

VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2010.

La imagen fotográfica en la construcción de identidades étnicas indígenas. Una aproximación.

Gustavo Daniel González y Piancatelli, Jorgelina.

Cita:

Gustavo Daniel González y Piancatelli, Jorgelina (2010). *La imagen fotográfica en la construcción de identidades étnicas indígenas. Una aproximación. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-027/719>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eORb/x6m>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Lic. Gustavo Daniel González (GER/GEMSAL-IIGG-UBA) ~ diablocondal@yahoo.com.ar

Lic. Jorgelina Piancatelli (FCS-UBA) ~ kunescu@gmail.com

La imagen fotográfica en la construcción de identidades étnicas indígenas. Una aproximación

La fotografía es raptó, robo y violación, soporte de una magia íntima que organiza las promesas y las amenazas de una vida inquietante de las imágenes. (Robert Castel, *Imágenes y fantasmas*)

Los contenidos implícitos de la fotografía: signo, símbolo... excedente

Como señala Robert Castel (1979), la fotografía puede significar algo diferente de lo que ella misma es, a un tiempo símbolo e imagen. Es decir, que la imagen simboliza un excedente que no pretendía expresar explícitamente. “La fotografía es un símbolo porque, en primer lugar, se elige en el orden de lo simbolizable y de lo expresable.” (1979: 312) Entre todo el abanico de la existencia, la fotografía consagra solamente una parte detrás de la cuál, emerge un juicio relevante que no es más que expresión de los valores sociales legitimados por el grupo.

“La lectura de una fotografía siempre es, en consecuencia, la percepción de una intención consciente, aun cuando no siempre se la sospeche conscientemente. Es por eso que la fotografía es cualquier cosa menos un calco de la realidad. Es exactamente lo contrario: ella ‘des-realiza’ aquello mismo que fija. La imagen es literalmente el negativo de la presencia; sólo puede encontrar un peso, un sentido, adquiriendo un tipo diferente de existencia: la existencia imaginaria del símbolo. Pero ésta sólo se sostiene superficialmente por su parecido con el original. La realidad del símbolo reside esencialmente en la significación que le da aquél –individuo o grupo- para quien el símbolo simboliza. Es la intención de quien lo ha tomado o de quien lo percibe, más que su situación de analogón de la presencia, lo que mantiene la existencia del objeto fotográfico.” (Castel, 1979: 316)

Para Philippe Dubois (1986) siguiendo a Peirce, la fotografía pertenece a una categoría particular de signos: los índices (índex¹) que se definen por oposición de los íconos² y los símbolos³.

¹ “Llamo índex al signo que significa su objeto solamente en virtud del hecho de que está realmente en conexión con él [...] objeto que denota porque está realmente afectado por ese objeto.” (Dubois, 1986: 57-58)

“La fotografía, por su principio constitutivo, se distingue fundamentalmente de sistemas de representación como la pintura o el dibujo (iconos), como de los sistemas propiamente lingüísticos (símbolos), mientras que se emparenta muy significativamente con signos como el humo (indicio de un fuego), la sombra (proyectada), el polvo (depósito del tiempo), la cicatriz (marca de una herida), el semen (residuo del goce).” (Dubois, 1986: 56)

Los índices son signos que mantienen (en el presente o en el pasado) una conexión real con su referente, y en ese sentido se encuentran relacionados en términos de “contigüidad física” y de “copresencia inmediata”. Fuera de esta relación, no significan nada por sí mismos: “Signos que no significan, hablando con propiedad, nada por sí mismos sino que la significación está determinada por su relación efectiva con su objeto real, que funciona como su causa y como su referente.” (Dubois, 1986: 58)

En términos de Pierre Bourdieu (1979), desde una posición un tanto más ecléctica, la fotografía se convierte en una especie de ideograma o de alegoría en la que los rasgos individuales y circunstanciales pasan a un segundo plano, y el foco de interés se define por su alto contenido simbólico y es tratado como signo.

“El valor de una fotografía se mide, ante todo, por la claridad y el interés de la información que consigue transmitir a título de símbolo o, mejor dicho, de alegoría. La lectura popular de ella establece entre el significante y el significado una relación de trascendencia: el sentido se liga a la forma sin comprometerse completamente. La fotografía lejos de ser percibida como significándose a sí misma y nada más, es siempre interrogada como signo de algo que ella no es. La legibilidad de la imagen misma es función de la de su intensión (o de su función) y el juicio estético que suscita es algo más favorable cuanto más total es la adecuación expresiva del significante al significado.” (Bourdieu, 1979: 140)

² “Un icono es un signo que remite al objeto que denota simplemente en virtud de las características que posee, ya sea que este objeto exista o no.” (Ídem, 58)

³ “En cuanto al símbolo, su característica básica es ser convencional y general: Un símbolo es un signo que remite al objeto que denota en virtud de una ley, de ordinario una asociación de ideas generales, que determina la interpretación del símbolo por referencia a este objeto. Es pues en sí mismo un tipo general o una ley.” (Ídem, 59)

Su concepción parece aproximarse a la de Jacques Aumont (1992), que encuentra en la fotografía valores y funciones que se combinan en diferente medida. Siguiendo a Rudolf Arnheim propone una tricotomía entre valores de la imagen en su relación con lo real:

- ❖ un valor de representación: la imagen representativa es la que representa cosas concretas.
- ❖ un valor de símbolo: la imagen simbólica es la que representa cosas abstractas. El valor simbólico se define en términos pragmáticos, por la aceptación social de los símbolos representados.
- ❖ un valor de signo: una imagen sirve de signo cuando representa un contenido cuyos caracteres no refleja visualmente. Un significante visual que no mantiene con su significado sino una relación totalmente arbitraria.

