

ECUADOR

Debate₉₅

Quito/Ecuador/Agosto 2015

Imágenes y objetos: etnografía y vidas sociales

¿Declive de la Revolución Ciudadana?
Conflictividad socio-política: Marzo-
Junio 2015

Para una etnografía de ciertos
objetos: La joyería contemporánea

Repensando la imagen y el imaginario
del comunero costeño en Ecuador:
Reflexiones teóricas y audiovisuales
del documento etnográfico
"Comuna Engabao" (2014)

El cuerpo como lugar de cono-
cimiento: Visualidades alternas y
paisaje encarnado en Ecuador y
Bolivia

La fotografía como indicador de las
relaciones entre anfitrión y visitante:
el turismo comunitario en Yunguilla,
Ecuador

El imaginario de los monumentos
locales en contextos migratorios: el
caso de Machala

¡Carajo, soy un indio! Me llamo
Guayasamin: 'Raza' y producción
cultural en el Ecuador

Islamofobia: la lucha contra el estigma
del terrorismo islámico en Quito

Propuestas conservadoras frente al
problema agrario: un análisis en la
década de los treinta del Siglo XX

Clases subalternizadas en el desarrollo
urbano de Guayaquil: el caso de los
comerciantes informales ciegos

Una aproximación a las agendas de
integración suramericana: ALBA y
UNASUR

ECUADOR DEBATE 95

Quito-Ecuador • Septiembre 2015

PRESENTACIÓN / 3-5

COYUNTURA

- ¿Declive de la Revolución Ciudadana? / 17-26
Hernán Ibarra
- Conflictividad socio-política: Marzo-Junio 2015 / 27-32

TEMA CENTRAL

- Para una etnografía de ciertos objetos: La joyería contemporánea / 33-48
Xavier Andrade
- Repensando la imagen y el imaginario del comunero costeño en Ecuador: Reflexiones teóricas y audiovisuales del documento etnográfico 49/64 “Comuna Engabao” (2014)
Libertad Gills Arana
- El cuerpo como lugar de conocimiento: Visualidades alternas y paisaje encarnado en Ecuador y Bolivia 65/82
Violeta Montellano Loredo
- La fotografía como indicador de las relaciones entre anfitrión y visitante: el turismo comunitario en Yunguilla, Ecuador 87/97
York Neudel
- El imaginario de los monumentos locales en contextos migratorios: el caso de Machala 99/110
Patricia Ramos
- ¡Carajo, soy un indio! Me llamo Guayasamín: ‘Raza’ y producción cultural en el Ecuador 111/128
Angélica Ordóñez Charpentier
- Islamofobia: la lucha contra el estigma del terrorismo islámico en Quito 129/144
Fadia Paola Rodas Ziadé

DEBATE AGRARIO-RURAL

- Propuestas conservadoras frente al problema agrario: un análisis en la década de los treinta del Siglo XX 145/154
Manuela Sánchez Noriega

ANÁLISIS

- Clases subalternizadas en el desarrollo urbano de Guayaquil: el caso de los comerciantes informales ciegos 155/170
Arduino A. Tomasi
- Una aproximación a las agendas de integración suramericana: ALBA y UNASUR 171/186
César Ulloa Tapia y Patricia Hidalgo Albuja

RESEÑAS

- Balance crítico del gobierno de Rafael Correa 187/189
- Identidades en transformación: Juventud indígena, migración y Wexperiencia transnacional en Cañar, Ecuador 190/193

El Cuerpo como Lugar de Conocimiento: Visualidades alternas y paisaje encarnado en Ecuador y Bolivia

Violeta Montellano Loredó¹

Este artículo retomará dos experiencias de investigación antropológica, desarrolladas entre los años 2009 y 2015, a través de metodologías etnográficas y procesos de realización documental. Si bien estas investigaciones pretendieron responder a problemáticas distintas, ambas se relacionaron con una reflexión localizada en la experiencia corporal, y al ser desarrolladas paralelamente a procesos de realización audiovisual, manifestaron la necesidad de plantear metodologías alternativas a las vigentes en las ciencias sociales, que hasta la actualidad ilustran la continuidad de una serie de binarios colonialistas.

Introducción

Este artículo retoma experiencias de investigación antropológica y realización documental desarrolladas entre los años 2009 y 2015 en dos contextos distintos: la ciudad de Quito, en Ecuador y la Isla del Sol, en Bolivia. Si bien estas experiencias respondieron a problemáticas distintas, ambas desembocaron en reflexiones localizadas en el cuerpo y manifestaron la necesidad de plantear metodologías de investigación alternativas a las vigentes en las ciencias sociales, que hasta la actualidad ilustran la continuidad de binarios que conforman una epistemología reproductora del colonialismo interno (Rivera, 2010). Concebir al cuerpo como lugar de conocimiento abre la possibili-

dad de reintegrar la teoría y la práctica, y afirmar el trabajo intelectual como un proceso encarnado con potencialidad transformadora.

Por un lado, me referiré a la experiencia etnográfica y documental alrededor de la práctica fotográfica de personas con “ceguera/baja visión” en Ecuador, que, metodológicamente, exigió la definición de mi posicionamiento como investigadora al momento de reconocer las consecuencias del oclocentrismo en el análisis realizado. Este abordaje me permitió cuestionar los supuestos hegemónicos vigentes en torno a la comprensión sobre la imagen y mi propio posicionamiento como reproductora de éstos, llevándome a plantear que la imagen supera la experiencia visual. Por otro lado, mencionaré un proceso

1 Investigadora, docente en la Universidad Católica Boliviana e integrante de la agrupación activista Colectiva *Ch'ixi*. Licenciada en Antropología por la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz-Bolivia y Maestra en Antropología Visual por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito-Ecuador. Autora de *La imagen de lo invisible*. Fotografía ciega en Quito (2011), directora del documental *Y tú ¿qué ves?* (2011) y coautora de *Paisaje, memoria y nación encarnada*. *Interacciones ch'ixis en la Isla del Sol* (2014).

investigativo desarrollado en comunidades andinas pertenecientes a la Isla del Sol, enclave geográfico ubicado en la parte boliviana del lago Titicaca, en búsqueda de la comprensión sobre el sentido actual de la nación en el contexto del Estado Plurinacional, a partir de prácticas de significación localizadas en el cuerpo. Al plantear este análisis, la noción sobre el *paisaje* fue adoptada para comprender la relación entre sociedad y naturaleza, sin limitar esta última a términos únicamente físicos. El proceso de realización documental expresó la continuidad de un posicionamiento olocentrado, manifestado en la mayor valoración de datos visuales a lo largo del proceso etnográfico y documental. El reconocimiento sobre la continuidad de este posicionamiento surgió a partir de epifanías corporales, que permiten afirmar la necesidad de formular una epistemología basada en la descolonización del cuerpo.

La Teoría Fundamentada (Strauss, 1987), estrategia metodológica aplicada en los casos que desarrollaré, persigue la construcción de categorías teóricas a partir de realidades empíricas, abriendo paso a la conformación de interpretaciones basadas en la experiencia y aplicando una lectura crítica sobre la teoría. Como una interpelación a la promulgación de teorías recicladas en el escritorio, al otorgar mayor relevancia a los datos empíricos, esta estrategia hace hincapié en la explicitación de “datos experienciales” provenientes de experiencias personales o teóricas, que forman parte de la construcción del conocimiento, determinando el proceso de investigación y escritura. La adopción de un enfoque teórico centrado en el cuerpo y la práctica, de manera coherente, devela la necesidad de valorar

las experiencias locales frente a los enfoques a nivel macro, manifestando a la vez, la incidencia del posicionamiento del/la investigador/a en la construcción del conocimiento.

