

La construcción discursiva de la otredad del “indio” en Ciudad Guayana: estudio de creencias y sentido común sobre los Warao indigentes urbanos

The discursive construction of the otherness of the "Indian" in Ciudad Guayana

Luis D'Aubeterre

Universidad Nacional Experimental de Guayana

lidaubete@cantv.net

Resumen

Desde hace cuatro años, en los semáforos de Puerto Ordaz, se produce un fenómeno inédito en esta ciudad: mujeres cargando sus bebés, ancianas, niños y niñas Warao, se ubican allí para pedir limosna a los conductores que paran sus vehículos, esperando su turno de paso. En estos “no lugares” (Augé 1993), se elabora una visibilidad negativa del “indio”, que antes no tenía. Este estudio propone conocer, interpretar y comparar creencias, configuraciones ideológicas y mitológicas del sentido común de los habitantes de Ciudad Guayana sobre los indígenas que mendigan en los semáforos y viven hacinados, detrás del mercadito de Puerto Ordaz. Algunos supuestos teóricos asumidos: a) territorio, lugares, ciudad, no son datos a priori independientes de quien los percibe-piensa, sino construcciones culturales; b) la identidad subjetiva y trans-subjetiva es un proceso-producto discursivo, complejo, contradictorio, de Otredad y Nostredad; c) el

Abstract

Since 2002, something unusual has been happening at the traffic lights in Puerto Ordaz: young Warao children and Warao women - whether older women or those cradling babies in their arms - are begging money from drivers. These “non-places” (Augé, 1993), are the social scene where “Indians” are being constructed in a negative image they have never had before. The main goal of this study is to look into urban “common sense” to identify and interpret what it says about Warao Indians. Among our theoretical principles are the following: a), territory, place and city are not realities independent of the perceiver, but cultural constructions; b) common sense is both a trans-discursive dimension and a process-product of social hermeneutics, which allows people to elaborate “truths” that make sense of reality; c) territory and places are cultural, historical-political constructions, which allow people to construct social identifications;

discurso es una práctica psicosocial fundacional: funda la realidad de la cual habla; d) el sentido común es una dimensión transdiscursiva: permite a la gente generar "verdades" y conocimientos dándole sentido a la vida. Triangulación metodológica: grupos focales; entrevistas y análisis de artículos; empleando análisis del discurso aplicado a: "discurso vivo" (de la gente), "discurso oficial" (Alcaldía-Gobernación) y "discurso público" (prensa local).

Palabras clave: Discursividad, Otredad, Warao, Indigencia, Creencias, Sentido común

d) subjective and trans-subjective identity is a complex, contradictory discursive process-product construction of Otherness and Ourness. Our methodological approach is exploratory-descriptive and interpretative, through a triangulation among focus-groups, interviews and non-participant observation. The basic technique used was discourse analysis, applied to three discourse categories: "living discourse" (from members of the public), "official discourse" (from local government) and "public discourse" (in local newspapers).

Keywords: Social discourse, Warao, Indigence, Common sense

Los Warao urbanos: algunos elementos descriptivos del problema estudiado.

Los Warao constituyen el pueblo indígena predominante en el Estado Delta Amacuro, con una población de 26.080 individuos registrados en el Censo de Comunidades Indígenas 2001, sobre un total estimado de 34.000 viviendo en Venezuela y en la Guyana Esequiba (Heinen 2004:1). Los Warao son "gente del agua" que viven en palafitos construidos en los caños y canales que conforman el paisaje boscoso, húmedo e inundable del Delta del Orinoco al sur-este de Venezuela, interconectándose mediante este corredor ribereño, con distintas poblaciones de otros Estados vecinos (Monagas, Bolívar y Sucre).

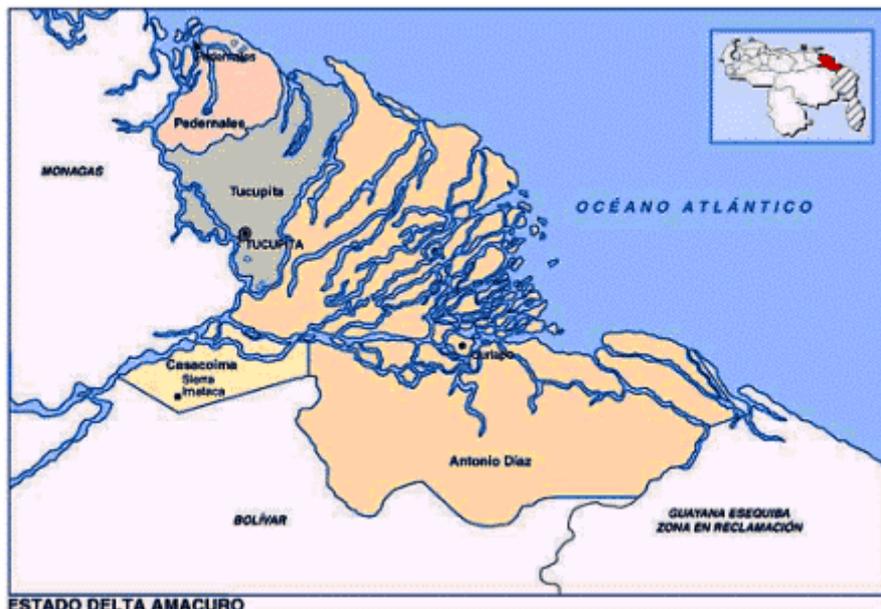
Se trata esencialmente de una cultura de pescadores y recolectores, cuya principal fuente alimenticia tradicional la constituyó durante siglos y hasta la primera mitad del siglo XX, la palma de moriche, de la cual extraen el almidón o *sagú*, la fruta (*ohi*), la pulpa (semejante al palmito), la savia potable y las larvas que se desarrollan en los troncos caídos en proceso de descomposición.

Además, de ser fuente alimenticia, todos los componentes de la palma de moriche han sido excelentes insumos de construcción: con las hojas se construye el techo de las casas, la corteza se usa para los pisos y pasarelas, así como también para construir las pistas de baile ritual. Otro insumo del moriche, es la fibra que se extrae del cogollo de la palma, con la cual se tejen chinchorros, cuerdas y otros objetos de uso cotidiano, ritual y, más recientemente, para la venta a turistas (Wilburt 1972b; Heinen 1988).

El estudio etnográfico realizado por Heinen (1988), muestra que, a pesar de ser reconocidos por su experticia en la pesca fluvial y en la fabricación y navegación de canoas (curiaras), históricamente, los Warao han sido percibidos negativamente tanto por otros pueblos indígenas con los cuales han interactuado (Arahuacos y Kariñas), como por los criollos contemporáneos. Ello tendría sus raíces en la tradicional actitud de menosprecio que los pueblos indígenas horticultores tendrían contra los recolectores y pescadores.

Actualmente, autores como Heinen (Op. cit.), han registrado el desprecio manifestado por una buena parte de los criollos de Tucupita (capital del Estado Delta Amacuro), hacia los Warao, al tratarlos de "come-loros", "morichaleros", o como "animalitos" irracionales. Ello ha ido de par con la explotación laboral de estos indígenas por parte de empresarios criollos que desde inicios del siglo pasado, han incursionado en el Delta atraídos por la pesca comercial (sobre todo margariteños), o bien, más recientemente, por la explotación maderera y agropecuaria de productores provenientes del Estado Monagas.

La falta de fuentes de trabajo, la depresión económica en el Estado Delta Amacuro, la introducción del consumo de alcohol por los criollos entre los Warao en los años '30, el proceso de aculturación promovido por las iglesias misioneras y el Gobierno nacional, así como el profundo deterioro ambiental que ha sufrido buena parte de las tierras deltaicas habitadas por los Warao, debido al desastre ecológico ocurrido luego del cierre del Caño Manamo en 1966 por parte de la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), son algunos factores agravantes que han forzado a que este pueblo indígena haya iniciado un progresivo abandono de su hábitat a partir de finales de la década de los '60 (García y Heinen 1999; Mansutti 1998).



Desde mediados de los años '90, se ha venido registrando el fenómeno cada vez más frecuente del éxodo de los Warao hacia distintas ciudades del país, entre las cuales figura principalmente la capital, Caracas, lo cual ha sido analizado críticamente en la prensa nacional (Batatín 1994; Davies 1994; Torrealba 1997; Pérez 1999), debido a que estos indígenas se instalan improvisadamente en terrenos baldíos de la ciudad, para dedicarse a la mendicidad urbana en calles y avenidas.