Aumont concluye que las imágenes encarnan, en grado variable, cada una de estas tres funciones. Se pregunta: ¿para qué se utiliza la imagen? Como respuesta plantea tres modos de la relación entre imagen y mundo:

- ❖ el modo simbólico: la función simbólica de las imágenes sirven para transmitir determinados valores.
- ❖ el modo epistémico: la imagen aporta informaciones (visuales) sobre el mundo, cuyo conocimiento permite así abordar, incluso en algunos de sus aspectos no visuales.
- ❖ el modo estético: la imagen está destinada a complacer a su espectador, a proporcionarle sensaciones específicas.

La imagen depende, en todos los modos de relación con lo real y con sus funciones, de la esfera de lo simbólico (campo de las producciones socializadas, utilizables en virtud de las convenciones que rigen las relaciones interindividuales).

“[...] la imagen es siempre modelada por estructuras profundas, ligadas al ejercicio de un lenguaje, así como a la pertenencia a una organización simbólica (a una cultura, a

una sociedad); pero la imagen es también un medio de comunicación y de representación del mundo que tiene su lugar en todas las sociedades humanas. La imagen es universal, pero siempre particularizada.” (Aumont, 1992: 138)

La representación del espacio y la del tiempo en la imagen están ampliamente determinadas por el hecho de que ésta, la mayoría de las veces, representa un suceso, situado a su vez en el espacio y el tiempo. La imagen representativa es, pues, con mucha frecuencia una imagen narrativa, aunque el acontecimiento contado sea de poca amplitud. Relato se define como el conjunto organizado de significantes, cuyos significados constituyen una historia. Además, este conjunto de significantes tiene una duración propia, pues también el relato transcurre en el tiempo. Aumont se pregunta entonces ¿cómo puede una imagen contener un relato? La imagen narra, ante todo, ordenando sucesos representados, ya se haga esta representación según el modo de la instantánea fotográfica, o según un modo más elaborado y más sintético.

“Toda representación es, pues, referida por su espectador –o mas bien, por sus espectadores históricos y sucesivos- a enunciados ideológicos, culturales, en todo caso simbólicos, sin los cuales no tiene sentido. Esos enunciados pueden estar totalmente implícitos, nunca formulados: no por eso son menos formulables verbalmente, y el problema del sentido de la imagen es, pues, ante todo, el de la relación entre las imágenes y las palabras, entre la imagen y el lenguaje.” (Aumont, 1992: 263)

Esta relación, fundamentalmente en cuanto a la manera en que la imagen y el lenguaje transmiten las informaciones, ha sido abordado marcando las diferencias fundamentales o insistiendo en las similitudes.

Bourdieu y el arte intermedio

En un clásico trabajo Pierre Bourdieu se preguntaba: “¿Pueden y deben la práctica de la fotografía y la significación de la imagen fotográfica proporcionar material para la sociología?” (1979: 15) Responde afirmativamente, en tanto se pueda hacer de la sociología una práctica que supere la ficticia antinomia entre concepciones subjetivistas y objetivistas. Esta problemática, a la que consideramos una de las más importantes en la historia del conocimiento sociológico, fue abordada desde diversos tópicos: individuo/sociedad, agente/estructura, acción/sistema, etc. Las ciencias sociales se vieron escindidas entre el

paradigma subjetivista⁴ y el objetivista⁵, lo que expresaría un largo enfrentamiento entre concepciones que se piensan como irreconciliables. Una antinomia ficticia pero importante y nociva, que encarna en posiciones reales. Como consecuencia deviene un esquema antinómico, antitético, rígido y diferencial. Entonces la nocividad estaría en las consecuencias de la antinomia: sumir a las ciencias sociales en confrontaciones estériles. La superación en clave bourdieuliana se da con el rescate crítico de lo mejor de cada perspectiva, para integrarlas en otra más compleja:

“Para superar el antagonismo que opone estos dos modos de conocimiento, conservando sin embargo los logros de cada uno [...] es necesario explicitar los presupuestos que comparten en tanto que modos de conocimiento teórico [*savantes*], igualmente opuestos al modo de conocimiento práctico que está en el origen de la experiencia ordinaria del mundo social. Lo cual implica que se sometan a una objetivación crítica las condiciones epistemológicas y sociales que hacen posibles tanto el retorno reflexivo a la experiencia subjetiva del mundo social como la objetivación de las condiciones objetivas de esta experiencia.” (1991: 47-48)

La recuperación de las prácticas en su sentido integral es la que supera, entonces, esta falsa antinomia. Reintegrar dos momentos, superando los sesgos compartidos que inducen un

⁴ Uno de los polos de la oposición es el del subjetivismo (que integran la fenomenología, la etnometodología, la hermenéutica, y la teoría de la acción racional), que Bourdieu considera ciego a las condiciones de posibilidad de la experiencia y a “[...] la coincidencia de las estructuras objetivas y de las estructuras incorporadas que procura la ilusión de la comprensión inmediata [...]. (1991: 48) En términos de Bourdieu, el subjetivismo cree en la transparencia del sujeto y la opacidad de la cosa, e ignora que la decisión de actuar depende no sólo de elecciones subjetivas, sino de las condiciones que las afectan: “La génesis implica la amnesia de la génesis: la lógica de la adquisición de la creencia, la del condicionamiento insensible, es decir, continuo e inconsciente, [...] implica el olvido de la adquisición, la ilusión que hace parecer innato lo adquirido.” (1991: 87)