Cuestionando el ejercicio reflexivo promulgado por el postmodernismo culturalista en las últimas décadas, explicitaré los procesos de investigación y realización documental con una intención analítica, cuestionando la moda por la autoreferencialidad que libera a los/as investigadores/as de la problematización sobre sus relaciones de poder cotidianas. Susanna Rance (2005), empleando el método del *dossier* sobre distintas historias de dolor alrededor de un evento polémico en un hospital, analiza la manera en que la conciencia sobre su propio discurso en torno al evento la llevó a cambiar el rumbo del estudio. Citando a Denzin (1989), hace hincapié en las epifanías, experiencias de revelación que otorgan sentido a la vida a través de determinados eventos, tanto entre las personas analizadas como entre los/as investigadores/as. Las epifanías “ponen a prueba el carácter personal, dejan huellas y tienen efectos de transformación” (Rance, 2005:8). En este sentido, diferenciaré las reflexiones teóricas que desarrollé con la intención de plantear mi propia autoubicación (Rance y Salinas, 2001), de aquellas cuyo carácter transformador emergió de concretas epifanías (Denzin, 1989).

Inicialmente, me referiré a la experiencia etnográfica y documental alrededor de la práctica fotográfica de personas con “ceguera/baja visión” en Ecuador que, metodológicamente, exigió la definición de mi posicionamiento como investigadora al momento de reconocer las consecuencias del olocentrismo en el análisis realizado. Este

abordaje me permitió cuestionar los supuestos hegemónicos vigentes en torno a la comprensión sobre la imagen y mi propio posicionamiento como reproductora de éstos, llevándome a plantear que la imagen no se limita a lo visible. A continuación, mencionaré un proceso investigativo desarrollado en comunidades andinas pertenecientes a la Isla del Sol, enclave geográfico ubicado en la parte boliviana del lado Titicaca, en búsqueda de la comprensión sobre las realidades locales a partir de prácticas de significación localizadas en el cuerpo. Al plantear un análisis centrado en el cuerpo, la noción sobre el *paisaje* fue adoptada para comprender la relación entre sociedad y naturaleza. El proceso de realización documental expresó la continuidad de un posicionamiento oculocéntrico, reconocimiento que surgió a partir de epifanías corporales que expresaron la necesidad de una descolonización continua del cuerpo.

La mirada encarnada: autobiografía intelectual, oculocentrismo y visualidades alternas en Ecuador

El año 2009, dio inicio a una investigación antropológica cuya reflexión giraba en torno a la manera en que el colectivo de personas “ciegas” en la ciudad de Quito construirían imáge-

nes.² Esta idea surgió de un proceso investigativo previo,³ en el que analicé representaciones orales y visuales de diversos terapeutas (curanderos, *yatiris*,⁴ sanadores evangélicos y representantes de la biomedicina) en un municipio boliviano de gran heterogeneidad cultural. En éste, propuse a los/as terapeutas la construcción de auto/representaciones visuales sobre ellos/as, a partir de su elección libre de escenarios donde tomé fotografías seleccionadas y narradas por ellos/as posteriormente. Sus planteamientos fueron materializados en una serie de fotografías pero, a la vez, algunas imágenes no pudieron ser tomadas o ilustradas en la investigación por diversas razones.⁵ Ello, me llevó a valorar la imposibilidad de la visualización de algunas imágenes, en un contexto de oculocentrismo emergente a nivel global.

Recordando una exposición fotográfica denominada “Ver sin mirar”, llevada a cabo el año 2015 en la ciudad de La Paz-Bolivia, consideré que el análisis de la imagen a partir de la experiencia de personas “ciegas” podría ser interesante al encontrarme en un contexto académico que giraba en torno a la antropología visual. Cuando atravesé esa exposición, inicialmente cuestioné su legitimidad, afirmando que tendría a

2 Investigación planteada como Tesis de Maestría en Antropología Visual en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador. Desde agosto de 2010 hasta julio de 2011, esta investigación contó con el apoyo de FLACSO y el Ministerio de Inclusión Económica y Social del Ecuador, en el marco del Proyecto “SOCIEDAD Y DISCAPACIDAD: Experiencia, Conocimiento y Retos Actuales”.

3 Tesis de licenciatura en Antropología por la Universidad Mayor de San Andrés, titulada: Auto/representaciones de quienes se curan: Sistemas terapéuticos en el Municipio de Aucapata (Depto. La Paz, Bolivia, 2006-7).

4 En aymara: “el que sabe o suele saber. “Persona con poderes, gracias a la energía del rayo, que sabe del espacio-tiempo por intermedio de la coca y suele dar ofrendas y ritos a los dioses” (Layme, 2004:175).

5 Por ejemplo, tras varios meses de convivencia y explicación sobre mi presencia en las comunidades, una mujer manifestó en cierta ocasión, sus dudas sobre las fotografías que tomaba, argumentando que la ilustración de su imagen podría ser utilizada para prácticas de brujería. Tras cuestionarme sobre mi debilidad al explicar los motivos de mi presencia, retomé esta experiencia para analizar las nociones locales sobre el cuerpo en aquel contexto.

olvidar la materialidad de las fotografías sustentándose en un carácter únicamente conceptual. Sin embargo, una fotografía en la que una mujer ciega cargaba una paloma en la plaza central de La Paz (Mallón, 2004), me permitió transformar esta posición. La expresión nerviosa de la mujer y la cantidad de palomas a su alrededor, logró estremecerme, *tocando* una memoria personal, pues siendo pacheña y habiendo vivido mi infancia a través de recurrentes visitas a aquella plaza, la imagen me transportó a este espacio sintiendo la masiva presencia de las palomas. Esta fotografía que tocó mi memoria, me permitió abrir la posibilidad de analizar la imagen a partir de experiencias corporales más allá de la visualidad hegemónica que otorga sentido a la fotografía.

Sin embargo, durante varios meses perseguí concretar un tema específico para abordar este cuestionamiento. Ya que mi pretensión era plantear un análisis a partir de la realidad empírica no consideré centrarme en la fotografía, pues entonces no existían propuestas fotográficas de personas ciegas en Ecuador. Esta búsqueda desató una serie de crisis personales que me permitieron reconocer, a través de una "autobiografía intelectual" (Stanley, 1996), algunas de las inconsistencias teórico metodológicas que cargan las ciencias sociales.

La revelación del oculoctrismo en el surgimiento de la investigación

Iniciando aquella búsqueda, al encontrarme revisando teorías feministas,

retomé una reflexión promulgada por una de las figuras más importantes de la primera ola, Simone De Beauvoir: "Y en verdad basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la Humanidad se divide en dos categorías de individuos cuyos vestidos, rostro, cuerpo, sonrisa, porte, intereses, ocupaciones son manifiestamente diferentes. Acaso tales diferencias sean superficiales; tal vez estén destinadas a desaparecer. Lo que sí es seguro es que, por el momento, existen con deslumbrante evidencia" (1970: 3). Al observar cotidianamente que la diferenciación de género aún se basaba de gran manera en estereotipos visuales desde aquella afirmación realizada en la década de los 40's, consideré abordar la manera en que las personas ciegas construirían nociones de otredad como el género, pero también la "raza" o la clase. Ingenuamente, sostuve esta propuesta basándome en la prenotión de que las personas "ciegas" podrían construir nociones de otredad contrahegemónicas al carecer de la visión.

