

Autor: María Victoria Sánchez Vallduví

Pertenencia institucional: Becaria de Postgrado NEDIM/IIGHI-Conicet. Alumna de Doctorado en Cs. Sociales Fahce-UNLP.

Correo Electrónico: victoriavallduvi@yahoo.com.ar

Fotografía, identidad y territorio. La circulación de imágenes sobre indígenas chaqueños y su operación en la configuración de un imaginario social.

En el presente trabajo abordamos la construcción de una territorialidad e identidad indígena chaqueña a partir de fotografías sobre pueblos originarios que habitan el espacio de la provincia del Chaco. Entendemos que esas imágenes funcionan como soportes materiales que configuran determinadas (re)presentaciones sobre el territorio y la identidad indígena, colaborando en la formación de un imaginario social/visual que opera sobre las etnias.

Las fotografías analizadas han tenido circulación dentro de las mismas comunidades, y fuera de ellas, en materiales de comunicación emitidos por organizaciones no gubernamentales que trabajan con las comunidades indígenas. Particularmente, en este caso hemos seleccionado una serie editada por ENDEPA¹.

Esta organización utiliza los mencionados materiales para comunicarse con los indígenas o para dar a conocer las actividades que realizan. En ese proceso, se produce una circulación de imágenes que responde a un proceso de selección y distribución obedeciendo a estrategias en donde la fotografía funciona como artefacto y como medio. Su contexto de inserción, junto con discursos escritos, y su posterior circulación las hace susceptibles de asumir un significado y ejercer un efecto en relación a la configuración de un territorio y una identidad indígena, construyendo un imaginario que indagamos en esta ocasión.

Debemos considerar que dentro de los reclamos históricos sostenidos por las comunidades indígenas de Argentina se mantiene el reconocimiento de derechos en cuanto a la soberanía sobre el territorio, manifestando una relación directa con el espacio en donde se ponen en juego

¹Endepa: Equipo Nacional de Pastoral Aborigen, es un organismo ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Aborigen de la Conferencia Episcopal Argentina. Responde a la Iglesia Católica como institución.

identidades y formas de vida. En las distintas publicaciones que mencionamos anteriormente se vuelve al concepto de territorio ligado a una cuestión de espacio, pero también de identidad.

En tal sentido, entendemos al territorio como una construcción social que se manifiesta como un producto social y cultural, donde los actores se apropian del espacio desplegando territorialidades, propias o impuestas desde fuera. En ello intervienen diversos aspectos que hacen a esas construcciones que creemos que son llevadas a las fotografías, como la cultura, la memoria, las experiencias, los conflictos...

Observamos un proceso de construcción del territorio en el que los actores intervienen directamente, ya sea sosteniendo visiones propias o hegemónicas. En tal sentido indagamos qué representaciones son las que priman en las fotografías y en los materiales de comunicación abordados, considerando como un aspecto clave el hecho de que los mismos fueron elaborados por una entidad que trabaja con las comunidades indígenas y no directamente por los integrantes de dichas comunidades. Analizamos entonces qué imagen es la que se logra imponer sobre el territorio ligado a los indígenas de la Provincia del Chaco, qué representaciones son las preponderantes y cómo contribuyen en la construcción de imaginarios sociales que hacen no sólo al territorio sino también a la identidad indígena.

En tal sentido, es importante detenernos en dónde radica la importancia de considerar a la construcción y representación del territorio como preponderantes en relación a la cuestión indígena. Creemos que al establecer representaciones en un sentido determinado sobre el espacio y el territorio, se configura a la vez una territorialidad que opera sobre las comunidades indígenas, sobre los imaginarios alrededor de las mismas y por último, por sobre la identidad (construida y variable) sobre estos pueblos.

Cabe destacar, que en el presente trabajo sostenemos una concepción de identidad desde los Estudios Culturales que se aleja de la percepción de la misma como un “yo colectivo” compartido por un pueblo con una historia y una ascendencia en común, capaz de mantenerse fijo y estable. Por el contrario, entendemos que la identidad nunca se unifica y que se construye “de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” -estando en un constante proceso de cambio y transformación- (Hall y du Gay: 2003, 17).

Siguiendo a Stuart Hall, entendemos que la identidad es un punto de encuentro y de sutura entre “los discursos y prácticas que intentan interpelarnos, hablarnos o ponernos en nuestro lugar

como sujetos sociales de discursos particulares” y “los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de decirse” (Hall y du Gay: 2003, 20). Se observan características propias de la noción de identidad que resultan fundamentales para el presente análisis: la identidad es cambiante y puede ser transformada, ya que se construye desde el mismo discurso. La identidad es producida en lugares históricos e instituciones específicas, en formaciones discursivas y prácticas, a través de estrategias enunciativas determinadas (Marcus: 2011, 109). La identidad emerge desde espacios de poder donde se ponen en juego las diferencias, en lugar de buscar lo idéntico se sostiene desde la relación con “el Otro” (Hall y du Gay: 2003, 17).

