

El pasado como una temporalidad abierta: los monumentos en tanto lugares de disputa desde un análisis poscolonial. Entrevista a Alejandro De Oto

The past as an open temporality: monuments as places of dispute from a postcolonial analysis. Interview with Alejandro De Oto

Wrobel, Ivan; Capasso, Verónica

 Ivan Wrobel

ivanwrobel@gmail.com

Instituto de Geografía “Romualdo Ardissonne” (UBA – CONICET), Universidad de Buenos Aires / Instituto de Desarrollo Humano (UNGS – CONICET), Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina

 Verónica Capasso

capasso.veronica@gmail.com

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP – CONICET), Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Aletheia

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

ISSN: 1853-3701

Periodicidad: Semestral

vol. 13, núm. 25, e140, 2022

publicaciones@fahce.unlp.edu.ar

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/159/1593537004/>

DOI: <https://doi.org/10.24215/18533701e140>

Resumen: En esta entrevista, conversamos con el Dr. Alejandro De Oto sobre las potencialidades de los estudios poscoloniales a la hora de comprender la configuración de espacios e imágenes de culto, consagrados, venerados o denostados y su vínculo con la historia, las memorias legitimadas y las subalternas, las identidades y las luchas de poder.

Palabras clave: Monumentos, Temporalidad, Estudios poscoloniales.

Abstract: In this interview, we talked with Dr. Alejandro De Oto about the potentialities of postcolonial studies to understand the configuration of spaces and images of worship, consecrated, venerated or reviled and the power struggle between history, identities, and the official and underground memories.

Keywords: Monuments, Temporality, Postcolonial studies.

INTRODUCCIÓN

Alejandro De Oto es Investigador Principal de CONICET (Argentina) con lugar de trabajo en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan. Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Fue docente de historia de la historiografía e historia de Asia y África, con énfasis en los procesos teóricos y políticos de la poscolonialidad, en la Universidad Nacional de la Patagonia S. J. B. y actualmente es profesor de Metodología de la Investigación Filosófica en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan. Es autor de varios libros entre los que se destacan *Tiempos de homenajes, tiempos descoloniales: Frantz Fanon. América Latina* (Comp.) (2011), *Frantz*

Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial (2003), *El viaje de la escritura. Richard Francis Burton y el Este de África* (1996), además de autor de numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales sobre crítica poscolonial, literatura de viaje y sobre teoría crítica en perspectiva fanoniana. En 2005 recibió el premio “Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought” de la Caribbean Philosophical Association.

En los últimos años, se ha agudizado y multiplicado la crítica a ciertos monumentos o espacios de memoria. Nos interesa analizar este fenómeno desde la clave poscolonial para comprender cómo ciertos espacios e imágenes de culto, consagrados y venerados tejen una memoria de nación, una historia .cargada de visibilidades e invisibilidades. y un diagrama específico de poder. La primera pregunta, entonces, que nos planteamos es ¿Qué se entiende por poscolonial?

Es complicado decirlo rápido, pero hay dos o tres líneas que se pueden citar o pensar para comprender el fenómeno. Una de ellas me parece que tiene que ver con el propio término colonial. Es decir, uno se puede hacer la pregunta de por qué, de pronto, en los últimos casi cuarenta y tantos años, estamos hablando de fines de la década del setenta, la palabra colonial ha tenido tanto despliegue en relación con múltiples disciplinas de las ciencias sociales pero en general con los enfoques acerca la modernidad y de los procesos que consideramos históricamente modernos, tanto de los periodos coloniales como durante los Estados nacionales en el caso de América Latina, África, Asia. Porque, en términos de la historia europea, esa historia del Estado nación no necesariamente reconoce una matriz colonial en el sentido en que hoy se habla de la noción. La palabra entró por distintos niveles. Por un lado, por cierta revisión, por ejemplo, de los discursos de la otredad, fundamentalmente y de modo inicial, desde la antropología y la crítica literaria.

