

MEMORIAS DISIDENTES

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias

V 1, N°2. Julio 2024 - ISSN: 3008-7716



Ilustración: Yeri Benavente - Diseño de tapa: Andrea Melenje Argote

Número 2: Pedestales vacíos

Editado por Mario Rufer y Cristóbal Gnecco



Universidad
Nacional
de San Juan

I R P H a

IRPHA-CONICET. Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat,
Unidad Ejecutoria Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Juan.
Av. Ignacio de la Roza 590 (oeste) | Complejo Universitario
“Islas Malvinas” | Rivadavia, provincia de San Juan, República
Argentina. Código Postal: CP: J5402DCS. Teléfono: +54 264 423-
2395. Correo electrónico: secirpha@faud.unsj.edu.ar

EDITORES RESPONSABLES

Carina Jofré, Cristóbal Gnecco, Mario Rufer

SECRETARIA EJECUTIVA

Julieta Magallanes

ASISTENTE DE SECRETARÍA EJECUTIVA

Oscar Omar Espinoza Martín

CONSEJO EDITORIAL EJECUTIVO

Cristóbal Gnecco, Mario Rufer, Carina Jofré, Carolina Crespo,
Mariela Rodríguez, Dante Ángelo, Patricia Ayala, Sofía Chacaltana

EQUIPO DE REDACCIÓN Y CORRECCIÓN DE ESTILO

Patricia Dreidemie, María Florencia Pessio, Julieta Tello
Bustos, María Belén Guirado López, Paula Cecchi, Ignacio Roca

CONSEJO DE DISEÑO ARTÍSTICO Y CREATIVO

Andrea Melenje Argote, Rafael Pedro Curtoni, Claudio
Revuelta, Muriel Morales, Marianela Gamboa

DISEÑO GRÁFICO DE ESTE NÚMERO

Felipe Echevarría

DISEÑO DE TAPA

Andrea Melenje Argote

ILUSTRACIÓN DE PORTADA SECCIONES

Yeri Benavente

REDES SOCIALES

Julieta Tello Bustos

INDEXACIONES Y CATALOGACIÓN

Santiago Agustín Pereyra Nouveliere

OPEN JOURNAL SYSTEM

Con el Asesoramiento del Centro Argentino
de Información Científica y Tecnológica
dependiente del Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas



COMITÉ INTERNACIONAL DE ASESORES

Alejandro de Oto, Alejandro Haber, Claudia Zapata, Frida
Gorbach, Gustavo Verdesio, Mariana Cabral, Marta Zambrano,
Sandra Rozental, Olaf Kaltmeir, Valeria Añón, Wilhelm
Londoño.

EVALUADORXS EN ESTE NÚMERO

Celina Chocobare, Citlali Quecha Reyna, Cuitláhuac Moreno,
Clementina Battcock, Cristóbal Gnecco, Emilio Piazzini, Eva
Alsmann, Donovan Hernández, Fabián Bonilla, Frida Gorbach,
Gina León, Manuel Fontenla, Margarita Chávez, Mario Rufer,
Whilhem Londoño.

SITIO WEB, REDES SOCIALES Y CONTACTOS DE LA REVISTA

OJS Memorias Disidentes <http://www.ojs.unsj.edu.ar/>

<https://www.instagram.com/memodisidentes/>

<https://www.youtube.com/@RevistaMemoriasDisidentes>

E-mail: memodisidente@gmail.com

APORTES, COLABORACIONES Y AVALES



DOSSIER
PEDESTALES VACÍOS:
Memorias disidentes:
monumentos intervenidos,
iconoclasias y disputas por lo
público en América Latina

Editado por Mario Rufer y Cristóbal Gnecco



MEMORIAS DISIDENTES

EDITORIAL	8
<i>Cristóbal Gnecco</i>	
PEDESTALES VACÍOS, ROCAS DESTRONADAS	11
<i>Mario Rufer</i>	

SECCIÓN ACADÉMICA

VESTIGIOS DE FUTUROS POSIBLES. PROPUESTAS PARA UNA COLOMBIA MÁS ALLÁ DE COLÓN.....	22
<i>Paolo Vignolo</i>	
LAS MÁSCARAS PREHISPÁNICAS DEL ESTADO. ARQUEOLOGÍA Y DRAMATURGIA POLÍTICA EN MÉXICO.....	45
<i>Paulina Álvarez</i>	
ESCULTURAS ITINERANTES Y NUEVOS ESPACIOS PÚBLICOS. EL MONUMENTO A ISABEL LA CATÓLICA Y CRISTÓBAL COLÓN EN BOGOTÁ	67
<i>Sebastián Vargas Álvarez</i>	
LA INTERVENCIÓN EN EL MONUMENTO AL DESCUBRIMIENTO DURANTE LAS PROTESTAS INDÍGENAS CONTRA EL MARCO TEMPORAL DE 1988.....	91
<i>Vanessa Rodrigues De Araújo</i>	
ENTRE ANTIMONUMENTAS Y VICTORIAS ALADAS: PRÁCTICAS DE MEMORIAS DE UN LENGUAJE POLÍTICO FEMINISTA	119
<i>Emanuela Borzacchiello</i>	
VESTIGIOS Y VITRINAS: MEMORIAS DE LAS CAMPAÑAS MILITARES DEL SIGLO XIX DE LA PATAGONIA ESPACIALIZADAS EN VALCHETA, RÍO NEGRO, ARGENTINA	138
<i>Martina Lambertucci</i>	
MONUMENTALIDAD ALTERNATIVA EN EL MOVIMIENTO NEGRO-AFROMEXICANO DEL SIGLO XXI.....	160
<i>Itza Amanda Varela Huerta</i>	
(DES)MONTAJE DE MEMORIAS Y MONUMENTOS. RESIGNIFICACIONES, ICONOCLASIAS Y RESISTENCIAS EN LA PAZ Y EL ALTO, BOLIVIA	180
<i>Vanessa Calvimontes Díaz · Juan Villanueva Criales</i>	

