

Corina Ilardo
Universidad Nacional de Córdoba
Licenciada en Comunicación Social
cilardo@gmail.com

Eje propuesto: Imágenes, discursos e imaginarios: Fotografía y cine en las ciencias sociales.

Título: **Acerca de un abordaje multidisciplinar de representaciones de sujetos indígenas en el documental *Dios atiende en Buenos Aires***

1. Introducción

En el conjunto de documentales antropológicos objeto de estudio de nuestra tesis doctoral, un grupo importante focaliza su mirada sobre las reivindicaciones históricas de los pueblos originarios, desde una perspectiva política. Estos casos, suponen la presentación del sujeto que reclama, la del sujeto ante quien se reclama, así como también, de una manera explícita o velada, la del realizador que registra dicha acción. Las representaciones de los sujetos y de la acción social, en estos casos asumen diversas modalidades.

Para pensar estas cuestiones recurrimos, en primer lugar, a la perspectiva filosófico-hermenéutica de Paul Ricoeur (1990, 1996) y, especialmente, a su noción *embrague* de *identidad narrativa*. Esta supone un sujeto *hacedor de discursos* que se construye en tanto que “se dice” al mismo tiempo que “dice”. En el texto documental seleccionado, analizamos las representaciones y los efectos de sentido sugeridos con herramientas metodológicas de la semiótica audiovisual. Lo que nos enfrenta al problema de la reciprocidad entre enunciados (verbales, sonoros, audiovisuales) y referentes empíricos, entre otros. Rastreamos cuestiones de orden empírico, en un video-documental, texto audiovisual resultante de opciones discursivas de agentes espacio-temporalmente situados (realizador y equipo de producción). Apelamos, entonces, en segundo lugar, desde una perspectiva pragmático-sociológica, a las nociones sobre operaciones de enmarcado de Daniel Cefaï. Para éste, dichos procedimientos sirven para “identificar y etiquetar” los eventos y las situaciones, lo que permite a los sujetos organizar aquellos y “orientar la acción” (Cefaï, 2001:52)¹.

En este marco, de abordaje multidisciplinar, este trabajo analiza las representaciones de sujetos indígenas, en tanto participantes de acciones de reclamo, las identificaciones y los efectos de sentido propuestos en el documental *Dios atiende en Buenos Aires*². Este documental fue

¹ Toda referencia al texto “Les Formes de l’action collective” de Daniel Cefaï y colaboradores, corresponde a una traducción personal.

² Este documental recibió las siguientes distinciones: Premio al Video Destacado por su Temática sobre Derechos Humanos en el X Festival Latinoamericano de Video Rosario (2003); Mención de honor en el V Festival Nacional De Cine y Video Documental (2003). Ese mismo año, dicho documental formó parte de la Retrospectiva Argentina – Resistència i Permanència en el Docupolis, Festival Internacional Documental De Barcelona.

dirigido por Darío Arcella³ y producido por Marina Rubino, entre junio de 1994 y septiembre de 2002. Forma parte de la serie *Culturas en contacto*. En este documental, llama la atención las diferencias en las calidades visuales de los registros, sobre esto Arcella y Rubino respondieron: “Cada vez que contactábamos con alguien que venía a Buenos Aires, tomábamos la cámara que teníamos más a mano. Hasta que tuvimos acceso a la cámara Betacam, alrededor de 1999, utilizábamos una u-matic”⁴. Según estimaciones de los citados, un ochenta por ciento del material fue registrado en Betacam SP y el veinte por ciento restante se divide entre U-matic, materiales de archivo en S-VHS y otros, (del Archivo General de la Nación) en 16 mm.

Dios atiende (24 minutos), trata sobre algunos de los reclamos realizados en Buenos Aires por integrantes de diversas comunidades originarias del país. Así, la frase inicial: “Este documental pretende ser sólo una muestra de los cientos de reclamos que se gestionan en Buenos Aires a causa de la centralización de la administración nacional”, expresa el tema que se va a desarrollar y orienta al receptor en la interpretación del mismo.

