

Niño Jaguar (2013), de Guache. Serigrafía, 50 x 70 cm.

Desmontando imágenes de diferencia. Representaciones de lo indígena en las conmemoraciones nacionales latinoamericanas

Disassembling images of difference. Representations of the indigenous in the Latin American national commemorations
Desmontando imagens de diferença. Representações do indígena nas comemorações nacionais latino-americanas

Sebastián Vargas Álvarez

Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia)
sebastian.vargasa@urosario.edu.co

El presente artículo de reflexión es una versión revisada de la ponencia del mismo título presentada en el Simposio Imagen, tiempo y montaje: aproximaciones a otras historias indígenas del Segundo Congreso Internacional Los Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI. Avances, perspectivas y retos, que tuvo lugar en la Universidad Nacional de la Pampa (Santa Rosa de la Pampa, Argentina) en septiembre de 2016. Agradezco a la Universidad Iberoamericana-Ciudad de México por el apoyo financiero para participar de este encuentro.

doi:10.11144/Javeriana.mys21-43.didr

Resumen

Partiendo del método y enfoque del «montaje» propuesto por Walter Benjamin, este artículo explora algunas representaciones visuales de lo indígena en las conmemoraciones patrióticas latinoamericanas durante los últimos dos siglos. Para ello, se analizan imágenes de diferentes formatos y géneros (pintura histórica, grabado, fotografía, escultura) correspondientes a países como México, Colombia, Ecuador, Argentina y Uruguay, las cuales son consideradas como fragmentos de una historia, discontinua y no lineal, de los procesos de construcción y representación de la nación, su identidad y sus alteridades.

Abstract

This article explores some visual representations of the indigenous in Latin American patriotic commemorations during the last two centuries, based on the method and approach of «montage» proposed by Walter Benjamin. For this purpose, we analyze images of different formats and genres (historical painting, engraving, photography, sculpture) corresponding to countries such as Mexico, Colombia, Ecuador, Argentina, and Uruguay; images that are considered as fragments of a discontinuous and non-linear history, of the construction and representation processes of the nation, of its identity and otherness.

Resumo

Partindo do método e abordagem da «montagem» proposto por Walter Benjamin, este artigo explora algumas representações visuais do indígena nas comemorações patrióticas latino-americanas durante os últimos dois séculos. Para isso, são analisadas imagens de diferentes formatos e géneros (pintura histórica, gravura, fotografia, escultura) correspondentes a países como México, Colômbia, Equador, Argentina e Uruguai, as quais são consideradas fragmentos de uma história, descontínua e não linear, dos processos de construção e representação da nação, sua identidade e suas alteridades.

Palabras clave

montaje; Walter Benjamin; conmemoraciones; indígenas; América Latina

Keywords

montage; Walter Benjamin; commemorations; indigenous peoples; Latin America

Palavras-chave

montagem; Walter Benjamin; comemorações; indígenas; América Latina



Conmemoración, nación y diferencia

Los procesos de construcción del estado nacional en la modernidad dependieron (y siguen dependiendo), en buena parte, de la conformación de una «comunidad imaginada», un «nosotros» opuesto a los «otros» extranjeros.¹ Pero la alteridad que posibilita la consolidación de la identidad nacional no está cifrada únicamente en el extranjero, sino en la diferencia cultural interna (diferentes pueblos, lenguas e historias que coexisten en el mismo país) que debe ser reducida, subsumida en una sola «cultura nacional» a través de estrategias pedagógicas y performativas estatales.²

Una de estas estrategias de homogeneización cultural y unificación de los diversos pueblos bajo una misma comunidad de historia y de sentido, son las conmemoraciones rituales: coyunturas en las cuales la memoria social se actualiza y el pasado es evocado para legitimar (o bien cuestionar) el orden social presente, y proyectar el futuro. Dichos eventos están directamente relacionados con los procesos de construcción de las identidades colectivas, pues su función social es la de perpetuar y consolidar una imagen de mismidad y continuidad de la sociedad a través del tiempo.³ Durante los últimos dos siglos, las conmemoraciones se convirtieron en herramientas fundamentales para la construcción y difusión de las identidades nacionales, que se supone dan forma y cohesión a

los estados nacionales modernos.⁴ En las fiestas patrias o celebraciones cívicas, se retorna simbólicamente al tiempo de los «orígenes», y se reiteran los mitos fundacionales de la comunidad imaginada, que en el caso de los países latinoamericanos corresponden a acontecimientos e hitos relacionados con las guerras de Independencia contra la corona española y la transformación de los otrora territorios coloniales en repúblicas independientes.

En las conmemoraciones, una multiplicidad de discursos y prácticas culturales convergen en el espacio público: salvadas de artillería y juegos pirotécnicos; desfiles cívicos y militares; exposiciones, ferias y muestras museográficas; poesía y oratoria; concursos científicos, de bellas artes, de escritura; bailes, juegos, verbenas y festejos populares; actos de beneficencia para los «más necesitados», etc. En todos estos actos, gestos, imágenes y palabras que circulan en la conmemoración, encontramos representaciones —tanto explícitas como implícitas— de la nación, su historia y sus habitantes, en donde se establece un juego de jerarquización y diferenciación de los territorios, los pobladores y las culturas que «conforman» el país. El estudio histórico de las conmemoraciones de los últimos doscientos años en América Latina nos permite ver, por lo tanto, el lugar asignado a ciertos sectores subalternos (como las mujeres, los niños, los pueblos indígenas y afrodescendientes) en la comunidad imaginada, y cómo estas representaciones se van transformando a lo largo del tiempo.

Dichas representaciones de la diferencia y la subalternidad nacional por lo general han tomado la forma de estereotipos. Los estereotipos son representaciones de eventos, cosas o personas (individuos o grupos) que parten de la realidad empírica pero la simplifican, exageran o distorsionan. De acuerdo con Stuart Hall, el trabajo del estereotipo es el de reducir, esencializar, naturalizar y fijar la «diferencia». El estereotipo opera una estrategia de «hendiimiento» a partir de la cual se «divide lo normal

1 Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005); Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana* (México: Siglo XXI, 1991).

2 Los jirones, remiendos y harapos de la vida diaria deben transformarse repetidamente en signos de una cultura nacional coherente, mientras que el acto mismo de la *performance* narrativa interpela a un círculo creciente de sujetos nacionales. En la producción de la nación como narración hay un escisión entre la temporalidad continuista, acumulativa, de lo pedagógico, y la estrategia repetitiva, recursiva, de lo performativo. Es mediante este proceso de escisión que la ambivalencia conceptual de la sociedad moderna se vuelve el sitio para escribir la nación. Homi Bhabha, «Diseminación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna», en *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 2002), 182.

3 Laura Moya y Margarita Olvera, coord., *Conmemoraciones. Ritualizaciones, lugares mnemónicos y representaciones sociales* (México: UAM, 2012); Elizabeth Jelin, comp., *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas «in-felices»* (Madrid: Siglo XXI, 2002).

4 John Gillis, ed., *Commemorations. The politics of national identity* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente». Los estereotipos, además, están determinados por las relaciones de poder, puesto que «la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder. El poder es usualmente dirigido contra el grupo subordinado o excluido».⁵

En los procesos de estereotipación de la diferencia (sexual, racial, de clase o de cualquier otro tipo) las imágenes han desempeñado un papel central.⁶ De esta manera, las representaciones visuales transmitidas a través de la pintura, el grabado, la fotografía o el video (entre otras técnicas y/o soportes), han determinado en el pasado, y siguen determinando en el presente, las formas bastante limitadas en que comprendemos (y nos identificamos o no con) el «nosotros» nacional, así como sus «otros». Las imágenes pueden censurar, invisibilizar caricaturizar a los pueblos (reducirlos, simplificarlos); o bien pueden exagerar sus rasgos culturales (y presentarlos como «naturales»), exotizarlos, espectacularizarlos. En la representación visual los pueblos quedan

subexpuestos a la sombra de sus puestas bajo la censura o, a lo mejor, pero con un resultado equivalente, sobreexpuestos a la luz de su puesta en espectáculo [...] La subexposición nos priva sencillamente de los medios de ver aquello de lo que podría tratarse [...] pero la sobreexposición no es mejor: demasiada luz ciega. Los pueblos expuestos a la reiteración estereotipada de las imágenes también son pueblos expuestos a desaparecer.⁷

Este artículo pretende revisar la manera en que se han codificado las imágenes de la indigenidad como alteridad de la nación en el marco de conmemoraciones rituales durante los últimos dos siglos en Latinoamérica. Partiendo de la idea de que en la conmemoración se

pone en marcha un montaje del tiempo⁸ y de la historia al invocar y actualizar en el espacio público ciertos acontecimientos, procesos y personajes del pasado —a la vez que se olvidan y sub/sobreexponen otros—, me parece pertinente retomar el «método de montaje» benjaminiano para, justamente, tratar de desmontar esas imágenes ya establecidas y naturalizadas que posibiliten futuros montajes de imágenes e historias desde las perspectivas, intereses y sentires de las comunidades indígenas contemporáneas.

