

Desmonumentalización: diálogos para pensar el territorio desde la decolonialidad y la memoria. Entrevista a Natalia Cabanillas

Demonumentalization: dialogues to think about the territory from decoloniality and memory. Interview with Natalia Cabanillas

Ruscitti, Rocío Miranda; Petrongolo, Amalia

Rocío Miranda Ruscitti
romirandaruscitti@gmail.com
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
Amalia Petrongolo
amaliapetrongolovega@gmail.com
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Aletheia
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
ISSN: 1853-3701
Periodicidad: Semestral
vol. 13, núm. 25, e141, 2022
publicaciones@fahce.unlp.edu.ar

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/159/1593537005/>

DOI: <https://doi.org/10.24215/18533701e141>

Resumen: Al recorrer nuestro espacio nos encontramos diariamente con múltiples marcas territoriales que hemos naturalizado, las mismas se han convertido en parte de nuestro paisaje hasta el punto que pocas veces nos preguntamos cuáles son sus orígenes. En esta entrevista, hablamos con la Dra. Natalia Cabanillas, quien busca recuperar la importancia de la desmonumentalización, pensada desde la relación intrínseca entre las marcas simbólicas y las prácticas concretas que evidencian las relaciones de poder. Para ello, analiza dos casos: *Rhodes Must Fall* en Ciudad del Cabo (Sudáfrica) y los monumentos en Redenção (Brasil), las resistencias ante la crítica y las problemáticas que allí se ponen en juego.

Palabras clave: Desmonumentalización, Poder, Marcas, Territorio.

Abstract: As we travel through our space, we come across multiple territorial marks that we have naturalized daily, they have become part of our landscape to the point that we rarely ask ourselves what their origins are. In this interview, we spoke with Dr. Natalia Cabanillas, who analyzed the importance of demonumentalization, from the intrinsic relationship between symbolic marks and concrete practices that evidence power relations. She studied two cases: *Rhodes Must Fall* in Cape Town (South Africa) and the monuments in Redenção (Brazil), the resistance to criticism and the issues involved.

Keywords: Demonumentalization, Territory, Brands, Coloniality, Power.

INTRODUCCIÓN

¿Qué entendemos por *desmonumentalización*? ¿Qué percepciones, sentimientos, y nociones se nos presenta frente a este hecho? ¿Por qué ocurre? ¿Quiénes emprenden este tipo de acciones y de qué manera se llevan adelante? Partir de algunas preguntas nos interpela acerca de la realización performativa sobre monumentos e iconoclastia que permea nuestros sentidos y vida cotidiana. Podemos pensar que el concepto está inherentemente atado a procesos de movilizaciones sociales, tanto como punto de confluencia como

puntapié de derivas de reclamos de larga data. La acción de desmonumentalizar implica tensionar por un lado, las múltiples dimensiones que atravesamos como comunidad y visitar los acontecimientos del pasado y, por otro lado, el resultado que impone el poder dominante que determinó prácticas y ordenamientos nacionales y generales sobre qué y quiénes han sido valorizados por sobre otros. Al respecto, entonces, hablamos con Natalia Cabanillas, Licenciada en Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata y Magíster en Estudios de Asia y África con especialidad en África por parte de El Colegio de México.

Para iniciar, y antes de conocer un poco tu experiencia vivida tanto en Ciudad del Cabo (Sudáfrica) como en Redenção (Brasil), queríamos pensar un poco esto de la desmonumentalización, en el antes, el después, y el porqué. Pero ¿quiénes emplazan monumentos? ¿Y a qué discursos le son propicios?