2.Principios básicos de identidad narrativa según Ricoeur

Para Paul Ricoeur, el sujeto al narrar su historia, se narra a sí mismo como un “otro”, ordena las acciones que relata. Se vuelve personaje en una trama con comienzo, conflicto y desenlace final. Porque para este autor: “Nada en la vida real tiene valor de comienzo narrativo” (Ricoeur, 1996:162).

Según Ricoeur, el sujeto que habla es un “hacedor de discurso”, es un “actante” y “el actante se identifica por su *hacer*” (Ricoeur, 1990:85). Desde la perspectiva de la semiótica greimasiana, las expresiones de modalización de este hacer: *poder hacer, saber hacer, querer hacer y deber hacer*, al mismo tiempo, designan y contribuyen, al proceso de identificación del actante (Cfr. Ricoeur, 1990:85). La misma narración soluciona el problema de la identificación al decir la “identidad del quien”, al designarlo (Cfr. Ricoeur, 1990:87). Al narrativizarse, el sujeto en el relato adopta rasgos de “personajes amados”, se identifica con características de personajes particulares.

Por esto Ricoeur piensa en identificaciones antes que en identidades y, entiende la identidad narrativa como un intervalo entre dos extremos. La unidad imaginaria del sujeto se

³ Arcella, es egresado de la Escuela de Arte Cinematográfica de Avellaneda. Integra el Grupo Documental. Dirigió proyectos multimediales educativos. Dictó talleres de realización documental en Buenos Aires Comunicación, en el Movimiento de Documentalistas, en la Universidad de Buenos Aires.

⁴ En comunicación personal con la autora, vía mail, en respuesta a preguntas sobre las condiciones de registro y

construye gracias a las características de la identidad narrativa que van desde las disposiciones estables de carácter (la mismidad) hasta las identificaciones que permiten el mantenimiento de sí (la ipseidad). Desde este polo, es posible comprender la identidad como la manera de comportarse de un sujeto que, sin importar las condiciones que pudieran afectarlo, posibilita que alguien pueda contar con aquél.

En tanto el sujeto puede interpretar que la acción de otro “vale como” es que la misma adquiere sentido para el primero. En este sentido, toda acción que tiene en cuenta a otro, que guía su desarrollo en relación a éste es una acción social. Las múltiples relaciones de interacción pueden designarse como acciones sociales, consideramos estas, en el siguiente apartado, desde un enfoque socio-pragmático.

3.Sobre los encuadres de la acción colectiva

Desde la perspectiva de Daniel Cefaï, los modos en que las conductas de los otros son comprendidas se rigen por reglas gramaticales de la vida pública y, al mismo tiempo, son flexibles puesto que varían en cada situación según los actores/sujetos intervinientes, sus intereses, la evaluación del desarrollo del conflicto y las operaciones de enmarcado utilizadas. Según Cefaï, las funciones de las operaciones de enmarcado son fundamentales para “definir una situación problemática e imaginar los medios de su resolución” (Cefaï et al, 2001:55).

De este modo, este autor se acerca a la concepción de Ricoeur sobre el poder que posee todo relato, testimonio o historia de vida para configurar acciones, situaciones e identidades. Las operaciones de enmarcado “son maneras de *ver como* y de *hacer como*” (Cefaï et al, 2001:79). Para Cefaï, las razones de actuar y los motivos de protestar deben conformarse a reglas gramaticales compartidas por los sujetos que reclaman, por aquellos a quienes se reclama y por los diversos públicos de la situación. Dichas reglas, condicionan “los castings de buenos personajes a admirar y de mentirosos a denunciar o los escenarios de la catástrofe y de la salvación, del complot o de la conspiración” (Cefaï et al, 2001:68).

