pueblos originarios autóctonos, con plenos derechos políticos dentro de un Estado-Nación pluri-cultural y multiétnico.

⁴⁰ En el siglo VI a.de C., Parménides (515-440 a.de C.), introdujo una reflexión original que rompía con la tradición esencialista de la filosofía presocrática instituida por Tales de Mileto (625-546 a.de C.), al iniciar una curiosa línea reflexiva centrada en el ser pensante (“*lo mismo es ser que pensar*”). No obstante, habrá que esperar la configuración del pensamiento lógico de Aristóteles, cuya escisión dialéctica entre *Physis* y *Psyché*, dará pie a una metafísica posible del Ente (del griego *Ontos*, Ser), cuyo desarrollo formal en tanto Filosofía primera del Ente (Ontología), comenzará a emplearse a partir de la Modernidad, en el s. XVII, con filósofos como Rudolf Coclenius (1557-1628), Joham Clauberg (1622-1665) y sobre todo, con Gotfried Leibnitz (1646-1716), cuya psicología plantea la cuestión de las “representaciones inconscientes” (*Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Paris, 1765).

los individuos. Obviamente, ello va de par con una de las empresas mayores de las ciencias humanas y sociales a finales del siglo XIX: adecuarse a la lógica y racionalidad de la *episteme* Moderna, construida por las ciencias fácticas (Física y Química) y su correlato en lo “vivo” de la Historia Natural, (Biología, Botánica, Zoología). Desde esta perspectiva epistemológica de las Ciencias Modernas, la racionalización de la psicología wundtiana y de la escuela experimental, va a chocar frontalmente con la perspectiva fenomenológica y clínico-hermenéutica (interpretación psicoanalítica), del tratamiento de las neurosis y las psicosis, que va a desarrollar la escucha psicoanalítica freudiana. Estas diferencias metodológicas y teóricas implicarán un *hiatus*, una distanciaci3n, mutuamente crítica que el psicoanálisis y la psicología van a confrontar a todo lo largo del siglo XX.

Según el psicoanálisis freudiano, la personalidad se constituiría mediante un proceso psicológico de identificaci3n por medio del cual, a lo largo de su vida, el individuo asimilaría un aspecto, una propiedad o atributo del Otro (*Alter ego*), transformándose total o parcialmente sobre el modelo de éste. Ello implicaría una serie de identificaciones sucesivas a distintos sujetos-modelos por parte del individuo (Laplanche et Pontalis, 1973). En este sentido, el término de identificaci3n apela a otros conceptos psicológicos tales como: imitaci3n, empatía, contagio mental, proyecci3n, introyecci3n, etc. La identificaci3n adquiere un valor fundamental en la teoría freudiana como mecanismo psicológico inconsciente que estructuraría al sujeto humano, en funci3n del Complejo de Edipo (Freud, 1973). Si bien la identificaci3n primaria de todo recién nacido constituye la forma más primitiva de una relaci3n afectiva ligada a la satisfacci3n de la necesidad vital de alimentarse (pulsión oral), en la que el objeto parcial (seno materno) es indiferenciable del Otro que es la madre (*Alter ego*), todo esto constituiría la prehistoria del sujeto. Posteriormente, gracias al crecimiento, maduraci3n, socializaci3n y aprendizaje del lenguaje por parte del niño (progresiva incorporaci3n del sujeto a la dimensi3n simbólica y al “Principio de Realidad”), alrededor de los 3 años, se produciría el Complejo de Edipo, que el niño superaría mediante la identificaci3n secundaria con el padre del mismo género, en tanto

ideal o prototipo inicial⁴¹. A esta primera identificación masiva del Yo, sucederían muchas otras, (totales o parciales), escalonadas a todo lo largo de la vida psíquica inconsciente del individuo. Por su parte, Robert Lafont (1973), advierte que la identidad y el proceso de identificación que la produce, no se comprenden sino a partir del Otro, en tanto objeto distinto, realidad percibida y lugar del inconsciente. La identificación supondría entonces, tanto la indiferenciación primitiva del sujeto con el Otro (madre), cuanto la identificación especular que, según Lacan (1966), alrededor del periodo edípico de los 3 años, el niño va a concretar, no ya con la figura del padre, sino con su propia imagen reflejada en un espejo. Para Lacan (Ibídem), el Estadio del Espejo sería un momento de la psicogénesis fundamental para la constitución de un primer esbozo de la estructura del Yo. El niño ya habría percibido en la imagen del Otro, una suerte de anticipación de la unidad formal (*gestalt*) que aún no tiene; llegado el momento adecuado de maduración, el niño se identificaría con su propia imagen reflejada, lo cual atestaría del origen imaginario de la identidad yoica del sujeto. Es decir que, siguiendo a Laplanche et Pontalis (1973), la relación intersubjetiva gracias a la cual el sujeto se constituye en individuo, auto-reconociéndose en la imagen especular como un sí-mismo idéntico a él y distinto del *Alter ego*, sería fundamentalmente, una relación imaginaria.

En cuanto a la psicología contemporánea, el concepto de identidad social se ha definido según tres grandes perspectivas generales: 1) perspectiva objetiva: explica cómo son determinados grupos e individuos (Lewin, 1948; Erikson, 1974); 2) perspectiva subjetiva/intersubjetiva: basada en la auto-percepción y auto-categorización de individuos y grupos (Fromm, 1956; Rogers, 1980; Tajfel, 1984; Montero, 1997; Salazar, 2001); 3) Perspectiva discursiva: interpreta discursos de identidades individual/ colectiva (Lakoff and Johnson, 1980; Ciampa, 1990; Jiménez, 1993; Rosa, Bellini, y

⁴¹ Al respecto, al definir la “Función Paterna”, Lacan (1966), introduce la noción de “función de corte” (o introducción de la “Ley” ligada al Principio de Realidad), que implicaría una doble prohibición de la figura del padre: a) la de una fusión afectiva entre la madre y el hijo que impediría su emergencia como individuo y, b) la de una relación incestuosa entre esos dos seres.

Bakhus, 2000; Kaufman, 2004; d'Aubeterre, 2007). Así se tiene que, haciendo hincapié en lo motivacional-cognitivo, (perspectiva subjetiva/inter-subjetiva), las identidades sociales resultarían del conocimiento consciente que los individuos tendrían sobre su pertenencia a uno o más grupos específicos, así como del significado emocional y valorativo que esto supondría para ellos. En este sentido, Tajfel y Turner (1979), desarrollaron una teoría de la identidad social planteando que ésta resultaría de un proceso de categorización y contraste que los individuos harían en función de grupos sociales existentes: pertenecer a un grupo determinado, propiciaría en el individuo una identidad social que derivaría de la evaluación positiva de sus atributos en comparación con otros grupos: los individuos tendrían la necesidad de auto-evaluarse positivamente respecto de otros. Recientemente, siguiendo esta perspectiva, Salazar (2001, p. 126), afirma que “la construcción de identidades sociales se realiza tomando en cuenta la existencia de etiquetas que representan agrupamientos sociales (...) con los cuales se desarrolla cierto grado de identidad”, entendiendo por esto: “un sentimiento de similitud, pertenencia y apego”. Dicho sentimiento identitario permitiría que el sujeto proceda a comparar el endo-grupo al cual siente pertenecer, con otros grupos existentes en su sociedad, pudiendo entonces establecer una positiva identidad social, a condición que dicha comparación arroje un saldo positivo para su propio grupo. Salazar (Ibídem), coincide con otros autores, al considerar que hay cuatro elementos básicos que deben tomarse en cuenta al estudiar las identidades sociales nacionales: territorio, gente, cultura y Estado. Por su parte, Montero (1997, p.76), tras aclarar que las identidades nacionales son una manifestación específica de las identidades sociales, define aquellas como:

El conjunto de significaciones y representaciones relativamente permanentes a través del tiempo que permiten a los miembros de un grupo social que comparten una historia y un territorio común, así como otros elementos socioculturales, tales como el lenguaje, una religión, costumbres e instituciones sociales, reconocerse como relacionados los unos con los otros biográficamente.

V.2.- Perspectiva psico-socio-discursiva de las Identidades Sociales

El llamado giro lingüístico en las ciencias sociales ocurrido en la segunda mitad del siglo XX, ha significado cambios epistémicos cruciales en el entendimiento y abordaje de viejos y nuevos problemas de investigación en todos los campos de estudio: incluso el de las ciencias físicas y neuro-bio-genéticas, así como en sus aplicaciones tecnológicas. Esto ha significado una suerte de desmaterialización de las pesadas representaciones estructuralistas (estructuras: sociales, psíquicas, de la personalidad, del Yo, etc.), en beneficio de una fluida, compleja y contradictoria/dialógica concepción dinámica y constructivista de los fenómenos psico-sociales desde lo discursivo-situacional, lo argumentativo y lo retórico. En esta línea de pensamiento, Ciampa (1990), define el concepto de identidad como un proceso de construcción de narrativas a lo largo de la vida de los individuos; desde el momento de otorgar un nombre al recién nacido. Así, la identidad implicaría relaciones sociales (parentesco, filiación, familia, etnia, Estado-nación, grupo o clase social, etc.), y sería la estructura social la que procuraría los patrones de identidad existentes en un determinado contexto. Progresivamente, los individuos integrarían variadas “predicaciones” que asumirían bajo la forma de “personajes”, los cuales desempeñarían diversos papeles. La identidad sería la articulación de varios de esos “personajes” que pueden, en diferentes momentos, aparecer o desaparecer, progresar o regresar. En suma, el proceso de construcción de la identidad social del individuo sería una combinatoria de igualdades y diferencias en función de los otros y de sí mismo: la igualdad de sí mismo representaría lo que, en dicho proceso, permanecería estable a lo largo de la vida del individuo.