«Método de este trabajo: el montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No haré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los deshechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos».⁹ Así describía Walter Benjamin su forma de proceder en el *Libro de los pasajes*, que a partir de fragmentos (pasajes) inconexos pretendía reconstruir la experiencia burguesa del París del siglo XIX. Notablemente influenciado por las vanguardias —en particular por el constructivismo soviético— y por sus preocupaciones sobre las posibilidades revolucionarias (y los peligros) de las nuevas formas de arte técnico, Benjamin encontró en el montaje un método de composición para dar cuenta de la experiencia siempre dislocada de la modernidad. Una filosofía y una escritura desde la «salvación del fragmento», del ensamblaje de elementos disímiles cuyo sentido se instituye a partir del trabajo del montador, no antes.¹⁰

El método del montaje adquiere su mayor relevancia política a la luz de las *Tesis de la filosofía de la historia*, según las cuales la función del filósofo/historiador es intervenir sobre la

5 Stuart Hall, «El espectáculo del otro», en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, ed. Eduardo Restrepo, Katherine Walsh y Víctor Vich (Bogotá: Universidad Javeriana - Universidad Andina Simón Bolívar - Instituto de Estudios Peruanos - Envián), 430.

6 Peter Burke, «Estereotipos de los otros», en *Vista y no vista. El uso de la imagen como documento histórico* (Barcelona: Crítica, 2001).

7 Georges Didi Huberman, *Pueblos expuestos, pueblos figurantes* (Buenos Aires: Manantial, 2014), 14.

8 Las conmemoraciones interrumpen el fluir de la vida cotidiana, hacen un alto para operar sobre el tiempo, o, mejor, para hacer un montaje del tiempo. Gustavo Leyva et al., *Independencia y Revolución: pasada, presente y futuro* (México: Fondo de Cultura Económica - UAM, 2010), 20.

9 Walter Benjamin, *Libro de los pasajes* (Madrid: Akal, 2005), 462.

10 Luis Ignacio García, «Alegoría y montaje. El trabajo del fragmento en Walter Benjamin», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n.º 2 (2010): 158-185; Nicolás López, «El principio de montaje en Walter Benjamin», *Revista Linds. Estudios Sociales del Arte y la Cultura*, n.º 6 (2013): 1-13.

historia establecida (la de los vencedores) a partir de montajes que revelen su artificialidad y violencia, que quiebren su continuidad a partir del rescate de las ruinas, de los testimonios inadvertidos que dan cuenta de los vencidos.

Por eso, los «harapos», los «restos», los «desperdicios», los «escombros» aparentemente insignificantes, son rescatados («salvación del fragmento») por el materialista histórico. Dado que el *continuum* de la historia es el de los opresores, el montaje histórico es también la respuesta política a la ideología del progreso y su epistemología del *continuum*.¹¹

Si para el historicismo el tiempo es un continuo ininterrumpido, un tiempo vacío y homogéneo en el que caben todos los acontecimientos, para Benjamin el tiempo es interrumpido, discontinuo, no es lineal,¹² se compone de tiempos-ahora desde los cuales se articula la historia. Y articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como «relumbra en el instante de un peligro»; el ejercicio del (des)montaje histórico «es un salto de tigre al pasado».¹³

Estos fragmentos y ruinas, estos testimonios que son a la vez manifestaciones de la cultura y la barbarie, estos insumos que podemos rescatar desde el presente para construir una escritura de la historia en clave de montaje y discontinuidad, en muchos casos son imágenes.

Detrás del montaje, tanto como detrás de la alegoría, está la experiencia de una pérdida. Y en ambos casos la disolución del sentido tiende a expresarse con rasgos visuales: si Benjamin había dicho que «[e]l interés originario por la alegoría no es lingüístico, sino óptico» [...] tanto más pregnante será la importancia de lo visual en el caso del montaje, que tiene a dos artes visuales, el cine y la fotografía, como su campo de experimentación más temprano y más rico.¹⁴

Según Didi Huberman, de hecho, toda la filosofía del tiempo (y podría añadir, de la historia) presente en Benjamin se define en la articulación de paradojas concretas de *montajes visuales* con paradojas teóricas de *montajes temporales*.¹⁵

Entonces, perseguimos fragmentos, imágenes, discontinuidades, pequeñas historias de una gran historia que nos han narrado. Hacemos un montaje con ellas, tratando así de desmontar lo que ya sabemos, lo que se nos ha dicho, lo que se nos ha mostrado. Desaprendemos. Intentamos un salto de jaguar al pasado.

Un primer referente: las alegorías de América y de la patria

La tradición de representar a los continentes y/o naciones, así como algunos conceptos abstractos (libertad, independencia, victoria, etc.) como mujeres jóvenes se remonta al Renacimiento. Uno de los primeros tratados en donde aparecen las «alegorías» de las cuatro partes o rincones del mundo es *Iconología* (Roma, 1593), de Cesare Ripa. Allí, América aparece representada como una india semidesnuda (con tocado de plumas, arco, carcaj y flechas), acompañada de un caimán y una cabeza decapitada a sus pies. Esta representación del «Nuevo Continente» estableció un canon que se reiteró en imágenes posteriores, en donde América no solo es retratada como una mujer salvaje, «semidesnuda y vestida con plumas, arco y carcaj, sino que también [se] la relaciona con la práctica del canibalismo, las riquezas de sus minas, la fertilidad de la tierra y la naturaleza exótica plagada de animales gigantes y extraños».¹⁶

A partir del siglo XVIII este tipo de representaciones visuales se van a producir no solo en Europa sino también en los virreinos, con ocasión de fiestas y conmemoraciones, por lo que «el sentido de la alegoría cambia; ya no

11 López, «El principio de montaje en Walter Benjamin», 11.

12 Alexander Betancourt, «Pensando el presente y soñando el pasado: la política y la historia en el proyecto de los pasajes de Walter Benjamin», *Tabula Rasa*, n.º 8 (2008): 74.

13 Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1982), 180, 188.

14 García, «Alegoría y montaje», 177. *Calle de dirección única (Einbahnstraße)*, de 1928, es una de las primeras obras donde Benjamin utiliza el método del montaje. Contiene aforismos, sueños y ocurrencias y su portada es un fotomontaje del fotógrafo ruso Sasha Stone.

15 Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005), 163.

16 Yobenj Chicangana, «Tradiciones alegóricas en México y Colombia: imágenes de la libertad y de la patria», en *Estudios comparados de historia moderna y contemporánea. El caso de México y Colombia*, comp. Renzo Ramírez Bacca (Medellín: Universidad Nacional, 2011), 17.

es solamente una visión despectiva del continente exótico, salvaje y degradado, sino, paralelamente, un ejercicio de autorreferencia, identificación y, en ciertos casos, de identidad temprana en las colonias». ¹⁷ Las alegorías pasan entonces a hacer parte de los repertorios simbólicos del patriotismo criollo que acompañarán los procesos de autonomía, insurgencia y ruptura con el régimen colonial, en los que los símbolos imperiales y las efigies reales comienzan a ser sustituidos por la alegoría femenina que sigue siendo una india, pero ya no representa al continente americano sino a la «patria» (o la «independencia», según sea el caso), y suele estar acompañada de elementos autóctonos (como el águila y el nopal en México). En la Nueva Granada, actual Colombia, la alegoría de América se transforma a partir de 1813 en alegoría de la libertad, ícono que presidirá las ceremonias civiles en Santafé

en reemplazo de los retratos del rey Fernando VII. ¹⁸

A partir del siglo XIX, consumadas las «independencias» y con la emergencia de los estados nacionales modernos, las alegorías hicieron parte de los procesos de construcción de la identidad, invención de tradiciones y creación de símbolos nacionales. Las «indias» aparecieron en monedas, pinturas, esculturas, etc. Una de las variaciones en esta nueva etapa de la representación de las alegorías es la inclusión del héroe militar que acompaña, salva y protege a la «patria». Elementos iconográficos como las cadenas (rotas) y las armas (espadas, flechas, bayonetas, cañones), suelen aparecer en estas imágenes en donde los «padres de la patria», haciendo honor a su apelativo, liberan a la india-patria y la tutelan, tal como podemos apreciar en la pintura anónima *Alegoría de la patria liberada por Hidalgo e Iturbide* de 1834 (figura 1).



Figura 1.
Alegoría de la patria liberada por Hidalgo e Iturbide. Anónimo (1834). Disponible en: http://guiadelcentrohistorico.mx/sites/default/files/Acartonado74_1.jpg

¹⁷ Chicangana, «Tradiciones alegóricas», 19.