Por otro lado, desde los estudios históricos y subalternos de, por ejemplo, historiadores de la India en los años ochenta. Ellos venían de una formación vinculada al marxismo inglés y se preguntaron si la discusión sobre el problema de la subalternidad inscribía el mismo tipo de problemas en una relación colonial —o en una relación con un Estado que se había independizado de los poderes coloniales— que, en otros espacios, como los europeos. Entonces, de pronto, se empezó a tejer esta noción de que la dimensión colonial tenía un estatuto diferente a lo que frecuentemente le asignamos en una historia, en un relato acerca de los procesos de las sociedades contemporáneas fuertemente centrado en Europa. O por lo menos en la articulación de narrativas europeas, narrativas del sujeto. En el caso de la filosofía, es notable la cuestión de un sujeto que, si lo analizamos rápidamente, por lo menos en la tradición filosófica occidental, habría que ponerle siempre el apellido de occidental, europeo, etc., pero que, sin embargo, la mayoría de las veces, pasó por una operación universalizante ;De dimensiones y reflexiones que ocurrían en una geografía y una temporalidad muy situada!

Entonces, de pronto, aparece esta cuestión de lo colonial que, en el caso de América Latina, había tenido un amplio recorrido, si uno lo analiza desde lugares como la teoría de la dependencia o la teología de la liberación o la filosofía de la liberación, hasta llegar a inflexiones como el giro decolonial. De pronto se volvió una suerte de evidencia que pensar el problema del colonialismo no era pensar en un elemento subsidiario de una historia moderna o de una historia contemporánea que se desplegaba teleológicamente, es decir, dispuesta a cumplir con ese proyecto histórico que parecía estar inscripto en ella. Ahora se veía lo colonial como una dimensión constitutiva. Así entonces, lo que plantea lo colonial, como forma de estructurar el poder tanto en términos de clase, género y raza, etc., es que ello sigue ocurriendo, independientemente de los procesos que jalonaron los republicanismos, los Estados nación, etc., en los espacios latinoamericanos. Esa continuidad provoca ciertos terremotos conceptuales, si se quiere, porque aparece como algo del pasado pero que está puesto en el presente, vuelve el pasado una temporalidad abierta y, por lo tanto, interpone una pregunta, una tensión al orden de la temporalidad que aseguraba una administración del pasado porque no permite que se cristalice. Pone en riesgo la administración disciplinaria del tiempo al irrumpir en el presente.

La colonialidad tiene esa particularidad de avisar que hay dimensiones que se gestaron en los procesos históricos concretos del colonialismo que todavía siguen aconteciendo, no de la misma manera, pero sí articulando formas parecidas del poder, de la reproducción social, etc. Lejos de prescribir una definición, y volviendo a la pregunta por lo poscolonial, los registros de la crítica poscolonial, por lo menos en términos conceptuales, más que constituirse en una teoría como tal se han convertido, en un punto, en una suerte de aviso permanente de que tus categorías pueden desbarrancar si no se reconocen sus filiaciones coloniales. Es decir, es preciso tener presente las articulaciones que inscriben nociones como la de colonialidad, por ejemplo, la producción de poder en esa matriz, el espacio de enunciación, quiénes son los mismos y los otros, etc. Porque ahí está el riesgo de que se naturalicen, por ejemplo, formas de pensar. Al tener presente ese aviso es posible discutir el orden en que percibimos la temporalidad o cómo las disciplinas trabajan la noción de temporalidad. A veces parece algo que no tiene mucho sentido, pero, sin embargo, inscriben y vuelven a reinscribir sistemáticamente quiénes están en el presente, quiénes en el pasado, quiénes espacialmente pueden estar sincrónicos en el tiempo, pero no ser sincrónicos desde el punto de visto de la agencia, de su capacidad de incidir en el orden simbólico de una sociedad, etc. Por esa razón se asiste a tantas operaciones alrededor de la temporalidad cuando uno piensa en los fenómenos que pueden llevar a discutir los problemas de lo colonial y lo poscolonial.