En este sentido, resulta muy pertinente el planteamiento de García Bravo (1997, s/p) quien afirma que “la identidad individual y la identidad colectiva es una distinción analítica, la identidad individual es el resultado de las múltiples pertenencias a las identidades colectivas”. Esta autora concibe la identidad como una dimensión subjetiva de los sujetos sociales; es decir, que no sería un atributo o propiedad del sujeto en sí mismo, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. La identidad tam-

poco sería algo esencial, inmutable y singular sino, más bien un proceso activo, complejo y cada vez más plural, resultante de conflictos y negociaciones con el entorno del individuo; de ahí su plasticidad, su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. En resumen, la autora plantea entender las identidades en dos sentidos imbricados: a) como una actitud colectiva, una cualidad, orientación cognitiva y afectiva bajo un cierto sistema de valores culturalmente compartido. Y b) como sede de la competencia discursiva: uno habla como quien es y desde donde se sitúa. Estos planteamientos coinciden con los de De la Torre (2001), al afirmar que no hay identidad que no sea social, prefiriendo hablar de identidades “individuales y colectivas”:

el conjunto de identidades colectivas de cada sujeto –nacional, de género, de clase, religiosa, étnica, profesional y todas aquellas no tradicionales (...) aunque puedan estar disponibles para todos, en un mismo espacio y tiempo, constituyen una especie de *gestalt* particular que es única. En gran medida, esta manera particular de combinarse, pensarse, expresarse y narrarse nuestras pertenencias a unas y otras categorías y grupos, es nuestra identidad personal. A tal extremo lo personal es social. (De la Torre, 2008, p.5)

Otra definición propuesta por Martuccelli (2002), afirma que la identidad es un espacio en el cual el individuo forja, mediante su relato, un sentimiento de continuidad a través del tiempo y, a veces, al mismo tiempo, un sentimiento de coherencia interna que le permite aprehenderse narrativamente, como un individuo singular, aunque siempre con la ayuda de elementos sociales y culturales.

Por su parte Kaufmann (2004), propone definir la identidad como un trabajo permanente de definición del sentido de la vida de las personas que, si bien está concretamente ligado a la socialización presente propia de cada individuo, resultaría cada vez menos posible circunscribirla a los roles y asignaciones sociales tradicionalmente prescritos. El autor habla de “determinaciones aleatorias” sobre las cuales los individuos tendrían una relativa “capacidad de arbitraje subjetivo” frente a las contradic-

ciones de lo social. En el mundo globalizado contemporáneo, la identidad llegaría entonces a ser una interpretación subjetiva de las informaciones sociales que el individuo percibe, lo cual supondría una autonomización individual creciente. En cuanto a las identidades sociales colectivas, estas se conciben como una primera etapa histórica obligada del proceso identitario: las identidades colectivas serían un instrumento de confirmación recíproca del sentido particular que tiene la vida para los miembros de un grupo, una comunidad, una nación.

Desde nuestra perspectiva, proponemos abordar las identidades sociales a partir del binomio *Nostredad* y *Otredad*, en tanto proceso-producto de confección colectiva de los tejidos semánticos que permiten delimitar, cual imagen invertida de un espejo, lo que sería las vestiduras identificatorias tanto del *Yo discursivo*, extendido a un colectivo particular (“*nos/ nosotros*”), cuanto del “Otro-diferente-que-yo”(“*vos/ “usted-ustedes”/ “ellos*”), cuya externalidad se opone como objeto ajeno, extraño, impropio. Sobre el *Yo discursivo* proponemos una definición: éste es un lugar-objeto del discurso que se instituye en los individuos una vez que acceden a la dimensión simbólica, merced a la estructura propia de cada lengua, a partir del entramado discursivo de los relatos elaborados por los otros. Así, el Yo discursivo, antes de ser *lugar de sentido activo* (*topos sêmantikos* del sujeto), que el interlocutor identifica y asume como su centro de autoreferencia personal (“sí mismo” o *self* de cada quien), éste sería un objeto discursivo que se construye socialmente en el medio familiar, a partir de relatos que hablan de las identidades sociales (roles, personajes, modelos, etc.), existentes en un lugar y tiempo determinados.

El Yo discursivo rebasa ampliamente al “*sujeto lógico*” de la oración, del cual habla Ricoeur (1998, p.27), pues contrariamente a lo planteado por este autor, consideramos que el Yo discursivo no se reduce simplemente a “...*aquel que al hablar se adjudica a sí mismo la palabra “yo”*”. Por otra parte, el Yo discursivo converge parcialmente con la tesis psicoanalítica lacaniana sobre la construcción del yo (“*je*”) del individuo, como resultado de un proceso proyectivo de tipo especular (*estadio del espejo* -Lacan, 1966-). Así pues, la proyección especular que fundaría los cimientos

del Yo a partir del Otro, procedería inicialmente como una doble construcción, discursiva e imaginaria, del Otro sobre el sujeto. Progresivamente, a medida que éste accede a la palabra, se inscribe en el registro simbólico de la lengua y puede nombrarse a sí mismo, entonces, el sujeto pasaría a construir su identidad individual en función de un “Yo discursivo” que lo antecede, tanto en la estructura de la lengua cuanto en los relatos que los otros ya han hecho sobre él.

Nostredad/ Otridad y Yo discursivo, en tanto construcciones identitarias, forman parte del sentido común colectivo y pre-existen histórica y culturalmente al individuo, pero se reelaboran y modifican en las producciones discursivas cotidianas de la gente, como *experiencia de límites*, lo que garantiza a cada cual, ocupar un “lugar identificable” relativamente estable dentro de las movedizas relaciones psicosociales de conflicto, empatía, colaboración, rechazo, atracción, solidaridad, agresión, etc., que individuos y grupos, experimentan a través de sus inter-cambios reales, simbólicos e imaginarios.

V.3.- Estado-Nación, identidad nacional y relaciones de poder

Interesa también conectar estas perspectivas psico-socio-discursivas sobre las identidades sociales, con los aportes simultáneos de la sociología, la antropología y la historia como campos de investigación de grupos-dinámicas sociales, pueblos-culturas originarios y transformaciones en el tiempo, por un lado, y por el otro, las necesidades del Estado laico moderno en su lento proceso histórico de gestación y configuración, urgido de hacer seguimiento a los individuos y grupos cada vez más numerosos, ociosos y menesterosos que, desde la Edad Media deambulaban de un lugar a otro y que la nueva racionalidad moderna requiere que sean identificados para efecto de poder legislar sobre ellos, sobre sus corporeidades y sus quehaceres cotidianos. Al respecto, a partir del siglo XVI, en Francia fue laicizada una práctica medieval, la del Registro Parroquial por parte de los sacerdotes católicos que, en sus parroquias, desempeñaban la función legislativa de las almas y los cuerpos de sus feligreses, que se concretaba en el Registro Eclesiástico de nacimientos, bautismos, matrimonios y

muerdes de los feligreses. Esto significó el inicio del Estado Civil, asegurado por el antiguo régimen monárquico francés, permitiendo un mayor control de la circulación de los individuos de una ciudad, región o circunscripción a otra. Progresivamente, el Estado moderno va a inventar una serie de procedimientos para disponer de un registro objetivo de los individuos en pos de una eficiente reglamentación legal que asigne una identidad jurídica, es decir: un nombre, un apellido, una ubicación geoespacial, territorial, con una mínima descripción de algunos atributos fisionómicos distintivos que permitan el reconocimiento de cada individuo y una mínima descripción de sus prácticas, condición, género, ocupación, correspondencia, ubicación, relaciones familiares y nexos con algún asidero social. Todo ello, a fin de entender por qué, por cuánto tiempo y por dónde circulan los ciudadanos (Kauffman, 2004). Este proceso de registro y control de la ciudadanía va a ser fundamental para inventar los papeles de identidad que conllevarán al diseño más tardío y sofisticado de una “Carta de Identidad”, todo lo cual se corresponde con la necesidad creciente que los Estados modernos van a tener, tanto de reglamentar y legalizar el proceso de circulación de los bienes, servicios y personas en sus territorios⁴², por una lado, como de asegurar la consistencia del cuerpo social y la fidelidad, aquiescencia y pertenencia de los sujetos a la Nación, a través de una identidad y gentilicio compartidos mediante una lengua oficial, una historia y una nacionalidad únicas. Esto será cada vez más fundamental pues, a raíz de la Revolución Industrial del s. XVIII en Inglaterra (luego en Europa durante el s. XIX), el Estado tendrá que garantizar y controlar los flujos migratorios del campo a la ciudad, a medida que ésta comienza a representar un espacio de tránsito intenso, bullicioso, violento y cada vez más descontrolado al cual arriban individuos provenientes de distintos lugares, hablando lenguas distintas al idioma oficial impuesto desde la capital del Estado-Nación. Ello va a acelerar la creación de diversas instituciones durante los siglos XVIII y XIX, ocupándose de elaborar procedi-