Así, las operaciones de encuadres configuran las identidades *nosotros, ustedes y ellos*. Aquéllas incluyen operaciones de tipificación de los participantes que, entonces, devienen amigos o enemigos, semejantes o distintos. Estas operaciones de tipificación contribuyen, en la práctica, a la concreción de “maniobras de alianza y de conflicto” (Cefaï et al, 2001:72). En el marco de las gramáticas públicas, el mundo social adquiere status de escena pública. Por lo tanto, para los sujetos se vuelve necesario “instalar la decoración, disponer los equipamientos, elegir una distribución y contar una historia” (Cefaï et al, 2001:74).

4.Las escenas: análisis del espacio y del tiempo

En el documental, las imágenes son presentadas con un montaje paralelo, lo que favorece la percepción distribuida de los espacios sobre el eje “ciudad” –espacio cultural (construido)– vs. ”campo” –espacio natural–. En relación al primer término, se visualizan diversas zonas de Buenos Aires, Planos Generales de construcciones elevadas, lugares referenciales (Congreso, Plaza de Mayo, por ejemplo), mucha gente caminando, muchos vehículos en movimiento. La percepción de estos espacios para los integrantes de pueblos originarios es negativa. El testimonio de Cirilo da cuenta de ésto: “Vivir en ciudad es estar, sería como estar dentro de un corral”. Sin embargo lo consideran necesario, tal como, por ejemplo, señala Isabel: “Tenemos que tener una dirección de acá de Buenos Aires. Porque acá se decide todo, se hace todo”.

Por otro lado, se muestran espacios naturales diversos, en su mayoría, con poca vegetación, o de vegetación árida, sin referencias geográfico-políticas específicas que permitan determinar su localización (aunque la presencia de cactus, por ejemplo, posibilita la asociación del espacio representado con la región noroeste del país). En estos espacios naturales se observan pocas personas a las que la cámara se acerca con planos más cortos, lo que permite observar sus rostros con mayor detalle.

En relación al tiempo representado, el documental incluye registros realizados en distintos momentos, cada uno de los cuales se constituye en presente. Además, hay registros de archivo, en blanco y negro algunos de los cuales tienen referencias que permiten situar al espectador tal como: “Primer malón de la Paz “, otros sirven para ilustrar el relato que se oye pero no es posible asociarlos con certeza a un espacio-tiempo situado.

Las referencias al futuro son escasas. Clemente se proyecta hacia el mañana vinculando la posesión de la tierra en la que viven a sus nietos: “Entonces el terreno va a ser para nosotros, para nuestros hijos, para nuestros nietos el día de mañana”. Cirilo expresa los días que le dicen en Casa de Gobierno que deben pasar para que le den una respuesta a su demanda: “de aquí a 30 días y con eso nos larga y que eso es todo”.

Los relatos presentan referencias específicas al pasado en relación a los reclamos que se realizan. Eusebio, por ejemplo, refiere que la lucha de su pueblo lleva 500 años aunque desde el '40 comenzaron las gestiones puntuales. Octorina retrocede en su relato para dar cuenta del tiempo que lleva su acción de reclamación: “Yo hace 110 días que estoy aquí”.

El documental da cuenta de cómo la acción de reclamo es llevada adelante por los mismos o distintos sujetos a lo largo del tiempo aunque infructuosamente, lo que contribuye a generar efectos de sentidos en torno a la continuidad y persistencia de las demandas.

5. Los sujetos representados

Los únicos sujetos que se expresan frente a cámara son integrantes de pueblos originarios. En *Dios atiende* aparecen realizando acciones de diverso orden. Unas son más políticas: de protesta y reivindicativas. Mientras que otras acciones son más vitales y culturales: molienda de maíz, cuidado de animales, tejidos, artesanías, ceremonias. El documental, también, muestra los rostros, los cuerpos, de sujetos “nativos” inmóviles frente a cámara.

Los sujetos que hablan a cámara en todos los casos están relacionados con el primer tipo de acciones y son presentados con referencias específicas: nombre, apellido y comunidad o institución a la que pertenecen. En tanto que la mostración de otros sujetos, vinculados al segundo tipo de acciones, no es acompañada por referencias identitarias. La excepción a esta distinción la constituye una serie de tomas de una manifestación nocturna en las que aparecen dos hombres uno más joven y otro de más edad que hablan desde una superficie superior a otros (a quienes no se muestra).