Para mí ¿cuál sería el principio? Bueno, esto del territorio marcado ¿por qué? O ¿de dónde viene esto de marcar el territorio, que no es ni natural ni autoevidente? Hubo milenios en los cuales la humanidad no marcó el territorio. Estas marcas territoriales tienen mucho que ver con la conquista y la colonización, con una forma específica de apropiación del territorio de otros seres humanos a través de la conquista y del genocidio, a través del edicto y bula papal que determinó el espacio americano como tierra vacía, tierra que podía conquistarse. No vacía en términos de humanidad, sino que estaba vacía en términos de cristianos, que era lo único que los conquistadores reconocían como seres humanos. Entonces esa marca territorial, que aún hoy queda detentada y exhibida en monumentos, pero también en otras formas como monolitos, banderas, etc., va muy de la mano del derecho de nombrar, de un derecho usurpado, de renombrar.

En relación a ese sentido de marcar y renombrar que comentás, ¿qué se nombra y por qué? ¿Qué implicancias tiene este operativo nominal?

Por ejemplo, cuando Américo nombra América, deviene el nombre del continente con su propio nombre, marca el territorio como propio, inclusive cuando no existía la soberanía. Las marcas territoriales de la conquista y la colonización, cuando Américo nombra América, y recordemos que no era soberanía exclusiva española, el acto de nombrar, precede o es como una expresión de deseo del genocidio y de la apropiación y el acto de marcar también. Esos monumentos parece que pasan a ser parte de los paisajes, de las naciones antiguamente colonizadas, pero ese ser parte del paisaje, esa naturalización de que estamos rodeadas de estatuas de asesinos y violadores no hace desaparecer lo que significa eso en cuanto experiencia de dolor, pero también de alienación, alienación del sentido de separación, separación del territorio y del paisaje, ¿cómo me puedo identificar con una tierra que está marcada por algún genocida de población originaria? ¿Cómo me puedo identificar con un territorio que está marcado por los grandes genocidas y violadores en masa de la historia?

Entonces esa marca territorial no está solamente para apropiarse el territorio, sino, en mi opinión, también para generar esa alienación simbólica, esa alienación psicológica en la que esa marca me dice que a determinados cuerpos ese territorio no les pertenece, a los cuerpos feminizados, a los cuerpos no blancos. Y que además tiene un correlato con las relaciones específicas de poder. Me acuerdo cuando fue intervenido el monumento a Julio Argentino Roca en Buenos Aires en plena capital, ese espacio donde estaba monumentalizado el genocida “fundador de nuestra nación argentina” es un espacio donde los cuerpos no blancos, sobre todo los jóvenes hombres no blancos, sufren, por ejemplo, el gatillo fácil, los cuerpos estigmatizados o asociados con la estética villera, pero también con las tonalidades de pieles antiguamente colonizadas. Entonces hay un correlato entre la marca de ese monumento y las relaciones de poder donde determinados cuerpos pueden o no pueden circular y eso tiene que ver con el poder, no solo con el

colonialismo, sino también con la colonialidad del poder. Hay una marca simbólica que no es sólo simbólica, sino que está totalmente enmarañada, abigarrada con las relaciones concretas de poder.

¿Qué pasa entonces con estas relaciones de poder cuando se empiezan a dar los movimientos de desmonumentalización?

Esto me parece importante porque muchas veces he escuchado decir, por ejemplo, con el caso de la estatua de Cecil John Rhodes en Ciudad del Cabo, que se saca la estatua ¿y qué? Y, ¡pero es lo mínimo! Es como si tuvieras en la plaza principal de Alemania o en la universidad de Alemania la estatua de Adolf Hitler. O sea, es inadmisible y tiene que ser inadmisible. Necesitamos que sea inadmisible. No por el monumento, por ese pedazo de piedra, sino por todo lo que ese pedazo de piedra representa, por ejemplo, cuando hablamos de garantías de los derechos humanos hablamos de la garantía de no repetición: la base para el cumplimiento de los derechos humanos es la no repetición. Entonces, cuando vivimos en un sistema que tiene un *continuum* genocida o un *continuum* colonial, esas marcas son parte de ese continuo. Es como cuando discutimos en el feminismo, los micromachismos ¿porque son tan importantes? ¿Por qué nos molestan tanto? Porque al mismo tiempo es un *continuum* que va del micromachismo al feminicidio y eso no es ni automático ni instantáneo, es un *continuum*. No sé si sea esa palabra, pero me representa mucho, es parte del mismo problema.

