

Saúl Uribe Taborda / Patricia Bermúdez Arboleda /
Franco Passarelli
(Editores)



Antropología audiovisual en América Latina

Experiencias teóricas y metodológicas

Universidad Politécnica Salesiana

*Saúl Uribe Taborda, Patricia Bermúdez Arboleda,
Franco Passarelli
Editores*

ANTROPOLOGÍA AUDIOVISUAL EN AMÉRICA LATINA

Experiencias teóricas y metodológicas



ABYA YALA | UPS

2023

ANTROPOLOGÍA AUDIOVISUAL EN AMÉRICA LATINA

Experiencias teóricas y metodológicas

© Saúl Uribe Taborda, Patricia Bermúdez Arboleda, Franco Passarelli (Editores)

© Autores: Wanda Balbé, Soledad Torres Agüero, Andrea Chamorro Pérez, Juan Pablo Donoso Allende, Isabel Yáñez, Patricia Bermúdez Arboleda, Soledad Amelia Mora Ordóñez, Eduardo Fabio Henríquez Mendoza, Hugo Chávez Carvajal, Adrián Acosta Castro, Franco Passarelli, Juan Miguel Fabbri Zeballos, Saúl Uribe Taborda

Ira edición: © Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
P.B.X. (+593 7) 2050000
e-mail: publicaciones@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

CARRERA DE GESTIÓN PARA EL DESARROLLO
LOCAL SOSTENIBLE
Grupo de investigación Estado y Desarrollo

ISBN UPS impreso: 978-9978-10-854-3

ISBN UPS digital: 978-9978-10-855-0

ISBN Abya-Yala impreso: 978-9942-09-917-4

ISBN Abya-Yala digital: 978-9942-09-923-5

Foto de portada: Collage de Soledad Torres Agüero y Wanda Balbé
con aporte de imágenes de Salvador Batalla
y Pablo Finizio.

DOI: <https://doi.org/10.17163/abyaups.28>

Tiraje: 300 ejemplares

Diseño, diagramación
e impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, septiembre de 2023

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores.



Introducción

Saúl Uribe Taborda, Patricia Bermúdez Arboleda y Franco Passarelli..... 7

Sección 1

ARCHIVOS Y AFECTOS

(Des)armar afectivamente el archivo. Experimentación etnográfica y performance-investigación

Wanda Balbé y Soledad Torres Agüero 17

A través del tercer ojo. Video y performances andinas como experiencia compartida

Andrea Chamorro Pérez y Juan Pablo Donoso Alliende..... 47

Sección 2

FOTOGRAFÍA Y CUERPOS

Cuerpo y espacialidades: ensayos visuales con las mujeres de la comunidad El Porvenir en el sur de Quito, Ecuador

Isabel Yáñez y Patricia Bermúdez Arboleda..... 79

Las huellas del río en la fotografía expandida.

Fotoensayo

*Soledad Amelia Mora Ordóñez
y Eduardo Fabio Henríquez Mendoza.....* 125

Sección 3

ANTROPOLOGÍA Y WEB

Antropología transmedia: el documental interactivo y el trabajo de campo con dispositivos digitales

Hugo Chávez Carvajal..... 133

Re Colecciones: transmedia para estudiar el coleccionismo de objetos prehispánicos del Occidente de México	
<i>Adrián Acosta Castro</i>	171

Sección 4

HISTORIA Y VISUALIDADES

Cruces entre el cine etnográfico y el documental político en Argentina: mirada, alteridad y conflicto social	
<i>Franco Passarelli</i>	205
Cuando la antropología deviene en arte	
<i>Juan Miguel Fabbri Zeballos</i>	237
Antropología visual: entre el colonialismo y la modernidad	
<i>Saúl Uribe Taborda</i>	275
Sobre autores y autoras	297

Antropología visual: entre el colonialismo y la modernidad

Saúl Uribe Taborda
suribe@ups.edu.ec
Universidad Politécnica Salesiana

Introducción

El proceso histórico previo a la conformación de la Antropología visual como disciplina, está marcado por una serie de acontecimientos que, desde el pensamiento decolonial, resulta importante hacer un recuento y desempolvar otros sentidos que hasta la fecha siguen imperando en los órdenes escópicos.

En el siguiente artículo buscaremos repensar estos nexos desde la colonialidad y entender cómo estos impuestos fueron reproducidos por medio de las tecnologías de la imagen, como el daguerrotipo y la fotografía de mediados y finales del siglo XIX, las cuales fueron hechas con fines etnográficos y antropológicos. Nos apoyamos en los postulados decoloniales, donde una de las tesis principales afirma que la modernidad se originó en la Europa medieval, pero nació cuando esa Europa se enfrentó con “el otro” y lo conquistó, violentó, controló. En palabras del propio Dussel: “modernidad, colonialismo, sistema mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente” (Dussel, 2004, p. 139).

Para un primer y segundo apartado discutiremos colonialismo y eurocentrismo/modernidad y colonialismo, para entender de qué manera la crítica decolonial relaciona estas épocas, líneas de pensamiento, momentos históricos, cómo se constituyen y relacionan. Sobre esto el concepto de raza jugará un papel importante y será un incentivo

para, desde diferentes disciplinas, definir y sustentar la superioridad de una raza sobre las demás.

El componente visual será revisado en un tercer apartado para revisar, a partir de las tecnologías de reproducción de imágenes, cómo se convirtieron en una herramienta para hacer registro de las diferentes razas y sustentar el pensamiento eurocéntrico. En medio de esto la antropología visual, como una disciplinada apenas naciente, dio paso para evidenciar las bases éticas que comenzarían a sustentar los modos cómo se cuestiona y se sigue cuestionando el lugar del investigador y de qué manera se relaciona con “el otro”.

Colonialismo y eurocentrismo

El colonialismo puede ser entendido no solo como un proceso de subordinación de los pueblos indígenas a los intereses de las principales potencias europeas del siglo XV, sino como un proceso constitutivo que Quijano (2014) y Dussel (1994) denominaron “eurocentrismo. Junto con la invención de América Latina se constituyó un régimen geopolítico por el que Europa se presentó como el centro del cual irradiaban las mejores ideas que tiene la humanidad: las ideas ilustradas, las ideas libertarias de la Revolución Francesa y las ideas de la nueva ciencia.