En Ciudad Guayana, este fenómeno ha venido produciéndose en los últimos cuatro años de una manera particular: al principio sólo pedían limosna las mujeres Warao cargando con sus bebés, al cabo de algunos meses, también se encontraban ancianas, niños y niñas agitando recipientes de cartón o de plástico para pedir dinero; esto lo hacían solamente en horas de la mañana, ubicándose en pequeños grupos de 3 o 4 personas, en los semáforos de calles y avenidas principales, sólo de Puerto Ordaz.

Luego, entre los años 2004 y 2005, se produjo una curiosa e interesante variación del *modus operandi* de estos mendigos Warao: los niños y niñas copiaron algunas conductas de otro grupo de jóvenes individuos malabaristas y saltimbanquis que competían en el mercado de la mendicidad local, ubicados también en algunos semáforos.

Así pues, de simples mendigos indígenas, los niños y niñas Warao comenzaron a impresionar a los conductores y pasantes, con un pequeño espectáculo urbano efímero: su habilidad y "gracia infantil"¹, para hacer malabarismos con palos decorados con tiras de colores, los cuales hacen pasar rápidamente, de una a otra mano y por entre sus piernas empleando unas baquetas cortas, Desde entonces, la jornada de mendicidad se extendió hasta por la tarde.

De hecho, también ha habido un proceso de territorialización Warao de ciertos semáforos en los cuales sólo ellos tienen la absoluta exclusividad para ejercer su mendicidad-espectáculo (por ejemplo: el semáforo del cruce de la Av. Guayana hacia Unare 1; el semáforo de la Av. Las Américas del cruce con el Paseo Atlántico).

Ello parece redundar en una reciente visibilidad urbana negativa, que hasta hace poco no tenía el indígena que pasaba por Ciudad Guayana. De "curiosidad exótica" que fugazmente se percibía de vez en cuando, ataviados con sus tapa-rabos color rojizo, vendiendo orquídeas o artesanías (en realidad se trataba de indígenas Yek'uana), ahora la presencia permanente de los Warao instalados detrás del mercadito de Puerto Ordaz y en algunos semáforos de la ciudad, ha venido produciendo efectos psicosociales contradictorios entre la ciudadanía, ora adversos, ora proteccionistas.

Para cualquiera de estas dos actitudes, surge la cuestión relativa a la construcción social de la Otredad del "indio". Es decir, el interés por comprender e interpretar las creencias, configuraciones mitológicas e ideológicas, que se producen discursivamente en el colectivo social de Ciudad Guayana acerca de ese "indio", de la identidad social de ese Otro extraño que de pronto emergió en esta urbe industrial planificada de Venezuela.

Objetivo General

Este estudio se propuso conocer, interpretar y comparar creencias, configuraciones ideológicas y mitológicas del sentido común de los habitantes de Ciudad Guayana sobre los indígenas Warao que mendigan en los semáforos, a partir del análisis de las producciones discursivas del "discurso vivo" de la gente, del "discurso público" de la prensa escrita local y del "discurso oficial" del gobierno municipal.

Objetivos Específicos.

a.- Analizar las producciones discursivas de ciudadanos que habitan en Puerto Ordaz, ("discurso vivo"), mediante grupos focales y entrevistas, en relación al tópico.

¹ La "gracia infantil" de estos niños Warao al hacer su acto de malabarismo no proviene de alguna intención consciente de "agradar" o "simpatizar" con los conductores, sino de la seriedad y concentración que ellos muestran al ejecutar su acto, poco importando si cometen errores al hacerlo.

b.- Hacer un arqueo y analizar artículos de opinión sobre el tópico, producidos en los últimos 4 años en la prensa escrita local ("discurso público").

c.- Analizar las producciones discursivas del Alcalde del Municipio Caroní y funcionarios municipales del Departamento de Desarrollo Social de ALMACARONI sobre este tópico ("discurso oficial")

d) Contrastar las convergencias, divergencias y contradicciones que emerjan entre estas tres categorías discursivas.

Sobre los fundamentos teóricos del estudio.

¿Yo, tú..., nosotros, vosotros?...De las identidades sociales.

En psicología, el concepto de identidad social se ha definido clásicamente, desde una postura motivacional-cognitiva: ella resultaría del conocimiento conciente que los individuos tienen sobre su pertenencia a uno o más grupos específicos, así como el significado emocional y valorativo que esto tiene para ellos. Tajfel y Turner (1979), desarrollaron una teoría de la identidad social planteando que ésta resulta de un proceso de categorización y contraste que los individuos hacen en función de grupos sociales existentes: pertenecer a un grupo determinado, propiciaría en el individuo una identidad social que deriva de la evaluación positiva de sus atributos en comparación con otros grupos: los individuos tendrían la necesidad de auto-evaluarse positivamente respecto de otros.

Por su parte, Ciampa (1990), define este concepto como un proceso de construcción a lo largo de la vida de los individuos, desde que se da 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. Posteriormente otras "*predicaciones*" asumen la forma de "*personajes*" que hacen parte de la identidad del individuo en función de diversos papeles. La identidad sería la articulación de varios de esos "*personajes*" que pueden 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, permanece estable a lo largo de la vida del individuo.

Otra definición propuesta por Martuccelli (2002: 368-369), 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.

Más recientemente, 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. De allí que autor hable de "determinaciones aleatorias" en donde los individuos tienen una relativa "capacidad de arbitraje subjetivo" frente a las contradicciones 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 la identidad social a partir de la díada conceptual: *nostredad* y la *otredad*, en tanto procesos-productos de confección colectiva de los tejidos semánticos que permiten delimitar, cual imágenes invertidas de un espejo, lo que serían las vestiduras identificatorias tanto del *yo discursivo*², 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.

Unas y otra construcciones semánticas (*nostredad* y *otredad*), hacen 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 identificatorio relativamente estable dentro de las movedizas relaciones psicosociales de conflicto, empatía, colaboración, rechazo, atracción, solidaridad, agresión..., que individuos y grupos, experimentan a través de sus intercambios reales, simbólicos e imaginarios.

Sobre aquello que suponemos cierto.

Algunos de los presupuestos teóricos asumidos en este trabajo son los siguientes:

1) Las identidades sociales (subjetivas-individuales, transubjetivas-grupales) son un proceso-producto discursivo, histórico-cultural de confección colectiva que dependen de múltiples prácticas (reales, simbólicas e imaginarias), de una comunidad, etnia, pueblo, grupo, que posee lengua, territorio y cultura propios. 2) Las realidades sociales "sólidas" (territorio, ciudad, lugares...), no son datos *a priori* que existen independientemente de quien los piensa y de la "posición" que ocupa el individuo³; ellas son, dialógicamente, un complejo proceso-producto cultural dinámico (histórico-político-antropológico), en permanente construcción colectiva.

3) Los discursos y las prácticas discursivas son fundacionales de la realidad cotidiana: dichas prácticas no se producen "*al vacío*", sino que personas, grupos, instituciones y medios, confeccionan *objetos intangibles* (significaciones, ideas, creencias, representaciones, afectos, mitos, ideología...),

² 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-modelo) existentes en un lugar y tiempo determinados.

³ La polivalencia del territorio hace que sea un espacio semántico (*topos semântikos*) que adquiere valores discretos (los lugares públicos, semi-públicos o privados), en donde se estructura la memoria colectiva e individual de los eventos, y al propio tiempo, también sea un espacio emocional donde se anclan los acontecimientos y vivencias afectivas de las personas.

que dan coherencia, credibilidad, consistencia, a la realidad personal y grupal que está construyéndose.4) Las prácticas discursivas cotidianas (chismes, comentarios, escritos, publicidad, noticias, mitos, canciones, leyendas, dichos, etc...), constituyen el "*sentido común*", compartido por un colectivo específico en una cultura, tiempo y lugar históricamente determinados. 5) La construcción de identidades sociales supone la apropiación real, simbólica e imaginaria de un territorio o sustrato que inscribe-ancla discursos, prácticas y re-presentaciones de nostredad (nuestro-propio) y otredad (otro-extraño).

Partiendo de estos supuestos teóricos generales que caracterizan nuestro enfoque psicosocial discursivo, nos proponemos analizar los diferentes niveles de materialidad que ofrecen las producciones discursivas de/en la ciudad a fin de hacer explícitas las relaciones de significación que usualmente pasan desapercibidas por resultar, ora *obvias*, ora *confusas*, pero que siempre dejan sentir sus efectos en la realidad.