La ingenuidad de este planteamiento inicial, fue profundizada en un evento académico en el que presenté la propuesta.⁶ Rita Villagómez, joven postvisual,⁷ fundadora de una de las bibliotecas para ciegos más recurridas en Quito, criticó mi propuesta argumentando que la academia tendía a exotizar al colectivo de personas ciegas, al plantear análisis que remarcaban la diferenciación entre "Unos": videntes y "Otros": ciegos.

6 "Seminario Internacional Discapacidades: nuevos paradigmas. De la teoría a la práctica", organizado por FLACSO Ecuador y el Centre for Disability Studies de la Universidad de Leeds. Junio, 2009.

7 El término postvisual es utilizado por este colectivo para referir a las personas que perdieron la visión a lo largo de su vida, habiendo nacido con ella.

Paralelamente a este evento, me encontraba iniciando un proceso de escritura que manifestaba la complejidad de la representación, pues precisaba contar con una terminología para definir a este colectivo. Por un lado, los términos empleados para designar al colectivo: “no videntes”, “invidentes” y “ciegos”, expresaban la ignorancia en la sociedad sobre la graduación de visualidad experimentada internamente y, a la vez, remarcaban fronteras sobre normalidad y anormalidad. Por otro lado, estas terminologías implicaban la diferenciación entre investigadora, supuestamente “vidente”, y sujetos de investigación, supuestamente “ciegos”. Las notas de campo que escribí con la intención de explicitar mi autoubicación, sugerían un posicionamiento políticamente correcto pero insuficiente, ya que la cotidianidad de las personas “ciegas” frente a la mía en el contexto oculocéntrico, expresaba relaciones de poder evidentes. Durante varios meses me estancué en la escritura, considerando mi propio rol como reproductora de una “explotación epistemológica”, tal como afirma Treblicot (1990) dentro del debate feminista sobre la representación. Mi formulación manifestaba la carencia de una reflexividad útil en el trabajo académico, ya que mi discurso se distanciaba de mi posicionamiento práctico. Si bien, afirmaba una comprensión sobre la visualidad traspasando el enfoque biomédico, considerándola como una construcción histórica, cultural, social y política, mi propuesta se basaba en el binario hegemónico que establecía fronteras entre videntes y no videntes.

Con respecto a la complejidad de la representación en el debate feminista, Stanley y Wise (1983) interpelan la posición de Treblicot sobre la impo-

sibilidad de representar a la Otra ejerciendo una violencia epistemológica, argumentando en cambio que la investigación feminista surge de una exploración analítica “como forma de praxis”. Ello implica, como afirman las autoras: “la combinación de la experiencia y el análisis de lo que es ser mujer en una sociedad sexista; es decir, un conjunto de prácticas realizadas por las que experimentan directamente la opresión de las mujeres (1983:31-32). Al respecto, proponemos que la forma de realizarla es haciendo de la investigadora y su conciencia el centro de la investigación (...) explorando sus procesos analíticos de comprensión dentro de las relaciones escritas de investigación” (Stanley, 1996: 3). Al considerar la investigación como una forma de praxis, la propuesta de la autobiografía intelectual sugiere la necesidad de la representación como un ejercicio de cuestionamiento sobre las relaciones establecidas y el proceso de construcción del conocimiento. Cuando la pretensión reflexiva sin embargo, se limita a una explicación sobre las preconociones de los/as investigadores/as, corre el riesgo de estancarse en una autoreferencialidad como forma de manipulación sobre el Otro, en la cual los discursos encubren posicionamientos hegemónicos en sus exponentes.

Ejerciendo la investigación articulada a una autobiografía intelectual, determinados encuentros, introspecciones corporales y relecturas teóricas, me permitieron guiar el rumbo de la investigación. La crítica de Rita sobre mi planteamiento inicial, fue una de las primeras epifanías que expresaron mi reproducción del oculocentrismo, posición que formó parte del análisis, constituyéndome también como sujeto de investigación.

Para superar mi crisis en torno a los binarios, recurrí a la Casa Trans en la ciudad de Quito, colectivo activista que critica teóricamente la consolidación histórica de los binarios en torno al género y sexualidad. La respuesta que recibí me permitió comprender que el cuestionamiento sobre los binarios se manifestaría al finalizar el estudio: no podía comenzar por el final. Por otra parte, acudí a Susanna Rance, socióloga inglesa especialista en metodología y teoría *queer* en Bolivia, quien me sugirió la necesidad de “sacarme los lentes”, propuesta que entendí meses después como mencionaré en el siguiente punto.

Tras estos encuentros, comencé a trabajar como voluntaria de la biblioteca para ciegos dirigida por Rita. Como una salida al estancamiento intelectual que experimenté hasta entonces, decidí suspender mi obsesión por concretar el “objeto” de investigación, iniciando el trabajo etnográfico con la intención de basarme en realidades concretas.

¿Las metodologías de investigación reproducen el oclocentrismo?

Un día recibí de uno de mis profesores, Francois Coco Laso, una revista concentrada en la obra de fotógrafos ciegos alrededor del mundo (Luna Córnea, 1999). Trabajando en la biblioteca, comenté a un grupo de amigos/as que se encontraban allí, la propuesta de estos fotógrafos que, por ejemplo, tomaban sus imágenes a partir del sentido del oído o el tacto. De inmediato, ellos/as sacaron sus celulares y comenzaron a fotografiar retratos, a partir de las voces que permitían encuadrar las imágenes. Ante su interés, planificamos una reunión para tomar fotografías, que luego fueron seleccionadas a partir de mi descripción sobre ellas, eligiendo un

nombre que permita otorgarles sentido. Esta experiencia, anunció la potencialidad de investigar de qué manera la fotografía era significada por el colectivo.

Aunque mi interés giraba en torno a la experiencia de la imagen por parte de este colectivo, se me solicitó construir un estado del arte en torno a los estudios sobre discapacidad que, aunque me devolvían al cuestionamiento sobre los binarios vigentes, me permitieron adoptar otro enfoque teórico. Hughes y Paterson (2008) plantearon una crítica sobre el modelo social de la discapacidad, que al pretender superar el biologicismo individualista del modelo médico, olvidó el “problema” del cuerpo como elemento fundamental para la comprensión de las realidades de las personas con discapacidad (108). De esta manera, retomé los estudios sobre discapacidad solamente como antecedentes históricos para referirme al colectivo de personas ciegas, liberándome de la noción sobre discapacidad al adoptar un enfoque teórico centrado en la antropología del cuerpo y los sentidos.