Por otra parte, lo poscolonial nunca situó la discusión en términos cronológicos, en términos de “estamos después del mundo colonial”, sino más bien “estamos pensando críticamente cuáles de todas las dimensiones que los mundos coloniales produjeron siguen activamente actuando en el presente”. Por lo tanto, irrumpiendo en el presente, abriendo los espacios de simbolización, de las prácticas sociales, culturales, de todo tipo, epistemológicas incluso. El nudo interesante para la pregunta es que -entre todas las cosas que movió este enorme despliegue de las bibliotecas poscoloniales, decoloniales, etc-, produjo la apertura de cualquier noción de tiempo presente y la puesta en contacto de historias que parecían clausuradas en su monumentalidad, en su temporalidad, etc., con las tensiones del presente. Porque, por ejemplo, los fenómenos que describe el análisis de los colonialismos, pensados en términos de pos y decoloniales, implican que todavía están activos en las prácticas sociales del presente. Y si están activos, siguen irrumpiendo, tensionando las escenas, siguen comprometiendo las hermenéuticas, los espacios que queremos leer, comprender, etc.

Volviendo a lo poscolonial, hay dos genealogías que tienen que ver más con posicionamientos dentro de espacios académicos y de algún modo de culturas académicas más que con una diferencia sustancial entre la matriz de discusión anglo o hablada en inglés, con respecto a las historias de Asia, África, etc., y las latinoamericanas. Lo cierto es que estos espacios produjeron intervenciones críticas del colonialismo. América Latina tiene muchos, África e India también y las preguntas llegaron por vías, más o menos, distintas. De todos modos, con los matices y diferencias sustanciales que todas estas historias modernas y coloniales tienen, me parece que la conexión es bastante obvia: se trata en un punto reconocer que no hay espacio en el mundo contemporáneo que no haya sido moldeado casi, mayoritariamente, por el colonialismo, una dimensión crucial de las historias de las sociedades afectadas por ese proceso. Tanto si hablamos en términos metropolitanos como de sociedades colonizadas.

Nos habías comentado que, a raíz de un viaje, te había interesado un caso específico en Bariloche. Allí, en el centro cívico está la estatua del militar Julio Argentino Roca, intervenida de mil formas, y, en el piso de la plaza donde se emplaza, se pintaron los pañuelos de las Madres de Plaza de Mayo. Es decir, es un lugar central de la ciudad, cargado de relatos sobre la conquista, la dictadura, su rechazo, etc. Por otra parte, llamó tu atención la catedral y su relato civilizatorio en los vitrales: la conquista, la resistencia indígena, la evangelización. En uno y en otro lo que identificaste es que lo que se pierde para la historia son las historias de los originarios...

Sí, respecto de la preocupación sobre los monumentos, un caso de análisis interesante es este de Bariloche. Ahí te das cuenta lo que implica en todos los órdenes de la temporalidad, dos casos cercanos espacialmente: la plaza del centro cívico y la catedral. Y en los dos hay órdenes de la temporalidad todo el tiempo jugando. El de la catedral es tal vez el más significativo porque hay un relato de la conquista, del Estado nación, de la evangelización. Hay un relato civilizatorio más del tipo siglo XIX: los indígenas primero se resisten, son descritos como monstruos y después terminan aceptando la evangelización y siendo parte de la nación, siempre marcada por la cruz y la espada desde la colonia hasta el Estado nacional. Hay una continuidad histórica y es fácilmente verificable esa narrativa desde los manuales escolares de hace no mucho tiempo atrás, pero, sobre todo, fácilmente verificable aún en las persistencias, en los privilegios epistemológicos que todavía tenemos respecto de la temporalidad del Estado nación en América Latina. Es bastante difícil encontrar estudios que cuestionen centralmente ese orden temporal con el cual la historiografía tiene que mimetizarse para poder hacer historia. Independientemente de que hable críticamente de eso. Uno puede criticar la expansión del Estado argentino, la conquista del desierto; justo parece que año a año la discusión se renueva en el lof de Bariloche. El punto es qué tipo de temporalidad reescribe inclusive la propia crítica. Lo cierto es que la temporalidad con la cual se discute es una temporalidad que en un punto se ha naturalizado. Es decir, sigue siendo una temporalidad ascendente, una temporalidad del sujeto que sigue la secuencia pasado, presente y futuro, pero que frente a sus otros los espacializa y cuando hace eso establece una distancia espacial que es también una distancia cultural. Los sitúa en territorios específicos, hay que pensarlos en tal lado y no en otros. Hay una dificultad para romper, aunque hay trabajos buenísimos, con la asignación de atributos de identidad, territorialidad y temporalidad. Se tiende, por ejemplo, a representar comunidades indígenas en su territorio ancestral, es decir, solo son importantes cuando debaten con un espacio de una territorialidad considerada como ancestral, después, cuando los pones en el conurbano porteño, no se sabe. Es decir, hay allí una mutación ahí de otro orden, que evoca otros sujetos históricos y sociales con lo cual se pierde la potencia enunciativa que tenía pensar el mapuche, por caso, en la cordillera, en el lago Mascaradi. Pero esas operaciones de situar cuerpos, narrativas históricas y narrativas culturales en espacios concretos son herencias muy claras de procesos que vincularon temporalidad y colonialidad. Las personas se mueven mucho más que los conceptos, ¿no? Y entonces, la dificultad de representar, a veces, esos movimientos hace que se fuercen un poco las capturas de qué significan. Esto es interesante cuando uno mira los casos en Chile, por ejemplo, cómo piensan la reivindicación de las luchas mapuches desde el punto de vista urbano. Porque no es solamente el Wallmapu, están en muchos lados. Entonces, ¿qué pasa con esa movilidad? Viejas preguntas que aparecen para otros casos, por otra parte, si uno rastrea las antropologías de la década de los noventa.