Algunas definiciones conceptuales: Discurso y discursividad.

Según el enfoque hermenéutico desarrollado por Ricoeur (1998-2001), a partir de la distinción saussuriana entre *lengua* y *palabra* el discurso se define como "*el acontecimiento del lenguaje*". Esta definición por oposiciones, permitiría introducir la actualización y comprensión que provee el discurso: "*si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido*" (Ricoeur 1998:26); aclarando luego, que el sentido o significado designa el contenido proposicional del discurso, lo cual a su vez refiere tanto a lo que el interlocutor intenta decir, como lo que la oración significa.

Además, el discurso sería *auto-referencial*: éste siempre se refiere a lo que emite. Y aunque el discurso cumple con las funciones predicativas de identificación y de significación intencional del interlocutor, para Ricoeur, "*el sentido mental no puede encontrarse en ningún otro lado más que en el discurso mismo*" (Ibidem)

Otra definición aportada por van Dijk (1990:161), 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". Para este analista crítico del discurso, "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 (1991), 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". El punto general que sostienen estos autores es que "el discurso es una entidad contingentemente manufactura: nada hay de natural ni de absoluto en su forma particular" de manifestarse (Potter and Wetherell, 1991:15).

Otra interesante definición psicosocial del "discurso", la ofrece Parker (1993: 5); a partir de sus lecturas de la obra de Foucault, este autor sostiene que: "un discurso es un sistema de afirmaciones

que construye un objeto". Esos "objetos" que construye el discurso pueden ser personas, animales o cosas, masculinos o femeninos: éstos no son más que atributos discrecionales que permiten configurar el tipo de objeto que se requiere en un momento determinado. Muchos de los objetos que son referidos en un discurso no tienen existencia fuera de la dimensión específica de la discursividad.

Por otra parte, si bien es cierto que los objetos a los cuales se refiere un discurso pueden tener una realidad independiente fuera del discurso, éste les otorga otra realidad, gracias a las funciones metafórica y metonímica propias de la lengua, que realzan la arbitrariedad relacional (semántica), establecida por de Saussure (op. cit.) entre el signo lingüístico, el significante y el significado. Parker, (op. cit.: 6-17), propone diez criterios para identificar los discursos, a saber: 1) "un discurso se realiza en los textos escritos", 2) "un discurso trata sobre objetos", 3) "un discurso contiene sujetos", 4) "un discurso es un sistema coherente de significados", 5) "un discurso se refiere a otros discursos", 6) "un discurso refleja su propia manera de hablar", 7) "un discurso se ubica históricamente". 8) "los discursos respaldan a las instituciones", 9) "los discursos reproducen las relaciones de poder" y 10) "los discursos tienen efectos ideológicos".

Estos criterios propuestos, permiten diferenciar las producciones discursivas comunes de la gente: conversaciones, chistes, canciones, chismes, poemas, relatos familiares, anécdotas, comentarios...; de los discursos, los cuales pueden ser entendidos como 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 que, más bien, encontramos fracciones de discursos de diversa índole, diseminados en las producciones discursivas de la gente, de los medios de comunicación masivos y de las instituciones.

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 representa 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, 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 trans-subjetiva.

Sintetizando, tenemos que:

a) el discurso es un sistema coherente de afirmaciones que construyen los objetos de los cuales hablan, al tiempo que provee de lugares desde donde se pueden situar diferentes "voces" o tipos de sujetos: "yo", "nosotros", "ellos".

b) Simultáneamente, 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 puede decirse o pensarse, como las instancias que pueden decirlo y los espacios sociales en que ello es pertinente.

c) Finalmente, en la medida en 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.

“Sensus communis”: una comunidad de sentidos.

Proponemos definir el sentido común como una dimensión transdiscursiva cargada de toda la sedimentación de sentidos semánticos que las palabras y las 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 letras de las canciones de moda, la propaganda política, los mensajes publicitarios, etc.

Contrariamente a la acepción peyorativa de la ciencia 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, a saber: 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: a) tanto una adecuada interacción de las personas con los demás a través de las prácticas sociales, (reales, simbólicas e imaginarias); como también, b) la reproducción de modos de relación social que propician la continuidad del poder y el dominio 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, el sentido común se configura a partir del aglutinamiento de fragmentos de discursos intencionalmente estructurados, frases hechas, “clichés”, estereotipos, dichos, creencias, mitos, prejuicios..., lo cual permite suponer que el sentido común sea un terreno especialmente fértil para la ideología.

Ideología y sentido común juegan un papel estratégico clave dentro de la dinámica psicosocial y política contemporáneas; como lo expresa Jiménez (1991: 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.”*

Acerca de la andadura metodológica.

El diseño de este trabajo fue el de una investigación de campo, exploratoria-descriptiva e interpretativa, de tipo cualitativo, que abordó en profundidad aspectos únicos de una realidad psicosocial urbana irrepetible, sin pretensiones de generalización: en consecuencia no hubo representatividad muestral. En cambio, se procedió a una triangulación metodológica que implicó: 3 entrevistas semi-estructuradas a funcionarios de la Coordinación de Desarrollo Social de la Alcaldía

de Caroní, la organización de 4 grupos focales en Puerto Ordaz y el análisis de 12 artículos de opinión de la prensa local escritos en los últimos 4 años.

La técnica fundamental de análisis es de tipo discursivo-semántico. Se generaron tres matrices discursivas correspondientes a las creencias dicotómicas por tópico de las producciones discursivas del *Discurso Vivo* (de los participantes), del *Discurso Oficial* (Alcaldía, Gobernación) y del *Discurso Público* (diarios locales). A partir de estas matrices se contrastaron las convergencias, divergencias, contradicciones, que emergieron de estas tres categorías discursivas y se establecieron configuraciones mitológicas e ideológicas detectadas en dichas producciones discursivas.

Se siguió el procedimiento de análisis del discurso establecido por d'Aubeterre (1996), el cual consiste en: a) descomponer el "texto" en oraciones. b) Establecer Tríadas, identificando turnos de Inicio (I), Seguimiento (S) y Cierre (E), para cada oración. c) Elaborar matrices de análisis por Tríadas, determinando Actos de Habla y Estrategias Discursivas empleados. d) Elaborar matrices de Presuposiciones e Implicaciones no explícitas, inferibles de las matrices de Análisis por Tríadas. f) Elaborar matrices de creencias positivas/negativas sobre los "tópicos-objetos" del discurso. Y g) identificar configuraciones ideológicas y mitológicas.

Presentación de algunos resultados.⁴

Como puede apreciarse en las matrices de contraste interdiscursivo N°1 y 2, es a nivel del *Discurso Vivo* de la gente que participó en los grupos de discusión focal, en donde se registró el mayor número de creencias positivas y negativas respecto a los Warao, abordándose algunos aspectos que no se registraron en los otros dos tipos de discurso, tales como:

1) el reconocimiento en los Warao de la ancestralidad indígena de "nosotros los criollos", la profunda injusticia histórico-política de tener que ser un pueblo despojado de sus tierras y lanzado a la mendicidad, luego de haber sido los primeros dueños de estas tierras, así como el positivo deseo de que los Warao puedan vivir dignamente y preservar su cultura, sintiéndose orgullosos de ser lo que son.

2) Otro aspecto que muy reiteradamente surgió entre las creencias contrapuestas de la gente fue afirmar que los Warao eran más felices en sus territorios de origen que en la ciudad, a pesar de que a menudo se discutió acerca de las condiciones miserables en las que ellos viven en los caños del Delta Amacuro. Al respecto se pudo detectar una configuración mitológica positiva, según la cual el indígena Warao se construye discursivamente como un ser natural que sólo puede estar en armonía si vive en su "hábitat natural", el cual es imaginado como una suerte de paraíso tipo "carta-postal" como los sugeridos en los afiches y micros publicitarios de turismo-aventura, en donde resulta impensable la contaminación y salinización de las aguas de los caños del Orinoco, la destrucción de los ecosistemas ribereños, la desaparición del pescado y otras especies de la dieta warao, el repunte

⁴ Por razones de espacio, en este artículo sólo se presentará una síntesis de las creencias dicotómicas registradas en los tres discursos considerados, abordando apenas 3 de los 14 tópicos-objetos que emergieron en las producciones discursivas de los participantes, los medios y los entrevistados en la Alcaldía de Caroní.

de la malaria, la ausencia de agua potable y otros tantos problemas que hacen parte de la vida cotidiana de los Warao del estado Delta Amacuro.