Entonces, aquello que parece pequeño, en realidad, tiene correlación con las relaciones de poder y efectos de realidad de vida y muerte. Las marcas del espacio, esas marcas del territorio, que tienen que ver con a quién le pertenece el territorio, quién tiene el derecho de circular, apropiar, etcétera, tienen una relación directa con las relaciones actuales de poder y es por ello que esas marcas importan. Y es por ello que los monumentos importan, a pesar de cuánto los naturalizamos en el día a día. O sea, pasamos por plazas y lugares públicos y esas figuras racistas, misóginas, nos cercan. Están ahí mirándonos, nos miran esos ojos de piedra. No es solo eso, me parece que un elemento de la desmonumentalización es que, como movimientos sociales globales feministas, antirracistas, de lucha por los derechos humanos, hay una comprensión hoy día de que lo simbólico importa e importa materialmente y se articula con luchas muy concretas.

Mencionaste el caso de Ciudad del Cabo y apareció el nombre de Rhodes, ¿podés contarnos ese acontecimiento que has vivido tan de cerca?

Hay algo que me sorprendió mucho en el movimiento de *Rhodes must fall*: cómo las personas defendían el monumento de Rhodes. Contextualizando, en el 2015, Sudáfrica estaba en una situación en la que no había mucho movimiento político, había mucha tensión, pero no organizaciones grandes, ni grandes marchas o grandes huelgas. En Ciudad del Cabo comienza a haber mucho malestar estudiantil en la universidad, una universidad que tiene gran cantidad de estudiantes negros, muchos de ellos muy humildes, viviendo en los barrios segregados, en casas de chapa y cartón en las que conviven con deiciseis, veinte personas. La universidad en Sudáfrica es paga, entonces, los estudiantes, conviven todos los días con el esfuerzo familiar e incluso, con restricciones hasta de la comida, para poder pagarle a un miembro de su familia la universidad. Una universidad que, además, es extremadamente colonial en todos los sentidos. Por ejemplo, en la Escuela de Danzas se estudia ballet, no se estudia danzas africanas o contemporáneas. No, es ballet. Una danza en la cual, recién ahora, se está discutiendo que los zapatitos no sean color piel blanca sino que pueden ser color piel negra o que las mujeres negras no necesiten usar las medias blancas sino medias hechas color piel de la piel de cada una o que ni siquiera el peinado es adecuado para el pelo afro. Entonces, una universidad con un currículum de estudio muy colonial, con una forma de ser también muy blanca que no lo puedo explicar

en pocas palabras pero que se siente que todo lo que se hace es cultura de la población blanca, sea inglesa u holandesa.

Un estudiante un día echa heces en el monumento, hace una intervención junto con otras personas. Esas heces no son cualquier heces, digamos, no es cualquier caca, son las cacas de los baños químicos en los cuales las personas defecan todos los días en los *townships*, que son los barrios segregados, porque no hay saneamiento básico, no tienen baño dentro de la casa. O sea, él fue y agarró la caca, de su casa, de sus vecinos, porque son además baños químicos colectivos que usan varias familias todos los días. O sea, imagínense una situación de extrema precariedad. Esa es una forma de protesta que normalmente se hace, es bastante común en los barrios populares cuando van a protestar por saneamiento básico a la intendencia, que es de un partido de mayoría blanca, el *Democratic Alliance*. Las negociaciones son difíciles: básicamente no les importa lo que pasa en los barrios negros, entonces, muchas veces, la forma de protesta incluye agarrar los desechos del baño químico y tirárselos al auto de la intendenta para que vea la materialidad del asunto, la materialidad de la protesta. O sea, ¿de qué están hablando? De esas condiciones de vivir con ese olor, de vivir en esa insalubridad, etcétera. Entonces, cuando Rhodes es bañado en mierda, y además es intervenido con aerosol, se desata una ola de protestas muy fuerte, muy profunda que expresa malestar de las dos, tres décadas de vida democrática de Sudáfrica. Todas las promesas incumplidas para con esa juventud que ya son los nacidos libres, los llamados *born free*, pero que no se sienten libres. Toda la propaganda, tanto del gobierno como de sus padres, se centra en “vos no sabes lo que era el apartheid”, pero ellos siguen viviendo en casas de chapa y cartón, cagando en el baño químico y con una serie de precariedades de la vida inimaginables, la violencia contra las mujeres, etcétera.