SECCIÓN LENGUAJES INSTITUYENTES

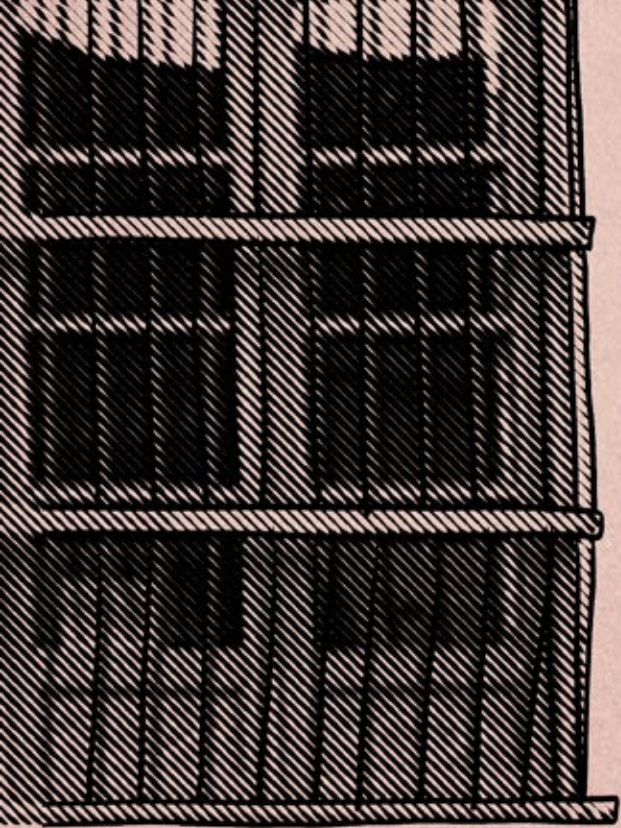
RESTAURADORAS CON GLITTER CONTRA LA CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA	207
<i>Paulara · Daniela Pascual Cáceres · Elena Taylor Muñoz</i>	
NI UNX MENOS SAN JUAN	213
<i>Virginia Cantoni · Luciana Solar · Melina Barbieri · Dolores Córdoba · Yanina Opasso</i>	

NO SE JUZGA POR PREGUNTAR POR UN DESAPARECIDO EN DEMOCRACIA	217
<i>Colectivo artista #absoluciónparapieri</i>	
MURAMENTO: ESTAMPAS DE LA BÚSQUEDA DE PAMELA GALLARDO.....	224
<i>Martín Alonso</i>	
GLORIETA DE LAS MUJERES QUE LUCHAN: UNA ESPACIA DE RESIGNIFICACIÓN	229
<i>Melissa Postigo García · Issa Espinoza Díaz De Cossío · Metzlli Citlali García Mendoza · María Fernanda González Martínez</i>	
DONDE A LA CIUDAD LE DUELE.....	234
<i>Ana Cecilia Gerrard</i>	

SECCIÓN RESEÑAS

EL TIEMPO DE LAS RUINAS	242
<i>Paulina Álvarez</i>	
PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO Y PUEBLOS INDÍGENAS EN EL NORTE DE COLOMBIA: DE VUELTA AL PAISAJE DE LOS ANCESTROS	251
<i>Anghie Prado Mejía</i>	
EL REGRESO DE LOS ANCESTROS. MOVIMIENTOS INDÍGENAS DE REPATRIACIÓN Y REDIGNIFICACIÓN DE LOS CUERPOS.....	256
<i>Rafael Pedro Curtoni</i>	
HISTÓRIA CULTURAL E EMOÇÕES PATRIMONIAIS.....	264
<i>Mariana Petry Cabral</i>	

EDITORIAL
INTRODUCCIÓN



VIDA



LOS OTROS

LUCHA



EDITORIAL

CRISTÓBAL GNECCO
Universidad del Cauca (UNICAUCA)

Este es un lugar para las memorias disidentes. Es su casa. Aquí encontrarán su despliegue más allá de donde ahora están, de donde ahora son. Memorias disidentes porque interpelan, socavan, contradicen, confrontan la historia oficial, la de las disciplinas, el aparato patrimonial, los tantos niveles de rememoración unívoca del Estado. Memorias disidentes, claro, pero también memorias restituyentes. De poco valdría disidir, sino vamos tras lo que esas disidencias pretenden. Las memorias que llegan a esta revista no sólo se apartan de la narrativa canónica del tiempo; también proponen, hacen, constituyen. Esas memorias restituyen tejidos que estaban cortados, pedaceados, enviados a los márgenes. Restituyen esos tejidos rotos que resultaron de la operación brutal del orden moderno. Pegan, tejen. Las memorias disidentes conectan; buscan conexiones que no son, no podrían ser, sólo temporales. En pocos lugares se ve mejor este asunto que en la demanda indígena por la restitución de los cuerpos de sus ancestrxs desenterradx (por lxs arqueólogxs) y exhibidxs (por los museos). La restitución enfrenta la violencia disciplinaria que se arrogó el derecho exclusivo de excavar y mostrar, sin jamás considerar que vulneraba otros derechos y otras formas de relación que no fueran las del conocimiento. Las luchas por la restitución, pues, restituyen mundos brutalmente pisoteados. Pero esas luchas no se limitan al retorno de cuerpos; también reclaman territorios —o territorios-cuerpos, enunciando su naturaleza relacional—.