Los sujetos entrevistados que aparecen en el documental son: Octorina Zamora, wichí de Santa Victoria Este; Clemente López, Q'om de la comunidad radicada en Derqui; Isabel Condorí, integrante del Consejo Nacional de la Mujer Indígena; Eusebio Condorí y Tito Gimenez dan testimonio de las demandas de la Comunidad Kolla de Orán, Salta; Cirilo Arias, de la comunidad kolla de Cusi Cusi (Jujuy); y, Rigoberta Menchú Tum, (maya de Guatemala). Se debe destacar que el documental no presenta frente a cámara ni a los realizadores ni a funcionarios o autoridades ante quienes se realiza el reclamo. Así estos últimos sólo aparecen representados en los relatos de los sujetos que se expresan en cámara.

6. Identidades en la escena pública

Del conjunto de sujetos registrados se destacan particularmente Eusebio Condorí y Octorina Zamora en tanto son registrados en situación de realizar su demanda ante las autoridades nacionales. Ambos tienen en común la ocupación de un espacio público. Sin embargo las estrategias discursivas utilizadas en cada caso han sido diferentes y por lo tanto también difieren las identidades de los sujetos intervinientes en la interacción.

Eusebio destaca que su protesta es una más de la serie de reclamos realizados por “el pueblo kolla” y las enmarca en la lucha por la recuperación de sus tierras desde hace “500 años”. Habla en nombre de “nuestra' comunidades”. Enumera los últimos reclamos realizados y recuerda que todos han tenido resultados negativos.

La memoria de una lucha ancestral por la tierra permite a Eusebio y a su gente mantener

la ocupación de la Plaza de Mayo y la contundencia de esta acción directa colectiva obliga al “Viceministro del Interior” a recibirlos. Sin embargo, entienden que la sola escucha no es suficiente. Perciben que la ocupación de un espacio público importante les dio la posibilidad de negociar con el gobierno al punto de sostener que se retirarán cuando tengan respuestas a sus demandas.

La instalación en Plaza de Mayo es estratégica. La cámara muestra algunos pies curtidos, de hombres, calzados con sandalias, algunos vestidos con poncho y sombrero, algunos con adornos; también muestra algunas mujeres con sombreros adornados y tejidos de colores. Su proximidad respecto de la Casa Rosada coloca al colectivo kolla en el centro de las miradas del país. Dicha comunidad reunida en asamblea evalúa la situación y decide que tienen más posibilidades de conseguir lo que piden si se quedan antes que si se marchan. La comprensión de la situación en términos de “lucha indígena” hace que conciban el regreso “con las manos vacías” como una derrota, de aquí que se niegan a desocupar el espacio de la Plaza para volver a Salta.

El caso de Octorina Zamora comparte algunas características con el anterior. Su reclamo trata de la expropiación de tierras de manos privadas para que sean devueltas a su pueblo a quienes pertenecían originariamente. La protesta se expresa con la ocupación de un espacio público.

No obstante, a diferencia del reclamo expresado por Eusebio y sostenido por integrantes de su comunidad, el de Octorina Zamora es una demanda efectuada por ella sola en nombre de su pueblo. Se instala, en forma personal, en una carpa frente al Congreso Nacional, atada con cadenas para reclamar la devolución de las tierras que habitó su pueblo desde sus orígenes. Octorina afirma que lleva 110 días reclamando sin ser escuchada por ningún funcionario de gobierno. Está acompañada por una gran cruz de madera de la que cuelgan diferentes expresiones, una de ellas dice: “Nosotros teníamos las tierras y ellos la cruz. Ahora nosotros tenemos la cruz y ellos las tierras”.