¹⁸ Chicangana, «Tradiciones alegóricas», 34.

Un ejemplo similar lo encontramos en la pintura de Pedro José Figueroa *Bolívar libertador y padre de la patria* (1819) (figura 2). En este caso, al igual que en el mexicano, se evidencia una tensión en la representación de la alegoría femenina: se trata de una india pero es representada como una mujer blanca; el dilema de la desnudez ha sido resuelto a partir de la inclusión de finos ropajes y joyas, pero subsisten elementos del «primitivismo» americano, como las flechas, las plumas y hasta la palmera y el caimán, signos de una tierra salvaje pero abundante (de ahí la inclusión del cuerno).

El proceso de «blanqueamiento» de las alegorías se acentuará a lo largo del siglo XIX, hasta que la representación de la india-patria sea desplazada casi completamente por la alegoría de la Libertad, una mujer con ropas griegas, corona de laureles y gorro frigio (nótese que algunos

de estos elementos ya aparecen en la figura 1). Ahora bien, el protagonismo de la «india» en este tipo de retratos no necesariamente equivale al reconocimiento de las comunidades indígenas como parte de nuestros emergentes estados nacionales. Como advierte el historiador Yobenj Chicangana,

la presencia de indios como protagonistas de las alegorías de la Libertad y de la Patria y otros símbolos republicanos, tanto en México como en Colombia y otros países, ha llevado a pensar equivocadamente que la independencia pretendía la reivindicación social de los indígenas. Lo que queda claro es que la legitimidad del proyecto nacional se basaba en el pasado de las civilizaciones prehispánicas. Esa celebración del pasado precolombino pretendía deslegitimar la autoridad española; por eso, comienzan a ser usados nombres indígenas: México, Cundinamarca y Bogotá, «el país de los antiguos Zipas», «el imperio azteca»; y símbolos como las indias, las flechas, las lanzas, las águilas y los nopales en escudos, sellos y banderas [...] más que representar indios,



Figura 2.
Bolívar libertador y padre de la patria.
Pedro José Figueroa (1819). Óleo sobre tela, 123 x 97 cm. Casa Museo Quinta de Bolívar. Disponible en: <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/article-237273.html>

los personajes [...] son criollos blancos travestidos con ornamentos de plumas que celebran a la Patria [...] Estos indios, tan frecuentes en las alegorías, son idealizaciones de un pasado anterior a la llegada del europeo, pero que no encuentran conexión con los grupos indígenas existentes o que participaron en las guerras de independencia.¹⁹

Al igual que otros símbolos y elementos discursivos de la época de la Independencia y las primeras décadas republicanas, estas alegorías pretendían marcar una distancia con el dominio español a la vez que intentaban configurar una incipiente identidad propia. En ese momento, «los indios, o más a menudo las figuras alegóricas que representan indígenas, se incorporaron a las celebraciones de los insurgentes [...] el indio insurgente simbolizó la injusticia de la dominación colonial y la legitimidad de la independencia americana».²⁰ Sin embargo, las élites criollas interesadas en la producción y divulgación de estas imágenes, «al incorporar el pasado indígena en la narrativa histórica nacional, valoraron la civilización precolombina, mientras que al mismo tiempo separaron a los indígenas contemporáneos de ese legado de la pre-conquista, el cual no podían entender ni apreciar porque estaban oprimidos».²¹

A lo largo del siglo XIX, e incluso durante parte del XX, estas alegorías criollas «travestidas» serán bastante comunes en las conmemoraciones nacionales, ocasiones en las que eran «seleccionadas bellas y jóvenes criollas para vestirse como alegorías indias»,²² con el objetivo de que participaran en desfiles de carros alegóricos y otras actividades conmemorativas en el espacio público. Una práctica bastante común en los países sudamericanos, por ejemplo, era disfrazar a cinco jovencitas para que cada una representara una de las «patrias» liberadas por Simón Bolívar. Generalmente, iban acompañadas de una representación del «padre de la patria», como el busto que aparece en la fotografía *Cuadro alegórico en Pasto* (figura

3), tomada con motivo del Centenario de su fallecimiento en 1930. Quise contrastar esta imagen con otra contemporánea, *Indígenas wayuu en el centenario de Bolívar en la Quinta de San Pedro Alejandrino* (figura 4), pues a pesar de que en ella no aparecen alegorías sino indígenas de la etnia Wayuú, encontré interesantes similitudes entre ambas.



Figura 3. *Cuadro alegórico en Pasto* (17 de diciembre de 1930). Anónimo. Fotografía, Centro Cultural Leopoldo López Álvarez, Pasto. Disponible en: <http://www.colarte.com/graficas/museos/Nacional-deColombia/xpoLasHistoriasdeUnGrito/MNaly610E25.jpg>



Figura 4. *Indígenas wayuu en el centenario de Bolívar en la Quinta de San Pedro Alejandrino*. Anónimo (1933). Fotografía, Biblioteca Luis Ángel Arango-Banco de la República. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/libros/61304/104strn.jpg>

En la primera imagen hay una escena interior con cinco jóvenes blancas con vestidos, tiaras y flores (ofrendas), que representan a las repúblicas de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, y por encima de ellas se levanta la efigie de Bolívar, con unas telas (probablemente la bandera tricolor de la Gran Colombia, compartida por Colombia,

19 Chicangana, «Tradiciones alegóricas», 41-43.

20 Rebecca Earle, «Padres de la Patria and the ancestral past: commemorations of independence in nineteenth-century Spanish America», *Journal of Latin American Studies* 34, n.º 4 (2002): 783.

21 Earle, «Padres de la Patria», 792.

22 Chicangana, «Tradiciones alegóricas», 43.

Venezuela y Ecuador) como fondo. En la segunda se retrata una escena en la Quinta de San Pedro Alejandrino (Santa Marta, Colombia), sitio donde murió Bolívar y que se conserva hasta el día de hoy como «lugar de memoria». La figura de Bolívar (esta vez en forma de estatua, obra de Pedro Montarsolo Victorio, instalada en 1891), aparece también por encima del grupo de indígenas, dos hombres y cuatro mujeres que se incorporan al ritual conmemorativo en honor al libertador al visitar su «tumba». La «superioridad» de Bolívar, su tutela y ejemplo sobre los pueblos (en sentido figurado en la primera foto, y literal en la segunda) es señal de cómo el estado nacional (que organiza la conmemoración y produce las representaciones históricas que en ella circulan) es el heredero legítimo de los valores de los fundadores de la patria. En la segunda imagen, el «estado nacional» aparece encarnado: el primer personaje de izquierda a derecha, es un hombre, aparentemente blanco, «moderno» (vestido de traje) sin cuya presencia es impensable la fotografía y el ritual pedagógico que esta representa. Lo que hay aquí, en el fondo, es un acto de usurpación de la nación (comunidad) por parte del estado:

Cuando las formas institucionales del Estado moderno usurpan ese derecho de hablar por [la nación, la comunidad imaginada], no ocupan solamente la figura del representante del sujeto colectivo, sino que se alimentan de forma ambivalente (y nunca enunciada como tal) con la figura del páter que tutela. Esta es la clave del éxito político de esa usurpación. Su forma discursiva fue la herramienta central de minorización de grandes sectores de la población, principalmente indígenas, por la cual el Estado preserva el carácter aparentemente democrático de la ciudadanía universal, poniendo en resguardo a las poblaciones nativas con el aparato ideológico del liberalismo imperial.²³

Fragmentos centenarios

Un segundo acercamiento: la conmemoración del Centenario de Independencia, que en varios de nuestros países tuvo lugar en 1910. La coyuntura del cambio del siglo XIX al XX, estuvo marcada, en nuestra región, por la ideología del progreso y la modernización, el deseo de superar guerras civiles y conflictos internos —en aras de una armonía o

concordia nacional— apelando a los héroes fundacionales y a un «pasado común», y la relativa consolidación de los procesos de construcción del estado nacional.²⁴ También fue un momento de «reconciliación» con España y de reconocimiento de la herencia cultural de la «Madre Patria» como elemento civilizador —evidenciado por ejemplo en la activa participación de los países latinoamericanos en la conmemoración del IV Centenario del «Descubrimiento de América» en 1892²⁵—, por lo que el hispanismo será una ideología presente en varias de nuestras efemérides centenarias.²⁶

Los centenarios fueron oportunidades para hacer un balance de los primeros cien años como repúblicas, reafirmar los valores antes mencionados, exponer públicamente la madurez material y moral alcanzada por nuestras naciones, siempre mirándonos en el «espejo de la civilización» (Europa) y con la firme intención de acceder y ser reconocidos en el «concierto» de las naciones modernas. En este sentido, el Centenario continúa la tradición decimonónica de participar en las ferias y exposiciones mundiales (Londres, París, Chicago, Saint Louis, etc.) en donde se exhibían al ojo extranjero las riquezas naturales, industriales y arqueo/etnológicas propias.²⁷

24 Stephan Scheuzger y Sven Schuster, eds., *Los centenarios de la independencia: representaciones de la historia patria entre continuidad y cambio* (Eichstätt: Zentralinstitut für Lateinamerika-Studien, 2013).