MATRIZ DE CONTRASTE INTERDISCURSIVO DE CREENCIAS DICOTÓMICAS N°1		
LOS WARAO de la ciudad (en positivo)		
Discurso Vivo	Discurso Oficial	Discurso Público
<p>*Si los Warao migran a la ciudad es por alguna causa grave.</p> <p>*Los Warao no deben ser felices en sus territorios y por eso se vienen a la ciudad como mendigos.</p> <p>*Hace mucho tiempo, a los Warao les quitaron sus tierras productivas a causa del crecimiento de las ciudades.</p> <p>*Hay que educarlos para que vivan mejor en la ciudad haciendo otras cosas que no sea mendigar.</p> <p>*Los Warao son pobres en la ciudad, pero en su lugar de origen son ricos.</p> <p>*Es injusto que, siendo los Warao los primeros pobladores de esta tierra, ahora sean unos desplazados.</p> <p>*Los Warao hacen parte de nuestras raíces indígenas.</p> <p>*También hay Warao profesionales y Diputados en la Asamblea Nacional.</p> <p>*Hay que tratar de comprender a los Warao.</p> <p>*Al dar dinero a un Warao que mendiga, uno hace su buena acción del día.</p> <p>*Lo ideal es que los Warao no pierdan los elementos esenciales de su identidad cultural y se sientan orgullosos de ser lo que son.</p> <p>*El Warao exitoso es aquel que se adapta a la ciudad, consigue trabajar y asimilarse a la cultura criolla.</p> <p>*Hay que dignificar a los Warao dándoles buenas condiciones de vida.</p> <p>*La mezcla racial del indio con el criollo mejora su raza.</p>	<p>*Los Warao son seres humanos, por ello buscan sobrevivir pidiendo dinero.</p> <p>*Los Warao no tienen la culpa de tener que pedir por no conseguir trabajo, sino que padecen las consecuencias de sus pésimas condiciones de vida en la ciudad.</p> <p>*Sí es posible incorporar al Warao a la vida cotidiana de la ciudad enseñándole un oficio y poniéndolo a trabajar en colectivo.</p> <p>*Debe haber igualdad socio-política entre la mujer y el hombre Warao.</p> <p>*A pesar de la resistencia de los hombres, se está logrando la participación de la mujer Warao en las asambleas.</p> <p>*Los Warao exigen que las casas de la Alcaldía sean como la de los criollos, con bloques, puertas y ventanas.</p> <p>*Es necesario que los Warao sean reubicados y tengan su propio espacio íntimo para no estar expuestos a la vista de los demás.</p> <p>*Entre los Warao de Puerto Ordaz no ha habido problemas de agresión o bandalismo, en cambio en los de Cambalache sí hay problemas de agresión entre ellos.</p> <p>*Aunque se trata de una misma etnia, los Warao de Puerto Ordaz son más pacíficos porque viven otra realidad muy diferente a la de los Warao de Cambalache.</p>	<p>*Los Warao también son venezolanos con iguales derechos civiles.</p> <p>*La comunidad Warao de Cambalache se organizó y ha comenzado a presionar a la Alcaldía de Caroní para hacer valer sus derechos constitucionales.</p> <p>*Frente al desinterés del gobierno local y regional, las comunidades Warao de la ciudad ubicadas en Cambalache, Puerto Ordaz y San Félix, decidieron elaborar un proyecto de desarrollo comunitario.</p> <p>*El plan de desarrollo de las comunidades Warao contempla: la creación de una oficina de atención al indígena, un plan de inversión, educación, asistencia sanitaria y formación laboral de jóvenes y adultos.</p> <p>*Los Warao quieren permanecer en Cambalache pero con mejores condiciones de vida.</p> <p>*Los Warao se opondrán al cierre del basurero de Cambalache hasta tanto la Alcaldía no les ofrezca una alternativa laboral aceptable.</p> <p>*Los líderes Warao no quieren seguir recibiendo visitas ni limosnas oficiales con bolsas de comida, sino planes concretos de solución a su problemática comunitaria.</p> <p>*Es injusto excluir a los Warao de los planes de desarrollo y asistencia municipal.</p>

En contraste, la positividad del *Discurso Oficial* de los funcionarios de la Alcaldía, sobre el tópico-objeto "Los Warao" de la ciudad, se desarrolló alrededor de algunos focos argumentativos interesantes: 1) la desculpabilización de la condición de indigencia del Warao⁵, atribuida a una suerte de instancia abstracta ("las pésimas condiciones en las que viven", o bien "las consecuencias de su modo de vida"...), que tiene visos de "categoría objetiva", pero que finalmente resulta muy cercana a las figuras metafóricas del sentido común del "destino", la "mala suerte", que, sin llegar a los "designios divinos", permite entender que, "pobrecitos", no es culpa de ellos, pero tampoco se busca identificar responsabilidades socio-políticas concretas, pues ello podría ser embarazoso. 2) Otro foco argumentativo de la positiva construcción discursiva que el *Discurso Oficial* hizo del Warao (hombre, mujer y niño), es su recuperabilidad como sujeto jurídico-social inserto dentro del tejido social productivo, a partir de los programas de formación para el trabajo y la "Misión Vuelvan Caras". 3) El otro foco argumentativo que apareció insistentemente a lo largo de las construcciones discursivas de este y otros tópicos-objetos (v.gr.: "La mujer Warao" y "La cultura Warao"), y en el cual convergieron muchas de las creencias emitidas en el *Discurso Vivo*, fue el de la emancipación femenina de la mujer Warao y su necesaria reconversión al igualitarismo sexual democratizante. 4) Por último, tendríamos el foco argumentativo de la dignificación del Warao a partir de un proyecto oficial en proceso de implementación: la reubicación de las comunidades Warao indigentes de Puerto Ordaz y San Félix en el sector ribereño orinoquense de Acapulco, en San Félix. Con ello se resolvería idealmente el otorgamiento de un espacio urbano muy poco visible pero dentro de la ciudad, en donde podrían reproducir sus actividades cotidianas de antaño (pesca, agricultura, artesanía) en medio de un frágil ecosistema orinoquense –muy fuertemente intervenido y contaminado por las Empresas Básicas metalúrgicas que operan en Ciudad Guayana- parecido al Delta del Orinoco. Esto permitiría que los Warao ... "tengan su propio espacio íntimo para no estar expuestos a la vista de los demás"...

MATRIZ DE CONTRASTE INTERDISCURSIVO DE CREENCIAS DICOTÓMICAS N°2		
LOS WARAO de la ciudad (en negativo)		
Discurso Vivo	Discurso Oficial	Discurso Público
*Los Warao no piensan como nosotros los criollos. *Los Warao son distintos a los venezolanos. *Los Warao no son venezolanos. *La ropa que usan las mujeres Warao es muy fea.	*Al principio la comunicación y la negociación con la comunidad Warao no fue fácil: ellos no son muy abiertos y tenían desconfianza y rechazo. *Los Warao habían perdido la credibilidad en las instituciones. *La exigencia de los Warao de	*Los Warao no son considerados ciudadanos con iguales derechos que los criollos. *Es una falacia creer que los Warao han sido dignificados por la Constitución del 99. *La comunidad de cientos de

⁵ Resulta muy instructivo acerca de la racionalidad institucional, ver como en esta construcción discursiva que desculpabiliza al Otro-Warao de su condición de mendigo, se le antepone otra condición suprema y universal; la del "ser humano", ambas figuras metafóricas ("malas condiciones", "destino", "mala suerte" por un lado y "humanidad" por otro), se conjugan en una configuración ideológica de tipo humanístico que tiene por resultado redimir al Warao como un ser fundamentalmente "bueno", porque es recuperable.