Por otra parte, en lo que respecta al Imaginario Social, es tomado como aquella construcción de la realidad elaborada a partir de un conjunto de imágenes, que operan como cristales para observar lo real, como aquel conjunto de percepciones del mundo y de resignificaciones que operan sobre el mismo. Al respecto, Cornelius Castoriadis sostiene “...la sociedad instituye a cada momento al mundo como su mundo (...) no puede haber nada que sea para la sociedad sino se refiere al mundo de las significaciones, pues todo lo que aparece es aprehendido de inmediato en ese mundo, y ya no puede aparecer si no se lo considera en ese mundo”. (Castoriadis, 1999, p. 312).

En cuanto a las fotografías analizadas, las mismas fueron relevadas de diferentes materiales de comunicación emitidos por organizaciones no gubernamentales que como mencionamos trabajan con las comunidades indígenas de la Provincia del Chaco. Las mismas han circulado en el marco de materiales específicos junto con textos escritos que sin dudas se vinculan directamente a las imágenes, condicionándose mutuamente las posibilidades de interpretación guiadas por el vínculo indicial entre lo fotografiado y la imagen, por los intereses de quien ha compuesto la imagen y de las instituciones que las han insertado en determinada estructura, y por los contextos de circulación (De la Peña, 2008: 11).

Consideramos aquí aquello que sostiene Elizabeth Edwards cuando afirma que entre texto e imagen se pueden presentar diversas relaciones donde el significado de las fotografías puede estar guiado o sugerido por textos, donde la imagen puede ser legitimada por el texto, donde el texto puede darle inmediatez y convicción a la imagen, y donde finalmente se da una interacción entre la imagen fotográfica y el texto (Edwards, 1992: 12).

En tal sentido, la imagen fotográfica no es vista como un espejo de la realidad, sino que se considera aquello que sostiene Lorenzo Vilches cuando afirma que “los textos visuales son (...) un juego de diversos componentes formales y temáticos que obedecen a reglas y estrategias precisas durante su elaboración” (Vilches, 1997: 9); y que a la vez son entendidas como “artefactos” (obras en imagen) y como “medio” (medios en que se comunica esa imagen, tanto en su pieza única como reproducible), tal como lo entiende Hans Belting (Belting, 2007: 15-16).

Esas mismas imágenes se presentan ante el lector conservando una significación que las hace reales, – siguiendo el concepto mimético que ha sostenido a la fotografía y por el cual la sociedad basa sus percepciones-, y que desde allí son sometidas a una interpretación. Ante ello, debemos considerar que “lo que es real no sólo es el elemento material, sino también el sistema discursivo del que también forma parte la imagen que contiene” (Tagg, 2005: 11).

Las fotografías se constituyen en discursos visuales que se establecen a su vez como soportes materiales en la formación de una memoria colectiva sobre las comunidades indígenas del Chaco que configuran un imaginario social, considerando también que el término imaginario alude “a un mundo, una cultura y una inteligencia visual que se presentan como un conjunto de íconos físicos o virtuales, se difunden a través de una diversidad de medios e interactúan con las representaciones mentales” (Rojas Mix, 2006: 18).

La construcción del territorio como un espacio vital

La serie de folletos analizados realizados por Endepa responde a una serie denominada Tierra=Vida que recorre en cada número una etnia indígena diferente. En este caso seleccionamos tres publicaciones que corresponden a pueblos originarios que habitan la Provincia del Chaco: tobas, wichís y mocovíes. En los mismos se presentan imágenes que refieren a las comunidades particularmente, preponderando las fotografías con rostros de primeros planos, y se reproducen discursos que sostienen la “voz” de los indígenas.

Los relatos presentados en primera persona se refieren al vínculo de cada uno de estos pueblos con la tierra, presentando una relación contextual con las imágenes, condicionándose mutuamente las posibilidades de interpretación entre discursos escritos y visuales.

Al detenernos sobre esta serie de publicaciones es necesario identificar en primer lugar que las mismas provienen de Endepa, una estructura organizacional que responde a la Iglesia Católica, lo que sin dudas determina los procesos de selección e inclusión de discursos en las mismas.

En lo que respecta a la construcción visual del discurso encontramos una relación estrecha entre fotografías y textos escritos. Por un lado se presentan las imágenes que refieren a cada una de las etnias mencionadas que son “pisadas” por titulares que refieren a una construcción identitaria concreta. La imagen del rostro de una persona adulta de sexo masculino, con la mirada perdida en el horizonte en el folleto perteneciente a la comunidad wichí, se acompaña del titular: “Los wichí somos flor de tierra” (Fotografía 1).

Igualmente, la imagen de un hombre adulto que mira fijamente a la cámara con una mirada que llega a ser desafiante, pero una sonrisa que expresa seguridad y una actitud pacífica se presenta en el número correspondiente a la etnia mocoví. Esta se ubica junto con el titular: “El secreto de la tierra” (Fotografía 2).