Para Said,¹ la hegemonía europea se construyó bajo una distinción entre oriente y occidente; una distinción que debe ser leída como un discurso ideologado que comprende distintos matices (geopolíticos, económicos, religiosos, culturales) constituyendo las descripciones etnográficas, sociológicas y geográficas de ese tiempo, instrumentos no solo para manipular y controlar la diferencia, sino

1 Castro Gómez (2005) atribuye a Said el mostrar que “con el nacimiento de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX asistimos a la invisibilización de la multivocalidad histórica de la humanidad. A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias, corresponde una expropiación epistémica que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan solo el “pasado” de la ciencia moderna” (p. 47)

para probar la superioridad de la raza blanca que, más allá de ser una tipología basada en rasgos fenotípicos, se consideró como signo de distinción social y cultural.

En las descripciones etnográficas de la época ilustrada, pululan narraciones relativas a pueblos indígenas obsesionados con creencias mágicas, supersticiosas y con formas de vivir exóticas, misteriosas, barbáricas. Y si la ciencia, junto con la técnica y las instituciones de carácter político o jurídico, de corte europeo, son los productos que caracterizan a una humanidad madura, era claro que los indígenas no eran sino pertenecientes a un estadio atrasado y primitivo, cuya prueba de inferioridad estaba constituida por sus formas cognitivas y ontológicas. Las dicotomías entre barbarie y civilización, entre naturaleza y cultura que sirvieron para establecer la distinción racial entre el ser de los indígenas y el ser europeo, tuvieron por fundamento estas descripciones cargadas con un fuerte componente ideológico.

Sin el hecho colonial no solo hubiese sido difícil la consolidación del capitalismo como sistema que erosiona las capas políticas y económicas del *Ancient Regime*, sino que la identidad europea y el conjunto de sus valores no se habrían determinado universalmente sin haber contado con una antítesis ontológica y epistemológica, como lo fue el indígena. El ser occidental sin los pueblos indígenas no tendría su razón de ser, no hubiese encontrado antítesis que sirvió para recoger sus valores culturales en contraposición de la barbarie y la irracionalidad que acompañaron al imaginario de lo indígena.

El descubrimiento del nuevo mundo generó un conjunto de problemas de carácter teológico, se trató de designar el estatuto de los pobladores de América Latina que a ojos de los europeos eran tan extraños y opuestos a lo que ellos estimaron como razas civilizadas. Para Mignolo, las serias dificultades y controversias generadas en las discusiones de carácter teológico sobre el estatuto de estos “seres incivilizados” (cuyos comportamientos rozan con el imaginario fantástico de los pueblos bárbaros), actualizaron la problemática sobre la división ontológica de las razas en el mundo cristiano, con lo cual

los hijos de Europa son herederos de Sen, mientras que los africanos y los asiáticos son hijos de las razas malditas de Cam.

Los indígenas, tomados como los apátridas del mundo cristiano, se introdujeron en el imaginario europeo como una prolongación de su civilización, como los recién llegados al mundo, y cuya tutela depende de las instituciones eclesiásticas de Europa. Dentro de estas discusiones teológicas se planteó el problema del alma de los pueblos indígenas. En la medida que las costumbres de los pueblos indígenas les parecieron a los colonizadores tan lejanas de los comportamientos civilizados del ser occidental, tan lejanas de los preceptos de la cristianidad y tan cercanas a los comportamientos de los animales, se sostuvo en inicio que estos pueblos carecían de alma y por lo tanto debían ser tratados en sus justos términos: como seres que tenían únicamente un cuerpo que podía ser martirizado y explotado físicamente en aquellos trabajos que sirvieron para construir la hegemonía económica de la corona española.

En esta forma de representación de lo “Otro” es claramente perceptible un problema filosófico, que, si bien se remonta a la institucionalización de la filosofía en la Academia y en el Liceo, no encontró su determinación clara en la patrística, especialmente en el pensamiento de San Agustín. Este problema referido a la dicotomía entre cuerpo y el alma, a la diferencia entre espíritu y naturaleza, marcó una línea divisoria entre aquello que pertenece por excelencia a los seres humanos: su inteligencia racional, de aquello que es patrimonio de la naturaleza inanimada, de una naturaleza gobernada por leyes ciegas.

En el razonamiento de los misioneros, si Dios había dotado al ser humano de un alma inteligente que sirviera justamente para el reconocimiento de la superioridad de su creador, era evidente que los pueblos indígenas al aferrarse a la idolatría, el paganismo y tener un lenguaje emparentado con los gritos de las fieras, no tenían un alma inteligente. En consecuencia, los indígenas son todo menos los hijos de Dios, en cambio los misioneros tuvieron la suprema tarea de alejar a estos pueblos de sus costumbres descarriadas, irracionales y salvajes.

La representación que el europeo hizo de sí mismo a partir de un conjunto de experiencias religiosas, políticas y económicas, terminó en la construcción de una estructura jerárquica y de férreas distinciones, donde unas razas son más superiores que otras. Desde aquí en adelante se dibujaron los centros geopolíticos y las periferias; en el último análisis el sistema moderno mundial tiene un sustrato racial. El poderío económico de Europa no hubiese sido posible sin una distinción racial, por la cual no solo se construyeron las primeras identidades ontológicas, sino que se legitiman relaciones de fuerza.

Para Dussel, la expansión de la colonia hubiera sido un asunto difícil si no hubiese existido este discurso racial, en la medida que el triunfo de toda cultura sobre otra se basa en la deslegitimación de las culturas consideradas débiles e inferiores. Otros pensadores decoloniales como Quijano, Mignolo y Castro-Gómez, también refuerzan estas ideas sobre que el eje central de la colonialidad del poder está cimentado principalmente en el concepto de raza, a través de la razón moderna eurocéntrica que plantea diferenciación, jerarquías, opuestos binarios, donde uno es superior al otro y, por lo tanto, da paso a generar relaciones de dominación. Así lo afirma Mignolo (citado en León, 2012): “La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlas en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad respecto a quien clasifica” (p. 114).

En Latinoamérica, la deslegitimación fue practicada a partir de instrumentos sugestivos y coercitivos como los empleados por el clero (la biblia), o partir de representaciones que asimilaba a los indígenas como herederos de una naturaleza débil, pagana, idólatra e irracional. Todo proceso de colonización además de necesitar el poder militar necesita un proceso de aculturación, un proceso psicológico donde se internalice la superioridad del amo.

La explotación del indígena tuvo que ser justificada en un orden racional-teleológico. Se trató de la instauración de un “régimen de saber-poder, regido por los preceptos teológicos y filosóficos de la edad media, y que en ulteriores términos legitimaría una estructura

jerárquica, donde según pensadores de la Ilustración, como Condorcet o Locke, cada raza ocupa el lugar que le pertenece. Así, si unas razas están destinadas a gobernar, mientras que otras a acatar servilmente, se debe a que las razas superiores tienen alma y una inteligencia, mientras que las razas débiles no tienen más que cuerpo, es decir, son naturaleza cuya única función es ser empleada para la realización del ser humano, en este caso, el ser europeo.