Entonces se desata básicamente una insurrección estudiantil, un proceso muy interesante, muy profundo. El estudiantado ocupa la universidad y es un estudiantado cosmopolita, de muchos países africanos, gente que manda a sus hijos a estudiar a Sudáfrica porque tiene una universidad excelente, con mucha reputación. Bueno, ese movimiento va a articular muchas demandas: una es la descolonización del currículum, otra es que no sea más paga, la posibilidad de que la universidad sea gratuita y la tercera es la descolonización del espacio. Entonces, empiezan a problematizar qué es lo que significa el dolor, ellos le llaman *black pain*, un dolor negro, el dolor de ver la estatua del genocida de sus ancestros todos los días que van a la universidad. Rhodes efectivamente cayó: la estatua se tuvo que retirar y un elemento que me impresionó es cómo muchas personas se quejaban amargamente de la retirada de esta estatua de la universidad. Esta estatua está en la universidad porque Rhodes, que fue un explorador que trabajó para la colonia británica, dedicado, digamos, a la explotación minera en Sudáfrica y en lo que hoy es Zimbabue también, fue un gran arquitecto del Imperio Británico en el sur de África. Se apropió de esas tierras y después las “donó” para la universidad. Es por eso que le pusieron una estatua. Además de tener el nombre de Rhodes los edificios tienen nombres de varios otros criminales de guerra, entonces este movimiento intentó cambiarlos. Hubo, además, un gran debate en torno a la despatriarcalización y de qué forma descolonizar significa despatriarcalizar. Se fundó el colectivo de estudiantes negros trans, el *Trans collective*, muy importante porque van a discutir que ser *queer* hoy en Sudáfrica es como ser negro o negra durante el apartheid, en una sociedad profundamente homofóbica a pesar de que las leyes sudafricanas que son muy avanzadas en derechos LGTBIQ+.

El movimiento *Rhodes Must Fall*, mantuvo activa su organización, ¿emergieron nuevos o renovados objetivos de protesta y reclamo?

El movimiento fue primero *Rhodes must fall*, después se transformó en otro movimiento cuya intención fue la de retirar la matrícula, un movimiento para que la educación sea pública. Fue un movimiento con muchas tensiones, sobre todo entre los líderes masculinos y las feministas que estaban dentro del movimiento, muchas de las cuales eran líderes del movimiento. Fue un movimiento también muy intenso, con mucha convivencia, una ocupación larga y que también ganó muchos enemigos inesperados, entre comillas, o sea,