25 Miguel Rodríguez, *Celebración de la raza. Una historia comparativa del 12 de octubre* (México: Universidad Iberoamericana, 2004).

26 Aimer Granados, «Hispanismo, nación y proyectos culturales. Colombia y México: 1886-1921», en *Estudios comparados de historia moderna y contemporánea. El caso de México y Colombia*, comp. Renzo Ramírez Bacca (Medellín: Universidad Nacional, 2011), 49-75; Guillermo Bustos, «La hispanización de la memoria pública en el cuarto centenario de fundación de Quito», en *Etnicidad y poder en los países andinos*, comp. Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier (Quito: Corporación Editorial Nacional, 2007), 111-134; Guillermo Bustos, «La conmemoración del primer centenario de la independencia ecuatoriana: los sentidos divergentes de la memoria nacional», *Historia Mexicana* 60, n.º 1 (2010): 473-524.

27 Leoncio López Ocón, «La América Latina en el escenario de las exposiciones universales del siglo XIX», *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 18 (2002): 103-126; Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales 1880-1930* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998); Frédéric Martínez, «¿Cómo representar a Colombia? De las exposiciones universales a la exposición del Centenario, 1851-1910», en *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, comp. Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2000), 315-333.

23 Mario Rufer, ed., *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales* (México: Conacyt - Promep - Itaca, 2012), 23.

El lugar del indígena en estas autorreferencias centenarias de la nación fue ambiguo: se le necesitaba para acreditar un pasado precolombino glorioso a la altura de otras grandes civilizaciones antiguas, para dar cuenta de una riqueza y singularidad histórica, cultural, arqueológica; pero se le rechazaba porque constituía un obstáculo, una traba para el proceso de civilización y modernización de la nación. En este sentido, el debate del Centenario en relación con la raza «se mantiene inmerso en lo que habían sido las coordenadas de prácticamente todo el siglo XIX. El convencimiento de que en la nación convivían varias razas distintas y de que una de ellas, la indígena, era una rémora para construir un país moderno y civilizado».²⁸ El argumento más común era que el gran antepasado (azteca, inca, muisca, charrúa, etc.) había entrado en un proceso de degeneración a raíz de la conquista que había dado como resultado el actual indígena perezoso, ignorante, borracho, de alguna manera «atascado en el tiempo», y que este debía ser educado y civilizado para traerlo al presente, al tiempo de la nación moderna, en un proceso de mestizaje racial y cultural tendiente al blanqueamiento. Y sabemos que este imaginario con respecto al indígena, en países como México, Argentina y Uruguay, condujo a políticas de estado genocidas, y en casi todos los demás países, a campañas migratorias de corte eugenista.



Figura 5.
Caballeros tigre en desfile histórico de las fiestas del Centenario de la Independencia. Anónimo (1910). Fotografía a blanco y negro sobre soporte de papel, Fototeca Inah. Disponible en: http://cuartoscuro.com.mx/wp-content/uploads/2013/03/bajaDESFILE-CENTENARIO-DE-LA-INDEPENDENCIA.-SINAFO.FN_INAH-copia.jpg

28 Tomás Pérez Vejo, «Historia, política e ideología en la celebración del centenario mexicano», *Historia mexicana* 60, n.º 1 (2010): 47.

Esta representación paradójica del indígena —signo de civilización atávica y rémora para el progreso de la nación— es lo que explica la participación de indígenas otomíes en el desfile histórico del 15 de septiembre (uno de los principales actos de la conmemoración del Centenario mexicano), y al mismo tiempo, la exclusión de indios y gentes del «bajo pueblo» de los diferentes eventos públicos «a menos de que éstos se quitaran el calzón de mantita y los huaraches», pues de lo contrario darían una «mala imagen a los extranjeros que presenciarían las fiestas».²⁹ Algo similar sucedió en la ciudad de Bogotá, en donde los indígenas y las clases populares estuvieron excluidos tanto de los festejos como de la imagen de nación que allí se estaba recreando.³⁰

En la fotografía podemos observar una hilera de indígenas ataviados con disfraces de guerreros aztecas, quietos y prestos para participar del primer cuadro del desfile.³¹ El rostro de quien encabeza la fila transmite un gesto de descontento, que contrasta con la mirada del «ciudadano» de traje y sombrero (nuevamente el tropo vestido-modernidad) que aparece en el otro extremo de la fotografía, que reviste cierto asombro y curiosidad. Es una mirada sobre lo exótico, sobre la diferencia andante que

29 Estela Roselló, «Recuerdos para un porvenir: diálogos simbólicos en la construcción de una memoria colectiva. Las fiestas del primer centenario de la independencia, México 1910», en *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*, coord. Gustavo Leyva et al. (México: Fondo de Cultura Económica - UAM, 2010), 527.

30 Alexander Pereira, «Cachacos y guaches: La plebe en los festejos bogotanos del 20 de julio de 1910», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 38 (2011): 100.

31 Vale la pena recordar que el desfile estuvo compuesto por tres cuadros que reflejan la idea de historia y de nación que se quería plasmar a través de este acto conmemorativo: el primero, el recibimiento de Moctezuma a Hernán Cortés; el segundo, el paseo del pendón, un ritual conmemorativo real que se realizaba en la Ciudad de México durante el periodo colonial todos los 19 de agosto en recuerdo de la conquista de Tenochtitlán; el tercero, la entrada del ejército trigarante de Agustín de Iturbide en la ciudad de México, acontecimiento que consumó la independencia el 27 de septiembre de 1821. Es evidente cómo en el desfile se privilegiaron elementos del legado cultural hispánico y conservador: no hay confrontación sino encuentro entre Moctezuma y Cortés, todo un cuadro es sobre un ritual colonial, se destacó a Iturbide sobre Hidalgo. Para la historiadora Virginia Guedea, el desfile no ofreció una visión de conjunto de la historia mexicana sino tan solo de tres de sus momentos, dos de ellos desde luego claves. Presentó, además, notables desequilibrios en cuanto a los grupos que lo conformaron, comenzando por el número de sus participantes: 839 en el primero, 288 en el segundo y sin especificar en el tercero; desequilibrios que quedaron reflejados en el *Programa* impreso: Virginia Guedea, «La historia en los centenarios de la Independencia, 1910 y 1921», en *Asedios a los centenarios (1910 y 1921)*, coord. Virginia Guedea (México: Fondo de Cultura Económica - UNAM), 55.

pasa a su lado. Diferencia cultural, pero también temporal, en el sentido en que el sujeto moderno se concibe a sí mismo como un ser que comparte con sus «Otros» el espacio, pero no el tiempo (él *ya* es moderno, el indígena *aún no lo es*, pero siguiendo su ejemplo y bajo su tutela, transitando el camino del proceso desarrollista y civilizatorio, puede llegar a serlo), tal como sugiere el concepto de «negación de la simultaneidad».³² Esta mirada curiosa, la del sujeto de la foto, pero también, imaginamos, la de don Porfirio, sus invitados nacionales y extranjeros y toda la «nación» congregada para presenciar el desfile, está relacionada con la fantasía, el fetichismo y la desmentida que está detrás de toda representación estereotipada de la otredad. Al respecto, menciona Hall que:

los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina en la fantasía como a lo que se percibe como «real». Y lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es sólo la mitad de la historia. La otra mitad —el significado más profundo— reside en *lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar [...]* lo que se declara que es diferente, odioso, «primitivo», deforme, es al mismo tiempo obsesivamente disfrutado porque es extraño, «diferente», exótico.³³

Otro ejemplo, un poco anterior al Centenario, nos deja en claro que lo que importaba en este tipo de estrategias representacionales era destacar el pasado glorioso de la «civilización mexicana» (sin que esto supusiera reconocer a los indígenas contemporáneos como ciudadanos o como parte activa de la sociedad), a la vez que se aseguraba un lugar a la nación en la modernidad occidental. En el menú de una cena ofrecida por el gobierno de Porfirio Díaz a notabilidades extranjeras, vemos una fabulosa convergencia de platillos y licores de la más fina cocina europea con ilustraciones (aguadas) que reúnen varios de los elementos más representativos del imaginario sobre el México prehispánico. En un interesante contrapunteo, las *Croquettes de foie gras* o las *Petits pois à l'Étuvée* aparecen bajo (o junto a) esculturas como la piedra del sol, ruinas arqueológicas y armas adornadas con arte plumario. Estos objetos figuran incrustados en una geografía

específica (paisajes con cactus, palmeras, nopales; los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl que enmarcan el Valle de México).