Para Kant (2015), la “Ilustración es la salida por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro” (p. 25), y a renglón seguido sostiene que la cobardía y la pereza son las causas principales por las que la humanidad se encuentra en ese estado culpable. Muchas veces pasa desapercibido el hecho de que este discurso filosófico se fundamenta en los estudios comparativos que Kant desarrolló en el terreno de la antropología y de la geografía. En dos de sus trabajos: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), y *Geografía física* (s/f), este pensador realizó una minuciosa descripción y clasificación de las razas, sustentada en algunas relaciones que encontró entre el fenotipo y la geografía. La primera clasificación que Kant elaboró comprendió cuatro grandes grupos: blanca, negra, de los hunos (mongólica o kalmúnica) y la raza hindú o indostánica, y dos subdivisiones: puras o mestizas.

Sin embargo, Kant al proseguir sus investigaciones en este campo llegó a cambiar de opinión y estableció una nueva clasificación, quedando los blancos (Europa) junto a los negros (África) como las razas que se mantenían de la anterior categorización, sumándose la amarilla (Asia), y la roja (América). El punto que se desea destacar de esta clasificación reside en que los criterios para su establecimiento no fueron únicamente fenotípicos o geográficos, sino morales y cognitivos. Kant para construir este cuadro de comparaciones pensó que existen razas con mayores disposiciones y capacidades para hacer uso de su razón, obedecer a imperativos morales y, en una palabra, para determinarse libremente por fuera de la mecánica de la naturaleza,

cuya ley es la necesidad, es decir, las tendencias e inclinaciones que valoran según el instinto, mas no por la razón.

Por medio de esta constelación de criterios, Kant trató de mostrar que los fenotipos de ciertas razas guardan alguna relación con el ejercicio de la razón, siendo la raza blanca, por excelencia, aquella que puede dominar sus instintos y por lo tanto elevarse a un plano de la autoconciencia y la libertad. De este modo, la raza blanca, según el planteamiento de Kant, era aquella que representaba una humanidad madura,² en tanto supera su estado de minoría de edad en el que la naturaleza lo había colocado. En consecuencia, bajo esta interpretación de la naturaleza humana, las otras razas carecen de las capacidades para juzgar y comportarse moralmente.

Emmanuel Eze (2001), en su opinión, señala que: “Estrictamente hablando, la antropología y la geografía de Kant ofrecen la más fuerte, si no la única justificación filosófica suficientemente articulada de la clasificación superior/inferior de las ‘razas’ del hombre, de cualquier escritor europeo hasta ese tiempo” (p. 246). Además, esta distinción racial basada en criterios geográficos, antropológicos y morales se reforzaba por algunos ejemplos que Kant vio en la construcción de instituciones como el arte, el derecho y las ciencias, instituciones que según este pensador representaban la madurez del juicio estético y de la razón práctica.

Este conjunto de criterios que sirvieron a Kant para realizar una división tipológica de las poblaciones se articula con su visión de la historia, principalmente por sus consideraciones que relacionaron al desarrollo de una humanidad madura con la ubicación geográfica de la sociedad occidental. Por lo demás, lo teorizado por Kant inspiró a una legión de pensadores que sostuvieron que el progreso de la humanidad

2 En su *Physische Geographie*, Kant establece claramente que “La humanidad existe en su mayor perfección (*Vollkommenheit*) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos” (Kant, 1968, p. 316).

es un hecho, su prueba es la racionalización de la existencia social a partir de la consolidación de instituciones jurídicas en la Revolución francesa, en tanto estas instituciones satisficieron justamente un ideal de la humanidad, basado en la libertad y en la autonomía del ser humano, así como en la prosperidad y la felicidad en el futuro.

No obstante, el progreso fue según estos pensadores un distintivo de la raza blanca, llegando a señalar en varias ocasiones que la raza blanca, específicamente de la Europa de occidente, fue quien desafió la idolatría a través de la razón, mientras que las demás razas, específicamente la negra y la indígena, estaban incapacitados por su naturaleza para aprender las cosas difíciles que los europeos habían logrado en el terreno de las ciencias, las artes y la filosofía. Es así como en palabras de Castro Gómez (2005) reafirma: “Desde la perspectiva ilustrada, todas las demás voces culturales de la humanidad son vistas como “tradicionales” o “primitivas” y se encuentran por ello fuera de la *Weltgeschichte* (Historia Universal)” (p. 45).

A las representaciones de los indígenas como pertenecientes a razas salvajes, débiles e inferiores, se unían otras sobre el territorio, especialmente relacionadas con el imaginario de un lejano territorio que, protegido por diversos accidentes naturales, ocultaba un sinnúmero de riquezas: “El Dorado”. En buena medida, misioneros y exploradores alentados por este imaginario, emprendieron un sinnúmero de aventuras exploratorias con la esperanza de encontrar las riquezas que se encontraban en el seno de las selvas amazónicas. Y si bien, en un inicio esta empresa fracasó por las limitaciones de la técnica de los siglos XVI y XVII y por los propios accidentes de la geografía amazónica, en siglos posteriores la generación de ingentes recursos económicos, a partir de la industria extractivista, sería una realidad. De modo que donde fracasó la colonia, el capitalismo triunfaría.

Modernidad y colonialismo

La modernidad es el período histórico en el cual se fundaron y legitiman un nuevo género de relaciones entre el ser humano consigo

mismo, con los otros y con la naturaleza. Cuando pensamos en la modernidad, las primeras imágenes que acuden al pensamiento son aquellas a grandes procesos de urbanización, a procesos de transformación de los modos de producción y al tráfico a gran escala de mercancías. Con la modernidad nació el ‘yo cartesiano’, una nueva forma de percepción: la imagen de un mundo construido a la medida del ser humano. El gobierno del ser humano sobre la naturaleza resume el principio de la modernidad, pero claro está, dentro de este principio también se incluiría el gobierno del ser humano sobre el ser humano.

Habitualmente la lectura de la modernidad comprende el análisis de una serie de acontecimientos de la Europa de los siglos XVII, XVIII y XIX, que van desde la Reforma, pasando por la Ilustración y llegando a la Revolución Francesa. Sobre esta serie de acontecimientos se ha reflexionado vastamente, como el carácter progresista, revolucionario y emancipador en un plano científico, político, económico, cultural, religioso, social o cultura; sin embargo, se ha tendido a descuidar la relación entre la modernidad y la invención del ‘Nuevo Mundo’.