A lo que voy es que la cuestión de la temporalidad, me parece, es uno de los escenarios más desestabilizados por la incorporación del problema colonial como un problema de orden epistemológico, político, cultural. Por otra parte, en términos metodológicos, se interpone una gran pregunta que es que las construcciones disciplinarias de la temporalidad pueden ser desarticuladas justamente por el hecho de que la colonialidad reinscribe el problema del presente como un tiempo en disputa. La cuestión central, creo, es que no hay chance de estabilizar ningún archivo; no hay, por lo tanto, ninguna posibilidad de estabilizar nociones del pasado ni la distribución de los cuerpos, identidades, prácticas culturales, etc., que esa estabilización presupone. Por lo tanto, abrir la temporalidad implica abrir la discusión en el presente de todos los planos que se cruzan, no para cerrarlos sino para manifestar una tensión.

Volviendo al ejemplo de Bariloche, podemos ver dos espacios. Uno, super organizado en relación al tiempo cronológico, el de los vitrales de la catedral, y el otro, la plaza del centro cívico, que tiene la estatua intervenida de Roca y los pañuelos de las madres, etc., donde se expresa de manera muy interesante la temporalidad abierta del presente. En la estatua de Roca, que representa la conquista del desierto, la temporalidad está abierta a la discusión contemporánea, que es contemporánea en tanto es traída a partir de experiencias históricas de comunidades originarias, pero también con otra historia que no se conecta con las comunidades originarias, como la de Madres de Plaza de Mayo. Esto me hace pensar que no hay posibilidad allí de estabilizar las

narrativas históricas en ese espacio y en ese monumento o en las expresiones de los vitrales de la catedral. Son zonas de disputa, pero se articulan de manera distinta. Porque si lo pensamos, cuando vamos a la catedral, no hay ninguna intervención. Y el relato de la catedral es mucho más fuerte y violento que la estatua de Roca en la plaza del centro cívico. Podríamos pensar razones por lo cual sucede esto: puede que sea porque se trata de un espacio interior, religioso y no es lo mismo que intervenir una plaza pública. Pero a la vez impresiona mucho cómo, dentro de determinado formato, cierto relato temporal y cultural está perfectamente delineado y permanece intocable mientras que el otro está altamente cuestionado. Y justo en la zona comercial de la ciudad, la zona de mayor ampliación y transformación moderna de las estructuras urbanas de Bariloche. Entonces, me parece interesante que se vuelva un problema de análisis todas las dimensiones que irrumpen la temporalidad y que hacen de los monumentos lugares que pueden ser abiertos, lugares de disputa.