Las memorias que acogemos restituyen y relacionan. No es un asunto menor. Las relaciones (entre seres, entre cosas, entre seres-cosas) fueron un blanco favorito de los modernos; las rompieron y en su lugar crearon parcelas de conocimiento que entregaron a las disciplinas: el tiempo a la historia, el espacio a la geografía, la vida a la biología, la riqueza a la economía. Las relaciones que acaso permitieron entre esas parcelas fueron instrumentales. Desde entonces, desde que aconteció ese desastre, la restitución de los mundos en relación no ha dejado de ser una tarea urgente. Esto escribió Gonzalo Rojas en 1965, recordando su llegada a la poesía cuando era apenas un niño:

Pero las palabras arden: se me aparecen con un sonido más allá de todo sentido, con un fulgor y hasta con un peso especialísimo. ¿Me atreveré a pensar que en ese juego se me reveló, ya entonces, lo oscuro y germinante, el largo parentesco de las cosas? (Rojas, 1997, p. 253).

¡Ah! Esas cosas emparentadas, ese mundo de relaciones revelado en él por las palabras, un mundo de urdimbres fabulosas que resulta tan singular, y tan extraño, en el mundo fragmentado y lleno de cajoncitos creado por la modernidad. Eso también es lo que hacen las memorias que disiden y restituyen y que, por si fuera poco, tienen otra virtud: reúnen, convocan, juntan. Acuden a la *juntanza*, esa bella palabra que el feminismo ha hecho bandera.

En el bello libro que dedicó al Río de la Plata, ese no río, pero sí mar, Juan José Saer (2006, p. 16-17) escribió: “Pero un lugar es siempre más rico que su injusticia, su escarnio y sus violencias y es justamente esa riqueza la que hace a estos últimos más intolerables”. Así son estas memorias generosas que ponen de relieve la incapacidad de las disciplinas para establecer relaciones que no sean nacionales o, en el peor de los casos, multiculturales —esa gran trampa que la modernidad inventó para sofocar las energías que la amenazaban—. Pero esas relaciones parciales, controladas y predecibles han sido emboscadas: varios de los artículos que componen el dossier de este número cabalgan los artilugios modernos para contar el tiempo y las visiones de otros mundos de otras maneras. Ya no es la narrativa unificadora de la nación, ni el embustero relato multicultural de la diversidad, sino formas contestatarias de narrar y presentar los eventos históricos —esos eventos que no tenían cabida en el guion oficial y que las narrativas nacionales y posnacionales habían silenciado—. Los relatos de los espacios de la memoria, de lxs transgéneros, de lo verde “natural”, de las mujeres, cuentan la historia de otra manera. Son sitios de memorias contrahegemónicas que, incluso, se escenifican en las calles. Las paredes se han convertido en los nuevos centros en los que encarnan las historias de otra manera.

Podría pensarse que el dossier es un recuento de caídas (de estatuas, de símbolos, de viejas ideas) y de la música transformadora que ponen en movimiento. Podría. Pero no. O no solamente. También es un dossier sobre el alzamiento, sobre el vacío que queda y que se llena. Las caídas, en Bogotá, de Simón Bolívar desde un monumento conjunto conocido como “Los héroes” y la de “los Reyes Católicos de España”, que tenían sus estatuas desde hacía décadas en la avenida que conduce al aeropuerto, produjeron pedestales vacíos y una ciudad en busca de su resignificación urbana. Los pedestales vacíos y la resignificación urbana parecen una extraña pareja puesto que la modernidad llenó nuestras ciudades con las voluminosas huellas de su concepción de la historia: las estatuas y monumentos que erigió por doquier sobresalían sobre pedestales repletos, no vacíos. Pero este vacío es revelador: el patrimonio inventado por la modernidad ahora es despojado de su pomposidad y reducido a la nada engañosa de donde surgió.

En el prólogo de *La memoria, la historia, el olvido*, Paul Ricœur (2004, p. 13) escribió: “Sigo preocupado por el espectáculo inquietante que ofrece un exceso de memoria aquí, un exceso de olvido más allá, por no hablar de la influencia de las conmemoraciones y los abusos de la memoria —y del olvido—.” Pero Ricœur se equivocaba: no se trata de excesos y abusos y cómo controlarlos, como si la memoria y el olvido tuvieran una justa medida que podría

encontrarse de alguna manera —¿en un punto medio, forjado con humanismo, tolerancia y democracia?, ¿en una historia común, pero completa y matizada?—. Más bien, ambos participan en enormes conflictos, cada vez más visibles, cada vez más productivos. Esos conflictos descentran lo moderno-colonial-patriarcal para explorar sus ecos, sus residuos, sus implicaciones, sus sombras, como dijera Svetlana Boym (2017, p. 11) tan bellamente.

Referencias bibliográficas

- Boym, Svetlana (2017). *The off-modern*. Bloomsbury.
 - Ricœur, Paul. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
 - Rojas, Gonzalo (1997). *Obra selecta*. Biblioteca Ayacucho.
 - Saer, Juan José (2006). *El río sin orillas. Tratado imaginario*. Seix Barral.
-

Cristóbal Gnecco

<https://orcid.org/0000-0002-2405-5888>
cgnecco@unicauca.edu.co



Profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, donde trabaja sobre economía política de la arqueología, geopolíticas del conocimiento, discursos sobre la alteridad y etnografías del patrimonio. Dirige actualmente el Doctorado en Antropología de la misma universidad y fue editor de la Revista Arqueología Sudamericana, además de traductor de numerosos títulos de renombre en la antropología. Recientemente editó *Los indios del Cauca. Una construcción etnográfica (1890-1956)* (Universidad del Cauca, Popayán, 2023); junto a Carina Jofré, *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 2022) y con Mario Rufer el libro *El tiempo de las ruinas* (Editorial de la Universidad de los Andes, Bogotá, 2023). Actualmente tiene en curso dos proyectos de investigación, ambos relacionados con los efectos de los procesos de patrimonialización: “Qhapaq Ñan, una etnografía postarqueológica” y “Sentidos patrimoniales y luchas semióticas alrededor de las misiones jesuíticas-guaraníes”. Es miembro fundador de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP), fundador y editor responsable de *Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.