⁵ El objetivismo (con el estructuralismo, el marxismo, la perspectiva durkheimiana y la física social) produce la ilusión de la comprensión inmediata de su objeto de estudio. Opera mediante el ciframiento y desciframiento, que hace que las acciones de los actores tengan regularidad, para luego captarlas: “El objetivismo, que se propone establecer regularidades objetivas (estructuras, leyes, sistemas de relaciones, etc.) independientes de las conciencias y de las voluntades individuales, introduce una marcada discontinuidad entre el conocimiento teórico [*savante*] y el conocimiento práctico, rechazando como <racionalizaciones>, <preconociones> o <ideologías> las representaciones más o menos explícitas con que este último se arma.” (Bourdieu, 1991: 49) Entonces el objetivismo cree registrar un objeto sin intervenir. Para Bourdieu se trata de una ingenuidad, que traslada al objeto su propia visión, y se termina quedando con las visiones de lo social y las tiene por verdaderas. Por ello caracteriza a este enfoque como *objetivismo idealista*, que niega el aspecto práctico y no tiene de lo social nada más que la idea. Su punto de vista de espectador imparcial lo lleva a “[...] introducir esta intención hermenéutica en el principio de la práctica de los agentes, a hacer como si ellos se plantearan las mismas cuestiones que él se plantea con respecto a ellos.” (1991: 57) El objetivismo realiza una operación mediante la cual se pasa inadvertidamente del modelo de la realidad a la realidad del modelo, reduciendo la historia a un proceso sin sujeto y sustituyendo el sujeto creador del subjetivismo por un autómatamente condicionado.

recorte artificial. Lo social es constituido por prácticas, pero al tratarlas como si fueran teorías tanto subjetivismo como objetivismo perdieron al sujeto de esas prácticas sociales. Se evidencia la imposibilidad de ambas perspectivas de pensar sus condiciones sociales, sus modos de conocer:

“Por tanto, sólo se puede superar la aparente antinomia de los dos modos de conocimiento e integrar sus logros si se subordina la práctica científica a un conocimiento del <sujeto de conocimiento>, conocimiento esencialmente *crítico* de los límites inherentes a todo conocimiento teórico, subjetivista tanto como objetivista [...] (1991: 50)

Ni unos ni otros pueden objetivar la operación de objetivar, ni pensar las operaciones que objetivan lo social. Así terminan estudiando la relación de los sociólogos con la vida social, no la sociedad, sino lo que hay de ellos en la sociedad. “Lo no analizado de todo análisis social [*savante*] (subjetivista como objetivista) es la relación subjetiva del científico [*savant*] con el mundo social y con la relación (social) objetiva que implica esta relación subjetiva.” (1991: 53) Por ello Bourdieu sostiene que las ciencias sociales deben ser reflexivas sobre sus propias prácticas, y critica los planteos abstractos que delinearían una visión teórica de lo social. De ahí la necesidad de reintroducir las prácticas de los agentes, que el estructuralismo tiende a abolir y a hacerlos “simples epifenómenos de la estructura”, y concebir la acción como algo más complejo que la simple ejecución obediente de una regla. Se trata entonces de pasar de la falsa antinomia (objetivismo/subjetivismo), a la real entre saber práctico y saber teórico. Como la génesis del dualismo se encontraría en la negación de las prácticas, su superación se daría con la recuperación de una teoría de las prácticas, en tanto teoría práctica. Lo real no son las estructuras, sino las prácticas que las construyen desde posiciones estructuradas:

“[...] existen relaciones exteriores, necesarias, independientes de las voluntades individuales y, si se quiere, inconcientes (en el sentido de que no se entregan a la simple reflexión) que sólo pueden ser captadas por el subterfugio de la observación y la experimentación objetivas; dicho de otro modo, puesto que los sujetos no guardan toda la significación de sus comportamientos como dato inmediato de la conciencia y que sus conductas encierran siempre más sentido que el que puedan saber y querer, es que la sociología no puede ser una ciencia puramente reflexiva que accede a la certidumbre absoluta sólo por el retorno sobre la experiencia subjetiva y que puede ser, al mismo

tiempo, una ciencia objetiva de lo objetivo (y de lo subjetivo), es decir una ciencia experimental...” (1979: 16-17)

En el libro *La fotografía: un arte intermedio*, cuya versión en francés data del año 1965, Bourdieu utiliza una serie de conceptos (costumbres, hábitos, *ethos*) para caracterizar las mediaciones que podemos considerar como el elemento clave de esta superación.

“Entre el sistema de las regularidades objetivas y el de las conductas directamente observables siempre se interpone una mediación que no es otra que las costumbres [...] De tal manera, los hábitos de clase, entendidos como sistemas de disposiciones orgánicas o mentales y de esquemas inconcientes de pensamiento, de percepción y de acción, es lo que hace que los agentes puedan engendrar, con la *ilusión bien fundada* de la creación de una novedad imprevisible y de la improvisación libre, todos los pensamientos, las percepciones y las acciones conformes a las regularidades objetivas, puesto que él mismo ha sido engendrado en y por las condiciones objetivamente definidas por esas regularidades.” (1979: 20-21)

Por entonces, mediados de la década de 1960, define al hábito como:

“[...] la condición de la producción de pensamientos, percepciones y acciones que no son ellas mismas producto directo de los condicionamientos, aunque no sean inteligibles una vez producidas, sino a partir del conocimiento de aquellos o, mejor dicho, del principio productor que éstos han realizado. En una palabra, en tanto principio de una praxis estructurada pero no estructural, la costumbre, interiorización de la exterioridad, encierra la razón de toda objetivación de la subjetividad.” (1979: 21)

Podemos decir, quizás simplificando en demasía el asunto, que el *ethos*⁶ es la forma (parcial) en que Bourdieu designa entonces lo que más tarde llamará *habitus*⁷.