Otro ejemplo, de la ciudad donde vivo, San Juan, es el Parque de Mayo, donde hay una serie de monumentos muy bellos. Allí me llama la atención la variedad de monumentos, al deporte, a San Martín, fuentes, etc., que no están intervenidos. No son objeto de una disputa evidente y eso es interesante. Porque pienso en voz alta, la estatua de San Martín no está intervenida, sí la de Roca —me refiero a Bariloche—. Ambas estatuas se conectan con las narrativas nacionales, pero una no se cuestiona y la otra sí, o al menos en la primera no algo es evidente. Entonces vale la pena hacerse esa pregunta ¿Por qué pasa eso? Bueno, rápidamente uno podría responder que pasa eso porque San Martín no llevó adelante una campaña como la de Roca. Si bien es correcto, me parece insuficiente. En el caso de las estatuas de Sarmiento, por ejemplo, multiplicadas en la ciudad de San Juan, condensan valores contradictorios, pero no son objeto de tanto cuestionamiento como otras aunque se pueden rastrear distintas percepciones sobre ellas y distintas performances. Y sin embargo, las estatuas no cuestionadas también participan de lo que intento señalar como el presente, aunque ello implique imaginarlo como consagrado a valores estabilizados en el pasado o en el orden de una temporalidad sin muchos riesgos como por ejemplo, la de la patria, la nación, etc. Lo interesante de todo esto es pensar qué tipo de narrativas confluyen en ellas cuando se las piensa desde el punto de vista de esa apertura de la temporalidad, que implica eso políticamente, culturalmente.

¿Cómo podemos pensar, entonces, desde la crítica poscolonial, las tramas y complejidades de la experiencia colonial en estos procesos que ponen en tensión distintas memorias, las legitimadas y las subterráneas, silenciadas o subalternas?

Si miramos algunos enfoques que hubo sobre este tema en el escenario de la llamada crítica poscolonial o desde los estudios de las subalternidades, aparecen estos registros. Estaba recordando un libro de 1995 de un historiador de la India que se llama Shahid Amin. Él escribe el libro *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura, 1922-1992*, donde se pone a pensar, desde la clave de los estudios subalternos, un monumento que se levantó en 1992 en homenaje a los caídos de 1922, que remite a la resistencia en dos localidades contiguas, Chauri y Chaura. (Estoy hablando de memoria aquí, lo leí hace mucho tiempo así que espero me disculpen si hay algún error en la evocación). En ese monumento están inscriptos los nombres de los padres de la nación India moderna. Se puso a buscar quiénes eran estos mártires y resulta que surgen en el marco de una revuelta de campesinos en 1922 que respondía al movimiento de resistencia al imperio británico. Es una revuelta por el acceso a los almacenes comunitarios, de alimentos, fuertemente reprimida por la policía colonial. Mueren varios oficiales de policía, hay un juicio, por eso Amin puede reconstruir la historia, y se encuentra con que, haciendo microhistoria de los enjuiciados, accediendo a archivos penales, aparecen cuestiones interesantes. Por ejemplo, todos ellos al responder por qué llevaron adelante estas acciones violentas, dijeron que lo hicieron en nombre de la no violencia, de la noción de no violencia gandhiana. La pregunta que surge es ¿pero cómo la no violencia? Amin se pone muy preciso con eso y dice que no se pueden englobar todos los procesos que tienen que ver con la resistencia de la India al colonialismo como una sola narrativa nacional. Esto tiene una enorme heterogeneidad. Y se entiende también que hay, a lo largo de la historia contemporánea

de la India, una dificultad de la narrativa histórica oficial del estado indio moderno por reintegrar estos eventos, porque estas personas decían que lo hacían en nombre de la no violencia gandhiana, lo cual es muy perturbador para una versión de la historia india que ha exaltado esos valores. Incluso Gandhi los desconoce políticamente en un momento y los deja en manos del poder colonial para que los juzguen. Lo interesante es que, según Amin, los subalternos, no tienen siempre la capacidad de incidir sobre los relatos nacionales, pero, cuando aparecen, pueden ser la vía para recuperar cómo se articularon estas posiciones en relación a un evento que atravesaba transversalmente a la sociedad india, que era la resistencia al colonialismo. El monumento recuerda a los mártires de Chauri Chaura, pero ¿quiénes eran? Amin dice que solo pudieron aparecer en la narrativa oficial cuando el Estado indio pudo reintegrar los eventos de 1922 en su narrativa oficial. Lo increíble es que el monumento, por una operación clásica, cuando tuvo que nombrar a los mártires lo hizo por medio de los nombres de los fundadores del Estado indio: Gandhi, Nehru, Indira Gandhi, etc. No los nombres de los campesinos. Este ejercicio que hace el autor, pone en evidencia cómo un monumento hecho en honor a los mártires, de recordación, integrado en una narrativa nacional, se convierte por efectos de la pregunta historiográfica facilitada por unos archivos penales, en un monumento que puede abrir la historicidad del Estado indio y cuestionar la homogeneidad de la narrativa de ese Estado.