Este descuido, en parte, provocado por la lectura lineal de la historia que tomó por foco aquella Europa que se experimentó a sí misma como el centro del cual irradiaba el conocimiento, fue advertido y analizado por varios pensadores latinoamericanos decoloniales, quienes vieron los peligros de esta lectura unilineal de la historia. La historia de América Latina puede ser leída como una historia de segregaciones y subordinaciones raciales, donde la pesada herencia de la colonia determinó significativamente la construcción de una identidad politizada y que fue adoctrinada, entre otros métodos, a partir del uso de la imagen, así lo señala Christian León (2012) en su análisis:

Como lo ha planteado el historiador francés Serge Gruzinski ante los obstáculos de traducción con los que se encontró la lengua española frente a la pluralidad de lenguas indígenas y el persistente analfabetismo en la historia de América Latina, la imagen constituyó uno de los mecanismos fundamentales de occidentalización. A través del uso de representaciones visuales se produjo un proceso de colonización

del imaginario indígena, permitiendo a la vez la proliferación de una cultura visual rica en hibridaciones y mestizajes que permitió que América Latina se convierta en un verdadero laboratorio intercultural de imágenes. (p. 113)

El discurso racial vigente en la contemporaneidad hunde sus raíces en la colonia, cobrando una nueva forma en la época de la independencia y poniendo en entredicho las soluciones que se esperarían del futuro. Por tanto, comprender las dependencias y el drama de América Latina exige sopesar cuidadosamente las relaciones entre la modernidad y la colonia, porque si no se tiene claro la serie de problemas históricos-estructurales que tuvieron lugar en la colonia, y que se siguen actualizando en la época contemporánea, es difícil elegir con certeza los mecanismos para paliar sus consecuencias.

Dussel y Quijano remontaron estos problemas históricos estructurales hacia el nacimiento de la modernidad, logrando demostrar que el sistema moderno mundial, según terminología de Wallerstein (1979), rebasaba con demasía las proyecciones de carácter geopolítica o económico basadas en una red comercial entre centros y periferias, tal como las planteó el autor estadounidense, pues se trata de una estructura marcada por relaciones de fuerza mucho más profundas, de carácter cognitivo y ontológico. Dussel (1994) no puede ser más claro al respecto al afirmar que:

[...] 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del “nacimiento” de la Modernidad; aunque su gestación –como el feto– lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. (p. 8)

La modernidad se funda con el encubrimiento de lo “Otro” bajo una relación de mismidad de lo que Europa siempre había sido. Europa no descubrió lo “Otro”, sino que más bien terminó negándolo

a través de este proceso de encubrimiento. En el siglo XV, España y Portugal ya no eran propiamente naciones feudales, sino que se encontraban en tránsito al renacimiento y, en consecuencia, a un paso de la Modernidad. España y Portugal fueron las primeras regiones europeas que se encontraron y construyeron un “Otro” a través del ejercicio del dominio y la conquista. En particular, España en este siglo fue la única potencia europea que contó con los recursos para llevar a cabo procesos de conquista y expansión territorial. Con la invención de América nació aquella estructura del sistema moderno mundial subsumido bajo una lógica de centros y periferias; América Latina fue la primera periferia de la Europa moderna.

Para Quijano, modernidad y colonialidad³ son las caras de una misma moneda, pues la modernidad junto con el patrón de poder mundial del sistema capitalista encontró lugar con la invención de América. Es por ello que, para la teoría decolonial, la colonialidad es constitutiva de la modernidad, porque no existe ningún tipo de modernidad que no traiga consigo la producción, reproducción o transformación de la colonialidad (Barriandos, 2011, p. 27).

Este patrón en las relaciones de producción es explicado por Quijano por la negativa de las nuevas élites criollas para asumir verdaderas luchas que liberaran las fuerzas de producción del sistema esclavista; para lograr una unidad nacional a partir del mercado (como si lo hicieron Estados Unidos y Francia), en la que se tomarán a los pueblos indígenas como socios comerciales. En lugar de ello, las élites criollas prefirieron mantener un régimen semicolonial, muchas veces respaldado por el mismo Estado y reforzado por grupos clericales, quienes al igual que los criollos optaron por mantener sus lugares privilegiados, porque comprenden mucho más que un aspecto meramente económico, político o jurídico, sino étnico-racial.

3 Para Castro Gómez: No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa solo se hace “centro” del sistema-mundo en el momento en que constituye a sus colonias de ultramar como “periferias” (p. 50)

Para explicar la hegemonía europea, no solo es importante contar con el dominio del nuevo canal comercial establecido en la ruta atlántica, basado en relaciones de esclavitud, sino en la asunción de aquel régimen de saber-poder que se anotó con anterioridad, cuyo resultado fue la instauración de un discurso racial que, en el pasar de los siglos, se constituyó en el dispositivo usado, tanto por grupos clericales, como por aquellas nuevas élites criollas que querían ser más europeas que latinoamericanas. En pocas palabras, la colonia sin el imaginario de lo europeo hubiese tenido que sortear un sinnúmero de dificultades para expandirse.

Para aterrizar un poco estas ideas desde el pensamiento decolonial, fue Quijano quien habló acerca de la colonialidad del poder, la cual se entiende como el régimen de dominación sobre el cual se impusieron toda una serie de jerarquías en todos los niveles, desde el político, religioso, económico, social, etc., de la identidad europea en ventaja de las identidades no europeas. Después los debates propuestos por el llamado “grupo decolonial” ampliaron este concepto para proponer la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Ante esta triada, Joaquín Barriandos propone la colonialidad del ver para designar el complejo orden de la mirada que comienza a instaurarse con la conquista de América y, desde entonces, la manera en cómo fue concebido, descrito y marcado al indígena:

(...) la colonialidad del ver establecería un contrapunto táctico entre los otros tres niveles: el epistemológico (saber), el ontológico (ser) y el corporativo (o corpopolítico como lo define Ramón Grosfoguel). Dicho contrapunto abriría, desde el punto de vista de este quadrium decolonial, un campo nuevo de análisis de las maquinarias visuales de racialización que han acompañado el desarrollo del capitalismo moderno/colonial. (Barriandos, 2011, pp. 26-27)

En todo esto, el término raza fue el principal dispositivo utilizado en inicio por los conquistadores y posteriormente por la burguesía latinoamericana, no solo para probar la superioridad de sus creencias, valores intelectuales y ciertos rasgos fenotípicos sobre los indígenas,

sino para someter a los territorios indígenas a los vaivenes del naciente capitalismo. El ‘patrón moderno mundial’ donde el capitalismo se probó como el único sistema posible hunde sus raíces en la colonia. Esto lo supo explicar muy bien Quijano, para quien la modernidad no debe ser tomada como un fenómeno que surgió exclusivamente en el centro de Europa, sino como un fenómeno que recoge una serie de acontecimientos previos al siglo XVII y que tuvieron lugar en las periferias del mundo occidental, es decir, en las colonias de Europa.