Por otra parte, en la publicación que corresponde a la etnia Toba la fotografía se distancia de los dos casos anteriores, ya que presenta el rostro de diversos niños que miran a la cámara como si fuera un objeto extraño, se establece un contacto entre el lector-espectador y la fotografía punzante. La mirada de esos niños que parece perdida centra la atención y se ubica sobre ella el titular: “Esta bendita tierra de los Qom (o Tobas)” (Fotografía 3).

A diferencia de los casos anteriores, esta fotografía de los niños tobas se acompaña de una cita de una persona perteneciente al pueblo que sostiene: “Nosotros estamos muy afligidos porque el ser humano destruye la naturaleza que hay en esta bendita tierra que Dios nos dio para vivir juntos”.

Encontramos un condicionamiento contextual entre ambos discursos. En los tres casos se construye una identidad que (re)presenta a las comunidades indígenas en estrecha relación con la tierra. Observamos cómo la tierra no es tomada como un espacio físico, geográfico, sino como una construcción social donde los actores se vinculan y se construyen a sí mismos por medio de una relación dada por el territorio que habitan o habitaron sus antepasados.

Al referir “los wichí somos flor de tierra”, “el secreto de la tierra” (en relación a la comunidad mocoví) y “Esta bendita tierra de los Qom (o Tobas)” se sostiene discursivamente una pertenencia concreta a la tierra, a la que se le da un lugar de sujeto específico que no refiere a hectáreas sino a una cosmovisión. Construye desde allí una identidad para los pueblos indígenas.

Esos rostros que se ubican en primeros planos en las fotografías otorgan visibilidad y dan entidad a esas comunidades. No son sujetos abstractos, sino que son actores que pertenecen a una tierra y que sostienen con ella una relación que hace imposible separar quienes son de esos espacios.

Estas fotografías, con rostros en primeros planos sin ningún fondo que refiere a un lugar o un espacio en concreto han sido seleccionadas particularmente. Si bien las publicaciones se centran en la relación de estos pueblos con la tierra, en estas fotografías no aparece la tierra en sí misma sino las personas, como actores vivos en los que se centra el tema.

Esto entendemos que no es casual, sino una acción deliberada que persigue un objetivo concreto por parte del enunciador (Endepa). Cabe destacar que los discursos escritos se ubican en primera persona, construyendo el relato desde la voz del indígena, aspecto que se vincula con la presencia de los rostros. La construcción discursiva parte de la mirada de estas personas fotografiadas, de acuerdo con la presentación de la publicación y la disposición de imágenes y texto, son estas personas las que plantean una posición respecto a la tierra, son quienes se identifican a sí mismos posicionándose como parte de pueblos con identidades determinadas.

La institución que realiza la publicación logra con ello alejarse de la posición de enunciador, dejando ese espacio para las comunidades indígenas. Si bien desde aquí comprendemos que el relato sigue siendo construido por Endepa, ya que existe una selección de imágenes y de voces, las fotografías y los relatos se presentan en primera instancia ante los destinatarios como “reales”, dejando a posteriori la posibilidad de comprobación.

A su vez, estas fotografías se publican con relatos escritos de cada una de las etnias que refieren a la tierra. En los mismos encontramos un posicionamiento desde el que se construye una territorialidad imposible de separar de una identidad indígena, desde la cual se (re)presenta a las comunidades y se construye un imaginario que opera sobre las mismas.

Observamos así una construcción de una identidad desde la memoria y el pasado, donde se ubican la figura de “los ancianos” como aquellos antepasados ligados a la tierra, vinculados directamente. Desde allí se sitúan los mismos indígenas como sujetos enfrentados a un Estado que arrebató las tierras y que también enfrenta a esa identidad.

Se llega desde allí a una (re)presentación del indígena como un actor que sin la tierra pierde la vida. Es el Estado entonces quien como sujeto opresor irrumpe en la vida indígena para poco a poco terminar con ella. La identidad se construye aquí en relación a los otros. Se presenta una relación alteridad/identidad donde el otro es el blanco, el que destruye, oprime, interviene.

Desde la voz wichí se sostiene: “La verdad es que somos parte de esta tierra. Vivimos aquí desde siempre, desde el principio. Cuando Dios hizo el mundo nos puso a vivir en esta tierra. Nos enseñó como vivir aquí. Somos nacidos de la tierra como los árboles. La tierra nos pertenece porque nosotros pertenecemos a la tierra (...) Sino tenemos el título de propiedad de nuestra tierra, no tendremos quien nos dé de comer. (...) De ninguna forma aceptamos subdivisiones o parcelas porque vivimos como una sola comunidad de la naturaleza. Somos agricultores, pescadores, cazadores, recolectores y artesanos. (...)”.

Se plantea también una identidad estrechamente vinculado a lo espiritual, donde la tierra en sí misma es tomada como un regalo de un ser superior, que en el caso del relato Toba lo ubica a Dios en ese lugar.