Además de esta bipolaridad de la identidad nacional, que se debate entre la referencia a un pasado indígena glorioso pero remoto y la pretensión de pertenencia a la civilización occidental a través de la gastronomía francesa, lo que este documento demuestra es la anulación del indígena contemporáneo como sujeto político, su reducción a meros objetos-vestigios pretéritos, su cosificación en ruina, su expulsión al plano del pasado. Del indígena solo vale reconocer su grandeza ya distante, pero para ello ni siquiera hay que hacer referencia al ser humano, basta con aludir a la piedra. La única excepción es aquel solitario jinete que arrea una mula, una escena bastante común en nuestros cuadros costumbristas del siglo XIX y la primera mitad del XX. La ausencia de personas se hace aún más visible con la fuerte presencia de los elementos de la naturaleza descritos atrás. Un ejemplo más de la vieja oposición binaria cultura-naturaleza, casi siempre equiparada a la distinción civilización-barbarie, tropo inherente a las representaciones modernas de la alteridad.³⁴



Figura 6. Menú de la «Comida ofrecida por la Delegación Mexicana a los sres. Delegados de las Repúblicas Americanas». Anónimo (1907). Acervo Histórico Biblioteca Francisco Xavier Clavijero, Universidad Iberoamericana. Fotografía del autor.

32 Johannes Fabian, *Time and the Other. How anthropology makes its object* (Nueva York: Columbia University Press, 1983).

33 Hall, «El espectáculo del otro», 438.

34 Hall, «El espectáculo del otro», 428.

Otro ejemplo centenario, esta vez procedente de Uruguay, tiene que ver con uno de los vehículos de memoria más poderosos que se movilizan en las conmemoraciones rituales: los monumentos. Para conmemorar los cien años del Grito de Ascencio y la batalla de Las Piedras (acontecimientos considerados el inicio del proceso de Independencia en Uruguay³⁵), se decidió construir justamente en la localidad de Las Piedras un obelisco de piedra de 12 metros de altura, coronado con una victoria alada de bronce (figura 7). Una tormenta y una huelga de los trabajadores del tranvía hicieron que la inauguración del monumento se retrasara una semana y que varias de las actividades planeadas se cancelaran. A pesar de estas contingencias, resulta bastante extraño que la publicación oficial de los festejos no describa el monumento, ni dé cuenta de su autor (el escultor montevideano Juan Camilo Ferrari), y dedique mucha más atención a un monumento efímero realizado en cartón y madera, un arco del triunfo emplazado en la avenida de acceso al obelisco. Para Gustavo Verdesio, esta falta de atención al monumento puede explicarse porque la victoria del monumento principal era más «india» que «griega»:

Una de las posibles causas detrás de esa desproporcionada atención dada, al menos oficialmente, al efímero arco, es que el monumento principal puede haber sido sospechoso de representar una figura que ostentaba rasgos que peligrosamente semejaban características indígenas. De acuerdo con una descripción de ese monumento, queda claro que la victoria no exhibía rasgos griegos sino más bien indígenas, y que su ropaje contenía, indudablemente, elementos indígenas tales como boleadoras, una túnica

y una «corona», que bien podría ser un tocado de plumas atado a una vincha.³⁶

En efecto, como podemos observar en una fotografía reciente (figura 8), los rasgos faciales de la victoria no corresponden con el modelo clásico de «victorias» que se reproducía en monumentos desde finales del siglo XVIII en Europa y en América (el contraste con la victoria de la Columna de la Independencia de Ciudad de México, inaugurado un año antes es evidente), y recuerdan las facciones de una mujer indígena; además, la figura alegórica tiene accesorios que hacen referencia al pasado prehispánico de la nación:

la corona vista desde el suelo parece una vincha con plumas, aunque de cerca se aprecia una diadema formada por tres salientes parecidos a haces de luz solar, y una suerte de orejeras o largos pendientes. La corta prenda de cuero que cubre la túnica larga se inspira en el *quillapi* que usaban nuestros indios. La lanza es una chuza de la Patria Vieja y las boleadoras completan el componente nativo de la alegoría.³⁷



Figura 7. Obelisco de las Piedras. Carlos Montiel (2013). Disponible en: <http://www.croquizar.com/los-secretos-del-obelisco-de-las-piedras/>

35 Es importante señalar que en este país existe una disputa entre al menos tres fechas que se consideran día de la Independencia nacional. El 28 de febrero de 1811, que conmemora el grito de Ascencio, el levantamiento de los criollos de la Banda Oriental liderado por Arguedas contra el gobernador realista de Montevideo y la adhesión a la Junta de Buenos Aires, que ha sido la fecha menos reconocida y conmemorada de las tres; el 25 de agosto de 1825, que conmemora la Declaración de Independencia de la Cruzada, desde Florida (a esta efeméride adhieren principalmente los conservadores: el Partido Blanco y la Iglesia); y el 18 de julio de 1830, fecha de promulgación de la Constitución y comienzo de la vida republicana de Uruguay como país, no como provincia. Se trata de una efeméride reconocida por la facción batlista del Partido Colorado, y a la que tradicionalmente el estado le ha asignado más recursos. El Centenario oficial fue el de 1930, año en el que se inauguró el famoso Estadio Centenario y se realizó el primer mundial de fútbol. Gustavo Verdesio, «El día de la independencia o doscientos años de incertidumbre: la indecidibilidad de una fecha en el Uruguay Post-Independencia», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 71 (2010): 77-79.

36 Verdesio, «El día de la Independencia», 85.

37 Marcel Suárez, «Los secretos del obelisco de Las Piedras». <http://www.croquizar.com/los-secretos-del-obelisco-de-las-piedras/> (consultado el 20 de febrero de 2017).

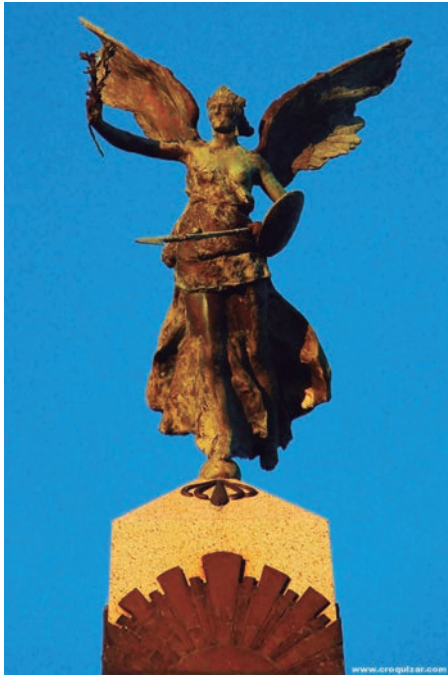


Figura 8.
Detalle: victoria alada. Carlos Montiel (2013). Disponible en: <http://www.croquizar.com/los-secretos-del-obelisco-de-las-piedras/>

Resulta bastante dicente que este monumento haya pasado desapercibido en el contexto de su propia inauguración —y cabe la pregunta de hasta qué punto es un monumento reconocido y apropiado por los uruguayos en la actualidad— por desplegar una «victoria india». Lo cual no es de extrañarse si tenemos en cuenta el lugar incómodo que el indígena ha ocupado durante los dos últimos siglos en la historia y las narrativas nacionales uruguayas, como por ejemplo: que una de las «hazañas» del primer presidente uruguayo, Fructuoso Rivera, fuera la orden de exterminio del pueblo charrúa entre 1831 y 1832; que las únicas referencias a lo indígena en los símbolos nacionales sean el sol (que remite al imperio Inca) en la bandera y la mención a Atahualpa en una estrofa del himno nacional (que no se entona en actos protocolarios); que en las escuelas se enseñara que sí había indios pero que estos desaparecieron, se desvanecieron, y solo en muy contadas ocasiones se aludiera al genocidio ordenado por Rivera; y que los autores de la obra conmemorativa *Libro del Centenario* (1926) se jactaran de que Uruguay era

el único país del continente en donde no quedaba núcleo alguno que recordara a su población aborigen.³⁸

La eliminación del indígena no solo *en* la historia sino *de* la historia (esto es, de la memoria nacional transmitida en la escuela, los libros, las conmemoraciones, los monumentos y otros lugares de memoria) no es exclusiva de la centenario Uruguay. En Ecuador, por ejemplo, desde 1874 se proyectaba la construcción de un monumento al mariscal Antonio José de Sucre, abrazado a una india que representaba a América y pisoteando a un león que simbolizaba a España, obra de José González Jiménez. Este solo se materializó hasta 1892, en ocasión del Cuarto Centenario del «Descubrimiento» de América, pero prescindiendo de la india y del león.