<p>*Los Warao son feos.</p> <p>*Muy pocos Warao pueden mejorar sus condiciones materiales de vida.</p> <p>*Los Warao que están en la ciudad piden plata hasta para tomarles una foto.</p> <p>*Los Warao no van a regresar a sus territorios de origen para que se les reenseñe su cultura ancestral.</p> <p>*A pesar de todo lo malo, los Warao se han acostumbrado a la vida fácil de la ciudad.</p> <p>*A pesar de que el gobierno les regala tierras fértiles, bombas y sistemas de riego para cultiven, ellos venden todo y se vienen de nuevo a la ciudad.</p> <p>*Los Warao piensan que es un deber para uno darles dinero.</p> <p>*Si uno da dinero a los Warao, lo que hace es contribuir a que sigan así: uno se hace cómplice de su miseria.</p> <p>*No se trata de rechazar a los Warao, sino de entender que ellos están mejor en sus territorios que aquí en nuestra ciudad.</p> <p>*En la ciudad, los Warao son unos desadaptados sociales.</p> <p>*Los Warao de Tucupita se han vuelto inútiles y apáticos: no hacen nada, esperan que todo se los haga el gobierno.</p> <p>*La mayoría de los Warao se ha convertido en un pueblo flojo, facilista e irresponsable que prefiere pedir limosna a trabajar.</p> <p>*Su futuro es negro: seguir sobreviviendo como marginales.</p> <p>*Los Warao están fascinados por las comodidades y lujo que ofrece la ciudad sin comprender lo difícil que es obtenerlos.</p> <p>*Los Warao son percibidos por los otros indígenas como flojos.</p>	<p>tener casas como las de los criollos, se debe a su transculturización.</p> <p>*Los Warao no saben lo que quieren, tan sólo están desesperados por salir de los ranchos marginales en los cuales viven.</p> <p>*Tradicionalmente, el hombre Warao es el único que participa en las reuniones para la toma de decisión de la comunidad.</p>	<p>Waraos que vive en Cambalache a orillas del río Orinoco, vive desde hace muchos años, en las peores condiciones imaginables.</p> <p>*Los Warao de Cambalache necesitan de todo pues no tienen absolutamente nada.</p> <p>*Estos Warao vinieron desde el Delta Amacuro buscando mejores oportunidades pero sólo encontraron rechazo, discriminación y miseria.</p> <p>*Algunos de estos Warao que sobreviven recogiendo y vendiendo aluminio en el botadero de basura, tienen la esperanza de organizar una cooperativa pesquera con la ayuda de la Misión "Vuelvan Caras", pero aún siguen esperando.</p> <p>*Estos indígenas sólo han recibido promesas electorales de los políticos y gobernantes de turno.</p> <p>*Los Warao que viven en Ciudad Guayana, o piden limosna haciendo malabares en los semáforos, o recogen latas y desechos en el botadero de basura municipal.</p>
---	--	---

En cambio, la construcción positiva que el *Discurso Público* de los medios de comunicación local hizo del tópico-objeto "Los Warao", se caracterizó por: 1) privilegiar el aspecto reivindicativo y luchador de las comunidades Warao asentadas en la ciudad, contra las injusticias sociales y políticas y ... "el desinterés del gobierno local y regional"...; destacando reiteradamente la cada vez más clara comprensión que tendrían los líderes Warao sobre sus derechos constitucionales y su tenaz intención de exigir a los gobernantes locales y regionales cumplir con su obligación de administradores públicos para resolver sus graves y vitales problemas comunitarios. 2) En este sentido, encontramos a lo largo de las producciones discursivas del *Discurso Público* esta característica forma de textualidad en donde la palabra del Otro se incrusta en la del periodista y viceversa, en una suerte de duplicación de voces que se entretienen una a la otra para producir el máximo efecto de credibilidad posible ("..."tal como afirmó el representante indígena fulano de tal"...seguido de una cita), al tiempo que se reafirma la *razón social* de la prensa: "informar objetivamente a sus lectores" (como si la polarización político-ideológica que se vive en el país desde hace unos 3 años entre el gobierno y la oposición, no se reflejase en los medios de comunicación social). Vale la pena señalar que en la construcción discursiva en positivo que se hizo tanto en el *Discurso Vivo* de la gente, como en el *Discurso Público* de los medios locales de prensa y el *Discurso Oficial*, se coincidió en reconocer en la Otredad del Warao una condición identitaria compartida con el criollo ("*nosotros*"), que igualmente, a menudo fue también contradicha de diversas formas: la venezolanidad (... "*los Warao también son venezolanos*".)

En cuanto a la construcción discursiva en negativo del tópico-objeto Los Warao, encontramos una profusa riqueza argumentativa en el *Discurso Vivo* de los participantes, acerca de aquello que se percibe y entiende como una "verdad obvia" del sentido común compartido con los demás, respecto a la extrañeza que produce de ese Otro "indio" que ni piensa, ni se parece, ni se viste, ni actúa, en suma, "no es" como "nosotros". Resultó tal la Otredad del Warao, que surgió la creencia de que "*los Waraos no son venezolanos*"..., la cual se condimentó con otros atributos que "saltan a la vista" como otras tantas creencias que contradicen otras más, igualmente emitidas, a saber: que los Warao son "*un pueblo flojo, facilista e irresponsable*", rasgos caracteriales tanto más sintomáticos cuanto que a menudo han sido reportados en otros estudios (Montero, 1984-1993: d'Aubeterre, 2001), como siendo atributos que los venezolanos nos infligimos a nosotros mismos como parte de nuestra identidad social negativa. Así las cosas, la construcción discursiva en negativo de Los Warao en el *Discurso Vivo* de la gente que participó en este estudio, fue mucho más abundante y rica en dimensiones que iban desde lo estético ("*son feos*"), hasta lo moral ("*pueblo irresponsable, facilista, flojo*"), pasando por lo psicológico ("*apáticos, desadaptados sociales, inútiles*"). Contrastantemente, la discreta negatividad discursiva que construyó el *Discurso Oficial* sobre el Warao no se refirió para nada a la "*esencia humana*" del Warao sino, más bien, 1) a ciertas actitudes defensivas justificables y comprensibles ("desconfianza y rechazo" de los funcionarios, poca comunicación, incredulidad hacia las instituciones), que posteriormente cambiaron lo cual es consistente con la estrategia retórica desculpabilizadora asumida en las producciones discursivas de los funcionarios de la Alcaldía de Caroní. 2) El otro aspecto que sí mereció una gran cantidad de creencias negativas en este y otros tópicos-objetos del *Discurso Oficial* fue "*la transculturización*" de los Warao, que permitiría explicar su poca claridad para decir lo que quieren (... "*no saben qué quieren*"...), así como la absurda exigencia a la Alcaldía de querer casas "... *con bloques, puertas y ventanas, como las de ustedes*"..., lo cual rompe con la idílica imagen de los Warao y sus palafitos sobre los caños del Orinoco. 3) Un tercer elemento nucleador de la negatividad discursiva de los Warao en el *Discurso Oficial*, fue la preponderancia tradicional del hombre Warao y la exclusión de las mujeres, en todas las reuniones y discusiones con miras a las toma de decisión comunitaria, lo cual también es consistente con la configuración ideológica detectada en este discurso, en torno a lo que sería el "proyecto civilizatorio

democratizante" que la Alcaldía se propone ejecutar en este proceso de recuperación cívica y modernización de los Warao.⁶

En cuanto a la construcción discursiva en negativo de los Warao por parte del *Discurso Público*, podemos apreciar en la Matriz N° 2, que la negatividad de las creencias emitidas no recae sobre los Warao, sino sobre sus condiciones materiales, políticas y sociales de existencia (...*"no son considerados ciudadanos con iguales derechos que los criollos"*..., *"sólo han recibido promesas electorales de los políticos"*...), lo cual reafirma la consistencia retórica manifestada en la textualidad de este tipo de discurso, en donde predomina la denuncia de las condiciones miserables de vida de los Warao, la injusticia socio-política y la indolencia de los gobiernos local, regional y nacional; al propio tiempo que se sugiere con fuerza la solidaridad y el apoyo a "la causa" Warao.