PEDESTALES VACÍOS, ROCAS DESTRONADAS

MARIO RUFER

Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Xochimilco (UAM-X)

Resumen

Gran parte de las naciones latinoamericanas, como génesis fundacional, vació en bronce a algunos de sus egregios oprobios: conquistadores, encomenderos, traficantes de esclavos, genocidas, generales de milicias que masacraron a poblaciones enteras y un etcétera previsible. Si es verdad que, como planteó Ernest Renan, las naciones son menos lo que recuerdan que lo que son forzadas a olvidar, podríamos preguntarnos ¿cuál es el rol de la monumentalización y de la invención de la memoria pública y de los patrimonios nacionales en ese olvido fundador? ¿Cómo se disputa hoy ese olvido frente a memorias emergentes, con otros lenguajes de autoridad? Este texto introduce al dossier y a los textos que lo componen, reflexionando sobre sus ejes rectores.

Palabras clave: Pedestales vacíos, monumentos, memoria pública, resistencias.

EMPTY PEDESTALS, OVERTHROWN ROCKS

Abstract

Many Latin American nations, as a foundational genesis, sculpted in bronze some of their eminent infamies: conquerors, *encomenderos*, slave traders, genocides, military leaders who massacred entire populations and a foreseeable etcetera. If it is true that, as Ernest Renan said, nations are less what they remember than what they are forced to forget, we could ask what is the role of monumentalization and the invention of public memory and national heritages in this founding oblivion? How is this oblivion disputed today in the face of emerging memories, with other languages of authority? This text introduces the dossier and the texts that compose it, reflecting on its guiding axes.

Keywords: Empty pedestals, monuments, public memory, resistance.

PEDESTALS VAZIOS, PEDRAS QUEBRADAS

Resumo

Grande parte das nações latino-americanas, como gênese fundadora, lançou em bronze alguns de seus flagrantes opróbrios: conquistadores, encomenderos, traficantes de escravos, genocidas, generais milicianos que massacraram populações inteiras e um previsível etc. Se é verdade que, como propôs Ernest Renan, as nações são menos aquilo que lembram do que aquilo que são forçadas a esquecer, poderíamos perguntar-nos qual é o papel da monumentalização e da invenção da memória pública e do patrimônio nacional nesse esquecimento fundador? Como esse esquecimento é contestado hoje diante das memórias emergentes, com outras linguagens de autoridade? Este texto apresenta o dossiê e os textos que o compõem, refletindo sobre seus eixos norteadores.

Palavras-chave: Pedestais vazios, monumentos, memória pública, resistência.

En la excelente y relativamente poco conocida novela del escritor argentino Carlos Gamerro, *El secreto y las voces*, hay un pasaje cargado de intensa visualidad. Se trata de un monumento: la estatua ecuestre que ocupa la plaza de un pueblo pampeano en la provincia de Santa Fé, y que conmemora a Urbano Pedernera, el comandante que fundó el pueblo donde se sucede la trama, Malihuel, a finales del siglo XIX. En aquella época Pedernera había sido, además de comandante, juez de paz en ese pueblo de la “frontera con el indio”, en los momentos previos al genocidio mal llamado Conquista del Desierto. La estatua de Pedernera es como cualquier otra emplazada en una plaza anodina del damero pampeano argentino.

Una tarde que suponemos a inicios de la década del 2000, el personaje de la novela, el Fefe, se reencuentra con la estatua cuando pasea por la plaza: “es el héroe de la guerra contra el indio”, le advierte un guardián del lugar (Gamerro 2002, p. 212). Y ese guardia le cuenta que la estatua había sido “desmontable” hasta poco tiempo atrás, caballo y comandante fundidos por separado. Y le devela también que esa disfuncionalidad aparente de la escultura era el motivo de un ritual anual en el que toda la población de Malihuel participaba. Una especie de evento carnavalesco en el cual la imagen esculpida de don Urbano era desmontada del caballo, llevada en procesión alrededor de la plaza en las angarillas de la virgen, cubierta de harina y huevo en medio de una fanfarria popular, y conducida al río donde era cuidadosamente lavada y cepillada “hasta sacarle todo el verde; viera cómo brillaba, una corneta parecía con el sol de la mañana. *Pero cuando lo devolvían al caballo lo montaban al revés, mirando para atrás...* (Gamerro 2002, p. 212, cursivas añadidas).

A inicios de este siglo, Gamerro parecía adelantarse a una época utilizando el realismo grotesco clásico de raíz rabelaisiana para burlar a una estatua ecuestre. Ese “héroe” parroquializado llevaba en la mano, no un rifle, sino una flor de cardo, la flor silvestre de la pampa. Estatua ridiculizada con engrudo y, sobre todo, desmontada en sus componentes. Un “milico” que también fue fundador y también fue juez, que encarnó el Estado expoliador y terminó en bronce como tantos; pero que un día al año es burlado en sus cimientos, desarticulado y conducido mirando para atrás, como el ángel de la historia de Walter Benjamin.

Para ser fieles a la ironía que está en el centro la Historia como disciplina, cuando se esculpió en Buenos Aires el Monumento al general Julio A. Roca —ejecutor primario

de la “Campaña del Desierto”— inaugurado en 1943, pasó algo que remite a la novela de Gamarro: la comisión destinada a legislar sobre el monumento dispuso que “la división de la estatua y figuras en partes se tolerará siempre que sea técnicamente indispensable; en este caso las uniones se realizarán con toda la precisión requerible para evitar fisuras y el mal aspecto.” (Gutiérrez 2004, p. 315).