Así, una combinación de presión hispanista y censura a la presencia femenina, como fuente de un erotismo patriótico, se impuso y consiguió dejar al vencedor de Pichincha y Ayacucho sumido en la soledad. En 1892, fecha del cuarto centenario de la llegada de Colón, con gran pompa fue inaugurada una estatua imponente a Sucre que confirmaba que lo femenino y lo indígena, y las expresiones de la derrota española no tenían lugar en el altar patrio monumental.³⁹

Bicentenario: conmemorando bajo un nuevo paradigma de nación

Podemos afirmar, de manera general, que en Latinoamérica las características de la conmemoración ritual establecidas durante el siglo XIX y que llegaron a su apoteosis en los centenarios de comienzos del siglo XX, se mantuvieron a lo largo del siglo pasado, y con ellas los imaginarios y representaciones de lo indígena que he revisado en este texto. De una manera similar, la historia patria como relato dominante sobre el pasado nacional solo comenzó a ser cuestionada en la segunda mitad del siglo XX, con la emergencia y consolidación de

38 Verdesio, «El día de la Independencia», 89-94.

39 Bustos, «La conmemoración», 509.

la historia como disciplina profesional en las universidades y centros de investigación.⁴⁰ El contexto histórico de finales del siglo XX y comienzos del XXI, atravesado por una aceleración de los procesos de transnacionalización de la economía y apertura neoliberal, de relativo debilitamiento de las estructuras del estado nacional, y de emergencia del discurso global del multiculturalismo, será propicio para un cambio de paradigma de nación. Las diásporas en todo el planeta, la creciente atención prestada a las víctimas de acontecimientos atroces y a minorías culturales por siglos ignoradas, las nuevas políticas multiculturales y de la identidad, desplazaron al estado nación como el único lugar posible de enunciación sobre el pasado. Por presiones desde adentro (de sus propios pueblos y comunidades) y desde afuera (una nueva legislación internacional), el nacionalismo tuvo entonces que acomodarse al nuevo paradigma multicultural. Pasamos así a ser —por lo menos en el papel— estados «multiculturales» o «plurinacionales»: Colombia, luego de más de un siglo de regirse por la Constitución conservadora de 1886 (que, entre otras cosas, establecía la religión católica como la oficial), redacta, en 1991, una nueva Constitución para declararse un país pluriétnico y multicultural, mientras que el presidente Salinas de Gortari reformó en 1992 el artículo IV de la carta magna mexicana para decretar el carácter poliétnico del país y reconocer los derechos de los pueblos indígenas (guardando absoluto silencio, en todo caso, frente a los afrodescendientes).⁴¹

No obstante, es importante tener en cuenta que este reconocimiento de la diferencia, encarnado en una retórica de la «diversidad cultural» no necesariamente y no siempre se ha traducido en una mejora de la calidad de vida de

las comunidades indígenas en nuestros países. Solo entre febrero y mayo de este mismo año, se han reportado 28 muertes por desnutrición y deshidratación de niños wayuu, una comunidad que vive en pobreza extrema en la Guajira, al norte de Colombia (la misma etnia a la que pertenecen los indígenas que aparecen en la figura 4).⁴² En países como México, las entidades territoriales más pobres continúan siendo las de mayor población indígena (Oaxaca y Chiapas). Este giro tampoco ha significado una mayor autonomía y autodeterminación política de las comunidades, pues las políticas de identidad y las legislaciones especiales continúan siendo, en la mayoría de los casos, controladas por los estados. Por lo tanto, más que un verdadero reconocimiento y respeto a la diferencia, lo que está teniendo lugar en nuestra región es la implementación de nuevas formas de administración de la diferencia, lo que algunas autoras han dado en llamar «formaciones nacionales de alteridad» y «gestión de la diversidad».⁴³ Así se trate de una nación que se asuma como «multicultural», «plural», etc., quien sigue detentando los mecanismos de representación de esa nación es el propio estado. En otras palabras, el estado nación moderno no ha perdido su puesto como «lugar de enunciación» para narrarnos y entendernos, solo se ha acomodado a los nuevos tiempos.⁴⁴ Adicionalmente, en un mundo en el que «la etnicidad *también* se ha vuelto más corporativa, más mercantilizada, más implicada que nunca en las economías de la vida diaria»,⁴⁵ el estado y el sector privado sacan provecho del creciente «consumo de la diferencia», vía

40 Alexander Betancourt, *Historia y nación. Tentativas de la escritura de la historia en Colombia* (Medellín: La Carreta - Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007); Alexander Betancourt, «Pasado nacional y revisionismo histórico: lecturas sobre la independencia en los años sesenta en Colombia y México», en *Estudios comparados de historia moderna y contemporánea. El caso de México y Colombia*, comp. Renzo Ramírez Bacca (Medellín: Universidad Nacional, 2011), 101-126.

41 Fernando Vizcaíno, *El nacionalismo mexicano en los tiempos de la globalización y el multiculturalismo* (México: UNAM, 2004).

42 *El Herald*, «Aumentan a 28 los niños wayuu muertos por desnutrición». <http://www.elheraldo.co/la-guajira/aumentan-28-los-ninos-wayuu-muertos-por-desnutricion-261213> (consultado el 20 de febrero de 2017).

43 Rita Segato, *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo, 2007); Claudia Briones, «Introducción. Madejas de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina», en *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, coord. Daniela Gleizer y Paula López Caballero (México: UAM - Ediciones EyC, 2015), 17-65.

44 Rufer, *Nación y diferencia*

45 John y Jean Comaroff, *Etnichity Inc* (Chicago y Londres: Chicago University Press, 2009), 1.

turismo cultural, venta de artesanías, y otro tipo de manifestaciones «exóticas». Finalmente, en términos de las representaciones e imaginarios (que es el tema del presente texto), podemos constatar cómo el paradigma multicultural de nación y los fenómenos hasta aquí descritos tienden a reproducir antiguos estereotipos de la otredad como el del «noble salvaje» sumiso y cercano a la naturaleza, o el del «menor de edad» que debe ser tutelado.⁴⁶

¿Qué consecuencias ha tenido este cambio en la auto-representación de la nación y sus habitantes sobre las conmemoraciones? Desde las últimas décadas del siglo XX las conmemoraciones se han democratizado, abriéndose a la participación y/o representación de sectores sociales antes ignorados o excluidos de los festejos, e inscribiéndose a la lógica de la «diversidad cultural».⁴⁷ En este sentido, las conmemoraciones de los Bicentenarios de Independencia de 2010 se presentaron como celebraciones de comunidades nacionales «plurales», «diversas», «multiétnicas», etc. como se puede evidenciar en las páginas web oficiales de los gobiernos de México, Colombia y Argentina, entre otros⁴⁸ (aunque mi hipótesis es que la historia patria oficial fue una vez más el relato que terminó por ser la lectura dominante del pasado nacional en estas conmemoraciones del siglo XXI).

En muchos de nuestros países, no obstante, comunidades indígenas y afrodescendientes desconfiaron de esta retórica de la inclusión y la diversidad, y se manifestaron en contra de la «celebración» de los 200 años del nacimiento de los estados nacionales modernos. En Argentina, varias comunidades provenientes de las provincias de Jujuy, Chaco, Mendoza y Neuquén participaron de la marcha nacional de los pueblos originarios que arribó a Buenos Aires el 12 de mayo. «En ese acto rompieron la

lógica de la conmemoración y mostraron que, bajo los lemas de la diversidad y la incorporación, el binomio “civilización y barbarie” es el que sigue ordenando la estructura nacional hegemónica de la Argentina».⁴⁹

En México, la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México convocó a la *1ra Asamblea Latinoamericana de las Voces de los Pueblos «El Otro Bicentenario»*. *Visiones indígenas de futuro* no para «festejar» sino para, «desde el sentir, pensar y actuar de los pueblos originarios [...] hacer memoria sobre lo que se teje alrededor de los eventos denominados Independencia y Revolución», y desde allí, preguntarse sobre «el futuro de los pueblos originarios y del país, específicamente sobre las condiciones y mecanismos en que este importante sector de la población puede realizar aportaciones sustantivas a la construcción de un nuevo proyecto de comunidad política, con la mirada puesta en continuar con la lucha y dignificación de nuestra historia».⁵⁰

A su vez, en Colombia una coalición de movimientos se reunió el 19 de julio en el Congreso de los Pueblos, para poner en cuestión la celebración de la independencia y la soberanía colombianas. Allí, cerca de 2000 indígenas nasa manifestaron que para los pueblos indígenas y otros sectores subalternos, es poco significativa la efeméride, pues la «libertad» y la «independencia» han sido privilegios de unos pocos. El lema fue «518 años de resistencia, 200 años de lucha»⁵¹ (figura 9).