⁶ “[...] en virtud de que el *ethos* inspira más que rige las conductas, y que las reglas que impone en forma objetiva no afloran objetivamente como tales a la conciencia de los individuos..., los valores difusos pueden transmitirse y perpetuarse en un grupo sin que haya necesidad de estimular o de llamar al orden.” (Bourdieu, 1979: 68)

⁷ “Historia incorporada, naturalizada, y, por ello, olvidada como tal historia, el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato. Esta autonomía es la del pasado ya hecho y activo que, funcionando como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el

“La noción de habitus engloba la de ethos, y por ello cada vez empleo menos esta noción. Los principios prácticos de clasificación que son constitutivos del habitus son indisolublemente lógicos y axiológicos, teóricos y prácticos (en cuanto decimos blanco o negro estamos diciendo bien o mal). Al estar dirigida hacia la práctica, la lógica práctica implica valores, es algo inevitable. Por ello he dejado de lado la distinción a la cual tuve que recurrir un par de veces entre eidos como sistema de esquemas lógicos y ethos como sistema de esquemas prácticos, axiológicos (ello tanto más cuanto que, al subdividir el habitus en varias dimensiones -ethos, hexis y eidos- existe el riesgo de reforzar la visión realista que conduce a pensar en términos de instancias separadas). Además, todos los principios de elección están incorporados, se han convertido en posturas, disposiciones del cuerpo: los valores son gestos, formas de pararse, de caminar, de hablar. La fuerza del ethos está en que es una moral hecha hexis, gesto, postura.” (Bourdieu, 1990: 154-157)

El ethos fotográfico

En términos de Bourdieu, la fotografía no es producto exclusivo de las intenciones individuales, sino que por la mediación del *ethos* (en tanto interiorización de las regularidades objetivas) todo grupo social subsume la práctica a sus reglas colectivas. “[...] la fotografía más insignificante expresa, además de las intenciones explícitas de quien la ha tomado, el sistema de los esquemas de percepción, de pensamiento y de apreciación común a todo un grupo.” (1979: 22) A partir de esta afirmación podemos decir que para Bourdieu la fotografía proporciona una inmejorable oportunidad para observar como los valores pueden transmitirse sin la necesidad de educación formal. Las prácticas fotográficas y sus interpretaciones, están íntimamente ligadas al *ethos*, en tanto “[...] conjunto de valores que, sin alcanzar la

cambio que hace al agente individual como mundo en el mundo.” (Bourdieu, 1991: 98) El habitus permite comprender lo que el objetivismo se limitaba a registrar y el subjetivismo se limitaba a describir. “Siendo el producto de la incorporación de la necesidad objetiva, el habitus, necesidad hecha virtud, produce estrategias que, por más que no sean el producto de una tendencia consciente de fines explícitamente presentados sobre la base de un conocimiento adecuado de las condiciones objetivas, ni de una determinación mecánica de las causas, se halla que son objetivamente ajustadas a la situación.” (Bourdieu, 1996: 23) Estas disposiciones duraderas estructuran, producen estructuras, mediante la agencia de los sujetos. Entonces con la noción de habitus se zanjaría el hiato que separaría artificialmente los términos del dualismo del que pretende escapar: “[...] el habitus sólo es difícil de concebir si permanecemos encerrados en las disyuntivas tradicionales, que aspira a superar, del determinismo y la libertad, del condicionamiento y la creatividad, de la conciencia y el inconsciente o del individuo y la sociedad. [...] la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales.” (Bourdieu, 1991: 96)

explicitación sistemática, tiende a organizar la ‘conducta de la vida’ de una clase social.” (1979: 148) En este sentido, el análisis de las prácticas fotográficas “[...] puede legítimamente reducirse, sin ser reductora, a la sociología de los grupos que la producen, de las funciones que les asignan y de las significaciones que les confieren, explicita y, sobre todo, implícitamente.” (1979: 148)

La fotografía se nos presenta como el resultado de una decisión voluntaria que fija no el acontecimiento en sí mismo, sino algunos de los aspectos extraídos deliberadamente del olvido. Y es la actividad fotográfica quien selecciona la percepción, de manera de revestir de dignidad a la foto más trivial. De este modo, es el rito fotográfico el que solemniza lo que es digno de solemnizar, bajo las percepciones previamente definidas antes de realizar la fotografía. “[...] esta decisión remite a normas a la vez positivas y negativas. Todo un aspecto de lo vivido es a priori censurado por prohibiciones ideológicas, éticas, estéticas, etc.” (1979: 315). El trabajo del sociólogo consistirá, entonces, en la recuperación de un sentido objetivado (que es producto de la objetivación de la subjetividad) que se presenta velado tanto para los que observan cuanto para los que están inmersos en la práctica.

El análisis de la fotografía aparece, para Bourdieu, como medio propicio para dar cuenta de las estéticas y las éticas particulares de los distintos grupos sociales, y especialmente de los sectores populares. Tomar la fotografía como objeto de estudio sociológico implica no perder de vista la forma en que cada grupo organiza y ordena la práctica individual, en tanto inseparables de sus propios intereses. Evitando de este modo caer en abstracciones puesto que la significación que se le otorga a la fotografía está directamente vinculada con la estructura del grupo, a su mayor o menor diferenciación y específicamente a su posición en la estructura social.