muchas personas progresistas que hablaron contra el movimiento en diversos momentos. Ahora no sigue movilizado porque fue un momento, un año, un año y medio más o menos, pero tuvo repercusiones muy profundas. Ese movimiento insurreccional estudiantil, como yo lo llamo, tuvo inmediatamente repercusiones en los barrios, la gente se manifiesta en solidaridad, individualmente, activistas individuales, pero eso también llama la atención. Hubo un movimiento de solidaridad muy automático y después, en varias universidades de Sudáfrica y fuera de Sudáfrica, tuvo repercusiones. Por ejemplo, en Johannesburgo, en Pretoria, etcétera, en varias universidades sudafricanas, hubo protestas específicas contra los monumentos. Y hubo repercusiones, creo que en Inglaterra y Estados Unidos, no me acuerdo exactamente los países. Después, hubo todo un movimiento por el final de la tercerización de los trabajadores y trabajadoras, trabajadoras negras cuyos hijos no tienen acceso a la Universidad, para que fueran absorbidos como trabajadores de la universidad. Aunque no continuó en tanto tal, hubo muchas transformaciones en las universidades, por ejemplo, en los planes de estudio, transformaciones en la orientación de quienes son nombrados para los cargos de dirección, los rectores de la época quedaron muy desgastados. Entonces, hubo cambios de autoridades, hubo muchas repercusiones en términos de poder. Yo no he vivido la universidad hoy día pero, por lo que veo, el tipo de actividades que hace el centro de Humanidades es diferente, o sea, están los ciclos de debate sobre la descolonización del conocimiento, tuvieron que incorporar un montón de cuestionamientos, estructuralmente es posible que no. Pero me acuerdo un diálogo con un profesor de la Universidad del Cabo que me decía: “van a sacar a Rhodes y ¿qué va a cambiar?” Y yo le digo: “Tal vez sacar a Rhodes no cambie nada, lo que pasa es que este movimiento ya cambió a muchas personas, son las personas las que cambian y las que hacen la diferencia, digamos donde quiera que ellos se integren, sea en el mercado de trabajo o en la vida o como profesores, van a estar teniendo otro tipo de perspectiva, van a ser otro tipo de profesionales”. En ese sentido, dudo que hayan quedado iguales las personas que pasaron por la universidad en ese momento, que piensen de la misma forma a como pensaban antes, porque pasaron demasiadas cosas.

¿Qué podés revelarnos sobre la monumentalización de la ciudad nordestina que habitás? ¿Y qué cargas simbólicas y coloniales pueden verse y trasuntan la vida cotidiana de Redenção?

En Redenção hacemos varias actividades en relación a los monumentos como actividades de extensión, con estudiantes secundarios, etcétera, y las veces que hubo intentos de intervenciones más fuertes en los monumentos ni siquiera era escribir con aerosol, para que ustedes se den una idea. Hay un monumento que es horrible, que es el más insultante de todos, se llama monumento a la negra desnuda. Es una mujer negra desnuda arrodillada como agradeciendo, está de frente a la plantación azucarera y de espaldas a lo que era el convento que hoy es la universidad en el medio de la ruta. Es imposible no verla, una gigantografía que debe tener diez metros aproximadamente, enorme, tiene una cadena en tres dimensiones. Hay muchas intervenciones en ese monumento porque es un monumento insultante.

Una de las intervenciones constó de vestir a la negra desnuda, que era colgarle unos paños nada más. Bueno, fue un escándalo en la ciudad, porque fue entendida como una vandalización. En la radio hubo toda una persecución, fue como una cosa muy fuerte. Pero esto no es exactamente que me sorprenda, sino que esos monumentos que supuestamente pasan desapercibidos o las personas piensan que pasan desapercibidos ante el intento de cambio no son desapercibidos, sino que tienen muchos defensores y defensoras. Entonces es interesante de qué forma muchas personas se identifican con esa narrativa de poder, con la heroización de los grandes asesinos de la historia o con la objetivación de las mujeres negras, en este caso, como el monumento de la negra desnuda. O decir que Rhodes es parte de nuestro patrimonio, de nuestra memoria histórica, para la población inglesa. Si sos descendiente de inglés blanco en Sudáfrica, tendrías que tener un poquito de vergüenza de lo que hizo Rhodes en Sudáfrica, un poquito si no toda la vergüenza del mundo. O sea, no vergüenza hacia la palabra pero por lo menos rechazo, como no sentirte parte, porque cuando decís “es mi patrimonio, es mi historia” es como que vos te estuvieras identificando con esos actos de barbarie. Entonces

esto sí me llama la atención, que esos monumentos que para muchas personas no serían relevantes porque están ahí y nadie los discute, en el momento que los discuten es un gran escándalo. Entonces algo representan, algo se movió en ese avispero.