Cabe destacar que la espiritualidad vinculada a un Dios en particular en relación a la identidad Toba es sostenida en el relato escrito vinculado a las imágenes. En el caso de la fotografía n°3, donde se la acompaña de la cita de una mujer toba que sostiene “Nosotros estamos muy afligidos porque el ser humanos destruye la naturaleza que hay en esta bendita tierra que Dios nos dio para vivir juntos” observamos concretamente esta construcción que opera sobre la territorialidad y otorga una (re)presentación sobre el indígena. Es necesario aquí detenernos en la figura del enunciador vinculado a la Iglesia Católica, por el que podemos observar cómo esa identidad se configura y se construye en relación a un relato de alguna manera impuesto.

Existe también una apelación a la memoria y al pasado con el que se identifica el Toba al sostener como era su vida antes de que el blanco irrumpa. Se muestra desde allí cómo la falta de tierra afectó los modos de vida. Muestran una construcción del territorio donde la misma tierra vinculaba las relaciones sociales, gracias a la cual se lograba que la solidaridad y la cooperación prevalecieran en la comunidad. De alguna manera, muestra que al dejar de ocupar espacios de tierra, también se rompen en la misma comunidad esos vínculos que los identificaban.

Así se sostiene: “Nosotros los Qom tenemos de la tierra un concepto muy amplio que no está basado en la tenencia de una parcela sino que es un espacio de vida, de subsistencia. La tierra es para nosotros un espacio vital. Pero hoy ya no tenemos más ese espacio, no tenemos tierra. Las tierras de nuestros antepasados llegaron a ser del Estado. (...) Hace dos siglos atrás, cuando los blancos no habían llegado a las comunidades nuestras, todas eran dueñas del campo, dueñas de la tierra, de los ríos y de los charcos. Yo siempre digo que entonces no habían familias necesitadas como en la actualidad, porque toda la comida que se conseguía la compartían. (...)”.

Igualmente encontramos publicado el siguiente párrafo: “ (...) Del viento, del monte, del río, de los pájaros, nació nuestra voz que es como un murmullo de todo lo nombrado. Contar nuestro secreto estaba prohibido a riesgo de perder la vida. Por concejo de nuestros antiguos no debíamos hacerlo, por que llegaron hombres que cruzaron el mar, y arrasaron con todo. Eran tan distintos a nosotros los Qom que no nos hubiera comprendido. Cuando nosotros necesitábamos algo le pedíamos a nuestro padre el río o el dueño del monte, y él nos concedía. ... Pero ellos trajeron un Dios tan poderoso que tenía su mirada en el cielo. El nuestro vivía entre nosotros”.

Se construye en el relato escrito también un paisaje determinado para la tierra. Por medio del discurso escrito que lleva la voz de los pueblos originarios se establece una imagen donde se identifica el monte, el río, los pájaros, los animales silvestres como el contexto al que las comunidades indígenas pertenecen y el que también forma parte de una identidad común.

Cabe plantearnos aquí si ese paisaje se ve (re)presentado en las fotografías, encontrando que únicamente en la publicación correspondiente a la etnia toba se incluyen dos fotografías que refieren a un paisaje determinado (fotografías 4 y 5). Por un lado observamos una fotografía que presenta vegetación tupida, refiriendo concretamente al monte, y por el otro encontramos una fotografía de una llanura extensa con grandes árboles sobre la cual un texto sobreimpreso refiere que son lapachos en flor.

Nuevamente en el caso de la fotografía del monte se la ubica con un texto escrito que sostiene: “En nuestra tierra (alhua) Dios vivía entre nosotros”. Quien construye el relato en este caso, selecciona del discurso de la voz toba una frase en particular y la posiciona junto al texto, condicionando las posibilidades de interpretación de la misma imagen. El monte es así (re)presentado como parte de la identidad indígena, tierra que “pertenece” a las comunidades, cuyo lazo se vincula también a una cuestión espiritual.

Si bien en el relato más amplio que se incluye en esta publicación se hace referencia a una cosmovisión donde la naturaleza, la tierra y el indígena permanecen en una estrecha unión, donde prima el respeto del hombre por la naturaleza que es tomada como una fuerza superior, en la frase seleccionada se desplaza el lugar de la misma. Esta entidad superior que se le otorgaba se corre para ubicar allí a Dios, respondiendo nuevamente a una construcción elaborada por la institución religiosa de la que cual proviene la publicación.

Ello también se observa en el titular que mencionamos anteriormente que acompaña la imagen de los niños que sostiene: “Esta bendita tierra de los Qom”. Encontramos una identificación de

los Tobas con la tierra, donde esta les pertenece, pero a la vez se encuentra ligada a un aspecto espiritual: es una tierra bendita. La figura de un Dios que intercede se hace presente para operar sobre una (re)presentación por la cual el indígena se vincula con la tierra que le fue otorgada no por el Estado sino por una entidad espiritual y superior.