Como Quijano sostiene, la idea de raza no encuentra lugar alguno anterior a la colonización de América. Su construcción se levantó sobre un conjunto de diferencias fenotípicas entre los conquistados y los conquistadores, y en mayor medida por una suerte de diferencia cognitiva, por las que se gestó el fundamento de la existencia de razas con menores capacidades racionales y morales. Mientras que según Santiago Castro Gómez (2005) “raza es una categoría aplicada por primera vez a los ‘indios’, no a los ‘negros’. De este modo, raza apareció mucho antes que color en la historia de la clasificación social de la población mundial” (p. 13).

En este punto se hace evidente las características del dispositivo racial, las cuales están regidas por la visualidad, basadas en las diferencias y, por tanto, en el control de la otredad. Es aquí donde se suma la afirmación de Walter Dignolo: “Es en este momento, cuando empezamos a descubrir que la colonialidad se engancha con lo visual. Por eso decimos que estamos en la matriz colonial de poder, segunda época” (Cartagena *et al.*, en León, 2012, p.114).

Sobre esta afirmación no nos queda duda que el dominio del ser occidental sobre el ser indígena no hubiese sido completo sin este elemento epistemológico y cognitivo, cuyas expresiones y consecuencias siguen acompañando a la experiencia visual contemporánea sobre los pueblos indígenas: la imagen del exotismo usada para vender turísticamente sus territorios es un ejemplo de ello. Dentro del imaginario occidental, el indígena cobró la forma de un objeto recubierto por un aura extraña, demoníaca, inimaginable y son justamente estas atri-

buciones, las que atraen la mirada sobre el indígena y sus territorios encantados, que recuerdan al pasado primitivo de la humanidad. En lo que sigue, se profundizará en esta relación entre la mirada y el indígena tomado como un objeto, siendo acentuado y sedimentado por las técnicas de medida y registro que se desarrollaron en el siglo XIX.

Las técnicas de medición: el daguerrotipo y la fotografía en la construcción de lo exótico en el siglo XIX

A inicios del siglo XIX, el desarrollo de las técnicas de impresión inició un proceso por el cual sería modificada profundamente la percepción sobre la cultura de los pueblos indígenas. Dentro de estos cambios perceptivos, la fotografía se convirtió en uno de los principales instrumentos de una nueva cultura visual, cuyas resonancias llegaron a los círculos antropológicos. Para naturalistas⁴ alemanes, franceses, estadounidenses y principalmente ingleses, la fotografía había un sinnúmero de posibilidades que superan con mucho a las limitaciones de las técnicas visuales de los siglos precedentes (grabado, dibujo, litografía). Serres (1852), como uno de los primeros etnólogos en utilizar los recursos brindados por la fotografía, sostuvo la necesidad de un museo fotográfico que permitiera comparar y determinar los rasgos de las distintas razas humanas.

La nueva cultura visual que se comenzaba a generar, gracias al desarrollo de la fotografía, fue acompañada por el creciente comercio de imágenes, en el cual es posible rastrear los vestigios del turismo a gran escala del actual mundo globalizado, donde los territorios de los pueblos indígenas, como se señaló anteriormente, son considerados como lugares llenos de misterios, de experiencias exóticas y capaces de producir un sentimiento extraño de reencuentro con un pasado primitivo. Para Naranjo (2006), el creciente comercio de imágenes

4 Entre los primeros trabajos antropológicos que contaron con la participación de la fotografía se encuentran: *Historia natural de las islas canarias* (1842) de Sabin Berthelot, *Antropología comparada. Observaciones sobre la aplicación de la fotográfica para el estudio de las razas humanas* de Étienne Serres (1852).

se dio principalmente porque la industria de la fotografía comenzó a expandirse y el consumo también, así que enviaron fotógrafos a diferentes partes del mundo a documentar imágenes que fueran interesantes, atractivas para el nuevo mercado:

Al mismo tiempo, en estos apartados sitios se abrieron numerosos estudios fotográficos que, en ocasiones, cumplían la doble función: por un lado, fotografiar a la burguesía local, a los colonos, a los misioneros, a los marineros y a los militares que estaban de paso; y, por otro, fotografiar tipos locales para que viajeros y turistas pudieran adquirir estas imágenes. (Naranjo, 2006, p. 13)

Es importante destacar que, así como la fotografía tuvo el potencial para representar la realidad de una manera mucho más fidedigna que las técnicas precedentes, también podía, por sus propias características, trocar la realidad en ilusión.⁵ Esto fue precisamente lo que advirtieron los círculos académicos antropológicos, quienes a pesar de realizar sus investigaciones con el material fotográfico que era proporcionado por militares, viajeros o cónsules, vieron que tal material no se encontraba desprovisto de matices ideológicos, especialmente relacionados con el imaginario romántico que se cimentó en la sociedad burguesa de los siglos XVIII y XIX (Lacan, 1856).

No fue sino a mediados del siglo XIX, donde se cuestionaba este comportamiento despreocupado, mediante una seria crítica al uso y las limitaciones de la fotografía. Dos de las críticas más importantes fueron realizadas por el biólogo Thomas Henry Huxley⁶ y el antropólogo Edwar Tylor. Para el primero, la fotografía del siglo

5 Serres en sus ensayos sobre los usos de la fotografía en los estudios etnológicos y antropológicos indica lo siguiente: “Salvo raras excepciones, los viajeros que nos han transmitido los tipos americanos lo han hecho a menudo de una manera ideal: casi siempre, las figuras que encierran sus obras son tipos europeos disfrazados a la americana. A menudo, brilla más el arte que la realidad” (p. 130)

6 Aquí, es importante tomar en cuenta la opinión de Huxley, para quien: “Aunque ya existe un gran número de fotografías etnológicas, se pierde mucho de su valor al no haber sido tomadas uniformemente y con un plan bien estudiado. El resultado es que raramente son mensurables o comparables con otras y que

XIX al haberse supeditada más a fines comerciales que científicos, careció de criterios técnicos y ‘pautas’ que sirvieran para sistematizar y comparar la información. Mientras que Tylor,⁷ si bien atribuyó a la fotografía cualidades como la credibilidad y precisión, observó que las fotografías proporcionadas tendían a falsear y caricaturizar a las sociedades indígenas, lo cual representó una seria dificultad para estudiar objetivamente la vida de estas sociedades.