En la UNILAB- de Ceará, Brasil, estos movimientos impactan en la comunidad, ¿se espera o se esbozan pugnas que den cuenta de las marcas fácticas y simbólicas coloniales? ¿Se han abierto agendas en ese sentido?

Donde estoy es el primer municipio en abolir la esclavitud en Brasil, Redenção, y por eso es famoso, es como su carta de presentación. Sin embargo, todos los monumentos que recuerdan la abolición lo hacen a través de símbolos de la esclavitud. Como mencioné, una mujer negra desnuda con el pecho erecto, la boca abierta como agradecimiento al señor de la plantación, arrodillada con una gigantografía de una cadena. ¿Por qué la cadena? Si estamos recordando la libertad. ¿Por qué la desnudez? ¿Quiénes están desnudos? Los animales, no los seres humanos. O sea, ese cuerpo desnudo gigante, enclavado entre la plantación y la Iglesia, algo no cierra. Otro, el busto de la princesa Isabel, que firmó la ley de supuesta abolición de la esclavitud en 1888. Pero en Redenção, la abolición fue, en realidad, una manumisión y fue en 1883. La princesa Isabel no tuvo nada que ver en eso, ni siquiera se dignó a mandar una carta, lo hizo un pariente de ella. Otros actores sí, por ejemplo, el abolicionista negro José de Patrocínio, hijo de una mujer esclavizada y abogado de la causa de la libertad, fue personalmente a presenciar el momento de la manumisión de los sesenta esclavizados y esclavizadas que estaban en Redenção. Pero quien es recordada como protagonista en el cincuentenario de la abolición, a quien le ponen un busto, es a la princesa Isabel. Después hay otro monumento, que es el monumento también de un nombre horrible, el monumento a Vicente Mulato. A diferencia de la negra desnuda que es una mujer anónima, Vicente Mulato es una persona histórica, era el esclavizado de edad más avanzada, tenía aproximadamente sesenta años cuando fue manumitido. En el registro del archivo dice así: “Vicente, *coma*, mulato” y en el monumento transforman ese “mulato”, que es una categoría racial colonial insultante, porque viene de la idea de mula, en su nombre, como si la categoría racial fuera él, “Vicente Mulato”. Lo representan como una miniatura de hombre, mide un metro diez el monumento, sin calzado, con una bermuda blanca atada con una piola y con las cadenas cortadas pero con las cadenas. Es interesante porque en Redenção se instala una universidad internacional con convenio con cinco países africanos, hay circulación de jóvenes africanos y africanas, algunos de origen humilde, algunos de clase media, que son disruptivos al respecto de los imaginarios que la población de la ciudad tiene sobre qué es un cuerpo negro: son personas elegantes, orgullosas, bien vestidas, muy educadas, educadas en el sentido del trato cotidiano, pero también el sentido de que son estudiantes con experiencia universitaria. Entonces son totalmente disruptivos al respecto de lo que la población de Redenção espera ver de un cuerpo negro. Que es muy parecido con lo que muestran esos monumentos, cuerpos semidesnudos, marginalizados, animalizados, etcétera. Y que todo el tiempo esos estereotipos emergen en los tratos cotidianos.