En cuanto a la fotografía n°5 encontramos la imagen de lo que se elige llamar “tierra bendita”. El hecho de que se aclare que los lapachos están en flor también refiere a la construcción del paisaje, donde el hecho de que hayan florecido reseña también a la vida misma del lugar, a lo vigoroso de ese espacio con el que se da una relación de pertenencia mutua. Observamos cómo se construye una territorialidad donde se presenta una tierra que pertenece a los indígenas e indígenas que pertenecen a esa tierra.

Se construye un territorio donde se vincula a la tierra como lugar geográfico con un espacio de vida, donde las comunidades se desarrollan estableciendo un vínculo directo entre una espiritualidad vinculada al pasado, a las creencias de una superioridad de la naturaleza sobre el hombre – con una relación de respeto profundo reconociendo que desde ella se le da la vida-.

Una identidad indígena construida y avasallada

Como mencionamos anteriormente, encontramos en las fotografías publicadas rostros de indígenas que construyen desde el lugar en que son incluidas una imagen del indígena chaqueño. Encontramos miradas que reflejan y (re)presentan una identidad marcada por la lucha, la esperanza, la búsqueda, la paz, el vínculo con el pasado y la espera de un futuro mejor.

Ello se acompaña de textos escritos que refuerzan este nivel de interpretación connotado en las fotografías. En tal sentido, se sostiene en el relato de la voz mocoví: “En este momento además de pedir tierra para nosotros, que se nos devuelva, estamos pidiendo a los hermanos blancos que privatizan las tierras, que tienen muchas tierras, que la cuiden. ... Hoy muchos vienen a adueñarse y no conocen cual es el secreto de la tierra y cual es poder de esa tierra. (...) Nuestra pelea por la tierra en el Chaco es muy fuerte. Años atrás nosotros no nos animábamos a hacer este tipo de luchas, pero nos dimos cuenta que si no salimos nosotros los indígenas a luchar, nadie va a hacerlo por nosotros. Es una lucha de muchos años. Se va a terminar cuando la mayoría de los hermanos blancos que administran el Estado entiendan el significado de lo que es para nosotros la tierra. No es un valor monetario. Vale más que una vida para nosotros”.

Se construye con ello un relato que refuerza el sentido de Fotografía n° 2. Se logra con ello (re)presentar al indígena como un sujeto subsumido en una actitud pacífica y subordinado a un “otro” blanco y al mismo Estado, al cual identifica también con esa otredad.

Observamos que en primera instancia el discurso no plantea un reclamo, sino que vuelve a identificarse con la tierra como aquella construcción territorial a la que hicimos mención anteriormente donde prima un vínculo muy estrecho, llegando a presentarse como si la falta de esa tierra significara la ausencia de alguien de la propia familia, otorgándole identidad propia, llegando a pedir al “blanco”, que es quien se la quita, que cuide de ella. Encontramos allí una construcción del indígena donde se construye a sí mismo en relación a un territorio. Ponen en juego allí un pasado común, una historia, una memoria.

Por otra parte, avanzando en el relato, se (re)presentan como quienes están dispuestos a enfrentar una lucha, rompiendo con la idea previa de sujetos subsumidos a otros. Se identifican con actores capaces de organizarse y avanzar en post de defender lo que consideran parte de su identidad.

En relación a ello, identifican a un sujeto “blanco” como aquel “otro” al que presentan la lucha, identificando también al Estado como sujeto “blanco” que arrebató una identidad indígena ligada a un territorio. Igualmente, se presenta a ese otro blanco desde una categoría de alteridad donde no entiende la cosmovisión que opera desde los mocovíes sobre la tierra, y que tampoco presenta interés por hacerlo.

La relación entre identidad/alteridad también se hace muy fuerte desde el relato escrito que se relaciona con las fotografías publicadas. Constantemente se hace referencia a una identidad indígena que se encuentra muy alejada de la construcción que opera sobre quienes consideran “blancos”. Las imágenes antes analizadas muestran rostros de tez morechas y cabellos oscuros, (re)presentando con ello también “el color” de estos pueblos originarios, que se presentan a sí mismos desde una posición de “nosotros” que los une a cada uno como comunidad, y los aleja también de esos otros distintos.

Ello responde y opera en función de un imaginario social donde el indígena es vinculado a lo “originario” del país. No responde al imaginario hegemónico de aquel ser nacional descendiente de europeos, sino que lo identifica con razas que habitaron con anterioridad el espacio de territorio correspondiente al Estado-Nación Argentina. Es posible identificar como esto prima en

las tres publicaciones, las fotografías ponen distancia entre el sujeto representado y el posible destinatario “blanco” receptor de las mismas.

Este sentido se ve reflejado también en los discursos escritos donde encontramos la relación contextual entre texto e imagen que sostiene Elizabeth Edwards. El sentido otorgado a la fotografía se ve profundizado por el discurso escrito que fue seleccionado para que acompañe la publicación.