⁴² En 1539, el Estado francés inició el proceso de construcción de su Estado Civil al asumir el Registro de Bautizos que hasta entonces era llevado por las Parroquias católicas diseminadas en el reino. Una Ordenanza Real de 1579, amplió esta competencia al registro matrimonial y de entierros que, a partir de 1674, fue obligatorio redactar en papel legal timbrado. En 1792, por Decreto de la Asamblea Nacional creada por la Revolución Francesa, fue que se definió formalmente el “Estado Civil de los Ciudadanos de la República Francesa”, mediante el cual todos los antiguos Registros parroquiales pasaron a manos de las autoridades administrativas municipales (Castell et Haroche, 2001; Kauffamn, 2004).

mientos para ordenar, disciplinar, domesticar y legislar la vida cotidiana de los individuos, con miras a garantizar paz social y salubridad pública en las nuevas ubicaciones de los espacios de residencia, vida y trabajo; tanto de la emergente y próspera burguesía bancaria e industrial, como de la creciente masa trabajadora que se irá asentando en las márgenes de las ciudades (Castell et Haroche, 2001).

La emergencia creciente de una nueva clase social urbana de trabajadores (proletariado), provenientes de las regiones rurales en las cuales la maquinaria agrícola y las nuevas técnicas de cultivo intensivo han desplazan la mano de obra analfabeta y de pauperada, va a crear un ingente problema de salubridad, delincuencia, prostitución y caos urbano, debido a que dicha población invade las zonas urbanas periféricas de manera desordenada, asentándose en lugares inadecuados, viviendo en paupérrimas condiciones materiales, siguiendo prácticas de vida antihigiénicas propias del hacinamiento masivo. Esta nueva y compleja problemática va a requerir de instituciones hasta entonces inexistentes o escasamente desarrolladas, que legislen y administren la circulación y la vida de los individuos en la ciudad (policía, salud pública, catastro, canalización y disposición de desechos, etc.). Esto implicará la necesidad de que las ciencias elaboren una serie de conceptos, teorías, tipologías, leyes y procedimientos que permitan comprender, explicar, contener y controlar la complejidad de estos problemas socio-políticos y administrativos, ligados a la “salud y orden públicos”.

Este conjunto de conocimientos permitirá, entre otras cosas, optimizar los documentos para la identificación de los ciudadanos de forma objetiva, a fin de garantizar el orden, la racionalidad y el trabajo socio productivo de los ingenios industriales de una modernidad lanzada al desarrollo tecno-económico, así como la consolidación del poder económico expansivo de los imperios capitalistas coloniales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

V.4.- Identidades Sociales, ciudadanía y Estado laico moderno: ¿invenciones de la Modernidad?

Sin duda, todo lo antes referido obliga a repensar la supuesta “naturalidad” psicológica de las identidades sociales. Autores como García Bravo (1997), Martucelli (2002), Kauffmann (2004) y Mora (2010), ponen de relieve diversos aspectos socio-históricos que, junto a las teorías científico-sociales y a las tecnologías administrativo-policiales, han permitido elaborar las características subjetivas y objetivas que componen la identidad que hoy conocemos y que remiten al ámbito del poder (en el sentido convencional) y al biopoder propuesto por Foucault (2007, 1993). No cabe duda que existe una exigencia convencional de continuidad y coherencia del individuo, como condición indispensable de “normalidad psico-lógica”, pero también, como disposición básica para la organización de toda la vida social: laboral, escolar, familiar, jurídico-legal, etc.; tal como lo demuestra el conjunto de procesos administrativos que nos constituyen en individuos: desde la partida de nacimiento, la cédula de identidad, pasando por el nuestra responsabilidad penal y jurídica, hasta nuestra partida de defunción. Mora (2010, s/p) arguye que “no es soportable que la gente cambie sus ideas y sus estados de ánimo de un momento a otro, sino que se exige una permanencia anímica e intelectual”, todo lo cual impone “una imagen social que pretende ser válida para categorizar a la gente”, así como “descripciones objetivas” que han construido una tipología psicosocial. Obviamente, para ello han sido indispensables las teorías clínicas (psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, entre otras), que permiten hablar de personalidades: asténicas, neuróticas, fronterizas (*border-line*), maniaco-depresivas, ciclotímicas, psicóticas, esquizofrénicas, paranoides, etc.

...se sigue abonando en el terreno de las personalidades fijas como si estuviéramos ante realidades factuales y simbólicas permanentes, quizá porque se experimenta un enorme desasosiego ante la idea de cambio y se prefiere creer en la firmeza de la identidad. (Mora, 2010, s/p)

Paralelamente, cabe también indicar que, en estos tiempos de globalización telemática en “tiempo real” e imagen “3D”, la sofisticada e invasiva nano-parafernalia que

constituye a las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC's), produce complejos movimientos/ efectos contradictorios en forma de tensiones/acciones/ retracciones, que intentan lograr una suerte de hegemonía identitaria, es decir: homogeneizar procesos cognoscitivos, valorativos, estéticos, procedimentales, para ubicar a los sujetos-usuarios, asignándoles/designándoles un lugar, que delimitaría situaciones virtuales. Aquí se entremezclaría el papel de los medios, las instituciones, el mercado y las ideologías en el proceso de construcción de identidades sociales, lo cual implica algo ya antes dicho: que toda identidad individual es multidimensional. Al respecto, García Bravo (1997, s/p), afirma que "pertenece a diversos públicos, a grupos de consumo, a redes cibernéticas" cada vez más densas e interconectadas dentro y fuera de nuestro ámbito vital. Si bien es cierto que la identidad trae consigo el problema del reconocimiento, (proceso de percepción-acción), con base en un proceso de construcción de una Nostredad frente a la Otridad; no obstante, cada vez más, las identidades sociales mediatizadas (TIC's), remiten a una territorialidad inubicable y a una construcción espacio-temporal no geográfica (comunidades virtuales, imaginarias/imaginadas). En ello, García Bravo (Ibídem) distingue dos grandes tendencias ligadas a las relaciones de poder: a) la integración de identidades construidas desde poderes autoritarios, con la "resurgencia de identidades fundamentalistas que enfatizan las diferencias (Lógica de la Diferencia)", y b "..."la masificación, desterritorialización y estandarización de prácticas, usos, estéticas, etc., de las identidades globales (Lógica de la Integración)". No obstante, la autora también reconoce la existencia de dinámicas intermedias, donde se estaría construyendo identidades diferentes, a saber, las culturas de frontera o culturas híbridas (García Canlini, 1989). De toda esta discusión emerge un rasgo funcional y pragmático en las nuevas formas de construcción mediatizada de identidades sociales, a saber: su volátil circunstancialidad. De acuerdo con Mora (2004, s/p), la "...identidad está sujeta a una permanente revisión y negociación por parte del individuo y siempre es posible mostrar a los demás una identidad que nos sea cómoda y que flexibilice nuestra interacción."

En todo caso, la evidencia empírica local que proveen los espacios de la vida cotidiana urbana de Ciudad Guayana, atravesada por la discursividad de los *mass media*, impone una lectura interpretativa de las producciones discursivas y del imaginario estetizado impuesto por las TIC's, las gigantografías y pantallas digitales que comienzan a poblar el espacio público del sector Oeste de Puerto Ordaz. Coincidimos con García Bravo (op. cit.), en que los nuevos soportes tecnológicos de la comunicación son “la arena donde se negocian los significados” (semiosis social): en este espacio virtual las identidades son metafóricas, materializadas, objetivadas y, en tanto substrato de inter-mediación, las TIC's y los *mass media* construyen, reconstruyen, inventan, fragmentan las identidades sociales que nos nutren y substancian.