Es interesante esto: la interdicción del poder para que el monumento no pueda “descomponerse”, no se pueda desmontar. Como si fuera un texto que sólo puede ser memorizado, que no sea posible separar sus partes, que no convoque impugnación de genealogía alguna. El peligro de la que la imagen desmontada mire hacia atrás y reconozca la barbarie que su a paso dejó —como el Pedernera de Gamarro— es, también, el peligro de que una imagen sea profanada en los términos que la componen: que se identifique la procedencia de su artilugio, las formas contingentes del hechizo. Todo aquello que produce sentido rechaza la veneración y convoca la comprensión: está abierto a la disputa y a la procedencia. O a la parodia. Esa es, o debería ser, la diferencia central entre la historia y la épica. ¿A cuál de estos dos géneros pertenecen los pedestales y monolitos? Por la potencia de esta pregunta es que el monumento y el patrimonio son, por lo general, enemigos de la memoria: buscan la contemplación de una imagen, la solemnidad de un acto, el dogma de la pompa, y nunca la comprensión pormenorizada del proceso que llevó a su investidura. Buscan, en definitiva, que el monumento no pueda ser desmontable en sus partes.

Malihuel, el pueblo de *El secreto y las voces* —un juego con algo huele mal y los topónimos indígenas propios de algunos poblados pampeanos— encierra en su historia una víctima de desaparición forzada durante la última dictadura argentina, un archivo desaparecido en una inundación impredecible, una historia de fortines y “malones” indígenas del siglo XIX que espectralmente rodean la memoria contemporánea; y todo parece condensar en ese monumento desmontable, ridículo, que despierta en los pobladores la pregunta sobre los engaños de la épica prosaica de la historia nacional (Rufer 2010, pp. 27-40).

¿Cuántos Pedernera monumentalizados habitan hoy la disputa política por el valor, el espacio y la memoria en América Latina? Este interrogante general es el espíritu convocante del dossier “*Pedestales vacíos memorias disidentes: monumentos intervenidos, iconoclasias y disputas por lo público en América Latina*”. Gran parte de las naciones latinoamericanas, como génesis fundacional, vació en bronce a algunos de sus egregios oprobios: conquistadores, encomenderos, traficantes de esclavos, genocidas, generales de milicias que masacraron a poblaciones enteras y un etcétera previsible. Si es verdad que, como planteó Ernest Renan, las naciones son menos lo que recuerdan que lo que son forzadas a olvidar (Renan, 2010), podríamos preguntarnos ¿cuál es el rol de la monumentalización y de la invención de la memoria pública y de los patrimonios nacionales en ese olvido fundador?

La ola de intervención, impugnación y derribo, según el caso, de monumentos dedicados generalmente a próceres varones, se ha generalizado en los últimos años en el continente y en el mundo: Argentina en torno a la figura de Julio A. Roca, México y las

múltiples diatribas en torno a la estatua de Cristóbal Colón en la capital o de los hermanos Montejo en Yucatán, Brasil en torno a la figura del emperador portugués frente a la “ley de marco temporal”, Colombia con la intervención de la estatua a Sebastián de Belalcázar, y un largo etcétera. ¿Cómo podemos leer esa voluntad iconoclasta? ¿De qué forma abordarla dando cuenta del impulso político que lo encauza?

Algunxs autorxs han planteado desde hace tiempo el problema de la monumentalización en tanto osifica el sentido de lo allí representado, lo vacía de correspondencia con la dinámica del tiempo (Young, 1993). Otros han leído esa falta de correspondencia de otro modo (por ejemplo, que nadie sepa quién fue ese “prócer” que está emplazado): como una voluntad propia de la estatalidad vernácula ante el totemismo (Tonda, 2021). No saber y que no importe demasiado ese “no saber” también es una manera de direccionar la relación con la autoridad; la estatua del prócer impávido que fija el Estado tiene una función metonímica y no de anclaje: no importa tanto quién es o qué hizo ese que aquí se yergue ante mí, sino recordar siempre, a cada paso, que hay un poder con la capacidad gigante de fijar, hacer detener, levantar la mirada. Es el lugar de enunciación y no el enunciado lo que se dirime en el acto monumental de la nación.

Si leemos las preocupaciones que se han manifestado, públicamente, en torno a lo que ciertos sectores llamaron “actos vandálicos” (por ejemplo, con la estatua de Colón en diversos países y contextos) surge una especie de equívoco primero: la idea miope de que quienes, en palabras de los conservacionistas más tradicionales, “destruyen” o “vandalizan” (yo diría intervienen, impugnan) monumentos lo hacen “sin conocer” los contextos históricos a los que esos monumentos refieren: no conocen suficientemente a Colón y entonces es un anacronismo tratarlo de “conquistador” o “responsable” de los procesos genocidas de las guerras de conquista. El problema no es ese, justamente. El problema radica en pensar que quienes impugnan un símbolo monumental lo hacen pensando en un argumento histórico, en una coyuntura precisa. Pero, ¿podemos pensar esos actos de impugnación y la iconoclasia laica que se gesta con la intervención y el derrumbe de las estatuas y monumentos no sólo como la impugnación de un nombre propio, un sujeto histórico, un genocida o un tratante de esclavos, sino también como el derribo de ese gesto soberano, de una relación con la autoridad, la relación de reconocimiento a quién narra, quién fija, quien nombra? ¿No es la impugnación del gesto soberano de quien marca y decide lo que debe ser mirado —todo monumento “obliga” al caminante a levantar la vista— lo que realmente está en juego?

Para los movimientos indígenas de Brasil o para las colectivas feministas en México importa poco si Cristóbal Colón fue o no fue, en términos de títulos, probanzas y precisiones, un conquistador. Lo que sí importa es lo que su figura vaciada en bronce performa —en el sentido semiológico del término: lo que su emplazamiento refiere en términos de una época y una épica, de un proyecto de sociedad (jerárquica y excluyente), de un modelo estructural; y también lo que esas figuras producen: la reificación del Estado en

la gestión de los muertos y las muertes, el olvido producido en las pedagogías necesarias, homogeneizantes y autoritarias del Estado-nación—. Sin embargo, si el bronce está a salvo del tiempo, no lo está la historia como relato signifiante. Y allí quedan, estorbos olvidados que interrumpen el flujo de la vida.