Allí estaba en juego, entonces, el problema de entender cómo operaron las narrativas de los Estados que fueron coloniales y que se presentaron a sí mismos como la continuidad, en el período independiente, en mejor formato de una historia del colonialismo que aceptaron como propia. Hay una cuestión interesante: todas las independencias nacionales rompieron en términos políticos con los poderes del imperio español, británico, etc., pero se concibieron temporalmente, esto es polémico, lo sé, como sucesores de esa historia. El problema es que concebirse como sucesor te inscribe dentro de la misma temporalidad. Sin embargo, las lecturas poscoloniales vienen a abrir ese escenario y a decir bueno, revisemos esta idea de sucesión. En todo caso las elites criollas plantearon esa sucesión porque necesitan consolidar su poder poscolonial, ahora sí, temporalmente hablando, dentro del Estado y justificar por qué tomaban las riendas del Estado. El problema de la temporalidad como continuidad, por más que estés en disidencia con lo que pasó en la colonia, es algo que se repite. Entonces, la entrada de Amin en ese texto, abre la temporalidad de la narrativa estatal, nacional, y se encuentra con una heterogeneidad de representaciones en el momento de la revuelta que en nada se condensa con lo que después esa narrativa dice de sí misma. Pero las dos dimensiones siguen presentes. Uno podría pensar, bueno, el estado indio moderno reinscribe colonialmente la memoria, y no estaría diciendo algo muy errado, al mismo tiempo que la lectura de Amin, abre problemáticamente esa reinscripción. Quiero decir con esto, que las continuidades que los registros coloniales ponen en juego son, al mismo tiempo, las que permiten abrir lo que se afirma como cerrado por ciertas narrativas. La idea sería la siguiente, como la colonialidad sigue operando, entonces es lícito abrir el pasado cancelado detrás de la narrativa que lo deja, justamente, en el pasado.

El ejemplo recuerda al libro *La fuerza de la no violencia* de Judith Butler, donde plantea cómo la demanda a partir de la no-violencia no implica que no haya violencia, sino que hay una oposición a una violencia estructural...

Amin citaba algo bien interesante. Los campesinos decían la verdad cuando decían que actuaban en nombre de la no violencia. No era que, para “zafar” del juicio, decían que actuaban en razón de la no violencia, sino que entendían que esa era la forma de actuar frente a la violencia colonial y entendían que esas eran las formas en que se articulaba la no violencia. Y para Gandhi fue un problema porque disminuía la articulación política que él pretendía llevar a cabo. Muestra la heterogeneidad de las prácticas, cómo se tensionan los espacios. La impresión que tengo es que hay que suspender todo lo que uno desea que le ocurran a los monumentos y archivos y pensar qué pasa cuando uno hace una pregunta que puede configurarlos de otra manera. Lo de Sahid Amin es bien interesante porque él se encuentra con el monolito a los mártires de

Chauri Chaura y solo los nombres de los fundadores del Estado indio inscriptos en él. Lo que puede ser el recordatorio de una tragedia para él significa la apertura de un archivo que no había estado disponible para discutir los presentes pasados de estas rebeliones y la relación que esto tenía con el Estado nación. Volviendo al ejemplo de la catedral, uno se puede parar ahí y decir “lo rechazo moralmente”, pero desde el punto de vista de la investigación no tiene ningún efecto, sí lo tiene cuando uno empieza a entender cuántos pliegues hay para que ese espacio no esté intervenido y el otro, a dos cuadras, que es tan importante como ese, esté lleno de intervenciones.

Teniendo presente el problema de la temporalidad, tal como venís explicando, ¿cómo podemos enlazarlo con las narrativas presentes en los monumentos?