V.5.- Sobre las identidades locales en Ciudad Guayana

En varios estudios sobre cotidianidad y sentido común en Ciudad Guayana (D'aubeterre, 2001, 2007a), encontramos toda la problemática psicosocial (dialéctica/dialógica) relativa a las construcciones discursivas e imaginarias de las identidades grupales emergentes en los ciudadanos (Nostredad Vs. Otredad), según una retórica singular que operó en forma de “imagen especular” cuyo anclaje discursivo-semántico fue el sector-territorio urbano de residencia: “*nosotros, la gente de San Félix*” vs. “*nosotros, la gente de Puerto Ordaz*”. Es decir, que la identidad grupal (Nostredad de unos y otros), sólo pudo afirmarse en positivo, merced al reconocimiento de la existencia de la Otredad asociada al mundo de vida designado por un toponímico: “*ellos, los de Puerto Ordaz*”, opuesto a “*ellos, los de San Félix*”. Al respecto, interpretamos que cuando los ciudadanos nombran “su” ciudad, realizan un acto no sólo de designación territorial, sino de construcción/apropiación discursiva de una realidad urbano-cultural (territorial) propia, compartida con otros semejantes. Ello constituye una acción simbólica que instalaría las condiciones psicosociales para identificarse con un signo lingüístico que impone sentidos y representaciones múltiples: el nombre de un espacio de vida concreto (toponimia), contiene determinado número de atributos que pueden ser dichos, comparados, negados, exagerados, inven-

tados, transformados. En este territorio urbano (real, simbólico e imaginario), se establece un intenso y rico intercambio afectivo a lo largo de la vida de las personas y los grupos. Así, el nombre de la ciudad deriva en gentilicio, constituyéndose en propiedad colectiva de una comunidad que, al nombrar “su” ciudad, no sólo reactualiza múltiples representaciones, imágenes, significados y afectos contradictorios que pueda generar esa urbe, sino que también atribuye una serie de cualidades físicas y psicológicas, que se supone hacen parte de los “rasgos de carácter” de la ciudad y, por extensión, de sus ciudadano(a)s. Entonces, parece plausible interpretar que la confección de las identidades sociales urbanas de la gente que vive en Ciudad Guayana⁴³, ha ido de par con la manera plurívoca y emotiva que fue registrada al construir discursivamente su ciudad. La complejidad que hemos registrado en las producciones discursivas de la gente que vive cada uno de los sectores de Ciudad Guayana (Este: San Félix; Oeste, Puerto Ordaz) habla tanto de: a) la multiplicidad contradictoria y coexistente de espacios de exclusión de la Otridad, asumidos como territorios urbanos compartidos por *Nosotros*, (se habla entonces de “*nuestra ciudad*”); como de, b) afectos colectivos anclados en los lugares de la ciudad (los barrios La Fundación, La Laja, Las Américas, los centros comerciales “Macro-centro” y Orinokia *Mall*, el Mercado de Chirica, el Club Náutico, el Parque Cachamay, el Parque La Navidad, etc.), con los que/en los cuales se construye identidades sociales de tipo especular. Consecuentemente, definimos territorio como una construcción colectiva de tipo discursivo e imaginario, que no sólo se refiere al hábitat geo-físico-paisajístico, que un grupo determinado vivencia como propio, con derechos de uso, goce y disposición (aunque sean limitados), sino que implica los lugares comunes donde se desarrolla las múltiples prácticas de vida cotidiana (reales, simbólicas e imaginarias), cargados de

⁴³ Ciudad Guayana: única urbe planificada en Venezuela durante la década de los '60 por el *Massachusetts Institute of Technology*, *Harvard University* y la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), a partir de un megaproyecto estatal cuyo propósito fundamental fue crear un “polo de desarrollo” (Perroux, 1955), alternativo a la mono-producción petrolera, centrado en un emporio industrial siderúrgico. Ciudad Guayana se fundó sobre una división territorial impuesta por la CVG y naturalizada por el río Caroní; como una contrastante dualidad estético-urbana y socio-cultural: el sector Oeste de Puerto Ordaz, planificado y construido como una ciudad “moderna, eficiente y atractiva” para cuadros técnicos y gerenciales de la CVG; y el sector Este de San Félix, pueblo tradicional fundado en el s. XVII, cuya expansión se debió a invasiones de grandes contingentes poblacionales provenientes de los estados venezolanos pobres vecinos: dicha población aportó la mano de obra para la construcción y puesta en marcha de las empresas del Holding CVG (García, 1987).

marcas nucleadoras de la afectividad e historia pública (trans-subjetiva) y privada. En otras palabras, el territorio es un complejo conjunto de hechos socio-espaciales narrados, percibidos, jerarquizados y representados como una unidad con sentido semántico múltiple (cognitivo, conativo y afectivo) y contradictorio, en el marco de una cultura determinada (sentido común). Mientras que la territorialidad significaría, no solamente la propiedad geopolítica del territorio discursivamente construido que alude al control que un grupo social ejerce sobre él mediante sus prácticas consuetudinarias, sino también a las manipulaciones simbólicas e imaginarias que los individuos y el grupo hacen del territorio.

V.5.1.- Escena 6. Dialógica identitaria local: “*la gente de San Félix*” Vs “*la gente de Puerto Ordaz*”

A finales de la década de los años 90, los ciudadanos locales se vieron inmersos en una dinámica de participación política inédita en su historia civil: la descentralización del Estado implicó elegir por voto secreto universal al Alcalde de la ciudad y al Gobernador del estado Bolívar (1998). Esto conllevaría una serie de cambios profundos e irreversibles en la vida cotidiana local que supondría no solamente la “descevegización”, un nuevo orden de relaciones de poder político regional y una normalización urbana respecto al resto del país, sino también, la reconfiguración de las prácticas socio-comunitarias y del imaginario social sobre la ciudad, lo cual permitió elaborar una rica mitología urbana sobre una “Época de Oro de Ciudad Guayana”, en la cual *“todo funcionaba, había orden, seguridad, limpieza, progreso... la gente tenía trabajo y plata: la CVG se ocupaba de todo”* (Entrevista a J.M., en D’aubeterre, 2001). En los trabajos de investigación de entonces, la metodología empleada se limitaba al análisis discursivo de las creencias dicotómicas de la gente (Discurso Vivo), las instituciones del poder político local (Discurso oficial) y de la prensa escrita local (Discurso Público).

En ese contexto histórico, la cuestión de las identidades sociales urbanas y su construcción local, se vio reflejada en unas matrices discursivas (ver Cuadros N° 1 y 2),

en las que, tanto los participantes en grupos focales de San Félix como los de Puerto Ordaz, expresaron gran número de creencias dicotómicas referidas al endo-grupo, categorizadas en el tópico-objeto: “*La gente de San Félix*” y “*La gente de Puerto Ordaz*”.

La construcción discursiva en positivo que hicieron los participantes de San Félix, fue marcada por una *verdad* del sentido común local compartida y expresada en los mismos términos por sus vecinos de la otra orilla del río Caroní: su diferencia sustancial respecto de “*La gente de Puerto Ordaz*”. Esta diferencia se expresaría en rasgos de carácter ligados a la capacidad expresiva de afectos e intercambios espontáneos en los que reconocemos ciertos estereotipos de nuestra “venezolanidad” (“*espontánea, alegre, directa, popular, afectuosa, honesta, servicial*”). En esta construcción discursiva de la *Nostredad*, hay además un simple reconocimiento de las diferencias socio-económicas marcantes entre “ellos” (“*la gente rica*”), y “nosotros” (“*los pobres*”), como una suerte de condición “natural” que delimita, describe, caracteriza, pero no por ello degrada a quienes se auto-reconocen en ella. Contrariamente a lo suele afirmarse, “*el barrio*” fue construido positivamente: a pesar de ser peligroso a causa de la “*violencia del malandro*”, fue altamente valorado a nivel afectivo, como mundo de vida compartida, pues muchos de los participantes fueron “*los fundadores*” de los barrios: La Fundación, Las Américas, La Laja, Chirica), que en los años ’60, invadieron, lucharon contra la Guardia Nacional y la CVG y, finalmente, “ganaron” su pedazo de tierra. Además, “*el vecino es familia*” y los intercambios cotidianos entre la gente anudan relaciones filiales de compadrazgo y entreayuda, en donde “*la pobreza*” es un elemento clave para resaltar el “*valor humano de la gente de aquí*” en su mundo de vida convivial⁴⁴.

De cualquier manera, emergió una *verdad obvia* del sentido común local compartido por los vecinos de ambos sectores de Ciudad Guayana: si hay que hablar de “*gente acomplejada*”, no se trataría de “nosotros” (“*la gente de San Félix*”), sino de

⁴⁴ Moreno Olmedo hace un análisis filosófico y psicosocial sobre las condiciones materiales y culturales que caracterizan la realidad del hombre popular venezolano, definiéndolo como “*Homo Convivalis*”, (opuesto a “*Homo Faber*” y “*Homo Oeconomicus*”), para quien “*las cosas son menos importantes que las personas. (...) Esto se evidencia en el descuido de las cosas en general y del dinero en particular. Su pobreza no es propiamente carencia de recursos sino más bien despreocupación*” (Moreno Olmedo, 1995, p.115)

“ellos”. Sin embargo, contradictoriamente, también se afirmó creer cual *verdad evidente*, que “*cuando alguien de aquí se muda para Puerto Ordaz sube de estatus*”.