En términos de Bourdieu la explicación sociológica de las prácticas fotográficas debería dar cuenta en términos integrales de la experiencia que hacen de ellas los sujetos, así como de las significaciones que en ella comprometen (objetos fotografiados, de sus ritmos, de las oportunidades dignas de ser fotografiadas, etc.). Las normas que define un grupo en torno a una práctica como la fotográfica no pueden estar separadas de los valores implícitos de dicho grupo. Por caso, el área de lo fotografiable “[...] se define por los modelos implícitos que se dejan captar a través de la práctica fotográfica y su producto porque determinan objetivamente el sentido que confiere un grupo al acto fotográfico como promoción ontológica de un objeto percibido como digno de ser fotografiado, es decir, fijado, conservado, mostrado y admirado.” (1979: 22-23) En la elección de qué es lo “fotografiable”, de un universo de tomas posibles en

términos teóricos, todo grupo pone en juego valores estéticos y éticos al seleccionar determinados géneros, composiciones y sujetos.

“[...] nada *puede* ser fotografiado fuera de lo que *debe* serlo. La ceremonia puede ser fotografiada porque escapa a la rutina cotidiana y debe serlo porque realiza la imagen que el grupo pretende dar de sí mismo como tal. Lo que es fotografiado y lo que el lector aprehende de la fotografía, no son –para decirlo estrictamente– individuos en su particularidad singular, sino papeles sociales [...], o relaciones sociales [...]” (1979: 44).

Esta idea según la cuál el individuo que toma una fotografía (pero también el grupo al que pertenece) no controla más que relativamente su práctica, habilita al sociólogo a adentrarse en la interpretación de un determinado “excedente de significación” que escapa a las intenciones de lo que se quiso transmitir o comunicar.

“Comprender adecuadamente una fotografía [...] no es solamente recuperar las significaciones que *proclama*, es decir, en cierta medida, las intenciones explícitas de su autor; es también descifrar el excedente de significación que *traiciona*, en la medida en que participa de la simbólica de una época, de una clase, y de un grupo artístico.” (1979: 23)

En este sentido, Roland Barthes⁸ señalaba la imposibilidad de la existencia de una imagen puramente denotada, que no representase más que inocentemente la realidad. Para él, toda imagen (y la fotográfica no escapaba a este razonamiento) sería transmisora de numerosas connotaciones vinculadas a determinados códigos que, a su vez, se ligaban causalmente con la ideología dominante en el grupo.

Por otra parte Bourdieu sostiene que la relación que mantienen los individuos con la práctica fotográfica es esencialmente mediata, puesto que siempre encierra la referencia a la relación que tienen los miembros de otras clases sociales con ella y, por sí mismo, con toda la estructura de las relaciones entre las clases. (1979: 26). A través de la práctica fotográfica el grupo se muestra tal cual quiere ser visto, lo que supone un juego de miradas: se miran como pretenden ser mirados. “Al mirar al que mira (o que fotografía), rectificando el aspecto, uno

⁸ Citado por Aumont, 1992: 216.

se pone a mirar como pretende ser visto: ofrece la imagen de sí mismo.” Entonces pretende, “[...] dar al otro una imagen de sí preparada, es decir, definida de antemano.” (1979: 129)

Los Movimientos Indígenas a través sus prácticas fotográficas

Las estrategias que los movimientos indígenas llevan adelante para conseguir sus demandas comprenden una multiplicidad de posibilidades y varían según el contexto, es decir, conforme a las condiciones históricas y a las relaciones que mantienen con otros grupos sociales. Entre los diversos medios de expresión y movilización que estos movimientos utilizan, el frecuente empleo de simbolización es una de las características que los distingue. Cuando nos acercamos a las prácticas políticas de algunos movimientos indígenas encontramos una multiplicidad de símbolos e imágenes que no necesariamente parecen sintonizar con las posibilidades que tienen esos movimientos en la relación de fuerzas sociales imperantes. En algunas ocasiones vemos a organizaciones que empiezan a transitar un camino de reclamos en el que exigen a un determinado Estado Nacional, por ejemplo, la devolución de vastos territorios ancestrales que consideran propios; en esos casos uno podría decir que el símbolo “territorio” posee una fuerza que excede las posibilidades reales de recuperación inmediata. La utilización de imágenes y símbolos es una forma de comunicación de preocupaciones y reclamos específicos del movimiento étnico. Nos ocuparemos fundamentalmente del uso que hacen de la fotografía como forma de presentarse en las arenas en que disputan con otros grupos y con el Estado. “Los sujetos asumen la lucha por el reconocimiento como una forma de representarse a sí mismos y contestar a la heterorrepresentación, esto es, a la representación externa, es decir, la catalogación que los ‘otros’ hacen de ellos.” (Bello, 2004: 40) En los últimos años la mayor parte de los movimientos étnicos que se expresan en el ámbito de la República Argentina han incursionado en el ciberespacio mediante la elaboración y el mantenimiento de páginas web. En ellas, además de presentar sus demandas y documentos, los pueblos originarios exponen fotografías que dan cuenta de un gran número de ámbitos y circunstancias. Marchas, encuentros, cortes de ruta, pero también las prácticas cotidianas en los territorios, son los motivos principales. Como señala Bello, para comprender los procesos de simbolización⁹ de los movimientos indígenas es menester ubicarse dentro de