46 Hall, «El espectáculo del otro», 428.

47 Amada Carolina Pérez y Maite Yie, «Cultura política y conmemoración en Colombia. Primer siglo de vida republicana», en *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*, ed. Francisco Ortega y Yobenj Chicangana (Bogotá: Universidad Nacional - University of Helsinki, 2012), 417-420.

48 Pueden revisarse los siguientes enlaces: <http://www.bicentenario.gob.mx/>; <http://www.bicentenario.argentina.ar/>; <http://www.bicentenarioindependencia.gov.co/>

49 Mario Rufer, «De las carrozas a los caminantes. Nación, estampa y diferencia en el bicentenario argentino», en *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, ed. Mario Rufer (México: Conacyt - Promep - Itaca, 2012), 177.

50 Red-Iinpim, *1ra Asamblea Latinoamericana de las Voces de los Pueblos «El Otro Bicentenario»*. *Visiones indígenas de futuro*. http://www.rniu.buap.mx/infoRNIU/ago10/2/TRIPTICO_elotrobicentenario.pdf (consultado el 20 de febrero de 2017).

51 Sebastián Vargas, «El bicentenario de la independencia en Colombia: rituales, documentos, reflexiones», *Memoria y sociedad* 15, n.º 31 (2011): 66-84.

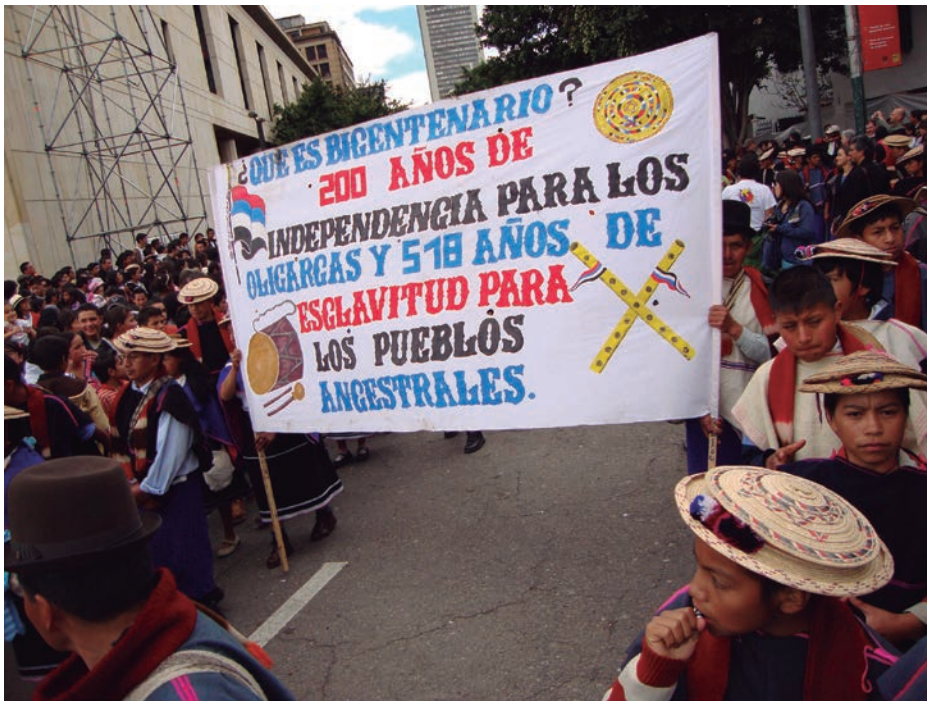


Figura 9. Indígenas Misak marchando hacia la plaza de Bolívar de Bogotá el 19 de julio de 2010, un día antes de la conmemoración del Bicentenario de Independencia. Fotografía del autor.



Figura 10. Rodaje de Jiisa Weçe-Raíz del conocimiento. Anónimo (2009). Disponible en: <http://uno.memoriasdelalibertad.org/>

Con todo, y sin dejar de lado la necesaria ética de la sospecha sobre las políticas multiculturales de administración de la diferencia, debemos reconocer que nuestro actual momento histórico es más propicio para la creación y circulación de nuevos relatos y formas de representación de lo indígena, muchas veces producidas por las mismas comunidades. «Memorias de la Libertad» es un proyecto del Ministerio de Cultura de Colombia que inició en 2009 como parte de las actividades conmemorativas del

«Bicentenario de las Independencias».⁵² El ministerio financió y asesoró a varias comunidades para que desarrollaran producciones

52 Tradicionalmente la historia oficial ha silenciado los procesos de resistencia y lucha social de las poblaciones locales en nombre de la homogenización de un discurso de construcción de nación. Estas memorias confiscadas son las que este proyecto buscó recoger, particularmente aquellas relacionadas con grandes hitos de resistencia y lucha social. En el marco de las celebraciones del Bicentenario de las independencias de Colombia, Memorias de la Libertad permitió reactivar procesos identitarios en tres comunidades diferentes, en la medida en que fueron estas las que movilizaron la construcción de sus propios relatos audiovisuales. Ministerio de Cultura, *Memorias de la Libertad*. <http://www.memoriasdelalibertad.org/> (consultado el 20 de febrero de 2017).

audiovisuales en las que, a partir de sus experiencias y memorias locales, narraran sus propias historias de libertad, resistencia e independencia, de tal suerte que estos relatos sirvieran como contrapeso a la historia patria oficial. Se trata de un proyecto muy valioso, en el que de todas formas (y bajo nuevos criterios y mecanismos) continúa presente la figura tutelar del estado. En esta ocasión, comentaré brevemente dos de los cortometrajes que hacen parte el proyecto: *Nabusimake: memorias de una independencia* y *Jiisa Weçe-Raíz del conocimiento* (las películas pueden verse en la página web del Ministerio de Cultura).

Nabusimake: memorias de una independencia es una producción del colectivo de comunicaciones Zhigoneshi, que narra la historia de resistencia del pueblo arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los procesos «civilizatorios» y de evangelización de los misioneros capuchinos que comenzaron a inicios del siglo XX. Una historia que se va tejiendo a partir de los recuerdos de los mayores, la investigación de documentos escritos, filmicos y fotográficos, entrevistas y dramatizaciones. *Jiisa Weçe-Raíz del conocimiento*, por su parte, es un corto de la productora nasa Cineminga, que cuenta la historia y actualiza el legado político de uno de los más importantes líderes indígenas y campesinos del siglo XX, Manuel Quintín Lame (1880-1967). En ambos filmes son constantes los saltos temporales entre las luchas del pasado y las demandas y reivindicaciones presentes, así como la referencia a la cosmovisión y las costumbres (rituales, alimenticias, medicinales, etc.), que se intercalan todo el tiempo con la historia principal que se está relatando.

Hacia nuevos montajes

Considero que estas dos piezas de «imagen en movimiento» son ejemplos importantes de cómo actualmente las comunidades indígenas están produciendo nuevos relatos y representaciones sobre su pasado colectivo y sobre los aportes que en el presente pueden hacer a los países en donde se encuentran, en el marco de

proyectos de sociedad y de nación alternativos. Al mismo tiempo, estos nuevos «montajes» de temporalidad y de imágenes indígenas contribuyen al cuestionamiento, al «desmontaje» de las representaciones (casi siempre estereotipadas) que sobre lo indígena se construyeron en nuestra región durante los últimos siglos. La relevancia de este tipo de productos culturales, de estas nuevas narraciones, no es, entonces, menor. Justamente en este artículo he querido presentar una historia discontinua, no atada a una linealidad cronológica, de dichas representaciones visuales de lo indígena, particularmente de las que circularon en el contexto de las conmemoraciones nacionales que se remontan a inicios del siglo XIX. Quise, además, trabajar con imágenes poco conocidas y de diverso tipo: pintura, ilustración, escultura, fotografía, video. El examen crítico de estas imágenes revela el lugar ambiguo que el indígena ha ocupado en nuestras narrativas nacionales: rechazado y necesitado al mismo tiempo para la conformación de la identidad nacional moderna. Tiene razón Rita Segato al manifestar que nuestros estados son, al mismo tiempo, alterofílicos y alterofóbicos.⁵³ El análisis de estos fragmentos —entre muchos otros que hubieran podido ser seleccionados— nos lleva a mantener la postura crítica tanto frente a una mirada moderna que convierte al indígena en «salvaje» que ha de ser civilizado, como frente a la mirada posmoderna que celebra la diversidad cultural, pero no resuelve los problemas concretos de las comunidades contemporáneas y mercantiliza la etnicidad.