En las acciones iconoclastas participan colectivos indígenas, colectivas feministas, grupos organizados de mujeres contra la violencia patriarcal, disidencias transfeministas, grupos políticos en lucha por la recuperación de tierras; también lo hacen ciudadanxs individuales, transeúntes que se unen a un llamado colectivo. *Mockuments*, llama Paolo Vignolo a esta coyuntura en su texto “*Vestigios de futuros posibles*” incluido en este dossier, jugando con las palabras en inglés *mockery* (burla) y *monument* (“monumentos en farsa, dispositivos carnavalescos”). A su vez, algunas voces instituidas hablan de la necesidad de evitar el “daño patrimonial”, insisten en “la preservación de los signos identitarios” —aun cuando, como mostró gran parte de los reportajes mediáticos durante las marchas del 8M en Ciudad de México, la gran mayoría de la población que estaba en la calle “defendiendo a los monumentos” no sabía quiénes estaban representados en los monumentos, ni qué lugar tenían en la historia—. Con respecto a la marcha del 8 M de 2020 y su gesto iconoclasta Clementina Battcock y yo planteamos:

“Si te importa más un monumento que un violador hay un problema”, rezaba un cartel en la marcha feminista del 8 marzo. Esa advocación exige la pregunta sobre el valor: ¿por qué era que valía este monumento? ¿En lugar de qué cosa está esta estatua masculina de Reforma? ¿Es un prócer? ¿Quién? La mayoría silencia, no recuerda. Como ya dijimos, el ciudadano pedestre poco sabe del referente. ¿Y por qué pocos saben, pero hay que proteger al objeto? La respuesta exigía algo más responsable que la obviedad: porque es un legado, por la cultura material, por la grandeza estética.... La intervención feminista sostenía la diferencia y ese cartel instalaba una pregunta más poderosa: ¿Qué cosa está desplazada, desdibujada, en una sociedad que está convocada a proteger aquello sobre lo cual carece de relato? (Battcock y Rufer 2021, p. 702)

La gente de a pie apenas sabe, no recuerda, no tiene argumento. Algunos, sin embargo, parecen compelidos a “proteger” eso que está allí. “Patrimonio”, “valor estético”, “nuestra historia”, dicen. Pero... ¿proteger el monumento o proteger el gesto de autoridad que lo puso allí: el gesto masculino, emasculante, blanco y soberano? No deberíamos confundir ambas cosas. Esta inquietud disparó los ejes, la propuesta y las preguntas de este dossier. En una revista sobre memoria, patrimonio y archivos ¿qué hacer con los monumentos y cómo pensar la ola de derribos e intervenciones más allá de la “rabia” coyuntural que los atraviesa? ¿Qué hay de ese gesto de impugnación que en el mismo momento en que tacha, escribe o derriba, reconoce también que es en ese lenguaje en el que le interesa disputar? Porque lo más importante de todo es que si los movimientos indígenas, las colectivas feministas y transfeministas o los movimientos *queer* latinoamericanos inscriben, tachan, dejan vacíos los pedestales, lo que muestran es que algo de los monumentos importa

para el proceso de subjetivación política y, sobre todo, muestran que la rúbrica del gesto monumental es un lenguaje en disputa, un referente que “no da lo mismo”: convoca a ser el lugar de la significación.

Los 8 textos académicos que componen el dossier abrevan en casos, contextos y movimientos disímiles: Colombia, México, Brasil, Argentina. Me gustaría reunir en dos ejes bastante previsibles a los textos que componen el dossier: espacio y tiempo. Pero entendidos ya no como realidades empíricas indudables siguiendo la premisa kantiana, sino como categorías disponibles a la disputa pública y política. Disputas stricto sensu: la antigua tradición de examinar las fuentes y los modos de toda autoridad, y enfrentarlos.

La disputa temporal: varios de los textos urden de qué manera la intervención en/ sobre monumentos pugna por una reflexión sobre el tiempo como una clave política (para sostener la gubernamentalidad o para fraguar las resistencias). Paulina Álvarez hace un montaje específico de temporalidades para mostrar la manera en que se anudan poder político, arqueología y lo que yo llamaría “disposición de monumentalidad” en México, capaz producir soberanía y olvido simultáneamente y como formas de terror de Estado. Esa simultaneidad es lo que hace potente el argumento del texto. La fuerza de la arqueología en la producción de “monumentalidad” como rúbrica de Estado —en el sentido más preciso de la “firma” destinada a reproducirse— es también discutida en el texto de Itza Varela, que muestra el “olvido” de la arqueología sobre las poblaciones afrocolombianas, junto con el gesto iconoclasta de algunas acciones artísticas que reifican barcos esclavistas yuxtaponiendo tiempos de negación a la vez que exponen la fragilidad de las premisas arqueológicas (y por ende, nacionales).

Ese dispositivo monumental-nacional es impugnado notoriamente en los gestos de colectivas feministas que analiza Emanuela Borzacchiello en México: “prácticas [que] se mueven entre un movimiento de negación y uno inverso de afirmación: negación porque son prácticas disidentes que se oponen a los sistemas patriarcales y coloniales violentos (...); afirmación porque no se basan en la destrucción, sino que abren espacios de posibilidad donde antes había una imposibilidad o sólo frustración”. En la yuxtaposición de acciones en monumentos y creación de “antimonumentas”, Borzacchiello expone la fuerza simbólica del “monolito” —falo, monumento, totem— como figura a disputarse. También Vanessa Rodrigues de Araújo transita este eje al trabajar la quema del monumento a Cabral en Brasilia en 2021 ante la inminente aprobación de una ley (“Marco temporal”) que cercaba un “lapso de tiempo” para el reclamo soberano de tierras indígenas. La tesis de Rodrigues Araújo es interesante en tanto propone que no es simplemente “la protesta sobre el marco temporal” lo que llevó a la quema de la estatua de Cabral por parte de colectivos indígenas, sino la necesidad de “reconectar” la ley del marco temporal con las estructuras coloniales que sostienen al Estado brasilero.