Esta nueva revisión teórica fue complementada con un análisis sobre los usos históricos que la disciplina antropológica hizo de la fotografía. Durante la consolidación de la antropología como disciplina nació la fotografía, y su uso se enmarcó en las teorías evolucionistas promulgadas en aquel entonces a través de la fotografía antropométrica. El darwinismo social además, fue trasladado a propuestas naturalistas que afirmaban la existencia de una jerarquización sensorial entre las sociedades, donde “occidente” ocupaba el estadio superior caracterizándose por el sentido de la vista (Classen, 1997). De esta manera, la mirada antropológica que inauguró el uso de la fotografía en la

disciplina fue una mirada vertical, constructora del carácter subalterno del Otro y fundamentadora del oculoctrismo global.

Tomando en cuenta el proceso histórico que determinó la superioridad del sentido de la vista, promulgado por el arte y las ciencias, reconocí que las metodologías de investigación en las ciencias sociales reproducían normativas hegemónicas en torno al cuerpo y la diferencia. La observación participante, técnica recurrentemente empleada por la antropología, no solamente fue insuficiente al trabajar con el colectivo de personas ciegas, sino que manifestó la reproducción de una mirada colonial sustentada desde la Antigüedad, en la afirmación de la prominencia del sentido de la vista como la más legítima puerta hacia el conocimiento.

Cuando Susanna Rance me dijo “sácate los lentes” para superar los binarios, interpreté su sugerencia metafóricamente, comprendiendo su dimensión al participar de un Taller de Percepción No Visual impartido por Gerardo Nigenda, fotógrafo ciego mexicano. Una serie de prácticas sensoriales, llevadas a cabo bloqueando el sentido de la vista entre personas normovisuales,⁸ desdibujó mi posicionamiento como investigadora “vidente”. Gerardo Nigenda nos enseñó que ante el bloqueo de la vista, los demás canales sensoriales conformaban la construcción de las imágenes. Como afirma Le Breton (2005: 46), la existencia humana demanda permanentemente la unidad de los sentidos: “[n]o se pueden aislar los sentidos para examinarlos uno tras otro a través de

una operación de desmantelamiento del sabor del mundo. Los sentidos siempre están presentes en su totalidad”. Al experimentar la imagen bloqueando el sentido de la vista, el carácter holístico de los sentidos manifiesta la existencia de la imagen más allá de lo visible. En este sentido, es posible transformar la significación sobre el binario que confronta “ceguera” de “videncia”, pues el oculoctrismo posee una ceguera particular al acceder a la imagen de forma limitada. Tras esta experiencia, taparme los ojos me permite recordar la integralidad sensorial de la imagen en el contexto oculoctrónico y, por otro lado, comprendo que siendo miope, el hecho de sacarme los lentes transforma mi relación cotidiana con la realidad y el oculoctrismo.

De esta manera, apliqué una etnografía sobre la cotidianidad del colectivo de personas ciegas, a partir de experiencias sensoriales no solamente visuales. Por otro lado, el material empírico que nutrió la investigación, surgió de la realización de un taller de fotografía a cargo de Fernanda Burneo, fotógrafa quiteña, tras el lanzamiento de una convocatoria con el apoyo de la biblioteca para ciegos dirigida por Rita.

La mirada encarnada en la fotografía, la escritura y el documental

El proceso fotográfico atravesado por las personas que participaron en el taller, manifestó que la imagen se construye a partir de cuerpos localizados. Una de las fotografías, tomada por el pintor postvisual Javier Serrano (2010),

8 Término empleado por estudios críticos sobre la visualidad (Mayer Foulkes, 1999; 2004; 2009), para referir a las personas cuya experiencia visual se enmarca en el oculoctrismo.

valorada estéticamente en el taller y en algunas exposiciones, ilustraba el perfil de una mano iluminada por el sol a partir de una composición que imposibilitaba localizar espacialmente su producción.⁹ Este ejemplo, entre otros, sugirió la posibilidad de afirmar la existencia de una visualidad alterna en la obra de fotógrafos ciegos, ya que las normas hegemónicas de composición eran superadas a partir del ejercicio de un posicionamiento corporal distinto.

Por otro lado, el planteamiento de una visualidad alterna emergió del cuestionamiento sobre el acceso a la imagen por parte de las personas ciegas. La descripción de fotografías por parte de personas normovisuales, expresó la necesidad de la interacción entre la ceguera y el oculoctrismo para la significación de las imágenes, pero, además, la imposibilidad de considerar al sentido de la vista como una puerta objetiva a la realidad. El hecho de que cada persona describiera las fotografías de distinta manera, otorgó elementos para afirmar que la carne de las imágenes reside en la significación atribuida por las personas y las colectividades, superando el carácter denotativo de la fotografía que define su recepción en el contexto oculoctrómico, como un mensaje sin código (Barthes, 1986).

La investigación estuvo acompañada por un proceso de realización del documental *Y tú ¿qué ves?* (2011), en el que definí realizar un producto audiovisual dirigido a personas normovisuales y personas con ceguera y baja visión. Iniciándome en el documental, ejercí

un manejo precario de la tecnología y al visionar las imágenes, reconocí que mi voz y mi posición corporal en los encuadres realizados expresaban la construcción de la imagen como el espejo encarnado de mi propia mirada.

La propuesta final se manifestó en un documental audiodescriptivo,¹⁰ cuya temporalidad lenta tuvo la intención de provocar al público normovisual y cuyo tratamiento, estuvo basado en el cuestionamiento sobre la objetividad del sentido de la vista para la construcción de la imagen. Tres participantes del taller se constituyeron como personajes del documental, narrando sus experiencias como ciegos y fotógrafos, finalizando cada caso con una pantalla negra donde se describían sus fotografías, que posteriormente eran ilustradas para el público normovisual. La descripción poco objetiva de éstas, pretendía expresar al público normovisual la posición del colectivo de personas ciegas en el contexto oculoctrómico vigente y, además, remarcar la imposibilidad de considerar el sentido de la vista como una puerta biológica de acceso directo a la realidad objetiva.

Tras este proceso de investigación y realización documental, en cierto momento pensé que la tesis planteada no se refería a la construcción de imágenes por parte del colectivo de personas ciegas, sino a mi propia ceguera como persona normovisual criada en el oculoctrismo. Sin embargo, retornando el análisis sobre la significación de las imágenes fotográficas por parte de este colectivo, resaltó la importancia de la

9 La fotografía había sido tomada en la Plaza Grande de Quito, fuera de cualquier sospecha normovisual.

10 La audiodescripción es un sistema formulado para el acceso de mensajes visuales a las personas con ceguera y baja visión, a través de la descripción oral.

construcción de la imagen, a partir de un proceso de interacción entre el oculo-centrismo y la ceguera. Como plantea Mayer Foulkes, el abordaje de la imagen en los campos del cine, el arte, el diseño y la fotografía, precisa formas de colaboración entre personas ciegas y normovisuales, ya que su objeto trasciende lo visible (2009: 336). Considerando la imposibilidad de comprender la imagen únicamente a partir de lo visible, la necesidad de la ceguera anuncia a su vez, la necesidad de integrar la experiencia sensorial humana.