Entonces esos monumentos, son muy insultantes y reflejan, en gran medida, el sentido común racista, no solo de Redenção, sino del Brasil. Por más que sean cuestionados, hoy día no existe todavía un debate político lo suficientemente profundo y extendido que permita destruir esos monumentos, por así decirlo. Hoy, destruir esos monumentos, sería, básicamente, entrar en guerra con la población local. Esos monumentos tienen un gran apoyo popular en un Brasil que es profundamente racista, a pesar de que muchas personas puedan tener otra perspectiva. Entonces hay muchas iniciativas de cuestionamiento de los monumentos permanentes, se hacen performance de poesía, batallas de *hip hop*, desfiles de moda, todo lo que te puedas imaginar, pero destruir, eso no. O sea, un elemento que se contrapone a esos monumentos, a esa narrativa, que para honrar la libertad produce una narrativa nostálgica de la esclavitud, fue cuestionada, por ejemplo, con la instalación de una universidad de ese tipo, pero no es suficiente. Volvemos a las relaciones concretas de poder: ese monumento, como ya dije, está en frente a una plantación que todavía hoy día es una plantación de

caña que produce cachaça. La producción de cachaça es un tipo de consumo masculino asociado a la violencia y a un montón de cosas. Además, tiene un museo privado sobre la esclavitud. O sea que esa plantación, que antes lucro con la esclavitud, hoy lucra con la memoria de la esclavitud.

Los procesos de desmonumentalización son un quiebre maravilloso y necesario porque si no estamos haciendo pervivir modos de pensar y de hacer. Entonces, bienvenidas sean las discusiones y desmonumentalizaciones, pero creemos que todavía nos falta mucho más trabajo en profundidad para hacer esa conexión a la que te referís al principio de reconocer las marcas y lo que ellas representan.

Sí, yo me preguntaría como una cuestión central, ¿cuáles son las marcas que sí nos representan en el país del latifundio? O sea, donde nuestra relación con la tierra es totalmente mediada, expropiada hace muchísimos años. Y donde no hubo nunca un movimiento de recuperación de esa relación con la tierra, ¿cuáles son las marcas que sí? ¿Qué es lo que media nuestra relación con el espacio, con la tierra? Diría más, con el territorio. Argentina es un país mayoritariamente urbano. ¿Qué es lo que media? Porque necesitamos esa pregunta ¿y a quién van a poner? ¿Lo que necesitamos son otros monumentos? ¿O qué es lo que necesitamos? Porque, por ahí, no necesariamente lo que medie la relación con el territorio sean monumentos. Eso es una forma específica de marcas territoriales, por eso me gusta ese nombre “desmonumentalización”, porque no necesariamente implica cambiar un monumento por otro, digamos adoptar la forma de marca territorial que adoptó el colonialismo. No necesita ser el mismo modelo. Me parece que eso es una pregunta colectiva. La otra pregunta es: ¿Qué significa desmonumentalizar? O sea, ¿desmonumentalizamos sin cambiar las relaciones de poder? ¿O son cuestiones que van juntas? Y en ese “juntas”, no pondría primero el huevo o la gallina. Por ejemplo, en el caso del Rhodes, primero fue la manifestación contra el monumento y la insurrección llegó después, pero, en otros casos pasó al revés: hay un contexto insurreccional donde se destruye un monumento. Entonces son posibilidades diferentes. A lo que me refiero es que si el monumento nos habla de relaciones cristalizadas de poder, esa desmonumentalización también viene para cuestionar esas relaciones de poder de las cuales el monumento es parte. Y la desmonumentalización, me imagino que también nos tendría que llevar en dirección a cambios. De cualquier forma, solo el hecho de retirar estas marcas insultantes es algo. Insultantes porque nos deshumanizan, o sea, identificarnos con semejantes personajes históricos nos produce como personas abyectas, personas contrarias a la vida, es terrible.

¿Podemos inferir entonces que la desmonumentalización es una inversión de poder? Y en ese sentido, ¿cuál es el impacto de estos procesos de desmonumentalización y qué rol juega y le cabría al Estado?