Naranjo (2006) observa que los problemas generados por estas técnicas de impresión estaban sujetos a “la europeización de las tribus ‘salvajes’” (p.15). Sin lugar a duda, esta forma de manipulación de la representación, que tuvo por correlato la expansión colonial en el siglo XIX, expresó con suficiente claridad la reducción de los comportamientos de los pueblos indígenas a la mirada occidental, es decir, la reducción de la complejidad y la riqueza cultura de los mundos de sentido de los indígenas al imaginario exótico que las sociedades industriales proyectaron. Se trató, en suma, de representar un imaginario acuñado en la época de colonia, un imaginario donde las sociedades indígenas eran vistas como inferiores, salvajes, pertenecientes a aquel estadio primitivo de las sociedades civilizadas.

Pues bien, teniendo en cuenta que el contenido fotográfico desdibujar la realidad de los hechos, etnólogos y antropólogos trataron de depurar las inconsistencias generadas por la fotografía, por medio de investigaciones meticulosas basadas en la antropometría; incluyéndose estudios comparativos y descriptivos de las razas según criterios morfológicos-anatómicos. Uno de los primeros que propuso una investigación de este género fue Etienne Serres (1852), para quien el daguerrotipo

no logran dar información precisa respecto a las proporciones y la conformidad del cuerpo” (Naranjo, 2002, p.14).

- 7 Edward Tylor al examinar los inconvenientes de la representación fotográfica señaló que: “Ciertamente es que en tiempos anteriores algunos artistas se tomaron la molestia de dibujar cuidadosamente retratos raciales [...] pero la mayor parte de los tipos raciales que figuran en los libros carecen de valor porque no permiten definir los caracteres especiales de la raza o porque los caricaturizan de un modo absurdo” (Naranjo, 2002, p.15).

junto con la escayola fueron en su tiempo los instrumentos más exactos para reproducir las características de los tipos raciales y en consecuencia realizar comparaciones, casi exentas de error.⁸

Por su parte, Ernest Conduché (1858) vio en la fotografía la posibilidad de acceder a aquellas diferencias entre las razas humanas que son “fugaces e imperceptibles” (p. 50). Este autor temía que el progresivo proceso de mestización a escala global, además de ocultar las singularidades y la pureza de cada raza, traería consigo el despliegue de los bárbaros sobre Occidente. Sostuvo que la fotografía precisamente sirve para reconstruir antropológicamente el origen de cada raza, de modo que a la antropología le tocará aclarar el “caos” generado por el paso del tiempo, y será un medio que permita viajar “con el pensamiento hasta la antigüedad, hasta ese momento en el que los bárbaros van a precipitarse desde Oriente a Occidente” (p. 51).

El rol que Conduché asignó a la antropología formaba parte de un fenómeno intelectual muy común del siglo XIX, a saber, la investigación y la búsqueda de tipos raciales que probaran los argumentos de Charles Darwin, es decir tipos que atestiguan el tránsito del animal al hombre. Un caso típico de este género de investigación es la de Lois Agassiz (1868), quien usó el daguerrotipo para estudiar y medir los rasgos de razas mestizas. Los estudios de este autor se basaron en lo que él mismo denominó “método de historia natural”, el cual consistió en comparar distintos tipos humanos, de manera muy similar al trabajo de los zoólogos. En sus trabajos, Agassiz principalmente comparó mediante una profusa cantidad de modelos fotográficos, las características de los indígenas, los negros, así como de los mestizos entre estos dos tipos raciales. Como parte de este proceso de comparación y medición, se tomaron fotos de estos grupos tanto de perfil, como de frente y de espalda.

8 Sobre este aspecto Serres señala que: “Después del daguerrotipo, la reproducción de tipos mediante el vaciado en escayola al natural es de una gran exactitud, ya que proporciona a la vez el tipo y las dimensiones de la cabeza, el cuello y los hombros” (p. 130).

Al aplicar este proceso, el autor señala que “[...] lo primero que me sorprendió al ver a indios y negros juntos fue la marcada diferencia en las proporciones relativas de las distintas partes de sus cuerpos” (p. 43). Así, los “negros, como monos de largos brazos, son por lo general más esbeltos, con largas piernas, largos brazos y un cuerpo comparativamente corto, mientras que los indios tienen piernas cortas, brazos cortos y cuerpos largos con troncos bastante fornidos” (p. 43). Entre sus comparaciones no faltaban otras como entre el negro y el “esbelto y activo *Hybolates*”, o como entre el indígena de movimiento lento y el orangután.

Del mismo modo y como parte del imaginario europeo que destacaba la superioridad del blanco sobre los demás grupos, Agazzi (1868) sostiene que:

[...] el híbrido entre un blanco y un indio, llamado mameluco en Brasil, es pálido, afeminado, débil, perezoso y bastante obstinado; parece como si la influencia india se hubiera limitado a borrar las superiores características del blanco, sin transmitir sus propias energías a la prole. (p. 45)

Estas descripciones si bien correspondía al espíritu de la época, es difícil negar que estas descripciones se prolongaban en el tiempo y mantuvieron un diálogo ininterrumpido con representaciones del imaginario europeo del siglo XVI. El descubrimiento del Nuevo mundo marcó el inicio de una conquista a través de la representación y que en el siglo XIX fue reforzada.

Las comparaciones entre los grupos indígenas no solo reforzaban una relación de poder, donde el indígena era un objeto de medición, sino que sirvieron para tratar de demostrar la superioridad del blanco en orden de su proceso civilizatorio y evolutivo. Desde este punto de vista, la fotografía se convirtió en un instrumento de medición y comparación importante para reforzar aquel imaginario proyectado sobre los pueblos indígenas.

En el mismo orden, otro de los aspectos que se afianzó con el uso de la fotografía en la búsqueda por registrar las características de las diferentes razas, fue la reproducción de un canon estético europeo que no correspondía con dichos grupos, como lo señalamos anteriormente citando a Naranjo. Este tema es tratado por los autores Margarita Alvarado y Peter Masona en el artículo: *La desfiguración del otro. Sobre una estética y una técnica de producción del retrato "etnográfico"*, donde nos presentan dos momentos, uno prefotográfico y otro fotográfico, y las maneras cómo se realizaban los retratos de estilo etnográfico. Este trabajo es muy esclarecedor porque en ambos momentos, en los talleres de pintura y de fotografía, utilizaban accesorios, atavíos, implementos, adornos "exóticos" para enaltecer la imagen del retratado, sin importar quién era esta persona, qué rol desempeñaba en su comunidad, quién era su familia, etc., lo importante era cumplir con una estética específica, pasando por alto la objetivación del sujeto y la desfiguración de su identidad.