La necesidad de adoptar una ceguera política para enfrentar al oculo-centrismo

Este recorrido persiguió cuestionar hasta qué punto la reflexividad puede dar paso a la producción teórica de propuestas alternativas a los discursos vigentes que reproducen el colonialismo interno en la academia (Rivera, 2010), a partir de una transformación subjetiva basada en la afirmación del trabajo académico como forma de praxis. Los fundamentos que otorgan paso a la antropología de los sentidos, guardan un potencial autoreflexivo al afirmar que los significados y valores que cada sociedad atribuye a la vida sensorial conforman *modelos sensoriales* particulares, a través de los cuales se interpreta el mundo y se incide en él, aún cuando dentro de cada sociedad existan personas que difieran de ellos (Classen, 1997). En este sentido, la investigación me llevó a reconocer mi propia posición dentro del modelo sensorial oculo-céntrico y los límites de ésta al expe-

rimentar las realidades y abordarlas con pretensiones analíticas.

Cuando acudí a la Casa Trans para superar trabas teóricas en torno a los binarios, se me sugirió considerar mi posición a través de una “ceguera política”. Al finalizar la investigación adopté esta sugerencia, considerando que las epifanías experimentadas durante el proceso me habían transformado. Sin embargo, las experiencias de investigación y realización documental que desarrollaré a continuación, manifestaron la continuidad de un posicionamiento dentro del oculo-centrismo que limitó el abordaje de otras realidades. Si bien, la investigación referida en esta parte del artículo precisó adoptar un enfoque centrado en el cuerpo por sus propias características, los siguientes casos expresan la necesidad de retomar los fundamentos de la antropología de los sentidos en todo tipo de abordaje etnográfico, ya que la vida social está inmersa en un tejido de significaciones basado en la experiencia corporal. En este sentido, la siguiente parte del artículo expresa la dificultad de descolonizar la mirada y el cuerpo, y la posibilidad de que los procesos de investigación reflexivos permitan dar paso a una epistemología centrada en la práctica y la corporalidad.

El paisaje encarnado: continuidad y transformación en cuerpos situados

El año 2013 llegué a la Isla del Sol, enclave geográfico ubicado en la parte boliviana del lago Titicaca, junto a dos integrantes de la Colectiva *Ch'ixi*¹¹: Ruth Bautista y Mario Murillo, con quienes iniciamos una investigación que res-

11 Agrupación activista y anarquista a la que pertenezco desde el año 2011, dedicada al trabajo manual e intelectual.

pondió a la convocatoria “La nación en tiempos del Estado Plurinacional”, seleccionando la temática de las identidades complejas para abordar la problemática.¹² Planteamos entonces, analizar los significados de la nación “desde abajo”, es decir, a partir de prácticas cotidianas de significación. Nuestra intención fue cuestionar los análisis tradicionales que, desde una escala macro, invisibilizaron prácticas locales de las poblaciones indígenas que podrían manifestar una asimilación concreta sobre la significación de la nación. Según reflexionamos, el poder simbólico que adquirió históricamente la Isla del Sol en el contexto nacional y regional, la perfilaba como un espacio potencial para reflexionar desde lo micro, la experiencia de una “nación encarnada” (Radcliffe y Westwood, 1999). El mito del origen de la civilización Incaica localizado en la isla, entre otros aspectos, influyó en la actual atención del mercado turístico y del Estado Plurinacional, que el año 2012 realizó una escenificación basada en el cambio de era, reproduciendo la apropiación estatal de espacios sagrados para la construcción de principios nacionalistas.

Perfilamos entonces, la realización de una etnografía sobre la significación de la nación centrada en prácticas locales, a partir de tres ejes temáticos: las escenificaciones cívicas y rituales experimentadas en las escuelas; las prácticas de intermediación políticas y culturales, tomando en cuenta la agencia de entidades relacionadas al turismo y las organizaciones políticas locales; y

la práctica textil de las mujeres, como práctica textual local, donde podrían expresarse apropiaciones del Otro en su iconografía. Durante la investigación sin embargo, estos ejes se difuminaron frente a la relevancia del ciclo agrícola y ritual en la vida de las comunidades, pues su desarrollo se daba a partir de formas de organización particulares, que expresaban un modo de relación entre la sociedad y la isla, fundamental para comprender los modos locales de significación sobre la nación.

El paisaje como punto de vista situado

Nuestra fascinación sobre el carácter vivificado de la isla, se articuló con la complejidad del relacionamiento de las comunidades con ella, por lo que adoptamos la categoría de *paisaje* para acercarnos a la isla de forma holística. En este sentido, nos basamos en la propuesta de Haber (2011), quien comprende al paisaje como “un modo de representación de la naturaleza percibida” que “abarca, al mismo tiempo, lo conceptual y lo físico, de allí su valor sintético” (25).

Haber, además reconoce que el concepto de paisaje implica modos de representación de la naturaleza, que se vincularon históricamente con procesos políticos y culturales de las naciones modernas. Durante el desarrollo de la investigación, reconocimos que las comunidades solían recordar constantemente la época de la hacienda, a partir de experiencias directas e indirectas. De allí, surgieron elementos importan-

12 La investigación fue auspiciada por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia que lanzó la convocatoria y propuso cuatro temáticas para la incursión en la problemática: identidades complejas, ciudadanía multicultural, Estado y autonomías y Nación y globalización.

tes en torno al papel de los hacendados en la isla y sus formas de aprovechamiento del paisaje, relacionados, por ejemplo, con la llegada de exploradores o cineastas que establecieron convenios con los patrones para su incursión en ésta. Obras cinematográficas como *La profecía del lago* (Velasco Maidana, 1925) o *Donde nació un Imperio* (Ruiz, 1947), fueron rodadas en la isla e incluso una de las casas de hacienda, a sugerencia de uno de los ex hacendados, que también era cineasta: Alberto Perrín. La primera cinta mencionada, fue censurada tras su estreno debido a que narra una historia de amor entre una hacendada y un indio, al parecer basada en hechos reales (Gumucio, 1982: 77). Sin embargo, ciertas notas de prensa señalan que fue exhibida en la ciudad de Oruro, donde se valoró la posibilidad que tenía la audiencia de admirar “hermosos panoramas (...) del sagrado y misterioso lago de los Incas” (Gumucio, 1982:78). Estas obras cinematográficas entre otras, manifiestan la relación entre las representaciones visuales y las ideologías políticas, a partir de los debates nacionales y los discursos que propiciaron. Y por otra parte, expresan las formas en que el paisaje fue explorado, explotado y valorado por las élites bolivianas.

Como Haber plantea, el paisaje adquiere significación “desde una posición situada: el punto de vista” (2011:25-26). En este sentido, la rememoración local sobre el papel que tuvieron diversos actores foráneos en la isla durante la historia, nos llevó a considerar la existencia de un punto de vista ocupado por

diversos actores relacionados al Estado, la ciencia o el turismo. Este punto de vista además, influyó de gran manera en los conflictos intercomunales que hasta la actualidad mantienen dos de las poblaciones de la isla: Challa y Challapampa. Los beneficios económicos desiguales que fueron consecuencia de la construcción de un museo, tras una expedición arqueológica realizada en la década de los ochenta, profundizaron el proceso de fragmentación comunal que las poblaciones enfrentaron desde hace alrededor de treinta años. Todos estos elementos otorgaron un sentido de patrimonialismo sobre el paisaje, a este punto de vista particular.