MATRIZ DE CONTRASTE INTERDISCURSIVO DE CREENCIAS DICOTÓMICAS N°3		
LOS NIÑOS WARAO (en positivo)		
Discurso Vivo	Discurso Oficial	Discurso Público
<p>*Los niños Warao son lindos.</p> <p>*Las muchachas Warao son bomitas.</p> <p>*Las muchachas Warao buscan salir del Delta como sirvientas en casas de familia de criollos.</p> <p>*Ahora los niños Warao han tenido que meterse a malabaristas para llamar la atención de la gente y les de dinero.</p> <p>*El reto de la escuela para los niños indígenas de la ciudad, es no sólo atender las necesidades presentes sino también prepararlos para el futuro</p> <p>*Da lástima e indignación ver a todos esos niños pidiendo todo el día bajo el sol.</p> <p>*Es muy bonito ver a los niños indígenas haciendo malabarismos para ganarse algo de dinero.</p> <p>*Los niños indígenas ahora no sólo</p>	<p>*La Alcaldía rescatará los niños Warao de la mendicidad al reubicarlos junto a sus familias.</p> <p>*Los niños Warao que hacen malabarismos para pedir dinero merecen un aplauso por su habilidad, y una crítica porque promocionan un arte que no es de su cultura.</p> <p>*Es impresionante como esos niños desplazaron a los muchachos que iniciaron esa actividad en los semáforos de la ciudad.</p> <p>*Con la habilidad que tienen esos niños es posible lograr algo bueno.</p> <p>*Se puede recuperar socialmente a los niños Warao.</p>	

⁶En este sentido, una de las creencias negativas más reiteradas en el *Discurso Oficial* en relación al tópico La Identidad Jurídica Warao, fue que *"La mayor limitación de estos Warao es que no tienen identidad jurídica y por eso no pueden ser contratados en empresas o cooperativas"*, razón por la cual la Alcaldía prevé otorgar una identidad jurídica a los Warao indocumentados, mediante una "Partida de Nacimiento" y una "Cédula de Identidad", a fin de transformar de un plumazo una identidad Warao en una identidad Venezolana que garantizaría plenos derechos y deberes, tales como el ejercicio del voto en los próximos comicios presidenciales de diciembre 2006. .

<p>piden sino que exhiben un pequeño espectáculo.</p> <p>*Los niños indígenas son seres humanos que tienen derecho a una vida digna y a la educación.</p>		
---	--	--

Otro de los tópicos-objetos que emergieron en el proceso de construcción discursiva de las creencias emitidas en los discursos considerados, en relación a los Warao, fue el de Los Niños Warao. Al igual que ocurrió con todos los otros tópicos-objetos sobre los Warao, fueron mucho más numerosas las creencias negativas emitidas sobre estos niños que mendigan y hacen "maromas" en los semáforos de la ciudad. Mientras que en el *Discurso Público* nada se dijo en positivo, en el *Discurso Vivo* de los participantes, encontramos algunas de las dimensiones semánticas ya ubicadas, es decir: 1) la estética de contacto visual (los niños y muchachas Warao "son lindos" y "bonitas"), propiciadora de: 2) simpatía e intercambio afectivo, que se expresó con los sentimientos de "lástima e indignación"...frente a las situaciones injustas que estos enfrentan en su doble condición marginal de pobres e "indios" que dependen de sus padres; y 3) el positivo reconocimiento a la habilidad, gracia y destreza que estos niños han tenido en aprender malabarismos de otros jóvenes criollos que hace un años competían con ellos en el mercado de la mendicidad urbana, pero que ahora fueron desplazados por estos pequeños Warao. Sobre este último aspecto hubo: 1) convergencia parcial en las creencias expresadas por el *Discurso Oficial* de los empleados de la Alcaldía, que manifestó ambivalencia ("aplauzo" y "crítica"), frente a esta demostración infantil de habilidad, por el hecho de "promover un arte que no es de su cultura"... lo cual resulta un curioso juicio purista, que se contradice frontalmente con el proyecto civilizatorio modernizante que promueve el gobierno local para los Warao. No obstante, esta demostración cotidiana del micro-espectáculo resalta nuevamente: 2) una positividad particularmente importante para la perspectiva retórica del gobierno local, es decir, la recuperabilidad social de los niños Warao, que se evidencia en la certeza de "verdad obvia" del sentido común, expresada por una de las funcionarias: "Con la habilidad que tienen esos niños, es posible lograr algo bueno".

MATRIZ DE CONTRASTE INTERDISCURSIVO DE CREENCIAS DICOTÓMICAS N°4		
LOS NIÑOS WARAO (en negativo)		
Discurso Vivo	Discurso Oficial	Discurso Público
<p>*Los niños Warao están enfrentando un choque cultural entre los valores y costumbres de su cultura tradicional y los valores que le impone la cultura criolla urbana.</p> <p>*La miseria de los Warao del Delta es tan grave, que venden a sus hijas por comida.</p> <p>*El embarazo precoz en adolescentes es común entre los Warao del Delta.</p>	<p>*Los niños Warao no están en el sistema escolar y se dedican a la mendicidad con sus madres.</p> <p>*Aún no hay un plan educativo especial para los niños de las comunidades Warao de la ciudad.</p> <p>*No se puede tener contacto directo con los adolescentes Warao porque sus reglas culturales les impide participar en las reuniones de los adultos, ellos tan sólo observan en silencio lo que ocurre.</p>	<p>*Los niños Warao de Cambalache sufrieron la discriminación y el rechazo de maestros y niños criollos de la escuela de Cambalache, por eso no reciben ningún tipo de educación.</p> <p>*Los niños Warao pequeños mueren por desnutrición y los grandes no van a la escuela, sino que trabajan en la mendicidad para ayudar a su familia.</p>

<p>*Los únicos rasgos indígenas que quedarán a los niños Warao de la ciudad, serán los de la cara.</p> <p>*Ninguno de esos Warao llegará a ser gran cosa en la vida.</p> <p>*Lo único que puede salvar a los niños indígenas de la delincuencia, es integrarlos al sistema educativo.</p> <p>*Es inaceptable que no haya ninguna escuela o institución que se ocupe de educar a los niños indígenas de la ciudad.</p> <p>*El futuro de los niños indígenas que piden dinero en la ciudad y no van a la escuela, es convertirse en futuros delincuentes que competirán con el hampa criolla.</p> <p>*Educar a los niños indígenas que mendigan en la ciudad es algo muy complejo.</p> <p>*Dentro de 10 años los niños Warao indigentes van a ser unos malandros y ladrones, y eso va a ser un desastre social</p> <p>*Los padres de los niños indígenas que piden dinero en la ciudad son unos desconsiderados irresponsables.</p> <p>*Pedir limosna es un negocio de los indígenas adultos.</p>		
---	--	--

La matriz de contraste N° 4 nos permite observar la mayor cuantía de creencias negativas registradas sobre este mismo tópico-objeto. Esta vez, los tres tipos de discurso analizados convergieron (con creencias muy distintas), en un aspecto nucleador de negatividad que no es propio de los niños, pero les afecta directamente a presente y a futuro: la exclusión de los niños Warao de la escuela y el sistema educativo nacional.

Al respecto, la creencias registradas en el *Discurso Vivo* de los participantes giró en torno a: 1) la molestia y crítica (compartida por el *Discurso Público*), de no tener en la ciudad, escuelas o instituciones educativas especiales que se ocupen de atender y educar a los niños Warao, lo que conlleva a: 2) elaborar una creencia compartida por casi todos los participantes, cual "verdad obvia" del sentido común local: el devenir de estos niños no escolarizados será ... "convertirse en futuros delincuentes que competirán con el hampa criolla", lo cual se combina con otras creencias prescriptivas de lo que sería un sombrío porvenir para los Warao en esta urbe. 3) Hubo además, otros elementos discursivos de negatividad que tendrían que ver con las consecuencias que tiene la miseria y las situaciones traumáticas que viven estos niños: venta de las hijas por comida, embarazo precoz en adolescentes, pérdida de referentes culturales, explotación infantil por parte de los padres. En cambio, en el *Discurso Oficial* la muy tenue negatividad discursiva registrada en las pocas creencias emitidas sobre Los Niños Warao, se centró esencialmente en reconocer (sin la menor

autocrítica), la inexistencia de escuelas públicas para estos niños y que éstos simplemente trabajan con sus madres como mendigos apostados en los semáforos, con lo cual converge el *Discurso Público* de la prensa local.