Coincido con Gustavo Verdesio cuando afirma que este tipo de fragmentos, de destellos de otredad, constituyen una trama que nos permite deconstruir nuestras narrativas nacionales hegemónicas. Sus reflexiones sobre Uruguay las podemos extender a toda la región:

su importancia tiene que ver con que son una especie de traza, en un sentido derrideano, en el complejo tejido de la nacionalidad uruguaya y sus discursos y estrategias. Ellos son lo no dicho, el elemento ausente que es, sin embargo, parte integral de ese tejido que, si lo leemos a contrapelo,

53 Segato, *La Nación y sus Otros*, 138.

puede permitirnos poner en duda y cuestionar la positividad del elemento predominante (o presente, en el sentido de la metafísica de la presencia) en ese tejido: el sujeto occidental. Lo indígena, incluso en su ausencia (y probablemente, debido a esa su ausencia), es una parte crucial de las narrativas de la Nación en Uruguay. Es el elemento que nos permite deconstruir esas narrativas, ayudándonos a verlas bajo una luz diferente y más crítica. En otras palabras, nos permite ver cuán violento el proceso de construcción de la Nación ha sido a lo largo de su historia y cuán extremadamente violentos fueron algunos de sus actos fundacionales.⁵⁴

«Leer a contrapelo». Acabamos donde comenzamos: con Benjamin. Espero que este breve ejercicio de «montaje» desde este presente de múltiples peligros —no solo para los indígenas sino para nuestras sociedades latinoamericanas en su conjunto—, sea una contribución para imaginar nuevas historias y proyectar futuros alternos, a partir de los jirones, harapos y remiendos del pasado.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982.
- Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- Betancourt, Alexander. *Historia y nación. Tentativas de la escritura de la historia en Colombia*. Medellín: La Carreta - Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007.
- Betancourt, Alexander. «Pasado nacional y revisionismo histórico: lecturas sobre la independencia en los años sesenta en Colombia y México». En *Estudios comparados de historia moderna y contemporánea. El caso de México y Colombia*, compilado por Renzo Ramírez Bacca, 101-126. Medellín: Universidad Nacional, 2011.
- Betancourt, Alexander. «Pensando el presente y soñando el pasado: la política y la historia en el proyecto de los pasajes de Walter Benjamin». *Tabula Rasa*, n.º 8 (2008): 69-96.
- Bhabha, Homi. «Diseminación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna». En *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- Briones, Claudia. «Introducción. Madejas de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina». En *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, coordinado por Daniela Gleizer y Paula López Caballero, 17-65. México: UAM - Ediciones EyC, 2015.
- Burke, Peter. «Estereotipos de los otros». En *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Bustos, Guillermo. «La conmemoración del primer centenario de la independencia ecuatoriana: los sentidos divergentes de la memoria nacional». *Historia Mexicana* 60, n.º 1 (2010): 473-524.
- Bustos, Guillermo. «La hispanización de la memoria pública en el cuarto centenario de fundación de Quito». En *Etnicidad y poder en los países andinos*, compilado por Christian Büschges, Gustavo Bustos y Olaf Kaltmeier, 111-134. Quito: Corporación Editorial Nacional, 2007.
- Chicangana, Yobenj. «Tradiciones alegóricas en México y Colombia: imágenes de la libertad y de la patria». En *Estudios comparados de historia moderna y contemporánea. El caso de México y Colombia*, compilado por Renzo Ramírez Bacca, 15-47. Medellín: Universidad Nacional, 2011.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. *Etnichity Inc*. Chicago - Londres: Chicago University Press, 2009.

⁵⁴ Verdesio, «El día de la Independencia», 98.

- Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- Didi-Huberman, Georges. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial, 2014.
- Earle, Rebecca. «Padres de la Patria and the ancestral past: commemorations of independence in nineteenth-century Spanish America». *Journal of Latin American Studies* 34, n.º 4 (2002): 775-780.
- El Herald*. «Aumentan a 28 los niños wayuu muertos por desnutrición». <http://www.elheraldo.co/la-guajira/aumentan-28-los-ninos-wayuu-muertos-por-desnutricion-261213>
- Fabian, Johannes. *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press, 1983.
- García, Luis Ignacio. «Alegoría y montaje. El trabajo del fragmento en Walter Benjamin». *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n.º 2 (2010): 158-185.
- Gillis, John, ed. *Commemorations. The politics of national identity*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Granados, Aimer. «Hispanismo, nación y proyectos culturales. Colombia y México: 1886-1921». En *Estudios comparados de historia moderna y contemporánea. El caso de México y Colombia*, compilado por Renzo Ramírez Bacca, 49-75. Medellín: Universidad Nacional, 2011.
- Guedea, Virginia. «La historia en los centenarios de la Independencia, 1910 y 1921». En *Asedios a los centenarios (1910 y 1921)*, coordinado por Virginia Guedea, 21-107. México: Fondo de Cultura Económica - UNAM.
- Hall, Stuart. «El espectáculo del otro». En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Katherine Walsh y Víctor Vich, 419-445. Bogotá: Universidad Javeriana - Universidad Andina Simón Bolívar - Instituto de Estudios Peruanos - Envión, 2010.
- Jelin, Elizabeth, comp. *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas «in-felices»*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- Leyva, Gustavo et al. *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*. México: Fondo de Cultura Económica - UAM, 2010.
- López Ocón, Leoncio. «La América Latina en el escenario de las exposiciones universales del siglo XIX». *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 18 (2002): 103-126.
- López, Nicolás. «El principio de montaje en Walter Benjamin». *Revista Lindes. Estudios Sociales del Arte y la Cultura*, n.º 6 (2013): 1-13.
- Martínez, Frédéric. «¿Cómo representar a Colombia? De las exposiciones universales a la exposición del Centenario, 1851-1910». En *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, compilado por Gonzalo Sánchez y María Emma Wills, 315-333. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2010.
- Ministerio de Cultura. *Memorias de la Libertad*. <http://www.memoriasdelalibertad.org/>
- Moya, Laura y Margarita Olvera, coord. *Conmemoraciones. Ritualizaciones, lugares mnemónicos y representaciones sociales*. México: UAM, 2012.
- Pereira, Alexander. «Cachacos y guaches: La plebe en los festejos bogotanos del 20 de julio de 1910». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 38 (2011): 79-108.
- Pérez, Amada Carolina y Maite Yie. «Cultura política y conmemoración en Colombia. Primer siglo de vida republicana». En *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*, editado por Francisco Ortega y

- Yobenj Chicanganá, 417-448. Bogotá: Universidad Nacional - University of Helsinki, 2012.
- Pérez Vejo, Tomás. «Historia, política e ideología en la celebración del centenario mexicano». *Historia mexicana* 60, n.º 1 (2010): 31-83.
- Red - Inpim. «1ra Asamblea Latinoamericana de las Voces de los Pueblos “El Otro Bicentenario”. Visiones indígenas de futuro». http://www.rniu.buap.mx/infoRNIU/ago10/2/TRIPTICO_elotrobicentenario.pdf
- Rodríguez, Miguel. *Celebración de la raza. Una historia comparativa del 12 de octubre*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Roselló, Estela. «Recuerdos para un porvenir: diálogos simbólicos en la construcción de una memoria colectiva. Las fiestas del primer centenario de la independencia, México 1910». En *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*, coordinado por Gustavo Leyva et al., 515-536. México: Fondo de Cultura Económica - UAM, 2010.
- Rufer, Mario. «De las carrozas a los caminantes. Nación, estampa y diferencia en el bicentenario argentino». En *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, editado por Mario Rufer, 151-186. México: Conacyt - Promep - Itaca, 2012.
- Rufer, Mario, ed. *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*. México: Conacyt - Promep - Itaca, 2012.
- Scheuzger, Stephan y Sven Schuster, eds. *Los centenarios de la independencia: representaciones de la historia patria entre continuidad y cambio*. Eichstätt: Zentralinstitut für Lateinamerika-Studien, 2013.
- Segato, Rita. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Suárez, Marcel. «Los secretos del obelisco de Las Piedras». <http://www.croquizar.com/los-secretos-del-obelisco-de-las-piedras/>
- Tenorio Trillo, Mauricio. *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales 1880-1930*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI, 1991.
- Vargas, Sebastián. «El bicentenario de la independencia en Colombia: rituales, documentos, reflexiones». *Memoria y sociedad* 15, n.º 31 (2011): 66-84.
- Verdesio, Gustavo. «El día de la independencia o doscientos años de incertidumbre: la indecidibilidad de una fecha en el Uruguay Post-Independencia». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n.º 71 (2010): 75-98.
- Vizcaíno, Fernando. *El nacionalismo mexicano en los tiempos de la globalización y el multiculturalismo*. México: UNAM, 2004.

- Recibido: 21 de febrero de 2017
- Aprobado: 29 de abril de 2017
- Disponible en línea: 31 de diciembre de 2017

Cómo citar este artículo

Vargas Álvarez, Sebastián. «Desmontando imágenes de diferencia. Representaciones de lo indígena en las conmemoraciones nacionales latinoamericanas». *Memoria y Sociedad* 21, n.º 43 (2017): 30-49. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys21-43.didr>