Por otro lado, reconocimos la conformación de un punto de vista local en el diálogo cotidiano, ritual y científico que las personas establecen con el paisaje durante el desarrollo del ciclo agrícola. Entre los productos que se cultivan en la isla: papa, oca, haba y cebada, el primero incidió de gran manera en la consolidación del sistema de la *aynuqa*¹³ pues sus características exigen el descanso de la tierra para la buena producción. El sistema de la *aynuqa* a su vez, determinó el establecimiento de formas de organización originaria que perduraron durante la historia como una forma de resistencia subterránea: por ejemplo, entre las rememoraciones locales del pasado, escuchamos que uno de los ex patrones decidió dejar la isla pues no sabía cómo obtener una buena producción de ella (Bautista, Montellano y Murillo, 2014:39). El sistema de la *aynuqa* incide en la vida comunal, además porque las tierras colectivas están

13 Sistema de rotación de terrenos colectivos que permite el descanso de la tierra, asegurando el acceso a los productos básicos de la alimentación.

compuestas de parcelas familiares, pero aún siendo propiedades individuales dependen del manejo comunal. Cada ciclo agrícola se desarrolla a partir de una serie de rituales comunales que marcan los pasos prácticos a seguir y expresan transformaciones históricas en el diálogo que establecen los/as isleños/as con el paisaje.

Estos dos posicionamientos en el paisaje sin embargo, no eran ajenos uno del otro. Su encuentro y confrontación propició profundizar una categoría trabajada por el colectivo durante los últimos años como una forma de praxis de investigación y acción: la noción de lo *ch'ixi* (Arnez, 2010; Bautista, 2012; El Colectivo 2, 2011-12; Montellano 2011-12; Murillo, 2012; Rivera y El Colectivo 2, 2010; Rivera, 2010). La palabra aymara *ch'ixi*, se refiere a un color "gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (...) obedece a la idea aymara de que algo es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido" (Rivera, 2006: 11). De esta manera, permite comprender el encuentro entre el mundo indio y su opuesto como un proceso contencioso, interpellando las aproximaciones esencialistas y dualistas de la relación indio-*q'ara*,¹⁴ Estado-subalternidad, masculino-femenino, trabajo manual-trabajo intelectual. Cuando observamos prácticas rituales alrededor del ciclo agrícola, en las cuales se incorporaba al Otro (sea el Estado o el catolicismo, por ejemplo) dentro de una matriz andina de memoria larga

(Rivera, 1986), la nación como un espacio *ch'ixi* cobró sentido, expresando el carácter dinámico de las comunidades frente a las transformaciones históricas, pero también la continuidad de un orden interno alrededor del paisaje. Por ejemplo, en una de las ceremonias rituales de mayor importancia en el ciclo agrícola: el "despacho del granizo", los comunarios mencionaron que se alistaban como el ejército de Bolivia para alejar al granizo de las *aynuqas*, nombrando a sus cigarrillos como fusiles (Bautista, Montellano y Murillo, 2014: 45-57).

Nuestro punto de vista sobre el paisaje a través de procesos de realización documental

Ya que nuestra propuesta estuvo centrada en la práctica otorgando relevancia a la experiencia corporal, la investigación estuvo acompañada de la realización de un documental. Las autoridades de la isla además, se vieron interesadas por contar con una representación audiovisual de estos eventos, por lo que el documental fue un medio de diálogo con las personas representadas.

Al registrar una serie de eventos festivos y rituales en las comunidades de la isla, no pretendimos atrapar imágenes para el análisis de significados considerándolas como documentos estables para el estudio de la "cultura". Retomamos propuestas teóricas basadas en la antropología de la experiencia y el performance, que reafirmaban la importancia de analizar estos eventos como *formas de cultura expresiva*, cuyo significado reside en el contexto de ejecución de las prácticas generadoras de las realidades sociales (Cánepa, 2001).

14 Término utilizado desde las últimas décadas en Bolivia para denominar al "blanco". En aymara hace referencia a lo pelado, según Rivera (2006): lo culturalmente desnudo, que usurpa lo ajeno.

Como afirma Cánepa, las formas de cultura expresiva pueden ser consideradas como “producciones culturales en las que individuos y grupos particulares escenifican, de acuerdo con sus recursos, a partir del lugar que ocupan respecto de sus interlocutores y dirigiéndose a audiencias particulares, su identidad, su historia y sus utopías” (2001:23). En este sentido, el proceso documental también expresó nuestro propio diálogo con el paisaje, pues formamos parte del contexto de ejecución de tales prácticas. Una mañana en la que se realizaba una misa de ruego a la Pachamama para llamar a la lluvia ante semanas de sequía, llegamos al cerro donde ésta se realizaría y acostumbrados/as a la filmación inmediatamente tomamos las cámaras, pero una mujer nos dijo que el ruego era para Dios y no debía filmarse. Guardamos entonces las cámaras y participamos por primera vez de una ceremonia ritual sin filtrar nuestra experiencia corporal con las tecnologías audiovisuales. Los llantos de las mujeres al realizar los rezos nos conmovieron de tal forma, que nos involucramos en la misa olvidando por un momento nuestro anterior punto de vista. Ello nos llevó a comprender con mayor profundidad la manera en que el comportamiento social incide en la posibilidad de tener una buena producción, pero también la relación entre los/as isleños/as y la isla, y nuestra propia relación con el paisaje. En este sentido, las negociaciones inmersas en el proceso de realización documental con las personas representadas, permiten trastocar el punto de vista de los/as realizadores/as, quienes al carecer de las tecnologías con las que desarrollan

su trabajo, advierten la integralidad de las realidades y amplifican su mirada a partir de lo no documentado.

Durante el proceso documental, el equipo trabajó en el registro audiovisual, el pautaje y la transcripción de entrevistas, contando con el apoyo de otros miembros del colectivo. La importancia de realizar estas actividades por nuestra cuenta, permitió analizar el material a partir de una memoria corporal que nos devolvía al contexto de registro, otorgando nuevos elementos para el análisis. Por otro lado, al visionar las imágenes actualmente, reconocemos en la selección de las acciones documentadas, el encuadre y el montaje, una forma de tocar el paisaje y dialogar con él, a partir de nuestro propio punto de vista relacionado con el empleo de tecnologías audiovisuales.

El material recogido para la investigación fue analizado mediante un mapa elaborado colectivamente en un papel sábana, que manifestaba el encuentro y confrontación de los puntos de vista sobre el paisaje mencionados anteriormente. Este se constituyó como un guión que siguieron editores externos al grupo, para delimitar tres temáticas que reconocimos en torno a los posicionamientos en el paisaje, experimentadas por las comunidades durante tres generaciones. La extensión de este mapa nos hizo recordar los manteles de tela que utilizan las comunidades para colocar los alimentos servidos en los *apthapi*,¹⁵ durante ceremonias rituales y otras festividades. Por ello, consideramos que el documental podría estar construido empleando este mapa visualmente. Filmamos entonces, la realización de un

15 Banquetes comunales en los que cada persona aporta.

apthapi en el espacio de nuestro colectivo durante la ceremonia de Candalaria,¹⁶ colocando los alimentos sobre el mapa como una metáfora en torno a la alimentación de la palabra. El resultado fue un corto documental denominado *La nación ch'ixi: una mirada desde la Isla del Sol* (2014), en el que cada temática abordada contaba con un momento de transición en el que se mostraba la elaboración del apthapi en nuestro espacio.