Cuadro N° 1: Matriz de Creencias Dicotómicas

Tópico-Objeto: “ <i>La gente de San Félix... .</i> ”			
Grupos focales de San Félix		Grupos Focales de Puerto Ordaz	
Creencias Positivas	Creencias Negativas	Creencias Positivas	Creencias Negativas
<p>*Es muy diferente a la de Puerto Ordaz</p> <p>*Es espontánea, alegre y popular: poco a poco a mejorando sus condiciones de vida.</p> <p>*Es más humana, sociable y preocupada por sus semejantes que la de Puerto Ordaz..</p> <p>*Los que tienen complejos son ellos: nosotros.</p> <p>*Aquí vivimos más libres tenemos nuestros animales y un huerto en la casa: allá no.</p> <p>*Los vecinos del barrio son la gente de uno.</p> <p>*A pesar que ellos sean ricos y nosotros pobres: todos somos iguales ante Dios y la muerte.</p>	<p>*Es marginada y despreciada por los de Puerto Ordaz.</p> <p>*Para los de Puerto Ordaz la gente de San Félix es marginal, chusma, inferior, mandros, chabacana: es despreciable.</p> <p>*Cuando alguien de aquí se muda para Puerto Ordaz sube de estatus.</p> <p>*Ahora uno no puede ni salir porque le desvalijan la casa.</p> <p>*La costumbre es trabajar pa’ agarrá una pea to’el fin de semana.</p> <p>*Los venezolanos llevamos en la sangre los malos hábitos de la borrachera y flojera del indio.</p> <p>*Los venezolanos somos los culpables de las crisis que nos golpea.</p>	<p>*Trabaja verdaderamente: no como los japoneses o los gringos, pero a horas luz de los de Caracas.</p> <p>*Muchos llegaron a superarse y a surgir y ahora viven en Puerto Ordaz.</p>	<p>*Tienen una psicología diferente a la de la gente de Puerto Ordaz.</p> <p>*Uno los reconoce a leguas.</p> <p>*Es pobre y marginal.</p> <p>*No se supera porque no quiere.</p> <p>*No toda la gente de San Félix es mala; pero hay mucha gente mala.</p> <p>*Tienen mucho complejo de inferioridad.</p> <p>*Los tienen marginados.</p>

Las pocas creencias igualitarias emitidas, hablaron de una mediación trascendental necesaria: una de estas mediaciones sería provista por la categoría abstracta de “humanidad”, mientras que las otras las procuraría “*Dios*” y “*la muerte*”. Toda esta argumentación sugiere una configuración ideológica impregnada del discurso cristiano que postula una condición de absoluta igualdad entre todos los hombres que pue-

blan la tierra, sin distingo de razas, sexo o clase, por el hecho incontrovertible de ser todos *creaturas* de Dios.

En cuanto a la construcción discursiva en negativo que los mismos participantes de San Félix, hicieron del tópico-objeto “*La Gente de San Félix*”, encontramos: por un lado, una estrategia retórica muy frecuente (la inversión de roles), que permite hablar de características negativas propias pero atribuidas por el Otro: “*ellos dicen que nosotros los de San Félix somos (...) marginales, chusma, inferiores, chabacanos, malandros*”. Con lo cual se sugiere que se trata de “viles mentiras”, permitiendo hacer una sutil presentación positiva de sí mismo y del endo-grupo. Por otro lado, sólo los participantes de San Félix emitieron una serie de creencias negativas referidas a otra figura identitaria más envolvente: “*nosotros los venezolanos*”, de la cual nuevamente encontramos una serie estrategias retóricas (tipificación, generalización, culpabilización de la víctima (Van Dijk, 1991), a través del uso de expresiones estereotipadas de “nuestra venezolanidad” signada por “rasgos típicos” del venezolano (“*borrachera, irresponsabilidad, flojera*”), que tendrían su origen en la “*mezcla de sangres del negro, del indio y del blanco*”. Interpretamos que se trata tanto de una configuración ideológica impregnada de predicaciones racistas asumidas como propias, cuanto de una configuración mitológica⁴⁵, que habla de nuestros orígenes, según las cuales estas conductas y actitudes comunes en muchos hombres, tendrían un “origen histórico” y una “explicación genética” en el venezolano debido al proceso de mestizaje ocurrido durante La Colonia: al mezclar la sangre de blanco (“pura”), con la del indio (“*borrachero, irresponsable*”) y la del negro (“*flojo*”), todo se descompondría, habría una impureza bastarda hereditaria: de allí que cuando cometemos alguna insensatez es

⁴⁵ Definimos las configuraciones ideológicas como producciones discursivas que, sin ser una ideología (en tanto sistema discursivo prescriptivo y sesgado), se nutren de discursos que sí lo son. Ellas son argumentaciones sobre-entendidas que operan permeando la materialidad de los hechos haciéndolos parecer como cosas sin relieve, abstraídas de la historia, cuya función es preservar intereses particulares de grupos que ostentan posiciones de poder. En cambio, las configuraciones mitológicas son narrativas implícitas a las creencias; pueden adquirir la forma de un *relato de orígenes* (Eliade, 1978), o bien la de un *discurso truqueado* (Barthes, 1970). Sin llegar a ser un mito, las configuraciones mitológicas sugieren una pretensión de verdad respecto a un “objeto” sobre el cual se confecciona intencionalmente una *historia* imaginaria que se nutre de hechos, personajes, situaciones reales, pero vaciándolos de sus significaciones socio-políticas, económicas e históricas, transformándolos en algo “inocente” y “natural” (D’aubeterre, 2003).

porque, o “*se me salió el indio*”, o bien, “*se me salió el negro*”, que “*todos los venezolanos llevamos por dentro*”.

Como era de esperar, la forma como los participantes de Puerto Ordaz construyeron discursivamente el tópico-objeto “*La gente de San Félix*” tuvo el mismo efecto de “reflejo invertido” que la de de sus vecinos respecto e ellos (Cuadro N° 2). Además hubo un fuerte contraste entre el número de creencias negativas y positivas expresadas sobre el mismo asunto, (proporción de 3- a 1+). De cualquier manera, sus creencias positivas emitidas pudieron agruparse alrededor de dos argumentaciones: 1°) la positividad particular de ser gente muy trabajadora, al bregar en las condiciones extremas que imponen las Empresas Básicas. Sin embargo, al comparar este aspecto positivo se introdujo elementos interesantes y ambiguos: por un lado se aclaró que, aunque trabajan mucho, no llegan a parecerse ni a “*los japoneses*” ni a “*los gringos*”, pero en todo caso, superan en mucho a “*la gente de Caracas*”.

Curiosamente, esta otredad capitalina concurrente, emergió muchas veces en las producciones discursivas de los participantes en el estudio siempre como un *Alteridad* negativa. 2°) La segunda argumentación positiva sobre “*La gente de San Félix*”, recurre a una estrategia retórica interesante por su ambigüedad: la concesión aparente. Ella coincidió parcialmente con una de las creencias negativas de participantes del otro sector, a saber: que la gente de San Félix que se esfuerza y llega a superarse, finalmente se muda para Puerto Ordaz, “*sube de estatus*” y hasta llega a convertirse en uno semejante a “*la gente de Puerto Ordaz*”. Esta creencia sugiere una configuración ideológica que operaría gracias al empleo de la concesión aparente (aunque no tenga la estructura enunciativa típica del “*sí, pero*”), que consiste en hacer una primera afirmación que presupone un sentido digamos positivo (“*mucha gente de San Félix supera sus limitaciones*”), pero que inmediatamente después es contra-dicha por otras creencias que destruyen el efecto semántico inicial (“*la gente de San Félix no es como nosotros; sólo aquellos que se esfuerzan y se superan pueden alcanzarnos*”).

Cuadro N° 2: Matriz de Creencias Dicotómicas

Tópico-Objeto: “ <i>La gente de Puerto Ordaz</i> ”			
Grupos focales de San Félix		Grupos Focales de Pto. Ordaz	
Creencias Positivas	Creencias Negativas	Creencias Positivas	Creencias Negativas
<p>*Ellos sí saben vivir bien.</p> <p>*Saben planificar y hacen bien las cosas; por eso viven mejor que nosotros.</p> <p>*Es feliz porque allá todo funciona.</p> <p>*Es posible tener amigos muy queridos de Puerto Ordaz.</p>	<p>*Se cree superior porque tiene plata: está enferma</p> <p>*Son gente encopetada, fría y artificial que siempre anda con una pose.</p> <p>*Son menos sociables que nosotros, vive alejada sin saber del vecino.</p> <p>*Los señores de la casa siempre quieren abusar de la muchacha de servicio o la secretaria.</p> <p>*Las hijas de los ricos de Puerto Ordaz desde niñas son promiscuas y a los 11-13 años ya han tenido hasta 4 abortos en clínicas.</p> <p>*La mayoría son pobres pero aparentan ser ricos.</p> <p>*Los ricos de allá son unos corruptos metidos en tráfico de drogas y empresas chimbas.</p>	<p>*Es completamente diferente a la de San Félix: funciona en otro tiempo.</p> <p>*Son profesionales muy trabajadores: han vivido en el extranjero y están metidos en la tecnología: no les gusta San Félix porque es un pueblo atrasado.</p> <p>*Está muy clara que pertenece a una clase con mayor poder económico que la de San Félix.</p> <p>*Quiere y se identifica con su ciudad.</p> <p>*La gente de otras partes nos envidia porque vivimos en Guayana.</p> <p>*No tiene diferencias sociales tan marcadas como en Caracas.</p> <p>*Hay que cambiar la mentalidad que tenemos de la gente de San Félix...</p>	<p>*También aquí hay antisociales y malandros que se visten bien, con marcas y parecen gente “nice”</p> <p>*Está obsesionada por el concreto: si tiene un jardín, le echa concreto.</p> <p>*Se diferencia por su anonimato y la distancia social que mantienen con los demás.</p> <p>*No tienen modales ni es cordial: no saluda, son arrogantes.</p> <p>*Muchos no queremos nada con San Félix.</p> <p>*Se desentiende de los problemas de su comunidad: tiene poca conciencia cívica.</p> <p>*Es demasiado materialista.</p>