Entonces surgieron estas imágenes que no correspondían a los lugares ni a las culturas que pretendían retratar, sino que en cambio responden al gusto de la mirada de quién retrata y para el mercado que querían satisfacer. Así lo señalan los autores también haciendo referencia a Elizabeth Edwards: "Mientras estoy utilizando el término 'objetos etnográficos' en todas partes, los objetos culturales que son los sujetos de las fotografías no son, por supuesto, intrínsecamente 'etnográficos', sino son hechos así por las categorías del discurso occidental, al cual pertenecen las fotografías" (2001, p. 51) (Alvarado y Masona, 2001, p. 244).

Entre los fotógrafos estudiados por Alvarado y Masona están Odber Heffer Bisett y Gustavo Milet Ramírez, ambos conocidos por retratar a miembros de comunidades Mapuches en Chile. Estos fotógrafos utilizaron escenografía, atavíos y adornos que no corresponden con la persona ni la cultura, con el fin de exaltar dramáticamente el retrato etnográfico.

Los autores concluyen, en oposición a la conocida tesis de Susan Sontag, que “no es exactamente el lente que convierte a los sujetos humanos en objetos, sino muy por el contrario, son los propios seres humanos los que convierten a otros seres humanos en objetos, y por sobre todo en objetos de representación” (Alvarado y Masona, 2001, p. 255). Entonces, en este periodo correspondiente a mediados y finales del siglo XIX, podemos observar que aquel estigma originado y perpetrado en la colonia se siguió reproduciendo con la ayuda de las diferentes técnicas que se iban presentando, creando imágenes idealizadas, manipuladas y deformadas, concebidas bajo una mirada eurocéntrica.

Tendrían que pasar varios años, exactamente en los albores del siglo XX, para que antropólogos como Franz Boas, Lévi-Strauss y Bronislaw Malinowski, entre otros, revolucionaran la antropología y resaltaron la importancia que implicaba el diálogo horizontal con grupos ancestrales para tener una apreciación más humana (cercana) y más compleja de los modos de vida de estos grupos. Sobre este punto la antropología visual, como disciplina, se cuestiona desde una postura reflexiva sobre la otredad y cómo el antropólogo asume este distanciamiento, cómo construye los discursos visuales/audiovisuales, así como lo discute Moya *et al.* (2006) en “Antropología e imagen en y desde la periferia”, cuando afirman que:

El uso de la tecnología audiovisual nos compromete, así, como nunca antes con la gente con quienes trabajamos porque la cámara en terreno no solo supone generar un discurso visual “sobre” el otro, sino que, al representar a ese “otro”, también nos estamos representando a nosotros mismos. (p. 9)

Reflexiones finales

Para cerrar podemos decir que hacer revisión de estos procesos desde los postulados decoloniales nos permitió establecer fuertes y anclados nexos entre el colonialismo, el eurocentrismo, la modernidad y la antropología visual, en una primera etapa prematura, con el uso de tecnologías de reproducción de la imagen como el dague-

rrotipo y la fotografía. Entendemos que esta primera etapa del uso de la fotografía con fines etnográficos y antropológicos se topó con una herencia eurocéntrica que desdibuja, transformaba, objetivaba a los sujetos fotografiados, abriendo un mercado de imágenes que no corresponden con las culturas que “registraban”, y nuevamente bajo la mirada europea denigraba la otredad.

Es importante resaltar que, así como los autores decoloniales señalan que la colonialidad tuvo un carácter visual preponderante y han propuesto como último eslabón decolonial “la colonialidad del ver”, en la actualidad es cuando resulta sumamente estratégico seguir empleando la crítica decolonial a los estudios visuales en Latinoamérica, por todos los avances tecnológicos y de alta conectividad que siguen facilitando la reproducción colonial.

Por otro lado, aunque el nexo colonial es innegable y está presente en esta primera etapa prematura de la antropología visual, la reflexividad en la disciplina antropológica y etnográfica logró sobrepasar esta pesada herencia y tal como concluimos, el trabajo de investigación desde estas disciplinas y mediante el uso de tecnologías visuales o audiovisuales es un compromiso que nos implica y más cuando queremos generar un discurso visual sobre el otro y con el otro.

Referencias bibliográficas

- Agassiz, E. y Agassiz, L. (1868). *A journey in Brasil*. Ticknor and Fields.
- Alvarado, M. y Masona, P. (2001). La desfiguración del otro. Sobre una estética y una técnica de producción del retrato “etnográfico”. *Aisthesis*, 34, 242-257. <https://bit.ly/3q1FCEC>
- Barriandos, J. (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas*, (35), 13-29. <https://bit.ly/3XU3RBj>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Conduché, E. (1858). La photographie et l’anthropologie. *La Lumiere*, 50-51.
- Dussel, E. (2004). *Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación*. Trotta.

- Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural.
- Eze, E. (2001). El color de la razón. Las ideas de raza en la antropología de Kant. En W. Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (pp. 201-253). Ediciones del signo.
- Hegel, F. (1992). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tecnos.
- Kant, I. (2015). Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En I. Kant, *Filosofía de la historia* (pp. 35-53). Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, E. (1856). *Esquisses photographiques a propos de l'Exposition universelle et de la guerre d'Orient*. Gaudin.
- León, C., (2012). Imagen, medios y telecolonialidad: hacia una crítica decolonial de los estudios visuales. *Aisthesis*, 51, 109-123. <https://doi.org/10.4067/S0718-71812012000100007>
- Moya, M., Álvarez, C., Campano, P., Lanzeni, D. y Torres, S. (2006). Antropología e imagen en y desde la periferia. *Revista chilena de antropología visual*, (8), 111-120. <https://bit.ly/43xLvYb>
- Naranjo, J. (2006). Medir, observar, repensar. Fotografía, antropología y colonialismo. En J. Naranjo, *Fotografía, antropología y colonialismo* (pp. 11-26). Gustavo Gili.
- Said, E. (2008), *Orientalismo*. Cultura Libre.
- Serres, E. (1852). Photographie anthropologique. *La Lumiere*, 130.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.