Meses después de concluir este estudio inicié otro proceso de investigación en la isla, que respondió a una convocatoria en torno a la "Producción de desigualdades en Latinoamérica y el Caribe".¹⁷ Mi planteamiento, nuevamente se concentró en un análisis "desde abajo", explorando las desigualdades producidas en el actual contexto del turismo a partir de la agencia de los actores locales. Al conocer las obligaciones exigidas por la comunidad a migrantes de retorno, que en su mayoría desarrollaban actividades relacionadas al turismo, consideré que la organización local podría constituirse como una estrategia interna para enfrentar las desigualdades frente al contexto actual de turismo, trabajando en la comunidad de mayor vocación agrícola en la isla: Challa. Al iniciar este nuevo proceso, las autoridades de la comunidad solicitaron la realización de otro documental, en el que se registren únicamente los eventos rituales durante el ciclo agrícola vigente. Este documental, fue trabajado junto a Marco Arnez, integrante del colectivo,

que había apoyado la anterior experiencia y ya era bastante conocido por la comunidad.

Durante la investigación, los temas de la migración y el turismo dejaron de ser centrales para el análisis de la problemática local de las desigualdades en la comunidad. La organización originaria, basada en la rotación de cargos para el cuidado de las *aynuqas* permitió analizar las desigualdades a partir de la relación entre las personas y el paisaje. La organización originaria está conformada por el cargo de cuatro parejas de *qamanis* (cuidadores/as de las cuatro *aynuqas* cultivadas anualmente, mientras que otras tres descansan), dirigidas por el *Mallku* y su pareja. Atravesar estos cargos permite la adquisición de un estatus alto dentro de la comunidad, cuando una persona no los ejerció en su vida o al ejercerlos no se desempeñó exitosamente, es denominada como *llok'alla* o *imilla* (niño o niña, en aymara). En este sentido, el camino atravesado por las autoridades originarias se constituyó como tema central para el análisis sobre las desigualdades experimentadas y enfrentadas localmente.

A la vez, la realización del documental expresó un acercamiento cada vez mayor al carácter holístico y vivificado del paisaje, que cuestionó la reproducción de un punto de vista centrado en el modelo sensorial del oculo-centrismo. Una tarde, descansando en una de las playas de la isla, el fuerte sonido de las olas del lago Titicaca nos hizo recordar las experiencias que atravesamos en

16 Que llevamos a cabo hace varios años para el agradecimiento de los productos que cultivamos en nuestro espacio.

17 La convocatoria fue propiciada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales quien financió la investigación.

las comunidades alrededor del ciclo agrícola durante esos años, sintiendo fuertes vientos y tempestades que sacudieron nuestras habitaciones en su momento. Reconocimos entonces, que habíamos dado prioridad al registro visual del paisaje. Contábamos con imágenes sobre los rayos, pero carecíamos del sonido de los truenos. Esta epifanía emergida en un diálogo con el paisaje, nos permitió reconocer la necesidad de expresar su integralidad en el documental superando nuestro posicionamiento oculocéntrico, pues una imagen del rayo no expresaba la potencia de su presencia al carecer de un registro sonoro del trueno, que retumbaba en la tierra, las casas y las ventanas.

El trabajo documental que ejercimos, fue posible a partir de relaciones entabladas con la comunidad durante varios años, enfrentando constantes cuestionamientos sobre nuestra labor, aún cuando decidimos realizar el documental de forma independiente. Nuestro involucramiento con la comunidad, fue profundizándose a partir de un conocimiento sobre las normas establecidas comunalmente para configurar un orden interno a prueba de error. En cierta ocasión, acudimos a una de las *aynuqas* para conversar con su *qamani* encargado, a quien acabábamos de conocer. Anocheciendo, pretendimos filmar la manera en que luchaba contra el granizo. La falta de coordinación sobre nuestra visita, se profundizó debido a que éste se hizo presente en la *aynuqa*, justamente cuando llegaba el granizo. “Váyanse por favor”, nos exigió finalmente su esposa. Nuestra pretensión, no fue coartada solamente por la exigencia de esta pareja, la tormenta, el viento y los rayos, transformaron nuestro relacionamiento con la isla a

partir de un temor frente a la agencia del paisaje. A partir de esta noche, fuimos conscientes sobre los fenómenos climáticos que podrían determinar el futuro de la comunidad, transformando nuestra relación con el paisaje.

Por otro lado, el trabajo etnográfico comenzó a enfocarse en un conocimiento encarnado en los cuidadores de las *aynuqas* para dialogar con el paisaje, a partir de experiencias sensoriales como la lectura de las nubes o los sonidos en el cielo para establecer la llegada del granizo, o las señales de diversos seres animales para la determinación de actividades centrales en el desarrollo del ciclo agrícola. A partir de entonces, otorgamos gran importancia al sonido y la presencia de otros actores no humanos, para exaltar la relación entre la sociedad y el paisaje en el documental, cuidando además nuestra propia incidencia en la comunidad.

De esta manera, la agencia de los actores no humanos en la vida social de la isla, más allá de constituirse como una consideración teórica nos llevó a transformar nuestra forma de concebir el paisaje, habitarlo, comprenderlo y documentarlo. El proceso de edición que actualmente desarrollamos, constantemente nos brinda elementos para concebir el trabajo documental como un diálogo con el paisaje, en el cual logramos reflejar nuestra mirada y su transformación.

Conclusiones

El ejercicio del trabajo analítico como forma de praxis, implica considerar la propia posición dentro de los contextos sociales, políticos, culturales e históricos abordados, y su incidencia en los procesos de construcción del conocimiento y la transformación de

las realidades. En los casos desarrollados en este artículo, la incidencia de mi posicionamiento en el curso de las investigaciones, se manifestó a partir de formas de acercamiento a las realidades propias de un modelo sensorial oculocéntrico. En este sentido, el campo emergente de la antropología de los sentidos otorga elementos necesarios en el contexto actual de oculo-centrismo global, para repensar en torno al acercamiento a realidades que conviven con éste, pero también experimentan formas alternas de interpretación del mundo. Las metodologías vigentes en las ciencias sociales en este sentido, precisan ampliar sus repertorios de acceso al conocimiento, repensando sobre sus límites y las consecuencias que tuvieron históricamente en torno a la representación de la Otredad. Nuestro involucramiento en la isla, nos mostró que la relevancia del ciclo agrícola reside en un conocimiento científico en torno al paisaje, que proviene de un modelo sensorial en el que las señales visuales, pero también sonoras y táctiles, otorgan claves para actuar en el paisaje y lograr una buena producción. La adquisición de estos conocimientos otorga un estatus determinante entre los/as comunarios/as para residir de forma legítima en el paisaje, expresando la importancia del relacionamiento corporal con éste.

La aplicación de una autobiografía intelectual enriquecida por los aportes de la antropología de los sentidos en los casos desarrollados, además dio paso a la superación de algunos de los binarios epistemológicos que se reproducen en las ciencias sociales. Al tomar conciencia sobre mi propia posición dentro del contexto oculocéntrico, ocupé a la vez, un rol como investigadora y como su-

jeto de estudio. Como Merleau-Ponty afirma, “el espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en el mundo y convirtiéndolas a ellas en carne” (1970:168). La conciencia sobre la integralidad sensorial de la imagen en el caso de la primera investigación, fue propiciándose desde un inicio ante la memoria táctil que propició una fotografía, a pesar de los obstáculos que se presentaron constantemente. La mirada sobre una imagen entonces, es capaz de remover la memoria de la experiencia sensorial superando su carácter únicamente visible. El proceso de edición que llevo a cabo actualmente, relacionado al último caso mencionado, retoma este aspecto con la intención de devolver la integralidad al paisaje, cuya imagen fue segmentada durante su registro. Si bien, la segmentación de la imagen es propia del contexto oculocéntrico global, plagado de medios bidimensionales, las tecnologías visuales no son oculocéntricas por naturaleza. El punto de vista ocupado en su empleo, ofrece la posibilidad de construir imágenes integrales.