⁹ Bello recurre a Luís Fernando Botero para definir simbolización: “Entiendo por proceso de simbolización al procedimiento relacionado con determinadas circunstancias o condiciones históricas, sociales, políticas, económicas y culturales implicadas o presentes en la significación de algunos elementos por parte de una colectividad, entendiendo por significación la capacidad que tiene ese colectivo de otorgar, añadir, divulgar y estandarizar significados o sentidos a objetos, hechos, nombres, grupo o personas. Son esas condiciones, tanto cotidianas como coyunturales, las que permiten a los actores sociales, con ciertos intereses, convertir a

contextos concretos, y partir de perspectivas que se centren en los movimientos sociales¹⁰ y la lucha por el reconocimiento. Cómo señala Claudia Briones, no es casual que los enfoques constructivistas de la identidad surjan paralelamente con la visibilización de los nuevos movimientos sociales, “[...] movimientos anclados en políticas de identidad desestabilizadoras de las ideas de <necesidades e intereses de clase> transparentes y compartidos por igual por quienes intervienen en ellos desde distintas experiencias y trayectorias de género, etnicidad, edad, región, etc.” (2007: 62)

La lucha por el reconocimiento se encarna en la comunidad en tanto espacio de referencia étnica y “[...] se inscribe como iconicidad mediante múltiples significados transmitidos como conjunto de signos esto es, a partir de criterios construidos de semejanzas internas que crean sistemas simbólicos de tipo étnico” (Bello, 2004: 124-125). Las imágenes y los símbolos que los movimientos indígenas exponen como parte de su lucha política, representan al mismo tiempo la forma en que quieren ser percibidos por los otros y expresan sus demandas más profundas. Es en el seno de las dinámicas internas de las mismas comunidades donde se generan los símbolos étnicos que se presentan en la arena de lucha en pos del reconocimiento y la legitimidad. Al mismo tiempo sostendremos que en la propia génesis de las imágenes y los símbolos se juega la construcción identitaria del mismo movimiento indígena, es decir, que no se trata de una práctica que resulte indiferente a su conformación.

Raúl Zibechi delinea, en un inspirado pasaje, lo que considera el trabajo indispensable para dar cuenta de las identidades contemporáneas. Hace falta, nos dice, “[...] un movimiento como la danza, circular, capaz de horadar la epidermis de una identidad que no se deja atrapar porque cada giro la reconfigura.” (2008: 10) Este mover-se permanente es una de las armas de las sociedades otras, que, como los pueblos originarios, pretenden escapar del orden

determinado elemento en símbolo. La simbolización es, entonces, una capacidad humana que surge dentro de procesos históricos y sociales.” (Botero, 2001: 173)

¹⁰ Una de las formas más novedosa de acción colectiva de fines del siglo XX, los *nuevos movimientos sociales* se han definido como procesos de reconstitución de *identidades colectivas*, que operan por fuera del ámbito tradicional de la política institucionalizada, y que dotan de sentido a la acción individual y colectiva (Revilla Blanco, 1994). La conceptualización que Alberto Melucci (1994a, 1994b, 1998) hace de la *acción colectiva*, considerada como el resultado de cierta orientación intencional construida mediante relaciones sociales que se dan en un contexto de oportunidades y obligaciones, permite enfocar en que los individuos, al actuar colectivamente, construyen su acción mediante inversiones organizadas. Son ellos quienes, al mismo tiempo que definen en términos cognoscitivos el ámbito de posibilidades y límites que perciben, activan sus relaciones para dar sentido a su acción conjunta y sus metas. La *identidad colectiva* es, en términos de Melucci, un proceso que enlaza tres dimensiones: la formulación de estructuras cognoscitivas relativas a los fines, medio y ámbitos de acción; por otra parte, la activación de las relaciones entre los actores que interactúan y negocian; y finalmente, la realización de inversiones emocionales que permiten el reconocimiento mutuo. Por ello la acción colectiva no es nunca únicamente el resultado del cálculo “racional” de costes y beneficios (Pizzorno, 1994). Los movimientos sociales surgirían del entrecruzamiento entre las construcciones de significado que hacen los actores y la lógica de dominación de la sociedad, es decir, del contexto en que se desarrollan. (Melucci, 1998)

hegemónico para no dejar de existir, en una etapa del capitalismo que fagocita hasta las diferencias. Y para dar cuenta de estas realidades otras es menester captar lo efímero, lo invisibilizado por nuestra mirada ilustrada/letrada/masculina/blanca/intelectual. Para eso es necesario partir de un punto tan distante a todo discurso esencialista, que pretende cristalizar las identidades anclándolas en un pasado muerto. Resulta entonces atractivo el concepto de identidad de Briones que sostiene que “[...] los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido.” (2007: 59) Desde aquí podemos considerar a las identidades en proceso de construcción, moviendo-se, sin por ello olvidar la importancia que los sedimentos inscriben en prácticas y sentidos; se podría afirmar que las identidades tienen la posibilidad de ser abiertas, múltiples y contradictorias, sin negar que habitualmente se presentan en términos de totalidad; afirmar que el hecho que involucren un hacer preformativo, no implica sostener que carecen totalmente de materialidad; que estén discursivamente constituidas, no significa que sean sólo discurso; y que se originen en posiciones y relaciones sociales, no las convierte en una mera actuación manipulable. “[...] las identidades se nos presentan como articulaciones emergentes de escenarios estructurales o coyunturales particulares que buscan suturar trayectorias y movilidades estructuradas dispares, apostando a menudo (pero no necesariamente) a la contrastividad.” (Briones, 2007:79) Yendo al centro de nuestras preocupaciones, podemos afirmar que las identidades étnicas son, a la vez, las más básicas y generales (sin que ello implique el olvido de su condición de su contextualidad, ya que las modalidades de su imbricación cambian según época y lugar) y el punto de partida para la construcción identitaria de los movimientos indígenas. Definida como las estrategias desarrolladas por los grupos étnicos involucrados en la problemática de la identidad (Bari, 2002: 150), la etnicidad sería, además, el recurso identitario central para la construcción de los individuos y sus colectividades. En el concepto de etnicidad, de alguna manera, confluyen las identidades étnicas y las disputas territoriales. En su ya clásico trabajo *Los grupos étnicos y sus fronteras* Frederik Barth (1976) hacía el esfuerzo por desmontar ciertas ecuaciones que simplificaban las relaciones entre cultura, sociedad y pertenencia, y proponía enfocar la cuestión de lo étnico a partir del trabajo social necesario para sostener los límites sociales, creando y recreando las diferencias, los diacríticos, que sostienen y vehiculizan esas fronteras étnicas. Entendemos desde entonces las identidades étnicas de manera que se distancien de los discursos étnicos interesados en sostener estas fronteras, que seleccionan algunas prácticas y valores para simbolizar esos