La idea es pensar cómo los monumentos, los que se piensan con buenas intenciones y los que no, los que son intervenidos, los que son cuestionados, etc., pueden ser el punto de entrada para indagar en las temporalidades del Estado nación. Las temporalidades civilizatorias o coloniales no son las únicas disponibles, sino que hay otras. ¿Qué pasa cuando esas otras se ponen en acto en el presente? Este es el problema político asociado. Cuando se abre el espacio alrededor de una narrativa, lo que suele ocurrir es que aparecen otras. Y entonces ahí es interesante pensar qué tipo de articulaciones producen esas otras, qué tipo de reinscripciones de ese espacio produce, cuáles son las metáforas políticas y culturales que se extienden, etc. Volviendo al caso de Bariloche, en el ejemplo de la catedral, ¿cuáles son los regímenes simbólicos que se tocan menos en el orden de las prácticas culturales o que tardan mucho más en cambiar? La religiosidad es una, ¿no? El Estado nación todavía es un objeto en disputa, pero podemos ver que desde el punto de vista de la religiosidad la disputa no es entre creyentes y no creyentes sino sobre los modos de acceder y participar de la creencia y los modos de vivir en relación a las creencias. Entonces, el espacio de lo sagrado constituye una dimensión distinta de las prácticas sociales; no hay intervención en esa narrativa que, como conté antes, es definitivamente brutal. El caso de la plaza del centro cívico está totalmente abierto, pero también porque las y los argentinos tenemos una historia de intervención en las plazas. Acá se mezclan muchos planos. No es solo que se trata de la estatua de Roca, que Bariloche sea una ciudad más cercana a los conflictos con pueblos originarios, sino también una historia con respecto a las plazas que la cultura política de este país tiene. La tiene menos con respecto a las iglesias, desde el punto de vista de la disputa política. Todo esto permite entender que hay diferentes narrativas en juego, mientras que otras fueron, literalmente, liquidadas. Las que están en juego discuten en el presente y no en el pasado. Abren el presente y ahí está la potencia. Porque abrir el presente es abrir el lugar donde nadie puede cristalizar la temporalidad y decir “esto es así” y no de otro modo.

En relación a esto que decías de los monumentos como zonas de disputa, pensábamos que algunos son destruidos, otros derribados, otros reemplazados como el caso de la estatua de Colón y la de Juana Azurduy en donde se cruzan una discusión política y una en términos de patrimonio cultural, ¿por qué te parece a vos que en estos últimos años aparece este fenómeno con mucha más recurrencia? Sobre todo pensando específicamente en el cuestionamiento de la historia oficial de diversas estatuas y monumentos en el contexto de la revuelta social chilena de 2019 o en los sucesos ocurridos tras el asesinato de George Floyd en Minneapolis .Estados Unidos. en 2020, cuando empieza a haber un cuestionamiento a historias oficiales y memorias oficiales con mucha más recurrencia que antes.

El por qué seguro que admite varias respuestas. Hay un fenómeno muy interesante que es una creciente crítica respecto de cómo se perciben y practican las identidades políticas y culturales en los últimos años, que permitieron una narrativa homogénea acerca de quiénes son las y los argentinos y que parece que no resiste demasiado análisis. Pero también hay un tema de debilitamiento de las narrativas nacionales no