Sobre autores y autoras

Adrián Acosta Castro (1985)

Profesor Investigador adscrito a la sección de antropología social del Centro INAH Jalisco. Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán, Maestro en Antropología Visual y Documental Antropológico por la FLACSO-Ecuador, Historiador por la Universidad de Guadalajara. Sus principales intereses y líneas de investigación se encuentran en el campo de estudios críticos del patrimonio, los archivos digitales y la construcción de memoria pública, así como en el estudio etnográfico e historiográfico de las prácticas de coleccionismo arqueológico, los estudios de cultura material y el análisis de formas y prácticas de apropiación social del patrimonio cultural. Interesado en desarrollar etnografías audiovisuales, interactivas y transmediales, así como herramientas metodológicas desde el campo de la antropología audiovisual. Integrante de la Red de Investigación, Conservación y Producción del Patrimonio Audiovisual (REDICPPA)-Región Centro-Occidente. <https://orcid.org/0000-0002-6414-3209>

Wanda Balbé (1988)

Licenciada y profesora en Cs. Antropológicas egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Antropología en la misma facultad y becaria del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance (ICA-FFyL-UBA). Desde una formación mixta que combina el recorrido académico con la práctica fotográfica y el entrenamiento en artes del movimiento, explora la producción y uso de imágenes en la investigación social y el cruce entre performance, archivos y memoria. <https://orcid.org/0000-0002-6876-255X>

Patricia Bermúdez Arboleda (1972)

Comunicadora Audiovisual, Máster en Guión y PhD en Estudios de Media por la Universidad de Bergen en Noruega. Es docente e investigadora de la FLACSO Ecuador en la Maestría de Antropología Visual. Fundadora del

Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos-CIEAAM. Sus investigaciones se enmarcan en el campo de la antropología visual, cine documental, memoria, fotografía, salud intercultural, historicidades amazónicas y archivo de lenguas. <https://orcid.org/0000-0001-6529-2081>

Andrea Chamorro Pérez (1979)

Antropóloga (Universidad de Chile), Magíster y Doctora en Antropología (Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, Chile). Con residencia en Arica (Chile), se desempeña como académica del Departamento de Antropología de la Universidad de Tarapacá, realizando docencia de pregrado y postgrado, e investigaciones referidas a las corporalidades, performances y prácticas ecológico-culturales andinas, así como a las trayectorias y procesos reflexivos de la antropología chilena. <https://orcid.org/0000-0003-2552-1681>

Hugo Chávez Carvajal (1985)

Antropólogo y documentalista. Actualmente es posdoctorante del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales (CICSER) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), en México. Su trabajo académico se centra, por una parte, en la reparación, reúso y reciclaje de tecnologías audiovisuales, así como en los trabajos que giran en torno a ellas; por la otra parte, está interesado en la historia y desarrollo del cine etnográfico y colaborativo en América Latina, así como en el uso de medios interactivos y narrativas transmedia desde las ciencias sociales. Como realizador audiovisual ha dirigido y producido varios documentales sobre temáticas sociales y ambientales que se han presentado en diversos festivales alrededor del mundo. <https://orcid.org/0000-0003-1440-8608>

Juan Pablo Donoso Alliende (1978)

Licenciado y Magíster en Antropología Social. Inicia su carrera como investigador asociado del Archivo Etnográfico Audiovisual de la Universidad de Chile. Posteriormente se radica en el Desierto de Atacama donde desarrolla investigación y creación audiovisual colaborativa con comunidades Aymara y colectivos de migrantes. Desde el 2017 dirige el Festival Internacional de Cine Documental AricaDoc. <https://orcid.org/0009-0000-4551-0272>

Juan Miguel Fabbri Zeballos (1986)

Antropólogo, artista y curador. Se desempeña como Docente Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad Mayor de San Andrés, fue Curador del Pabellón de Bolivia en la 57ª Bial de Venecia (Italia), Bienal sur (Argentina), co-organizador del seminario Desobediencias Prácticas junto a Latin Elephant, Tate Modern, Gasworks (2022, Reino Unido), fue Curador y Jefe del Museo Nacional de Arte de Bolivia (2016-2019) y Jefe Nacional de Gestión Cultural de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8559-0203>

Eduardo Fabio Henríquez Mendoza (1980)

Antropólogo. Docente investigador de la Universidad Nacional de Loja, miembro del Grupo de Investigación Transcomunicación. Miembro del Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos CIEAAM. Sus líneas de investigación son la antropología audiovisual, la antropología de la representación, la sociología de la educación y la comunicación, realizando diversas investigaciones en estas áreas. <https://orcid.org/0000-0001-6102-9809>

Soledad Amelia Mora Ordóñez (1974)

Artista visual-Docente Maestría en Lenguajes Artísticos Combinados, Universidad Nacional de Arte en Buenos Aires-Argentina. Miembro investigador de Caminart de la Universidad Nacional de Loja, Ecuador. Docente de Artes en la Universidad San Francisco de Quito, Ecuador. Sus líneas de investigación son: Fotografía, Historia del Arte, Artes contemporáneas. <https://orcid.org/0000-0002-1862-7173>

Franco Passarelli (1987)

Licenciado en Antropología (UNLP), Magíster en Antropología Visual (FLAC-SO) sede Ecuador y doctorando en Historia y Teoría de las Artes (UBA). En la actualidad es becario del CONICET y forma parte del Instituto Investigaciones Geohistóricas (IIGHI), Chaco, Argentina. Sus temas de investigación son el cine documental contemporáneo, cine etnográfico y archivos audiovisuales. <https://orcid.org/0000-0002-3582-8102>

Soledad Torres Agüero (1977)

EACYP-UBA / CONICET. Antropóloga. Co-Coordinadora del Núcleo Audiovisual del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance de la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral por la misma universidad. Ha realizado investigaciones en áreas vinculadas a patrimonio inmaterial, prácticas artísticas y estrategias metodológicas de investigación colaborativa. <https://orcid.org/0000-0003-4365-1113>

Saúl Uribe Taborda (1981)

Profesor investigador de la Universidad Politécnica Salesiana-Ecuador y miembro del Grupo de Investigación Estado y Desarrollo GIEDE. Cursó estudios de Antropología en la Universidad de Antioquia (Colombia), Teatro en la Escuela Popular de Artes EPA (Medellín) y posee una maestría en Estudios Socioambientales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Es PhD. en Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana. También cursó estudios de Resolución de Conflictos y Cultura de Paz en Göteborg-Suecia, y posee más de 20 años de experiencia como educador popular. Es fundador y director del Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos; fundador y director del Taller de Historia Oral Andino Amazónica. <https://orcid.org/0000-0001-7712-8334>

Isabel Paz Yáñez Mena (1988)

Socióloga (UCh), Maestra en Investigación en Antropología Visual (FLACSO-Ecuador), formada en cursos de Geografía Feminista (FLACSO-Ecuador), y diplomada en Sistemas de Información Geográfica (PUC) y Cartografías latinoamericanas (c) (UNR). Integrante del Núcleo de Sociología del Arte y de las Prácticas Culturales. Sus principales líneas de investigación son procesos de defensa territorial, producción espacial femenina, y metodologías audiovisuales. Actualmente participa del proyecto “Maritorias”, donde se explora en las cosmogonías sobre el borde costero entre mujeres pescadoras y recolectoras de orilla del mar interior de la Isla de Chiloé. <https://orcid.org/0000-0002-0844-8438>