Así, encontramos el siguiente relato: “Los mocovíes somos diez mil. Somos sobrevivientes de la conquista. Muchos de nosotros, incluido yo, no tenemos una hectárea de tierra sino que tuvimos que ir a las localidades más cercanas para alquilar un campo u poder tener un pedazo de Tierra y vivir allí. Nuestra lucha por la tierra es muy fuerte, nos ha llevado a lo más profundo del dolor cultural que ha quedado en la memoria colectiva de nuestros pueblos. El hermano blanco muchas veces no alcanza a entender el sentido espiritual, con el sentimiento, con la libertad de poder vivir un espacio. (...) Sin tierra y sin espacio suficiente para vivir nos sentimos como ahogados, como asfixiados”.

El relato deja ver nuevamente una construcción de la identidad indígena dada por la distinción con el blanco. El indígena se (re)presenta como un sujeto que busca vivir pacíficamente en un vínculo profundo con el espacio en que vive (o en el que desearía vivir) y se encuentra enfrentado a otro blanco, que oprime y lo lleva a un espacio de lucha y confrontación. Se diferencia del blanco, a quien ubica en un lugar de desconocimiento hacia el indígena. Observamos también que especifica el número de mocovíes que forman la comunidad (re)presentándose por medio de ello con fuerza, como un grupo homogéneo que hace a la comunidad indígena.

Nuevamente se establecen como sujetos que logran sostener con la naturaleza un vínculo al que el blanco no puede acceder. Se identifican con la tierra como un espacio de vida, como una parte constitutiva de su ser que les es arrebatada y que al suceder ello su propia identidad se ve “asfixiada”. El no tener la tierra los “ahoga”, de alguna manera les quita parte de su vida.

Igualmente los mocovíes en el relato refuerzan el sentido de “nosotros” para construir una identidad que los (re)presenta. En el discurso escrito se refieren a sí mismos como sujetos que tienen en común no sólo la tierra y un pasado, sino un mismo sentir también en el presente y un modo de posicionarse y construir el territorio en común diferente y desigual al que postulan los blancos en el que observan un “orden rígido”.

Se refieren a sí mismos como “nosotros los mocovíes” reflejando un sentido de pertenencia muy fuerte con el que construyen una identidad. En relación al posicionamiento nosotros/otros, el mismo relato responde también a la construcción de un imaginario donde se (re)presenta al indígena como un sujeto pacífico, espiritual, que se ve oprimido por otro, blanco, ubicado en un plano superior que lo atropella en su integridad.

Frente a ello se (re)presentan como sujetos solidarios que se unen también entre comunidades para unificar una lucha por sostener una tierra con la que se vinculan históricamente, con la cual se construyen a sí mismos.

Observamos ello en la siguiente selección del discurso: “Nosotros nos sentimos perdidos, perturbados, cuando existen muchas cosas cuadradas. (...) Por ejemplo, el de medir hectáreas de tierras, cuando para nosotros el espacio es un espacio sin límites, un espacio natural, un espacio donde queremos tener contacto justamente con el cosmos en donde nosotros viajamos. Un espacio donde nosotros viajemos por el espacio.... Muchas veces nosotros los mocovíes sentimos en casi el mismo momento, que con un hermano indígena del sur o de cualquier punto del país estamos luchando por una misma causa. (...) Eso es quizá algo nuevo para el hermano blanco. Hay entre nosotros como una comunicación espiritual, de sentimientos, en que percibimos que en este año ésta es la lucha, en otro año será otra. Sin comunicarnos, sin hablarnos, sin conocernos. Esta es parte de la cosmovisión que tenemos...hay un momento en donde los mocovíes sienten profundamente, perciben que este año la lucha va a ser por la tierra. Este año es donde los mocovíes nos juntamos con los hermanos wichís en el Chaco para decir ‘nos sentimos asfixiados por tanta mentira, por tanto atropello, por tanta falta de respeto’”.

Esta identidad que postula sujetos solidarios, pacíficos que cooperan entre sí, se sostiene también desde las imágenes. Todas las fotografías muestran a personas en actitudes donde la lucha no se refleja como activa, sino que (re)presentan sujetos en paz, sin confrontaciones aparentes.

En tal sentido, cabe preguntarnos qué (re)presentación es la que opera en una primera instancia de interpretación en la que no se consideran los discursos escritos que acompañan las fotografías donde se muestra la relación entre una identidad indígena en relación a una territorialidad y la lucha por sostenerla. Allí observamos que de acuerdo a quien interprete las mismas, las fotografías pueden ser vinculadas a un imaginario social/visual que opera sobre las comunidades indígenas que postula a las mismas bajo (re)presentaciones de sujetos que viven en

una actitud de espera constante, dependiendo de que “otros” se acerquen a brindar medios para sustentar sus vidas.