Esta dirigente wichí, habla de “intereses económicos”, sin mencionar a la empresa que aparecía como propietaria de las tierras en ese año (1998), la empresa Techint. Octorina afirma que hay que denunciar al gobierno nacional porque su política despojaría al pueblo wichí de todo. Se muestra encadenada, sometida, vestida de negro, al tiempo que se presenta como “mujer fuerte”, como quien no quiere dar lástima, como quien posee y quiere transmitir la dignidad de su pueblo: “Yo no vengo a dar lástima”. Y también: “¿Dónde está el legislador por lo menos de oposición de este sistema que vino acá y quiso desencadenarme? No hay”.

La identidad de Octorina se manifiesta en distintos niveles, en forma variada y por

momentos ambigua. En un nivel perceptivo, se muestra como mujer aborigen pero vestida de negro con pantalones, como proveniente del norte del país pero con una tonada de Buenos Aires o en todo caso del centro del país, encadenada y con un nombre que remite a fortaleza. En un nivel político, aparece como wichí y ciudadana argentina. En tanto que en un nivel sémico se manifiesta como mujer fuerte y sometida al mismo tiempo. Se expresa, en general, en contra de distintos poderes: el económico, el religioso, el político. En relación a éste último, confronta con el ejecutivo y el legislativo y al mismo tiempo, espera que la escuchen y la desencadenen.

En un momento de su testimonio amplía el “nosotros” de su pueblo a “todos” los pueblos o “hermanos indígenas” para denunciar cómo son víctimas de un “etnocidio”, una “guerra”: “Hoy tenemos una realidad de todos desde Alaska a Tierra del Fuego. Una realidad de etnocidio cada día mueren hermanos indígenas víctimas de esta guerra que hace el sistema contra nosotros”.

Los términos de “despojo”, “denuncia”, “desencadenar”, “etnocidio”, “guerra que hace el sistema contra nosotros”, hacen referencia a situaciones de violencia entre victimarios y víctimas. Planteada la situación en éstos términos, Octorina asume la identidad de víctima y propone para las autoridades gubernamentales, los legisladores, “el sistema”, el papel de victimarios. De este modo, además de estas operaciones de enmarcado, realiza otra dirigida a los receptores de su mensaje, a quienes invita a asumir, en cierto modo, el papel de “auxiliadores”, de *quienes prestan ayuda*: “por eso yo digo 'auxilio', ¿me entiende?”, afirma.

7.Otros sujetos, ¿otras identidades?, ¿otros reclamos?

En común con los testimonios de Eusebio, Tito y Octorina, el registro de Rigoberta fue realizado en una situación más bien pública aunque en un espacio interior. A diferencia de éstos, los reclamos de Isabel, Clemente y Cirilo son registrados en espacios particulares y no exactamente durante la realización de los mismos.

Entre estos últimos, el planteo de Isabel tiene que ver con su identidad “india” por la que fue discriminada en la escuela. Isabel dejó su tierra porque entendía que el trabajo allí tenía características de explotación hacia la gente de su comunidad: “como esclavos de esos patrones”. La llegada a la Capital significó una experiencia negativa para ella: “Lo que me causó una impresión fea que los edificios que parecían una caja arriba de otro y mirá la gente... ¿Cómo hacen para vivir así?”. Una vez en Buenos Aires percibe que la valoración de las personas se relaciona con las designaciones formales que las mismas puedan acumular.

El testimonio de Isabel gira en torno a su ser aborigen, a sus valores y cómo percibe a los otros. De aquí que las distinciones que subyacen a sus expresiones son aborigen / no-aborigen,

esclavo / patrón, sin título / con título, indignidad-deshumanidad / dignidad-humanidad. La valoración positiva que tiene de su identidad aborigen le permite preguntarse y cuestionar, al mismo tiempo, al otro: “¿será tan malo ser indio?”, “¿Cómo hacen para vivir así?¿no?”.