La disputa espacial: el artículo de Paolo Vignolo signa, alrededor de la figura de Colón y sus monumentos en Colombia, la orientación sobre el problema espacial: ¿qué deja

un monumento derribado o intervenido? ¿Qué nuevo lugar material produce? ¿Qué es lo público que impugna un pedestal vacío? El *horror vacui* del pedestal derribado no tendría tanto que ver con la historia, los nombres propios o los acontecimientos sino con quiénes tienen la autoridad para marcar el territorio invocando voluntad colectiva. De ahí la propuesta de Sebastián Vargas en su texto preciso sobre horizontalizar los espacios públicos más allá de los referentes históricos, y la preocupación para encontrar lenguajes que nos permitan hacerlo autorizando formas y fórmulas específicas de quienes han sido tradicionalmente *narrados* (pero nunca narradores).

Disputar el espacio no es solamente contender por un lugar material para la representación simbólica: es polemizar sobre las fuentes del poder social que hacen del espacio una categoría de contienda política. Los textos de Matina Lambertucci y de Vanessa Calvimontes y Juan Villanueva abrevan con densidad empírica y situada estas disputas. Lambertucci exponiendo de qué modo en una localidad específica de la Patagonia argentina, la disputa por la representación de campañas militares y de sus “héroes” responsables del genocidio indígena son parte de un montaje una y otra vez escenificado sobre el terreno local: figuras como las de Julio A. Roca se quitan pero queda el pedestal, o alguna base, la marca del espacio ocupado por algo que ya “no lo merece”. Esa es, también, una marca de representación que alude tanto al referente como al gesto que lo destrona. Calvimontes y Villanueva despliegan directamente las marcas territoriales de La Paz y el Alto, en Bolivia, para elaborar un argumento complejo sobre por qué, si los monumentos y monolitos están abiertos a la disputa, también lo está el gesto soberano que los inviste: a veces comparando ciudades como en este caso, nos damos cuenta de que la “memoria oficial” en el espacio no es única, no es homogénea. Esa ambivalencia refiere no a un “error en la matrix del poder”, sino que recuerda que toda fórmula de dominio moderno (y colonial, obviamente), está sujeta a la ambivalencia y a la adaptación para poder sostener su producción legítima de valor. Y como muestra la mejor tradición de análisis poscolonial, lo mismo que fabrica la legitimidad —la hipérbole, el estereotipo, la reificación— es lo que se disponibiliza para erosionarla.

Así, este dossier trabaja más sobre las preguntas abiertas que sobre las tesis concluyentes. Se trata de mostrar las entrañas de una disputa pública y política de sociedades cada vez más desiguales y excluyentes, en las cuales, como muestran estos textos, los monumentos y sus impugnaciones son un síntoma de que algo se mueve en las entrañas del poder y de sus lenguajes en contienda.

Para finalizar, quisiera expresar un agradecimiento crucial a quienes trabajaron arduamente para que este número viera la luz. Al equipo editorial incansable de *Memorias Disidentes*, que entre tantas obligaciones cotidianas se hace un espacio para revisar manuscritos, corregir, enmendar. Eso tiene un solo nombre y es el de trabajo no remunerado, y sabemos que muchos esfuerzos de pensamiento crítico en nuestras latitudes se sostienen gracias a esas apuestas colectivas, generosas y hospitalarias. La estupenda sección

de lenguajes instituyentes con testimonios, infografías y creaciones de jóvenes y colectivas de distintas latitudes americanas, incluyen contribuciones de compañerxs que han transitado momentos difíciles, incluyendo procesamientos judiciales por intervención al “patrimonio”. El tiempo, la entrega, la apuesta, la imaginación y la creatividad en estos contextos, exigen estar a la altura. Gracias por la apuesta a *Memorias Disidentes*.

Referencias bibliográficas

- Battcock, Clementina y Rufer, Mario (2021). Revolt, condemnation or reparation? Feminist protests against violence in Mexico. *Contemporanea* 4, 663-711.
 - Gamarro, Carlos (2002). *El secreto y las voces*. Norma.
 - Gutiérrez, Rodrigo (2004). *Monumento conmemorativo y espacio público en Iberoamérica*. Cátedra.
 - Renan, Ernest (2010 [1882]). ¿Qué es una nación? En Homi Bhabha (Ed.), *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, (pp. 21-38). Siglo XXI.
 - Rufer, Mario (2010). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. El Colegio de México.
 - Tonda, Joseph (2021). *The modern sovereign. The body of power in Central Africa (Congo and Gabón)*. Seagull Books.
 - Young, James (1993). *The texture of memory*. Yale University Press.
-

Mario Rufer

<https://orcid.org/0000-0002-2335-1335>
mariorufer@gmail.com



Historiador por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Doctor en Estudios de Asia y África, Especialidad Historia y Antropología, por El Colegio de México. Actualmente es Profesor-Investigador Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Sus líneas de investigación se orientan a los estudios culturales y la crítica poscolonial, y a los usos sociales del pasado y de la temporalidad: nación e historia pública, archivo, memoria, museos, patrimonio. Ha publicado sobre metodologías críticas en estudios culturales y ciencias sociales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACyT (México). Ha sido profesor invitado en las universidades de Bielefeld, Alemania, Universidad del Cauca, Universidad de Buenos Aires, Universidad de California, Los Ángeles, Universidad de Nueva York, entre otras. Entre sus libros como autor o editor se encuentran *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (El Colegio de México, 2010); *Entangled Heritages. Postcolonial perspectives on the uses of the Past in Latin America* (co-editado con Olaf Kaltmeier, Routledge, 2017); *Indisciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (co-editado con Frida Gorbach, Siglo XXI Editores-UAM,

2017), *The Routledge Handbook to the History and Societies in the Americas* (co-editado con Olaf Kaltmeier y Stefan Rinke, Routledge, 2020); *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología* (co-editado con Inés Cornejo, CALAS-CLACSO, 2021); *La colonialidad y sus nombres* (Siglo XXI Editores-CLACSO, 2022); *El tiempo de las ruinas* (co-editado con Cristóbal Gnecco, UAM-Universidad de Los Andes, 2023). Es miembro de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP), fundador y editor responsable de *Memorias Disidentes: Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*.