límites. “[...] los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos.” (Barth, 1976:10) Son las fronteras étnicas, y no un pretendido contenido cultural interno, lo que define al grupo étnico y explica su persistencia (Giménez, 2006).

La última década del siglo pasado fue la de la instalación de los movimientos indígenas en la agenda política internacional. Particularmente en Latinoamérica se produjo lo que se dio en llamar la eclosión¹¹ o emergencia de lo étnico. José Bengoa (2000, 2003) ha señalado algunas de las características fundamentales de este proceso. En primer lugar la importancia que adquiere la demanda de reconocimiento, que interpela a los estados nacionales y las sociedades latinoamericanas. Reconocimiento que adquirió rango constitucional en varios países, y que actualmente es resignificado en términos de sociedades multiculturales y multiétnicas. Por otra parte, Bengoa señala el “etnoecologismo” o la “ecoetnicidad”¹² que consiste en el encuentro del ideario ecologista con las prácticas ancestrales indígenas de respeto y reciprocidad con la tierra. “Es una reelaboración de la relación hombre-tierra que evidentemente existía en los pueblos indígenas con anterioridad al ecologismo moderno.” (2000: 137) Se trata de una alianza estratégica en la que los indígenas consiguen reforzar su discurso y sus posibilidades políticas, y los ecologistas “espiritualizan” sus demandas. Otro componente importante de la emergencia indígena es la aparición de un “panindigenismo cultural” que implica un lenguaje común a nivel continental, mediante el cual los movimientos comparten conceptos y términos producto de préstamos culturales e intercambios. Entre los conceptos que atraviesan a prácticamente todos los movimientos del continente, el de “autonomía indígena” es el de mayor potencia. “Es un concepto aún confuso en el lenguaje político indígena. Para algunos es independencia. Para otros es solamente afirmación étnica. [...] sin embargo, se ha transformado en una ‘bandera de lucha’ y de reafirmación de la voluntad de permanecer en la calidad de indígenas.” (2000, 145-147) La lucha por la autonomía se constituyó en la práctica en la lucha por los derechos diferenciados de los indígenas. Finalmente, y lo que es central en nuestro planeo, se consolida una identidad cultural reinventada. Los indígenas “[...] han modernizado su discurso tanto para mirarse ellos mismos, como para dialogar con la sociedad mayor. Esa modernización proviene de las nuevas condiciones en que viven los indígenas, en especial el mundo urbano y su relación cada vez más fluida con el campo.” (2000, 134)

¹¹ Bello, 2004: 13.

¹² Hace casi veinte años Víctor Toledo (1992) dio cuenta del encuentro entre campesinos, indígenas y ecología, destacando la potencialidad política de dicha perspectiva superadora.

En virtud de esta emergencia de lo étnico el mundo rural habría cambiado, dotando a ciertas áreas de un valor simbólico que se superpondría al valor productivo en términos de racionalidad occidental. Y paralelamente con esta revalorización de lo indígena, se produjo un desplazamiento en los estudios rurales desde la tierra como referente principal, al concepto de territorio¹³. Cuando se enfoca desde una perspectiva étnica, el territorio puede percibirse como el lugar de anclaje de la memoria colectiva y el referente material de la identidad social (Bello, 2004: 96).

Como ya señalamos, para los movimientos de base étnica los códigos y símbolos culturales son centrales en su tipo de acción colectiva. Como nos aporta Bello “[...] la cultura juega un papel central en los movimientos indígenas, porque por medio de ella se establece un conjunto de elementos que operan como ‘emblemas de identidad’, es decir, criterios objetivos de autodefinition colectiva.” (2004: 39) Son las propias comunidades indígenas las que definen estos emblemas, entre un repertorio de íconos como el territorio, la cosmovisión o la lengua originaria, para llevarlos a sus arenas de lucha y negociación. En términos de Thomas Sebeok¹⁴, la simbolización icónica es un conjunto de símbolos asociados por semejanza y codificados cultural e intencionalmente por los actores para operar como una forma de comunicación y registro de sus prácticas colectivas. Por eso la generación de símbolos, al tiempo que refuerza la propia identidad colectiva de los movimientos étnicos participa de su continua reconfiguración.