El hecho de retirar esas marcas me parece que ya tiene un efecto performativo muy importante porque el Estado, a pesar de todas las críticas que podemos tener, una de las funciones o uno de sus efectos es que marca lo que es correcto e incorrecto en términos políticos. Entonces, en el momento en que retira a Roca se marca algo, se marca que hay algo que está equivocado y que alguien tiene que explicar qué es lo que está equivocado con ese Roca. Y por qué no debemos venerarlo. Al no retirarlo, se convierte en una narrativa que se fija, que se legitima, porque ahí está la marca estatal para decir que él es parte de nuestros héroes. Ese me parece un discurso poderoso: retirar esos monumentos insultantes ya de por sí me parece un discurso poderoso, pero en realidad lo que se pone en juego siempre con la desmonumentalización son esas relaciones de poder, de las cuales el monumento es parte.

Después del retiro de monumentos surge la idea de sustitución, ¿creés que es una operación correcta? ¿Es necesaria? ¿Se complementa? ¿O se puede pensar en otras formas de marcar la territorialidad? ¿Cómo se construye colectivamente esta nueva territorialidad?

Yo pienso también en términos del trabajo de historiadora. Lo pongo principalmente en femenino. Cuando decimos reemplazamos a Roca, ¿por quién? también nos hace falta conocer nuestras propias genealogías. Por ejemplo, si uno piensa en las genealogías del feminismo, si uno piensa una marca feminista, ¿qué vamos a poner? O sea, no es que fuera errado, pero ¿será que nuestras genealogías nos llevan a las sufragistas obreras del siglo XIX en Inglaterra? Porque también nos puede llevar a las anarquistas autóctonas o migrantes cuya consigna era “ni Dios, ni patrón, ni marido” -estaban por fuera del estado y querían la participación directa en la Asamblea-. Pero para eso nos hace falta investigar y conocer nuestras genealogías, porque tranquilamente puedo no conocerlas, pero también no necesariamente dentro de esa genealogía todas se hayan reivindicado feministas. ¿Cuáles son las figuras a través de las cuales me reconstruyo históricamente? Las figuras, los personajes, los procesos históricos. Ahí hay un elemento que me gustó mucho de lo que vos mencionabas que es lo del proceso colectivo, de pensar la memoria colectivamente y ahí entra en juego: ¿Qué es lo nacional? ¿Qué es lo local? ¿Qué es lo que es importante? Eso parece súper rico y desde un punto de vista más estrictamente político me parece que también esa reconstrucción de una genealogía propia nos hace falta. En nuestras memorias familiares es muy posible que encontremos, en La Plata por ejemplo, muchas memorias de la parte de la familia que en algún momento de entre el siglo XIX y siglo XX vino de Europa. Difícilmente encontremos más que la referencia del nombre o de la existencia de algún bisabuelo o bisabuela indígena y va a ser sólo una referencia. No sabemos de dónde era, de qué grupo, qué hacía, no sabemos o posiblemente sepamos muy poco o nada. Entonces esa reconstrucción de la memoria histórica viene del lado de la reconstrucción de nuestras historias familiares, desde la investigación histórica, porque no necesariamente lo que vivenciamos como memoria colectiva está desprovisto de la intervención estatal hegemónica. Por ejemplo, me acuerdo que muchas veces en la escuela nos hacían escribir sobre los inmigrantes. Nunca nos preguntaron si teníamos abuelos o bisabuelos indígenas, nunca. Pero cuando uno habla, o por lo menos yo cuando he hablado con amigas de mi edad, yo tengo cuarenta, en todas las familias hay una bisabuela, un bisabuelo, claro, pero esas historias no son interpeladas. Nadie te manda a hacer una tarea para reconstruir esa genealogía. Ahora tal vez sea diferente, te estoy hablando hace muchos años, no sé cómo es ahora.

Nos gustaría que nos puedas dejar alguna reflexión final sobre los procesos de desmonumentalización

Diría que mientras no se pueda destruir el monumento, hay que perturbarlo todo el tiempo. El cuestionamiento es parte del proceso y la desmonumentalización será colectiva o no será. Entonces, en el mientras tanto, es importante todo lo que colabore en cuestionarlos, en quitarle su legitimidad, hace parte de esa lucha para transformar esas relaciones de poder.