Por otro lado, el abordaje del ciclo agrícola y ritual en la isla, a partir de un enfoque centrado en la práctica, permite superar las representaciones románticas, esencialistas y exóticas sobre la población indígena andina, que actualmente saturan los medios de comunicación en el ámbito regional y global. Como Cánepa afirma (2001), los estudios tradicionales sobre el folclore tendieron a analizar la cultura como parte de una realidad preexistente, es decir, que las prácticas se comprendieron como derivaciones de una cultura ya conformada. Y estos abordajes tuvie-

ron consecuencia en los procesos de objetivación de la cultura, facilitando procesos de mercantilización y esencialización de las formas de cultura expresiva. En este sentido, la representación de las prácticas agrícolas y rituales a partir de un conocimiento científico en torno al paisaje, es fundamental para no nutrir la representación de la ritualidad andina como mística o solamente simbólica. Es en la práctica, donde se puede reconocer el carácter de estas formas de cultura expresiva en “su calidad de praxis generativa de realidades sociales (Comaroff y Comaroff, 1992), en vez de simple derivado de éstas” (Cánepa, 2001:11).

El reconocimiento constante de epifanías en el trabajo académico y documental, tiene la potencialidad de superar el binario entre la teoría y la práctica, abriendo paso a la transformación tanto de los/as propios/as investigadores/as como de las realidades, a partir de las representaciones que construimos. La reflexividad efectiva en las ciencias sociales en este sentido, permite reconocer que la reproducción del colonialismo interno en el trabajo académico limita nuestra comprensión sobre las realidades. La metáfora de nutrir las palabras con alimentos, expresa la materialidad necesaria en los procesos que atravesamos al construir conocimiento a partir de la práctica. De esta manera, un ejercicio reflexivo útil se materializa en cuerpos localizados que, al transformarse, permiten dar luz a la concepción de una epistemología basada en cuerpos situados.

Bibliografía

- Arnez, Marco
(2010). “Despojo y racismo. Apuntes sobre cultura, identidad y colonialismo”, en *El Colectivo 2*, No. 3, La Paz.
- Barthes, Roland
(1986). *Lo obvio y lo obstuso Imágenes, gestos y voces*. Barcelona: Paidós.
- Bautista, Ruth
(2012). *Que vivan las warmis la construcción de la etnicidad estratégica de las Bartolinas*. Tesis de licenciatura Sociología, UMSA.
- Bautista, Ruth; Montellano, Violeta; Murillo, Mario
(2014). *Paisaje, memoria y nación encarnada. Interacciones ch'ixis en la Isla del Sol*. La Paz: PIEB.
- Cánepa, Gisela
(2001). “Introducción” en Cánepa, Gisela (comp.) *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Classen, Constance
(1997). “Foundations for an Anthropology of the senses”. En *International Social Science Journal* 153: 401-412. Traducción al castellano, disponible en <<http://www.unesco.org/issj/rics153/classenspa.html>>, visitado en marzo 10 de 2009.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean
(1992). *Ethnography and Historical Imagination*. Boulder, San Francisco y Oxford: Westview Press.
- De Beauvoir, Simone
(1970). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XX 1970 (1° edición de la obra: 1949).
- Denzin, N.
(1989). “Interpretative Biography” en *Qualitative Research Methods*, Volumen 17. Londres: SAGE.
- El Colectivo 2
(2011-2012). “Lurawi, el hacer: una experiencia anarco-ch'ixi”, en *El Colectivo 2*, No. 5, La Paz.
- Gumucio, Alfonso
(1982). *Historia del Cine en Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Haber, Alejandro
(2011). *La casa las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica campesino y teoría local*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

- Hughes, B. y Paterson, K.
(2008). "El modelo social de discapacidad y la desaparición del cuerpo. Hacia una sociología del impedimento". En Barton (comp.) *Superar las barreras de la discapacidad*. Madrid: Ediciones Morata.
- Le Breton, David
(2005). *El sabor del mundo Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Luna Córnea
(1999). N° 17. México
- Mayer Foulkes, Benjamín
(1999). "Evgen Bavar: el deseo de la imagen". En *Luna Córnea*, N° 17, enero-abril. México.
- (2004). "Oscuridad en el diálogo". En *Diálogo en la oscuridad*. México: Fondo de Cultura Económica- Museo del Palacio de bellas Artes.
- (2009). "Por una ceguera que siegue". En Brogna (comp.), *Visiones y revisiones de la discapacidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montellano, Violeta
(2008). *Auto/representaciones de quienes se/curan. Sistemas terapéuticos en el municipio de Aucapata*. Tesis de licenciatura antropología, UMSA.
- (2011). *La imagen de lo invisible. Fotografía ciega en Quito*. Quito: Abya Yala.
- (2011-12). "Vidas tejidas sobre tejidos vivos", en *El Colectivo 2*, N° 5, La Paz.
- Murillo, Mario
(2012). "La memoria como coordenada, la memoria como imagen". En *La bala no mata sino el destino. Una crónica de la insurrección popular de 1952 en Bolivia*. La Paz: Plural/Piedrarota.
- Radcliffe, Sarah y Westwood, Sallie
(1999). *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito: Abya Yala.
- Rance Susanna
(2005). "Historias del dolor: cinco construcciones de un evento hospitalario", en *Textos antropológicos*, Volumen 15, número 1. La Paz: Carreras de Antropología y Arqueología/UMSA.
- Rance, Susanna y Silvia Salinas
(2001). *Investigando con ética: aportes para la reflexión-acción*, La Paz: CIEPP/Population Council.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
(1986). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- (2006) "Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". En: Yapu, Mario (Comp.) *Modernidad y pensamiento descolonizador*. Memoria Seminario Internacional. La Paz: U-PIEB, IFEA.
- (2010). "Democracia liberal y democracia de ayllu: El caso del norte de Potosí, Bolivia", en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- (2010). "Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores", en *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera, Silvia y El Colectivo 2
(2010). *Principio Potosí Reverso*. Madrid: Museo Reina Sofía.
- Stanley, Liz
(1996). "La madre de la Invención: Necesidad, Escritura y Representación", *Feminism & Psychology* Vol. 6. Traducción del inglés realizada para el CIDES-UMSA por C. Oxtan, La Paz.
- Stanley, Liz y Wise, Sue
(1983). *Breaking Out Again: Feminist Ontology and Epistemology*. London: Routledge.
- Strauss, Anselm L.
(1987). "Introducción", en *Análisis cualitativo para científicos sociales (Qualitative analysis for social scientists)*, Cambridge, Nueva York, Melbourne: Cambridge University Press. Traducción: Cecilia Olivares, junio 2000, La Paz, Bolivia.
- Treblicot, Joyce
(1990). "More Dyke Methods", en *Hypatia*, vol. 3.