Sobre el tópico-objeto La Cultura Warao, las matrices N° 5 y 6, nos permiten percibir la prolija emisión de creencias dicotómicas (sobre todo negativas), manifestadas en el *Discurso Vivo* de la gente que participó en este estudio, que contrasta con las pocas y muy comedidas creencias del *Discurso Oficial* y la única creencia positiva registrada en el *Discurso Público* de la prensa local. Así pues, tenemos que la construcción discursiva en positivo de la Cultura Warao, se caracterizó por organizarse a partir de los siguientes nucleadores semánticos: 1) la apertura cultural que debiera caracterizar a los criollos contemporáneos, aceptando, apreciando su riqueza y tratando de comprender la diferencia específica de la Otredad en todas sus manifestaciones reales, simbólicas e imaginarias. Curiosamente, a pesar de la politización del discurso cotidiano de los venezolanos,

MATRIZ DE CONTRASTE INTERDISCURSIVO DE CREENCIAS DICOTÓMICAS N°5		
LA CULTURA WARAO (en positivo)		
Discurso Vivo	Discurso Oficial	Discurso Público
<p>*Hay que aceptar las diferencias culturales de los Warao.</p> <p>*La cultura Warao no es ni mala ni buena; tan sólo diferente a la nuestra.</p> <p>*Es posible entender el punto de vista cultural del Warao.</p> <p>*Hay muchas otras culturas indígenas foráneas en donde son las mujeres quienes trabajan, incluso en nuestra cultura criolla eso pasa.</p> <p>*Poco importa dónde decidan vivir los Warao, lo importante es que preserven su cultura.</p> <p>*El entorno no influye en la cultura de los pueblos.</p> <p>*Los Warao son un pueblo rico culturalmente, del cual tenemos muchas cosas que aprender.</p> <p>*Es importante preservar la cultura Warao.</p> <p>*Los Warao que migran a la ciudad no pierden sus costumbres: siguen siendo Warao.</p> <p>*Los Warao han sabido preservar sus valores culturales mucho más que nosotros los criollos.</p> <p>*Uno guarda su identidad nacional aunque viva en un país extranjero para los Warao debe ser lo mismo.</p> <p>*El éxito socio-económico de los</p>	<p>*A pesar de la desculturización de los Warao de la ciudad, aun tienen muchas costumbres y elementos culturales propios</p> <p>*Los Waraos se organizan en grupos familiares grandes de 12-13 personas dirigidos por un cacique (el suegro), seguido por sus yernos.</p> <p>*A pesar de que las familias a veces se mudan para otro estado, la población Warao no fluctúa mucho.</p> <p>*La transculturización es un proceso natural de la vida.</p> <p>*La cultura Warao es el extremo opuesto a la de nosotros: lo de ellos es la naturaleza.</p> <p>*Los Warao preservan su lengua, su estructura familiar y tradiciones de jerarquía con el cacique.</p> <p>*Los Warao han tenido que copiar conductas nuestras para poder adaptarse.</p> <p>*La reubicación de los Warao indigentes en Acapulco garantizará la sobrevivencia de su cultura en esta ciudad.</p> <p>*A pesar de que los Warao de Cambalache tienen entre 10 y 15 años fuera de sus territorios de origen, ellos han sabido conservar su lengua, su estructura familiar,</p>	<p>*Los Warao no quieren olvidar sus tradiciones, sino aprovechar sus destrezas y capacidades para ser productivos.</p>

criollos no es un ideal de las culturas indígenas.	roles, hábitos y costumbres.	
--	------------------------------	--

MATRIZ DE CONTRASTE INTERDISCURSIVO DE CREENCIAS DICOTÓMICAS N°6		
LA CULTURA WARAO (en negativo)		
Discurso Vivo	Discurso Oficial	Discurso Público
<p>*La cultura de los Warao es muy distinta a la nuestra.</p> <p>*La cultura Warao da risa: la mujer es la que trabaja duro y el hombre es un flojo que se la pasa durmiendo en un chinchorro.</p> <p>*El hombre Warao da pena por su flojera e irresponsabilidad.</p> <p>*La falta de gratitud hace parte de la cultura Warao.</p> <p>*La miseria ha destruido las relaciones familiares tradicionales del pueblo Warao.</p> <p>*La promiscuidad sexual entre los Warao es producto de la miseria en la cual viven.</p> <p>*Siempre hay un choque entre culturas distintas.</p> <p>*Los Warao son víctimas de nuestra cultura criolla.</p> <p>*Una cultura en donde el hombre no trabaja no es buena.</p> <p>*Hay que cambiar las relaciones de trabajo y sumisión que tienen las mujeres Warao con sus esposos flojos.</p> <p>*Debemos enseñar a las mujeres Waraos que mendigan a autovalorarse frente al esposo.</p> <p>*Los Warao han ido adoptando algunos aspectos de nuestra cultura criolla, pero aún les falta mucho.</p> <p>*Ellos ya se acostumbraron al dinero y obtener su comida comprándola sin sembrar ni cosechar.</p> <p>*Solamente si los Warao regresan a sus territorios, será posible preservar su cultura y costumbres tradicionales.</p> <p>*La ciudad destruye la cultura de los Warao.</p> <p>*La forma como viven los Warao en</p>	<p>*Desde que los Warao migraron hacia la ciudad, inevitablemente comenzaron a sufrir una transculturización.</p> <p>*Para los Warao ha debido ser muy difícil adaptarse a las nuevas condiciones de vida que les impone la ciudad.</p> <p>*Son más las malas costumbres criollas, que las buenas, las que han asimilado los Warao.</p>	

<p>la ciudad es muy parecida a como viven en el Delta Amacuro.</p> <p>*Lo que nosotros percibimos como pobreza no tiene el mismo significado para los Warao.</p> <p>*La transculturización de los indígenas que migraron a la ciudad es inminente e irreversible.</p>		
---	--	--

estas creencias no surgieron de algún argumento discursivo legalista, según el cual la aceptación de la cultura Warao atendería a las nuevas condiciones jurídicas que instituye la Constitución Nacional del '99, que afirma y reconoce explícitamente la pluriculturalidad y multiétnicidad de la República Bolivariana de Venezuela. Antes bien, estas creencias fueron emitidas bajo la lógica de un argumento humanista difuso que permite delinear una configuración ideológica muy extendida en nuestro sentido común, según la cual, los venezolanos somos un pueblo mestizo que siempre ha sido amplio, comprensivo y abierto a la Otredad que se nos integra y finalmente se funde en gentilicio de venezolanidad. 2) El otro nucleador semántico de la creencias registradas en el *Discurso Vivo* tendría que ver con la idea implícita de permanencia o inalterabilidad de la esencia cultural Warao, que en la jerga del sentido común podría expresarse como: "indio es indio donde vaya" o "aunque la mona se vista de seda, mona queda". Si bien esto habla de la fuerte pregnancia cultural que aun se evidencia en el modo de vida de los Warao que migraron a la ciudad, también sugiere una configuración ideológica que anula la historia y sus contingencias, y supone que a pesar de la migración del pueblo Warao y de su necesaria adaptación a las nuevas condiciones de vida que le impone la cultura dominante criolla; sus valores, prácticas, tradiciones, creencias, instituciones, arte, etc, que integran la cultura Warao, no cambian: sino que permanecen inalterados de una generación a otra.

En la construcción discursiva en positivo que el *Discurso Oficial* elabora sobre La Cultura Pemón, encontramos, por un lado, 1) convergencia con esta línea argumentativa ya expuesta en el *Discurso Vivo*, respecto a la preservación de la cultura Warao y contradictoriamente, por otro lado, 2) la creencia de que, aunque conservan muchas de sus tradiciones y costumbres, habría habido una "desculturización" o "transculturización" de los Warao que migraron a la ciudad, la cual sería un "proceso natural de la vida".

Como se dijo, el mayor número de creencias emitidas en el *Discurso Vivo* respecto a este mismo tópico-objeto fueron negativas; estas giraron en torno a: 1) los elementos de argumentación retórica que se emplearon de igual modo para caracterizar los rasgos o atributos negativos de Los Warao (*flojera, irresponsabilidad, facilismo, ingratitud*), aunados a otros como "promiscuidad sexual", "sumisión" y "baja autoestima de la mujer", que en conjunto redundan en una "verdad obvia" del sentido común: "La cultura Warao es muy distinta a la nuestra", "...no es buena"; sugiriéndose que "la nuestra" es mucho mejor, ya que, si bien se creyó cierto que "Los Warao han ido adoptando algunos aspectos de nuestra cultura criolla...", no obstante, "...aun les falta mucho".

En cambio, en el *Discursos Oficial* apenas si se registraron tres creencias cuya negatividad, más que atacarse propiamente a la Cultura Warao, se refiere a la "verdad obvia" que, al migrar a la ciudad, los

Warao han sufrido una transculturización en la cual han sido ... "más las malas costumbres criollas, que las buenas, las que han asimilado"... , sin especificar cuáles son unas y otras.

Consideraciones finales.

Sin pretender llegar a conclusiones definitivas a partir de los pocos elementos del estudio aquí expuestos, podemos al menos intentar sintetizar algunos de los aspectos más notorios encontrados.