Esta construcción responde a una visión hegemónica que se reactualiza a través del tiempo y opera desde este tipo de publicaciones. Si bien, al tomar la relación contextual entre discursos escritos y visuales, las (re)presentaciones se alejan de esta concepción sobre el indígena chaqueño, encontramos que en un primer nivel de interpretación es posible encontrar cómo opera este imaginario.

En la fotografía 6 observamos a una mujer sentada con un niño pequeño en brazos. La imagen responde en un primer nivel de interpretación a lo expresado anteriormente. Se observa a una persona de la comunidad indígena en actitud pacífica donde se refuerza el sentido de la espera. Se construye una identidad donde los sujetos se mantienen subsumidos en una realidad que los mantiene aislados esperando que otros se acerquen a ayudarlos.

Este sentido se ve reforzado con un epígrafe que acompaña a la fotografía y sostiene: “La espera continúa”. A continuación, en una tipografía de un tamaño menor se sostiene: “Ya han pasado más de 8 años y todavía estas comunidades no han tenido respuesta a un justo reclamo”.

Con esta segunda línea se puede observar que la espera hace referencia a los reclamos por la tenencia de tierras que realizan históricamente las comunidades indígenas. De todas formas, el hecho de colocar estas frases en tipografías diferenciadas, no hace más que permitir que se sostenga la visión hegemónica que opera sobre un imaginario construido sobre los pueblos originarios.

Por otra parte, tanto en las fotografías 6 y 7 encontramos la idea de solidaridad y pertenencia a una comunidad como parte de la construcción de una identidad indígena. Por un lado la mujer con el niño en brazos (re)presentan la concepción de lazos de sangre y de familia que prevalece en relación a los pueblos indígenas. En el otro caso, se presenta también una mujer de pie y de fondo se observa un grupo de casas construidas con materiales del monte.

Observamos allí la pertenencia al lugar y el conjunto de casas muestra también el hecho de que se viva en comunidad, como un pueblo unido en el que prevalece la cooperación entre todos como rasgo que los identifica. Opera allí la construcción de un territorio como producto social y cultural que hace a la identidad indígena, y que ubica a los mismos en un lugar particular y distintivo frente a “otros” que no pertenecen a estos pueblos del Chaco.

Reflexiones finales

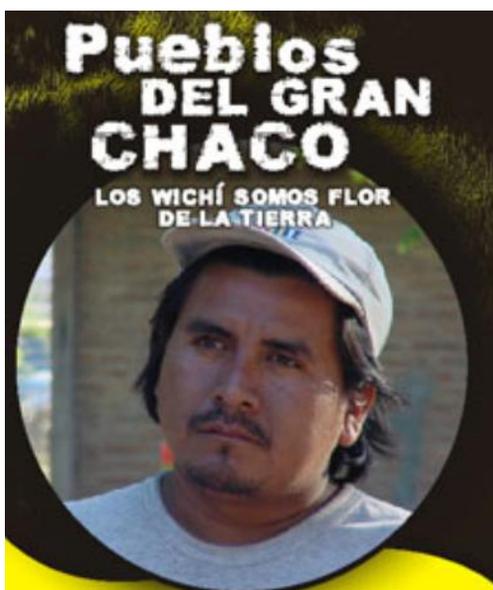
Desde la indagación que realizamos en las publicaciones de Endepa, particularmente deteniéndonos en las fotografías sobre las comunidades indígenas del Chaco y los discursos escritos que las acompañan observamos una construcción sobre el territorio ligada a una identidad indígena particular.

Observamos cómo se establece una relación directa entre una identidad indígena vinculada al espacio territorial como parte constitutiva de la misma, donde se establece entre la tierra y los sujetos sociales un lazo vital construido desde relatos que refieren a antepasados y a una historia marcada por el conflicto y la irrupción de actores ajenos a las comunidades (el hombre blanco y el Estado).

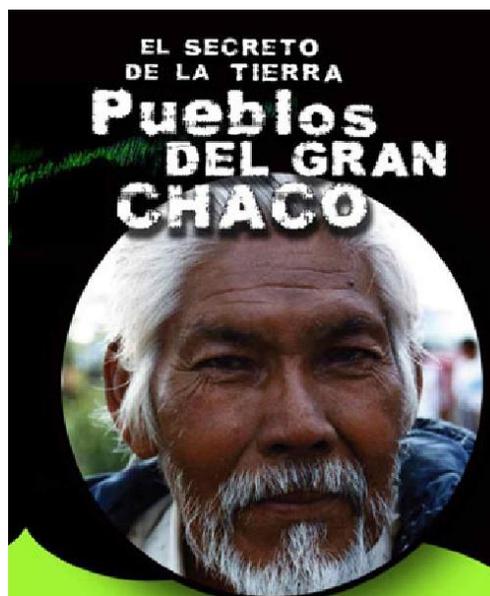
Se establecen (re)presentaciones desde las fotografías donde se crea una relación identidad/alteridad que diferencia al sujeto indígena, perteneciente a cada una de las comunidades, como un sujeto lejano al hombre blanco. Se observa a este como quien irrumpe en el transcurrir de sus días al quitar tierras, modificando en sí mismo una identidad construida desde el pasado. La presencia del blanco es así fundamental para contruir una identidad que los posiciona en un “nosotros” como comunidad y como pueblos unidos en post de una lucha en común.