solo por la amplificación de las políticas vinculadas a la heterogeneidad de las identidades sino también en relación con el mundo global financiero neoliberal. Entonces esas narrativas nacionales, que en un punto eran bastante homogéneas, tienen un registro que después, respecto a las prácticas económicas y sociales globales, se descentra todo el tiempo. Es decir, no solo por la crítica social o por el reconocimiento de una heterogeneidad sino también porque se han minado los fundamentos de la homogeneidad del Estado. Esto también depende del contexto. En el caso de los Estados Unidos hay que pensar cómo se reeditaron discursos racistas desde la propia Casa Blanca, al habilitar la violencia de la policía sobre una línea racial. Cuando fue la caída del Muro de Berlín y el desmembramiento del socialismo real, caían las estatuas de Lenin, pero solo en algunos lugares y en otros no. Por ejemplo, donde está la guerra hoy, en el Donbas, toda la iconografía del período soviético sigue muy presente, porque no parece ser una historia que haya sido vista de forma negativa en la región. De pronto, estallan todas estas microhistorias que estaban contenidas en una narrativa general de los Estados por razones diversas, por una crítica social pero también por una lógica neoliberal. Pensemos una cosa: en la década de los sesenta, setenta, vemos la apropiación por parte de la derecha de los símbolos nacionales, el himno, la bandera, etc., entonces, como reflejo todos festejábamos que Charly García hiciera una versión del himno más “roquera”, porque estábamos pensando que había que abrir ese espacio, volverlo un lugar de disputa. Pero también es cierto que la propia lógica neoliberal es erosionadora de las lógicas nacionales y dejó toda esa simbología en una circulación de menor peso. También podemos pensar en el ejemplo de Bélgica en donde, recién ahora, cuestionaron las estatuas del rey Leopoldo II, asociado al genocidio congoleño. Este es un genocidio totalmente olvidado y de una magnitud tremenda. Recién ahora esas estatuas fueron objeto de una intervención que tampoco fue demasiado profunda. Entonces, no hay que descuidar las heterogeneidades que están en juego, hay que tener en cuenta las dimensiones contextuales. El caso chileno fue muy emblemático, era obvio que estaban discutiendo la narrativa de ese Estado chileno posdictadura y efectivamente estaba en juego eso.

Más allá de la heterogeneidad de los casos, muchas veces estos procesos de desmonumentalización están contruidos .por la negativa”, como un ataque hacia un determinado discurso. ¿Te parece que hay casos que están contruidos .por la positiva”, con una propuesta para reemplazar un discurso por otro?

Podemos pensar el caso de la Patagonia, más en particular la ciudad de Trelew, cuando, en el contexto de la Guerra de Malvinas, intervenían los carteles de la calle “Estados Unidos” para cambiarlos por el nombre de “Soberanía Nacional” y, quince años después, no sé si la gente joven sabe que esa calle antes se llamaba “Estados Unidos”. Con las calles “Roca” hubo intentos parecidos pero creo que no prosperaron. Osvaldo Bayer impulsó una campaña para cambiar las calles nombradas así y sacar los monumentos a Roca. Otra vez, en cada una de estas propuestas se discute la dimensión de la temporalidad. Lo que es interesante en el primer ejemplo es que la narrativa de la soberanía nacional reaparece en un momento en el que está en retirada como noción, porque se hablaba mucho durante la dictadura de “soberanía nacional”, pero centralmente en términos limítrofes, territoriales, que de muchas maneras hoy está presente, claro. Pero lo interesante es que “Soberanía nacional”, un sintagma potente para muchas historias de la Argentina del siglo XX, por efecto de una intervención de los carteles callejeros, se abre como noción disputada y puede volverse una noción que puede recuperar un término capturado casi por completo por los discursos de la dictadura. Hay una cuestión metodológica allí también. Las sustituciones hay que pensarlas también en términos de qué narrativas posibilitan, cuáles cierran, cuáles disponen, cuáles sugieren. Tiene que ver con historizar esos fenómenos, pensarlos contextualmente, ver qué hacen con esos presentes en los que ocurren. El presente no siempre es el ahora, hay *presentes pasados* que abren las formas más estabilizadas de la temporalidad que son las que estaban en juego en aquel entonces, y eso está atrás de un término, de un concepto. Y soberanía nacional, ya que estamos con esa idea, si uno rasca un poco más, la encuentra en las discusiones de la teoría de la dependencia, en las discusiones en contra del colonialismo, de hecho en las décadas del cincuenta y del

sesenta, por ejemplo, encontramos los textos de John William Cooke para el caso del peronismo o textos como los de Frantz Fanon pensados en la lucha anticolonial, y todos están preocupados por definir de qué se trata la cultura nacional, que no se confunda con un nacionalismo cerril, ceñido a visiones conservadoras, que sea resistente y constituya un sujeto político frente a los proyectos coloniales e imperiales, etc. Cada una de estas acciones pueden ser como la “carta robada” de Poe, pueden estar a la vista y, si uno la encuentra, puede jalar de ella una narrativa que estaba allí pero de la que no estábamos hablando por el hecho de que era más evidente la narrativa nacional estatal, la del movimiento recordatorio en términos de efemérides, de lo que de una u otra forma aparece clausurado como tiempo pasado en el monumento.