1) La construcción discursiva de la identidad social del "indio" (su Otredad), referida a los Warao que desde hace unos cuatro años comenzaron a hacerse visibles a través de la mendicidad en los semáforos de Puerto Ordaz, es profundamente ambivalente y contradictoria pues, si bien se expresa mayormente en el *Discurso Vivo* de la gente, mediante calificativos y atributos negativos que responden a un cierto estereotipo harto conocido en el sentido común del venezolano (*flojera, borrachera, ingratitud, irresponsabilidad*), sin embargo, comienza a nutrirse de otros juicios, creencias, apreciaciones positivas que fueron emitidos sistemáticamente en el *Discurso Público* de la prensa local, en donde no sólo se critica las condiciones de vida miserables de los Warao, sino que se destaca su progresiva toma de conciencia socio-político-comunitaria, así como también su activa participación en la búsqueda de soluciones a sus propios problemas. Todo lo cual, a su vez se conjuga, combina y contrapone, ora de manera convergente, ora de manera divergente, con las construcciones discursivas del *Discurso Oficial* de la Alcaldía de Caroní, esencialmente, relacionadas con la inminente "recuperación e inserción social" y la legalización como "sujetos con identidad jurídica", de los Warao, aunque tratando de respetar (en la medida de lo posible), sus usos, costumbres y tradiciones.

2) Como suele ocurrir en los procesos de construcción discursiva de las identidades sociales, los elementos cognoscitivos y afectivos que entran en juego en este complejo proceso son heteróclitos, de origen muy diverso e implican tanto vivencias personales, como vicarias y colectivas cotidianas (encuentros casuales, incidentes, conductas rutinarias, etc), como también un enorme cúmulo de información contradictoria proveniente de fuentes tales como: noticias de los medios, chistes, comentarios, chismes, estereotipos, dichos y proverbios ancestrales, ideología, propaganda, mitos, cuentos, legendas, conocimiento científico vulgarizado. Todo ello respondería a la lógica argumentativa del sentido común que llega a construir un colectivo en un momento determinado de su historia.

En el caso de la construcción discursiva de la Otredad del Warao en Ciudad Guayana, se pudo registrar este proceso en el que opera tanto el profundo desconocimiento que los ciudadanos, los profesionales de la prensa y los empleados públicos tienen de la especificidad etno-cultural del pueblo Warao, como una sumaria y muy superficial percepción de hechos que presentan cierta regularidad en el tiempo (v.gr.: la presencia cotidiana de las mujeres Warao con sus hijos a cuestas, pidiendo dinero en los semáforos de la ciudad).

3) Finalmente, el lector puede inferir que lejos de culminar, hemos iniciado una pesquisa relativa a un complejo proceso incipiente de emergencia de nuevas identidades sociales entre estos Warao urbanos que, dadas las características sociopolíticas particulares del país y de Ciudad Guayana y la intención explícita de "recuperación social" que se propone gobierno local (en sintonía con el proyecto político del gobierno nacional), es muy probable que se produzcan otros fenómenos dignos de seguir siendo estudiados desde esta y otras perspectivas teórico-metodológicas.

Referencias

- Augé, Marc (1993) *Los "no-lugares": espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España: Gedisa
- Batatin, Carlos (1994) "Diez mujeres y quince niños Guaraos llegaron a Caracas a pedir limosna". *El Universal*, 18/07/94: 2-26.
- Billig, Michael (1987) *Arguing and thinking: a rhetorical approach to social psychology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Billig, Michael (1991a) *Ideology and opinions: studies in rhetorical psychology*. London: SAGE.
- Billig, Michael (1991b) Rhetoric of social psychology. In John Shotter & Ian Parker (Eds). *Deconstructing social psychology* (pp. 47-60). London: SAGE.
- Ciampa, Antonio da Costa (1990) *A stória do Severino e a historia da Severina*. Sao Paulo: Ed. Brasiliense.
- d'Aubeterre, Luis (2001) *Ciudad Guayana o la cotidianidad planificada: un estudio psicosocial sobre ideología y sentido común en Venezuela*. Tesis Doctoral en Psicología. Caracas, UCV.
- d'Aubeterre, Luis (2003) Ciudad, discursividad, sentido común e ideología: un enfoque psicosocial de la cotidianidad urbana. *Espacio Abierto* 12(2):169-186.
- Davies, V. (1994) Los Warao confinados al Delta. *El Nacional*, 31/08/94
- Gadamer, Hans-Georg (1979) *Truth and method*. London: Sheed & Ward Edit.
- García, Álvaro Antonio y Heinen, Heinz Dieter (1999) Planificando el desastre ecológico: Impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). *Antropológica*, 91:31-56.
- Heinen, Heinz Dieter (1988) Los Warao. En *Etnología Contemporánea*, Vol III (pp.585- 689). Caracas: Fundación La Salle. Monte Ávila Editores.
- Heinen, Heinz Dieter (2000) *Challenges and opportunities of oil exploration for the Warao amerindians of the Orinoco Delta*. Venezuela. (s/r)
- Heinen, Heinz Dieter (2001). *Relaciones interétnicas en el Bajo Orinoco*. (s/r)
- Ibáñez, Tomás (1988). *Ideologías de la vida cotidiana*. Barcelona: Sendai.
- Jiménez, Bernardo (1991) Cambios sociopolíticos y desarrollos históricos en psicología. En Maritza Montero (Coord.) *Construcción y crítica de la psicología social*. (pp.11-26). Caracas: EBUCV
- Kauffman, Jean-Claude (2004) *L'invention de soi: une théorie de l'identité*. Paris: Armand-Collin.
- Lacan, Jacques (1966) *Ecrits*. (Vol. 1 et 2). Paris: Editions du Seuil.
- Mansutti, Alexander (1998) Migrantes indígenas. *Correo del Caroní*, 01-10-98. Ciudad Guayana.
- Martuccelli, Danilo (2002) *Grammaires de l'individu*. Paris: Ed. Gallimard.

- Montero, Maritza (1984) *Ideología, alienación e identidad nacional*. Caracas: EBUCV
- Montero, Maritza (Coord.) (1991) *Acción y discurso: problemas de psicología política en América Latina*. Caracas: EDUVEN C.A.
- Montero Maritza y Salas Miguel (1993) Imagen, representación e ideología: el mundo visto desde la periferia. *Revista Latinoamericana de Psicología*. 25(1):85-103.
- Nora, Pierre (1984) Entre mémoire et Histoire: la problematique des lieux. In Pierre Nora (Dir.) *Les lieux de mémoire*. Vol. 1. Paris: Ed. Gallimard.
- Parker, Ian (1992) *Discourse dynamics: critical analysis for social and individual psychology*. London: Routledge.
- Parker, Ian & Spears Russell (Edit.) (1996) *Psychology and society: radical theory and practice*. Chicago: Pluto Press.
- Pérez, M. (1999) Indígenas de Delta Amacuro regresaron a las calles de Caracas. *El Nacional*, 27/11/99; C-2.
- Potter Jonathan and Wetherell, Margaret (1987) *Discourse and social psychology: beyond attitudes and behavior*. London: SAGE.
- Potter Jonathan and Wetherell, Margaret (1991) Analyzing discourse En Alan Bryman & Robert G. Burgess (Eds). *Analyzing qualitative data* (pp-47-66) London: Routledge.
- Ricoeur, Paul (1998) *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. (2ª ed.) México: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (2001) *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Saussure de, Ferdinand (1916) *Cours de linguistique générale*. Paris: PUF. 1968.
- Tajfel, Henry (1972) La catégorisation sociale. En Serge Moscovici (Coord.) *Introduction à la psychologie sociale*. Vol 1 (pp.272-302). Paris: Larousse.
- Torrealba, Aura (1997) Fiscal General y Gobernador de Delta Amacuro buscan soluciones al éxodo de los Guaraos. *El Globo*; 09/08/97. p.13.
- Turner, John C. (1990) *Redescubrir el grupo social*. Madrid: Ed. Morata.
- Van Dijk, Teun (1990) Social cognition and discourse. In Howard Giles & William Peter Robinson (eds), *Handbook of language and social psychology* (pp 163-183). Chichester: Wiley.
- Van Dijk, Teun (1993) Principles of critical discourse analysis. *Discourse and society*. 4(2):249-283.

Historia editorial

Recibido: 30/10/2006

Aceptado: 27/04/2007

Formato de citación

D'Aubeterre, Luis (2007). La construcción discursiva de la otredad del "indio" en Ciudad Guayana. *Athenea Digital*, 12, 1-24. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/401/353>.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)