¹³ Excediendo en mucho la caracterización instrumental de bien económico o factor de producción, el territorio hace centro en cuestiones subjetivas y culturales, como la dotación de significados y el sentido de pertenencia socioterritorial. (Giménez 2001, Haesbaert 2004, Porto Gonçalves 2001) En este sentido podemos decir con Carlos Walter Porto Gonçalves que “Las identidades colectivas implican por tanto un espacio hecho propio por los seres que las fundan, vale decir, implican un territorio.” (2001: 6) Como señala Elena Lazos Chavero (2007) las *reivindicaciones territoriales* tienen dos dimensiones: el *espacio* y los *procesos*. Las reivindicaciones espaciales se expresan en la lucha por el uso y manejo de los recursos naturales. Pero paralelamente se disputa el control político, económico, social y cultural del territorio, para asegurar la reproducción y continuidad material y cultural del grupo. La compleja y valiosa relación que los pueblos originarios mantienen con su territorio, imposible de ser reducida a una racionalidad occidental instrumentalista, es expresada por el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas: “La tierra es el fundamento de los pueblos indígenas. Ella es la sede de nuestra espiritualidad, el terreno sobre el cual florecen nuestras culturas y nuestros lenguajes. La tierra es nuestra historia, la memoria de los acontecimientos, el abrigo de los huesos de nuestros antepasados...” (Chavero, 2007: 4).

¹⁴ Citado por Bello, 2004: 39.

Conclusiones

La significación y la función que los movimientos indígenas asignan a la práctica fotográfica nos permiten comprender de alguna manera la relación que tienen con su condición, y hacen referencia al sistema de posibilidades y de imposibilidades objetivas que define sus conductas en general. La imagen se transforma en uno de los elementos con los que se presentan en sociedad, se construyen como grupo, disputan por el reconocimiento, etc. En las fotografías los movimientos dicen más de lo que quieren decir y, en este sentido, permiten al investigador hacerse con un excedente de significación que escapa al control del individuo que realiza la toma y del grupo de pertenencia. En el contexto de visibilización de la problemática étnica, las imágenes pueden constituirse en herramientas en manos de los movimientos para disputar por el reconocimiento frente a una sociedad mayor en la que también lo visual cobra un lugar preponderante. Puede pensarse que la incorporación de la práctica fotográfica, una especie de préstamo cultural originado en el mundo urbano occidental, interviene en la reconstrucción identitaria de los pueblos originarios antes referida. La utilización estratégica de una práctica rechazada hasta hace muy poco tiempo, pone de manifiesto el carácter dinámico del proceso de afirmación étnica, al tiempo que brinda testimonio de su fortalecimiento. Si es pertinente la idea de Pierre Bourdieu según la cual la incorporación de la fotografía es un indicio de mayor integración del grupo social que la adopta, los movimientos indígenas no serían ajenos a este proceso: “[...] la necesidad de fotografías y la necesidad de fotografiar (interiorización de la función social de dicha práctica) se sienten tanto más vivamente cuando el grupo está más integrado, cuando atraviesa por su momento de mayor integración” (Bourdieu, 1979: 39). Esto es importante en la medida en que la práctica fotográfica sirve para solemnizar y eternizar determinados momentos que son considerados importantes en la vida colectiva del grupo porque reafirman su unidad. Si el pensador francés estaba en lo cierto, la extendida utilización de las imágenes fotográficas puede ser entendida como un indicador del presente momento de fortalecimiento de los movimientos étnicos.

Bibliografía

Aumont, Jacques (1992) *La imagen*, Barcelona, Paidós.

Bari, María Cristina (2002) “La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas” en *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, N° 16.

Barth, Frederik comp. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México D.F., FCE.

Bello, Álvaro (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, CEPAL.

Bengoa, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, José (2003) “Veinticinco años de estudios rurales”, en *Sociologías*, Porto Alegre, año 5, n° 10, julio-diciembre 2003.

Bourdieu, Pierre, et al, (1979) *La fotografía, un arte intermedio*, México, Nueva Imagen.

Bourdieu, Pierre (1990): *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.

Bourdieu, Pierre (1991): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Bourdieu, Pierre (1996): "Fieldwork in philosophy", en: *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa.

Briones, Claudia comp. (2005) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.

Briones, Claudia (2007) “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, en *Tabula Rasa*, Bogotá, enero-junio 2007.

Castel, Robert (1979) “Imágenes y fantasmas” en Bourdieu, Pierre, et al, *La fotografía, un arte intermedio*, México, Nueva Imagen.

Dubois, Philippe (1986) *El acto fotográfico. De la representación a la recepción*, Barcelona, Paidós.

Giménez, Gilberto (2001) “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, Año 11, Núm. 22, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Giménez, Gilberto (2006) “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad” en publicación: *Cultura y Representaciones Sociales*, año 1, no. 1. IIS, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, Septiembre, 2006.

Haesbaert, Rogerio (2004) *O mito da Desterritorialização. Do “fin dos territorios” à multiterritorialidade*, Río de Janeiro, Ed. Bertrand.

Lazos Chavero, Elena (2007) “Ideas sobre Identidad, Pueblos Indígenas y Territorios” http://www.lautonomy.org/CH_ideasIdenterr.pdf [citado 04 de enero 2007].

Melucci, Alberto (1994a) “¿Qué hay de nuevo en los <nuevos movimientos sociales>?”, en Laraña, E y Gusfield, J. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, CIS.

Melucci, Alberto (1994b) “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales” en *Zona Abierta*, Madrid, n° 69.

Melucci, Alberto (1998) “La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria”, en Ibarra y Tejerina, (comp.) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Ed. Trotta.

Pizzorno, Alessandro (1994) “Identidad e interés” en *Zona Abierta*, Madrid, n° 69.

Porto Gonçalves, Carlos Walter (2001) *Geo-grafías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI.

Revilla Blanco, Marisa (1994) “El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido” en *Zona Abierta*, Madrid, n° 69.

Toledo, Víctor (1992) “Utopía y naturaleza El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina”, en *Nueva Sociedad N° 122*, Venezuela.

Zibechi, Raúl (2008) “Mover-se” en *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*, Buenos Aires, La vaca.