Respecto a la construcción discursiva en negativo del tópico-objeto “*La gente de San Félix*” en los grupos focales de Puerto Ordaz, encontramos una serie de creencias que reiteran una *verdad obvia* del sentido común local, “*ellos son completamente diferentes a nosotros*”, con lo cual coinciden los participantes de uno y otro sector de Ciudad Guayana: y es que “ellos” “*tienen una psicología diferente a la de la gente de Puerto Ordaz*”. He aquí una configuración ideológica que habla de una diferencia tan abismal que el argumento recurre a lo más profundo del ser: su “psicología”. Así las cosas, se produce un efecto tal de tipificación que “*uno los reconoce a leguas*”, por su

forma de caminar, hablar, vestirse, gesticular, es decir: son “*sanfelucos*”. Otra serie de creencias negativas acerca de “*la gente de San Félix*” retoma afirmaciones ya expresadas en torno a ciertas características “típicas”: sería gente “*pobre*”, “*marginal*”, “*mala*” y “*acomplejada*”, que “*no se supera porque no quiere*”. Aparte de las estrategias retóricas habituales en las construcciones discursivas de la Otridad (tipificación, generalización, presentación negativa del otro), se registró una concesión aparente, al afirmar que si bien “*no toda la gente de San Félix es mala*”, pero no deja de ser una *verdad obvia* del sentido común local que “allá” “*hay mucha gente mala*”. Esta creencia simple y ambivalente es tanto más interesante cuanto sugiere una configuración mitológica muy arraigada en el sentido común de los ciudadanos de Ciudad Guayana: ésta sería una urbe planificada con “*dos caras: la cara bonita que es Puerto Ordaz (moderna, eficiente, lujosa) y la cara fea, que es San Félix (el pueblo viejo y pobre)*”. La tajante división territorial impuesta por la Corporación Venezolana de Guayana desde el inicio del Plan Guayana y “naturalizada” por el río Caroní, habría permitido que todo “lo malo” (“*la pobreza, los malandros, la delincuencia, las drogas, la prostitución, la gente fea*”, etc.), fuese “depositado” allende las orillas del río.

V.5.2.- Dialógica Nostredad/ Otridad: “*la gente de Puerto Ordaz*”

En cuanto a la construcción discursiva en positivo que hicieron los participantes de San Félix respecto a este tópico-objeto, encontramos (Cuadro N° 2) una serie de creencias que hablan de un tipo de gente que se parece mucho a “su” ciudad-territorio, es decir: ellos “*saben planificar y hacen bien las cosas*”; esa sería la razón por la cual esa gente “*sí sabe vivir bien*”; “*es feliz*” y “*vive mejor que nosotros*”. Suerte de mimetismo existencial: “*la gente de Puerto Ordaz*” tendría todas las cualidades que se cree tiene esa mítica “*ciudad planificada, bonita, moderna, limpia y eficiente*” que el discurso oficial de la CVG, el discurso público de los medios y el discurso vivo de la gente, han ido construyendo a lo largo de cinco décadas. Otra pequeña serie de creencias positivas expresadas por los grupos focales de San Félix sobre este mismo tópico-objeto, habló de otro aspecto menor, pero decisivo en este proceso dialógi-

co de construcción de identidades sociales en Ciudad Guayana: la posibilidad real de entendimiento, intercambios, relaciones afectivas con el Otro: la experiencia de *"tener amigos muy queridos en Puerto Ordaz"*. Respecto a la construcción negativa del mismo tópico-objeto por los participantes de San Félix, encontramos una mayor proporción de creencias negativas (2- por 1+), las cuales podemos agrupar según tres tipos de argumentos: a) el referido a los "rasgos" típicos que caracterizarían a *"la gente de Puerto Ordaz"*, emitidos reiteradamente (*"sifrinós, ricos, acomplejados, encopetados, artificiales, poco sociables, fríos"*), los cuales dibujan una representación en forma de imagen-reflejo especular invertida de la Nostredad. b) El segundo argumento tiene que ver con creencias acerca de la conducta sexual desviada o depravada tanto de los hombres adultos jefes de familia (*"Los señores de la casa siempre quieren abusar de la muchacha de servicio o la secretaria"*) como de las hijas en estas familias (*"Las hijas de los ricos de Puerto Ordaz desde niñas son promiscuas y a los 11-13 años ya han tenido hasta 4 abortos en clínicas"*). Interpretamos aquí una configuración ideológica que supone toda una degeneración moral en el seno de las familias de clase socio-económica alta: el dinero y el poder serían propiciadores de pecados bíblicos como la lascivia, la promiscuidad, el aborto, que se traducen en el lenguaje popular con expresiones como: *"los padres son unos perversos y las hijas, unas putas"*, dicha por un participante de San Félix. c) El tercer argumento se basa en una presuposición simple: la vida de esa gente que pretende ser rica es pura mentira; una "pantalla" (*"la mayoría son pobres que aparentan ser ricos"*), y cuando tienen dinero, se trata de *"corruptos metidos en tráfico de drogas y empresas chimbas"*.

En cuanto a la construcción discursiva en positivo que los participantes de Puerto Ordaz hicieron de este mismo tópico-objeto (*"La gente de Puerto Ordaz"*), tenemos que ésta se inicia con una explícita e idéntica pretensión de verdad relativa a la diferencia absoluta que habría entre "nosotros" y "ellos": *"la gente de Puerto Ordaz...es completamente diferente a la de San Félix"*. La explicación que se avanzó fue que una y otra vivirían en tiempos históricos diferentes: mientras que *"San Félix es un pueblo atrasado"*, cuya gente vive en el pasado, *"la gente de Puerto Ordaz"* sería moderna, muy actualizada, al día en materia tecnológica, mirando hacia el futuro, ello

se explicaría porque se trata de *“profesionales muy trabajadores que han vivido en el extranjero”*. Nuevamente, surgió una *verdad evidente* del sentido común local respecto a la positiva cualidad de la *“gente muy trabajadora”* que caracterizaría a los ciudadanos de uno y otro territorio-sector de esta urbe y que los diferenciaría del resto de los venezolanos, pero sobre todo de ese *Alter ego* concurrente: *“la gente de Caracas”*. Otro de los argumentos que aglutina algunas de las creencias positivas sobre *“la gente de Puerto Ordaz”* tiene que ver con la clara conciencia que tiene de su condición socio-económica superior a la de sus vecinos, pero dejando muy claro que aquí entre *“la gente de Puerto Ordaz”* no hay diferencias socio-económicas *“tan marcadas como en Caracas”*. Otra de esas *verdades compartidas* del sentido común local, fue que el resto de la gente siente *“envidia”* de los guayacitanos por vivir en Guayana, lo cual parece reforzar el sentimiento de pertenencia e identificación que unos y otros, afirmaron sentir por “su” ciudad. Una última serie de creencias positivas emitidas por los participantes de Puerto Ordaz tuvo que ver con un argumento que surgió con cierta frecuencia, aunque con poca consistencia: la necesidad de un *“cambio de actitud respecto a la gente de San Félix”*.

Por último, la construcción discursiva en negativo que hicieron los participantes de Puerto Ordaz sobre el tópico objeto *“la gente de Puerto Ordaz”*, coincidentemente retomó algunas de las creencias negativas emitidas por sus vecinos, relativas a “sus rasgos típicos”, a saber: *“distantes, arrogantes, materialistas, sin cordialidad, apáticos”*, indiferentes al prójimo y al vecino, viviendo en el *“anonimato”*. Reconociendo además que también en este sector hay “gente mala” (*“también aquí hay anti-sociales y malandros que se visten bien, con marcas y parecen gente “nice”*). Una suerte de contradictoria y problemática similitud de la Nostredad con la Otreddad. Así las cosas, en esta dialógica sobre la construcción discursiva de las identidades sociales ancladas a territorios urbanos tan específicos como los de Ciudad Guayana, para ese momento histórico (finales de los años '90), encontramos sistemáticamente un interesante proceso especular complejo y contradictorio en donde Nostredad y Otreddad de unos y otros, se reflejó mutuamente en forma de metáforas e imágenes invertidas que adoptaron la forma de creencias dicotómicas del sentido común local.