En el mismo sentido, la intervención de Clemente también da cuenta de su identidad aborigen ligada a la posesión de la tierra, de los problemas que se le presentan en torno a ello, de la pérdida de sus tierras, de la matanza que sufrió su pueblo, del aniquilamiento que sufre, hoy, su cultura. Aunque recuerda las expresiones de su abuela respecto al ser “indio”: “Me quedó grabado lo que decía mi abuela, el hombre sin tierra, sin voz, sin monte, no es indio”; Clemente se designa a si mismo con ese término, ésto le posibilita mantener viva la memoria de los atropellos sufridos pero también la historia de su pueblo:

Por qué la gente quiere borrar la palabra indio si la palabra indio fue una equivocación cuando llegó Colón a aquel territorio. Sabemos que fue una equivocación pero no estoy de acuerdo que se borre esa palabra indio. Porque borrar la palabra indio es como borrar una historia. (...). Se conoce la historia de los ganadores y de los perdedores no se conoce nada. Me gustaría que se conozca la otra, de ahí recién podemos hablar si damos de baja la palabra indio.

Sin embargo, la falta de tierras, limita el desarrollo de su pueblo y la continuidad de su cultura:

Y era el único pensamiento que más se hablaba en ese momento (al llegar a Buenos Aires), 'conseguir un terreno', encontrar un terreno y hacer una comunidad. (...). Acá vamo' a recibir un sólo título en nombre de las 32 familias.

Así la posesión de tierras en forma comunitaria es inherente a la cultura y la identidad Q'om y se es más o menos toba a partir de este conocimiento y práctica en relación al uso de la tierra.

Esta concepción es compartida por otras culturas originarias, quienes se convierten en aliadas, “hermanas” y de aquí que, también, se comparte la confrontación con las autoridades gubernamentales: “Creo que en este momento nosotros somos 17 pueblos indígenas aquí. Tenemos los mismos problemas con el tema de las tierras. Los hermanos mapuches del sur están luchando como nosotros”.

No obstante, no es el único problema que denuncia Clemente. Él afirma que el aniquilamiento de su cultura y de su pueblo continúa hoy con formas más simbólicas:

Lo del Registro Civil es algo que yo por ejemplo en mi caso, mi nombre es Clemente y mi apellido es López que no tiene nada que ver con mi cultura (...). Creo que la matanza de nuestro pueblo hasta hoy en día sigue pasando porque si a mis hijos hoy no le aceptan el nombre a mis hijos quiere decir que ese hombre me está matando. Está matando una cultura que atrás de esa cultura hay más de medio millón de indígenas.

Al igual que Isabel, Clemente recuerda cómo la distinción indígena – vencido / no indígena - vencedor era aprendida y reforzada ya en la escuela.

Cuando yo fui a la escuela en el Chaco. Cuando llegaba el 12 de Octubre a mí me hacían vestir con la ropa indígena. Y los chicos que no eran indígenas le compraban la cartulina azul y en el acto como que había un enfrentamiento. Y los indios nos tirábamos todos en el suelo y venían los que estaban vestidos de azul que no son indígenas y nos ponían el pie arriba del pecho y ahí terminaba el acto.

Al igual que Clemente, Cirilo se presenta como “indio” y percibe la valoración negativa que esta designación tiene para los funcionarios gubernamentales.

En el mismo sentido, Rigoberta habla, en primer lugar, como “sobreviviente de un genocidio” y denuncia y reclama al “mundo” que no la haya escuchado como tal. Ella señala cómo recién después de recibir un título, el Premio Nobel de la Paz, fue atendida. Igualmente distingue cómo es escuchada su voz pero no la de otras personas pertenecientes a culturas originarias.

Así, a diferencia de Isabel, Rigoberta entiende que no se trata sólo de una valoración de las personas en relación a los títulos que poseen, su designación formal, sino que hay un aniquilamiento simbólico por parte de funcionarios gubernamentales hacia los integrantes de pueblos originarios. La negación de la existencia de culturas originarias equivale a su muerte simbólica y justifica desde la perspectiva negadora la falta de políticas y acciones que respondan, de alguna manera, a las demandas de los distintos pueblos aborígenes del país.