Las fotografías se seleccionan e incluyen suponiendo una relación con “lo real”, dejando a posteriori al receptor la posibilidad de comprobación. Los rostros en primeros planos otorgan una visibilidad concreta de las comunidades indígenas, con miradas que buscan llegar a quien está del otro lado de la cámara fotográfica. En la relación de esas imágenes con los discursos escritos encontramos la preponderancia de un imaginario social y visual en donde se (re)presentan a los indígenas como sujetos “en lucha” por defender un territorio que hace a su propia identidad.

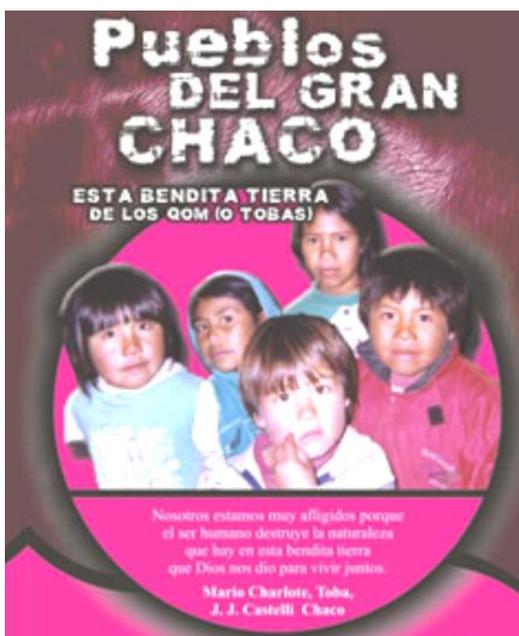
De todas formas, esas fotografías desvinculadas de textos escritos, también pueden ser interpretadas respondiendo a otro imaginario sobre las comunidades aborígenes que se ha reactualizado y sostenido en el tiempo. Por medio del mismo se ubica a los sujetos pertenecientes a estos pueblos originarios como actores imposibilitados de defenderse a sí mismos, necesitados de “otros” que les brinden ayuda, sin interés en encontrar un “progreso”.



Fotografía 1



Fotografía 2



Fotografía 3



En nuestra Tierra (Alhua)
Dios vivía entre nosotros.

Fotografía 4



Fotografía 5



Fotografía 6



Fotografía 7

Bibliografía

Bello Maldonado, Álvaro. *Territorio, cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones e interpretaciones*. En José Aylwin (ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas, tendencias internacionales y contexto chileno*. Instituto de Estudios Indígenas. WALIR, IWGIA. Chile 2004.

Belting, Hans. *Antropología de la Imagen*. Madrid: Editorial Katz. 2007.

Bustos Cara, Roberto. *Geografía de las representaciones. Sujeto, acción y territorio*. Jornadas de Hum.H.A. Bahía Blanca. 2005.

Castoriadis, Cornelio. *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol 2. El imaginario social y la institución. Buenos Aires: Tusquets.1999.

De la Peña, Ileri (Coord.) *Ensayos sobre fotografía documental*. Siglo XXI editores. México, 2008.

Edwards, Elizabeth. *Anthropology & Photography 1860-1920*. Yale University Press, 1992.

Hall, Stuart. y du Gay, Paul. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. 2003.

Lizondo, Liliana –Coord.- *Praxis, frontera y multiculturalidad. La comunidad en disputa*. Salta: U.N.Sa. Sede Regional Tartagal. 2012

Marcus, Juliana . *Apuntes sobre el concepto de identidad*. En *Intersticios. Revista Sociológica del Pensamiento Crítico* Vol. 5. Universidad Complutense de Madrid. 2011.

Moscovici, Serge. *On social representation*. En J.P Forgas (Comp.) *Social Cognition. Perspectives in everyday life*. Londres: Academic Press.1981.

Ortiz, Renato. *Otro territorio*. Convenio Andrés Bello. Santa Fe de Bogotá. 1998

Rojas Mix, Miguel. *El imaginario. Civilización y cultura del siglo XXI*; 1ra. Ed. Buenos Aires: Prometeo Libros.2006.

Santos, Milton. *Metamorfosis del espacio habitado*. Editorial Oikos Tau. Barcelona. 1996.

Tagg, John. *El peso de la Representación. Ensayos sobre fotografías e historias*. Gustavo Gili. Barcelona, 2005.

Vilches, Lorenzo. *La lectura de la imagen. Prensa, cine,televisión*. Paidós Comunicación. 6ta. Reimpresión, 1997.