CAPITULO VI.

Puesto que es necesario concluir...

Ahora bien, toda esta segmentación conceptual que permite identificar discretamente los elementos constitutivos de la rejilla de análisis que hemos venido integrando y a partir de la cual ha sido posible el abordaje de distintos aspectos del acontecer cotidiano en la vida de los ciudadanos de Ciudad Guayana, (gigantesco laboratorio socio-político en Venezuela y ámbito de acción de nuestras investigaciones); todo este recorte arbitrario, obedece a una necesidad estrictamente pedagógica, por un lado y metódica por otro. Esto es, simplemente: la preocupación por dejar huella y procurar transmitir algún beneficio cognitivo para las generaciones de investigadores nóveles que quieran transitar estos caminos enmontados del campo de las ciencias sociales y también, la obligación ética/epistémica de revisar con cierto detalle, los instrumentos conceptuales del trabajo científico con los cuales ha sido posible elaborar un cuerpo de conocimientos que, al mirarlos retrospectivamente, parecen esbozar un retrato hablado inteligible de la venezolanidad local en las últimas dos décadas. En suma, hemos aislado estas categorías de análisis (discursividad, sentido común, imaginario social, mundos de vida, cotidianidad, identidades sociales), que en la complejidad dinámica de lo que acontece diariamente, resultan inextricable y simultáneamente anudadas (confusamente articuladas, superpuestas, interconectadas), puesto que sólo a partir del artificio teórico, discursivo y metódico de su aislamiento y definición conceptual, resulta posible una racionalización.

Obviamente, hacerlo también ha conllevado a la puesta en escena (negro sobre blanco), de un ritual exigido por la tradición académica: se trata de una representación, un teatro de situaciones a partir de un monólogo exigente, en el cual el autor esgrime expresivamente, con soltura, tino, resolución, convencimiento, descripciones más o menos precisas de los hechos que trata; compara perspectivas y argumentos que otros han elaborado, critica y analiza afirmaciones rivales que compiten por esclarecer los tópicos-problema que él mismo escudriña, expone y defiende con ideas propias, ar-

gumentándolas de manera creíble y convincente para, finalmente, concluir satisfactoriamente la obra expuesta e interpretada ante sus pares, a fin de merecer algún aplauso, reconocimiento y también, por supuesto, críticas.

De cualquier manera, este ejercicio escritural de desarticulación analítica de los conceptos que manejamos desde hace ya algún tiempo, en procura de aprehender y entender la cotidianidad, el sentido común y la realidad local de la gente de Ciudad Guayana, nos ha permitido entrever la vastedad del escenario en el cual somos actores de un enorme elenco de talentos, con el cual se interpreta una obra nacional extraordinaria, con infinitud de matices, ora tragedia y melodrama ora comedia bufa o sátira, cuyo desenlace impone la escritura de muchas historias posibles en esta única “Tierra de Gracia”.

VI.- Referencias

- Aubert, N. (2003). *Le culte de l'urgence: la société malade du temps*. Paris, Flammarion.
- Augé, M. (1993). *Los "no-lugares": espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España, Gedisa.
- Barthes, R. (1970). *Mythologies*. Paris, Editions du Seuil. (2ª edic).
- Baudrillard, J. (1978). *Le système des objets*. Paris, Gallimard.
- Berger, P. & Luckmann, T (1966). *The social construction of reality*. N.Y., Garden City, Pergamon.
- Bermann, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid, Siglo Veintiuno.
- Billig, M. (1991a): "Rhetoric of social psychology". In Shotter J. & Parker I. (Eds.): *Deconstructing social psychology*. London: SAGE Publications.
- Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D., Radley, A. (1988): *Ideological dilemmas*. London: SAGE Publications.
- Braudel, F. (1949). *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin.
- Burman E. & Parker I. (Edts.), (1993): *Discursive analytic research: repertoires and readings of texts in action*. London: Routledge.
- Castell, R. et Haroche, C. (2001). *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*. Paris, Fayard.
- Castoriadis, C. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa.
- Connerton, P. (1989): *How societies remember*. Cambridge University Press. U.K.

- D'aubeterre, L. (1996): Creencias y sentido común en el medio obrero siderúrgico de Ciudad Guayana: un estudio psicosocial. In *Espacio Abierto*. Vol 5 (3): 423-441. Maracaibo, Ed. Astro Data S.A.
- (2001). *Ciudad Guayana o la cotidianidad planificada: un estudio psicosocial sobre mitología, ideología y sentido común en Venezuela*. Tesis Doctoral en Psicología (Sin publicar). Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- (2005). La construcción cultural de los afectos en Ciudad Guayana: un estudio psicosocial discursivo sobre los procesos de elaboración de narrativas y prácticas afectivas urbanas. En *Espacio Abierto: Cuaderno venezolano de Sociología*. Vol 14(2): 279-304. Maracaibo, Ed. Astro Data
- (2007a). Reflexiones sobre la construcción discursiva de las identidades sociales en Ciudad Guayana. En Meneses, L., Gordones, G. y Clarac, J. Editores *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. (pp. 477-486). Editorial Venezolana C.A. Mérida, Universidad de Los Andes.
- (2007b). La construcción discursiva de la otredad del “indio” en Ciudad Guayana: estudio de creencias y sentido común sobre los Warao indigentes urbanos. *Revista Atenea Virtual*, No. 12: 1-24. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/401/353>
- (2009). Violencia social y discurso político presidencial venezolano: un estudio psicosocial. *Psicología & Sociedade*. 21(3): 391-401. Florianópolis, Brasil.
- (2010 –sin publicar-). Orinokia Mall: un estudio psicosocial sobre configuraciones ideológicas y mitológicas urbanas. Ponencia en *VI Jornadas de Investigación Institucional UNEG*. Ciudad Guayana.
- (2011). Elementos de análisis psicosocial hermenéutico sobre la construcción real, simbólica e imaginaria de Ciudad Guayana. En Vilain R., Lanz S. Silva N., Blanco C., Lanz S., Espinoza C., Rojas D., Gámez D., Arévalo F. y D'aubeterre L. (2011). *Pensar la ciudad. Ciudad Guayana en su cincuentaenario*. (pp. 69-84). Ciudad Guayana, Fondo Editorial UNEG.

- D'aubeterre, L. (2013, sin publicar). Imaginarios urbanos y cotidianidad local en Ciudad Guayana: datos para una etno-historiografía hermenéutica posible sobre la Venezolanidad contemporánea. En *Memorias III Jornadas de Historia Local y Regional*. UCAB, Ciudad Guayana.
- De Certeau, M. (1996) *La invención de lo cotidiano*. UNAM, México.
- De Coulanges, F. (1971). *La ciudad antigua*. Península, Barcelona.
- De La Torre, C. (2001). *Las identidades; una mirada desde la psicología*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana, Juan Marinello.
- (2008). Identidades, identidades y ciencias sociales contemporáneas; conceptos debates y retos. Consultado el 8-02-20113 disponible en: www.psicologiaonline.com/articulos/2008/05/identidad_identi
- Delgado, M. (1999). *El animal público. Para una antropología de los espacios urbanos*. Anagrama, Barcelona.
- Devereux, G. (2009). *La renunciation à l'identité*. Paris, Payot
- Edwards, D. and Potter, J.(1992): *Discursive Psychology*. London: SAGE Publications.
- Erikson, E. (1974). *Dimensions of a new identity*. New York: Norton.
- Estrada S., M. (2000). La vida y el mundo: distinción conceptual entre el mundo de vida y vida cotidiana. En *Sociológica* Año 15 (43), pp. 103-151. Atcapotzalco- México, UAM.
- Fernández, A. A (2007). *Problemas epistemológicos de la ciencia: Crítica de la razón Metódica*. Ed. El Salvaje Refinado, West Virginia, USA.
- Fernández Christlieb, P. (1991): *El espíritu de la calle: psicología política de la cultura cotidiana*. México, Ediciones de la Universidad de Guadalajara.
- Feyerabend, P. (1991) *Diálogos sobre el conocimiento*. Madrid, Cátedra.