8. Conclusiones

Todos los sujetos que testimonian ante cámara comparten la designación de sí mismos en tanto que “indio” o “indígena” y en este sentido, denominan a otros indígenas “hermanos”. Aunque algunos de ellos realizan distinciones en relación a una cultura o pueblo particulares: wichí, toba, kolla. A pesar de esto, en los relatos el “nosotros” se extiende, en algunos casos, en el espacio, para dar cabida a los pueblos originarios “desde Alaska a Tierra del Fuego” y, en otros casos, en el tiempo, para incluir tanto a los antepasados como a los descendientes.

No obstante el reconocimiento de la existencia de distintos pueblos originarios, la figura de ellos/otros es caracterizada de diversos modos que expresan en todos los casos al opuesto, al no indígena. En este sentido, los otros son denominados, de modo más general, como colonos, gente, mundo, sistema; y de modo más específico, mencionándolos con el cargo, rol o función social que poseen, en tanto que viceministro del interior, gobierno, funcionarios, legisladores, maestra, patronos/patronal.

Desde la concepción de Paul Ricoeur, es posible observar como emergen diversos sujetos en y a través de los relatos. En éstos, se distinguen sujetos con características individuales expresadas en las personas del singular y, sujetos colectivos, con características compartidas

expresadas en las personas del plural. Al mismo tiempo, cada sujeto que relata, el “yo” hacedor de cada acción de habla, utiliza para sí y para otros diversas denominaciones. Éstas, a su vez, dan cuenta de las diferentes visiones de mundo y configuran distintas identidades en el marco de determinadas relaciones sociales. Por ésto es que, también, en y, a través de, las narraciones se manifiestan las confrontaciones, las alianzas, las negociaciones entre los sujetos.

Aquí es donde las perspectivas de Ricoeur y de Daniel Cefaï se aproximan. Ambas sostienen que al narrar el sujeto no sólo se narra a sí mismo, a otros y al mundo, sino que al mismo tiempo, ordena y valora éste, a los otros y a sí mismo. Y a partir de estas operaciones actúa, se moviliza, reclama, denuncia, acuerda, lucha.

Así, desde la perspectiva de Cefaï, se entiende cómo las operaciones de enmarcado -de sí, del otro, de la situación-, realizadas por el sujeto, guían sus acciones. A la manera de determinadas gramáticas públicas, siguiendo normas compartidas socialmente, los sujetos (se cuentan y) cuentan historias que suponen la configuración de escenarios, la adjudicación de roles/papeles, personajes para sí y para otros.

En el mismo sentido de lo expuesto hasta aquí, se puede interpretar cómo los sujetos que testimoniaron frente a cámara perciben la relación con el blanco/ no indígena en términos negativos: de conflicto, en las expresiones más “débiles”, de aniquilamiento, en las más “fuertes”. La utilización de estos últimos encuadres, vinculados a concepciones de situaciones, relaciones y acciones de dominación, a tal punto que entre las designaciones que el propio sujeto hablante se atribuye a sí mismo puede aparecer la de su muerte, reduce al mínimo las condiciones discursivas necesarias para pensar, proponer y llevar adelante acciones políticas que garanticen no el mejoramiento sino el mantenimiento de la propia vida. Mientras que, los encuadres realizados en términos de conflicto, abren el juego a posibilidades de negociación y por lo tanto, habilitan el surgimiento de condiciones necesarias para que los sujetos proyecten y orienten sus acciones hacia un cambio óptimo de sus condiciones vitales.

9. Bibliografía

Cefaï, Daniel (2001): "Les cadres de l'action collective", en: Daniel Cefaï y Danny Trom (dir.) *Les Formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, pp. 52-79, EHESS, París. Traducción personal.

Ricoeur, Paul (1991) (1996): *Sí mismo como otro*, Seuil, París. Pp. 147-168.

_____ (1990): "Individuo e identidad personal", en: Paul Ricoeur. *Sobre el individuo. Contribuciones al Coloquio de Royaumont*, pp. 85-87, Paidós Studio, Barcelona.