- Fishbein, M. & Ajzen, I. (1975) *Beliefs, attitude, intention and behavior*. Reading Mass, Addison-Wesley.
- Foucault, M. (1976). *La voluntad de saber*. Paris, Gallimard.
- (1974). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
 - (1976). *La verdad y sus formas jurídicas*. México, Gedisa.
 - (1978). *Naissance de la clinique*. Paris, PUF.
 - (1978). *Microfísica del Poder*. Madrid, La Piqueta.
 - (1980). *Surveiller et punir*. Paris, PUF.
 - (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
 - (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, Altamira.
 - (2000). *Los anormales*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
 - (2007). *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
 - (2011). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Freud, S. (1976). *L'interprétation des rêves*. Paris, PUF.
- Fromm, E. (1956). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica
- Gadamer, H.G. (1979). *Truth and method*. London: Sheed & Ward Edit.
- Gadamer, H.G., (1992). *Verdad y Método II*. Salamanca, España, Ediciones Sígueme.
- García, A. (2005). Una nueva forma de vivir la ciudad. ¿Es posible un espacio público propiamente moderno en América Latina?. Simposio: *Las Utopías y la realidad urbana*. I Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario-Argentina.
- García Bravo, H. (1997). Comunicación, vida cotidiana e identidades urbanas en S.L.P., en tiempos de globalización. Revista virtual *Generación McLuhan*, Consultado el 28-01-2010, disponible en: [http://www.razonypalabra.org.mx/mcluhan/trad.htm#\(1\)](http://www.razonypalabra.org.mx/mcluhan/trad.htm#(1)).
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

- García, A. y Heinen D. (1999) *Planificando el desastre ecológico: Impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela)*. En *Antropológica*, N° 91, pp.31-56.
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gergen, K., Keith, D. (1985): *The social construction of the person*. N. Y. Springer-Verlag.
- Giménez, G. (1993). Apuntes para una teoría de la identidad nacional. *Sociológica* año 8, Núm. 21, enero-abril. México.
- Gordon Childe, V. (1996) *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica
- Habermas, J. (1988). *Teoría de la acción comunicativa*. (Vol. I y II). Madrid, Taurus.
- Heidegger, M. (1972). *L'être et le temps*. Paris PUF.
- Heller, A. (1991a). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Península.
- (1991b). *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*. Barcelona, Península.
- Hernández, J. y Finol, J.E. (2012). La ideología del discurso mediático de violencia y muerte: una aproximación semiótica. En *Espacio Abierto*. Vol. 21 N° 3. pp. 557-583. Maracaibo, Astro Data.
- Herrera, R. (2005). Antropología de lo urbano: alcances teóricos, posibilidades metodológicas. En Simposio: *Las Utopías y la realidad urbana*. I Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario-Argentina.
- Jiménez, B. (1991): Cambios sociopolíticos y desarrollos históricos en psicología. In Montero M. (Coord.): *Construcción y crítica de la psicología social*. pp.11-26. Col. Antropos. Caracas E.B.U.C.V.
- Kauffman, J-C. (2004). *L'invention de soi*. Paris, Armand-Collin.
- Lacan, J. (1966). *Ecrits*. (Vol. I y II). Paris, Seuil.

- Lacarrière, M. (2007). Una Antropología de las ciudades y la ciudad de los antropólogos. *Revista Nueva Antropología*. Vol 20 (067). Pp 13-39. México, UNAM.
- Ladero Q., M. Ál. (1989). *La ciudad medieval (1248-1492)*. España, Universidad de Sevilla.
- Lanz, R. (1998). *La deriva postmoderna del sujeto. Para una Semiótica del poder*. Caracas, UCV-CDCH.
- Lakoff y Johnson, (1980): *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra
- Laplanche, J. et Pontalis, J.-B. (1973). *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris, PUF.
- Ledrut, R. (1973). Les images de la ville. En *Anthropos*, 4: 2, pp. 67-93. Paris.
- Lévi-Strauss, Cl. A. (1962). *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- (2011). *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Paris, Seuil.
- Lewin, K. (1948). *Resolving social conflicts*. New York, Harper.
- Lizcano, E. (2006). *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid, Creative Commons
- Lomnitz, C. (1995). *Las salidas del laberinto*. México, Edit.Joaquín Mortiz.
- Lyotard J.-F. (1994). *La condición potsmoderna*. Madrid, Ed. Cátedra.
- Magariños, J. (2009). “¿Qué conocimiento garantiza la Semiotica?”. En línea disponible en: www.margarinos.com.ar/6-Fundamentos.html
- Mansutti, A. (1998). *Migrantes indígenas*. Diario “Correo del Caroní”, 01-10-98. Ciudad Guayana.
- Martuccelli, D. (2002). *Grammaires de l'individu*. Paris, Gallimard.
- Marx, K. (1966): *Oeuvres choisies*. Paris, Ed. Gallimard, coll. Idées.
- Montero, M. (Coord.), (1991): *Acción y discurso: problemas de psicología política en América Latina*. Caracas, EDUVEN C.A.

- Montero M. y Salas M. (1993): "Imagen, representación e ideología: el mundo visto desde la periferia. En Montero M. y Dorna A. (Edits). *Revista Latinoamericana Psicología: Psicología Política*. Bogotá, Vol. 25(1):85-103.
- Montero, M. (1997): *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas, E.B.U.C.V.
- Mora, M. (2005). El mundo según Benetton: Identidad cotidiana y saturación del yo. Disponible en: <http://geocities.com/plectopoi/benetton.html> Consultado el 28-01-2010.
- Moreno Olmedo, A. (1995). *El aro y la trama. Episteme, Modernidad y Pueblo*. Caracas, CIP
- (1997). *La familia popular venezolana*. Caracas, CIP-Gumilla.
- Morin, E. (1998). *El Método IV. Las Ideas*. (2ª ed.), Madrid, Cátedra.
- Morris, Ch. (1938). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona, Paidós.
- Moscovici, S. (1961): *La Psychanalyse son image et son public*. Paris, PUF.
- Nietzsche, F. (2003). *La voluntad de poder*. Madrid, Edaf.
- Peirce, Ch. (1935). *Collected papers*. Cambridge Press.
- Parker, I. (1992). *Discourse dynamics: critical analysis for social and individual psychology*. London, Routledge.
- Parck, V. (1956). *Las formas ocultas de la propaganda*
- Park, R. (1999). La ciudad: sugerencias para la investigación del comportamiento humano en el medio urbano. En: Martínez, E. Robert Ezra Park. *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*. Barcelona, Del Serbal.
- Parker, I. & Spears R. (Edit.), (1996). *Psychology and society: radical theory and practice* Chicago, Pluto Press.
- Platón. (1980). *Obras Completas*. Tomo VI. Caracas, Ed. UCV y Presidencia de la República de Venezuela.

- Potter J. and Wetherell, M. (1987). *Discourse and social psychology: beyond attitudes and behavior*. London, SAGE.
- Potter, J. (1991). "Analyzing discourse". In Bryman A., and Burgess R. (Eds): *Analyzing qualitative data*. London, Routledge.
- Ricoeur, P. (1998). *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México, Siglo Veintiuno Editores.
- (1991). *Los caminos de la interpretación*. Barcelona, Calvo y Ávila Editores.
- (1983). *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI.
- Rivière D'Arc, H. (Dir.) (2001). *Nommer les nouveaux territoires urbain*. Paris, Ed. UNESCO.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Rosa, A., Bellelli, G. y Bakhust, D. (Eds.) (2000). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Roustang, F. (2009). *Lacan: de l'équivoque à l'impasse*. Paris, Payot.
- Salazar, J.M. (2001). Perspectivas psicosociales de la identidad venezolana. (pp. 115-139). En Salazar, J.M.(Coord., 2001). *Identities nacionales en América Latina*. Caracas, Fondo Editorial de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela
- Sapir, E. (1921). *Language : an introduction to the study of speech*. New York, Harcourt Brace Co.
- Saussure de, F., (1916, reéd. 1968). *Cours de linguistique générale*. Paris, PUF.
- Sennet, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid, Alianza.
- Sennet, R. (1991). *La conciencia del ojo*. Barcelona, Versal.

- Silva Téllez, A. (1992). *Imaginario Urbanos. Bogotá y Sao Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*. Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- Simmel, G. (1903). *Métropoles et mentalités*. Paris, Gallimard.
- Simmel, G (1998). Las grandes urbes y la vida del espíritu. En: Simmel, G. (1998). *El individuo y la libertad*. Barcelona, Península.
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona, Paidós.
- (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (1972). *Fenomenología del mundo social. Introducción a la comprensiva*. Buenos Aires, Paidós.
- Shoütz, A. y Luckman, Th. (1977). *La estructura del mundo de vida*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Tajfel H. & Turner J.C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. En Austin W.G. y Worchel S. (eds.). *The social psychology of intergroup relations*. Monterrey, Brooks/Cole.
- Vernat J. (1989). *L'individu, la mort, l'amour de soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris, Plon.
- Verón, E. (1996). *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona, Gedisa.
- Villalobos, L. (1989). *Santo Tomé de Guayana: historia y desarrollo*. Ciudad Guayana, Ed. Corporación Venezolana de Guayana (CVG).
- Weber, M. (1974). *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Worf, B. L. (1969). *Linguistique et Anthropologie*. Paris, Denöel.

**More
Books!** 



yes
i want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at

www.get-morebooks.com

¡Compre sus libros rápido y directo en internet, en una de las librerías en línea con mayor crecimiento en el mundo! Producción que protege el medio ambiente a través de las tecnologías de impresión bajo demanda.

Compre sus libros online en

www.morebooks.es