SECCIÓN ACADÉMICA
ENSAYOS, INVESTIGACIONES Y DEBATES

VESTIGIOS DE FUTUROS POSIBLES. PROPUESTAS PARA UNA COLOMBIA MÁS ALLÁ DE COLÓN

PAOLO VIGNOLO

Universidad Nacional de Colombia (UNAL)

Aceptado para publicación 18 de junio 2024

Resumen

En Colombia hoy en día Colón ha caído en desgracia. Las principales estatuas dedicadas al personaje que da el nombre al país han sido derrumbadas o retiradas del espacio público. ¿Podemos pensar una Colombia más allá de Colón, una Colombia poscolombina? La historiografía ha destacado tres aspectos del marino genovés que abren campos fecundos para repensarnos como país. El primero es su carácter milenarista. Si de los vestigios de la conquista se desprenden siniestros destellos de apocalipsis, muchas de las propuestas para intervenirlos son mockuments, monumentos en farsa, dispositivos carnavalescos que sabotean los anhelos de eternidad hasta el fin de los tiempos propia del mármol y del bronce a través de los juegos de lo precario, lo inestable, lo efímero. Otro aspecto se relaciona con utopía: la primera mención de una estatua dedicada a Colón aparece en la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon (1626), donde se celebra el dominio del ser humano sobre la naturaleza gracias a la ciencia y la técnica. Por eso es relevante el surgimiento de propuestas para trasgredir el carácter profundamente antropocéntrico de los monumentos de la conquista. Finalmente, es la misma noción de acontecer histórico la que está en crisis. Se trata de reconocer la larga duración de la conquista, cuyas manifestaciones hoy se dan bajo forma de “arqueofanías”: astillas de pasados volados en mil pedazos que quiebran el régimen de historicidad en donde habitamos. Lo que está en juego es la Colombia que surgirá de los escombros de Colón, vestigios de futuros posibles.

Palabras clave: Colón; Colombia; monumentos; apocalipsis; utopía; arqueofanías.

VESTIGES OF POSSIBLE FUTURES. PROPOSALS FOR A COLOMBIA BEYOND COLUMBUS

Abstract

In Colombia today Columbus has fallen from grace. The main statues dedicated to the character who gives the country its name have been demolished or removed from public space. Can we think of a Colombia beyond Columbus, a post-Columbian Colombia? Historiography has highlighted three aspects of the Genoese sailor that open fruitful fields for rethinking ourselves as a country. The first is his millenarian nature. If sinister flashes of apocalypse emerge from the vestiges of the conquest, many of the proposals to intervene in them are mockuments, farcical monuments, carnivalesque devices that sabotage the desire for eternity until the end of time, typical of marble and bronze through the games of the precarious, the unstable, the ephemeral. Another aspect is related to utopia: the first mention of a statue dedicated to Columbus appears in Francis Bacon's *New Atlantis* (1626), where the domination of human beings over nature thanks to science and technology is celebrated. That is why the emergence of proposals to transgress the deeply anthropocentric character of the monuments of the conquest is relevant. Finally, it is the very notion of historical events that is in crisis. It is about recognizing the long duration of the conquest, whose manifestations today take the form of "archaeophanies": splinters of pasts blown into a thousand pieces that break the regime of historicity where we live. What is at stake is the Colombia that will emerge from the rubble of Columbus, vestiges of possible futures.

Keywords: Columbus; Colombia; monuments; mockuments; apocalypse; utopia; archaeophanies.

VESTÍGIOS DE FUTUROS POSSÍVEIS. PROPOSTAS PARA UMA COLÔMBIA ALÉM DE COLOMBO

Resumo

Na Colômbia hoje, Colombo caiu em desgraça. As principais estátuas dedicadas ao personagem que dá nome ao país foram demolidas ou retiradas do espaço público. Podemos pensar numa Colômbia além de Colombo, uma Colômbia pós-colombiana? A historiografia destacou três aspectos do marinheiro genovês que abrem campos frutíferos para nos repensarmos como país. O primeiro é o seu caráter milenar. Se dos vestígios da conquista emergem lampejos sinistros de apocalipse, muitas das propostas para intervir neles são mockuments, monumentos farsescos, dispositivos carnavalescos que sabotam o desejo de eternidade até o fim dos tempos, típico do mármore e do bronze através dos jogos de o precário, o instável, o efêmero. Outro aspecto está relacionado à utopia: a primeira

menção a uma estátua dedicada a Colombo aparece na *Nova Atlântida* (1626), de Francis Bacon, onde se celebra a dominação do ser humano sobre a natureza graças à ciência e à tecnologia. Por isso é relevante o surgimento de propostas para transgredir o caráter profundamente antropocêntrico dos monumentos da conquista. Finalmente, é a própria noção de acontecimentos históricos que está em crise. Trata-se de reconhecer a longa duração da conquista, cujas manifestações hoje assumem a forma de “arqueofanias”: lascas de passados explodidas em mil pedaços que quebram o regime de historicidade onde vivemos. O que está em jogo é a Colômbia que emergirá dos escombros de Colombo, vestígios de futuros possíveis.

Palavras-chave: Colombo; Colômbia; monumentos; apocalipse; utopia; arqueofanias.

El fin de la era de Colón en Colombia

Quizás valga la pena comenzar con una constatación, trivial pero ineludible: en un país llamado Colombia hoy en día Colón ha caído, literal y metafóricamente, en desgracia. Las principales estatuas dedicadas al personaje que da el nombre al país han sido derrumbadas o retiradas del espacio público, mientras que el 12 de octubre ya no se celebra el “Día de la Raza” en su honor, sino el “Día de la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”, casi para exorcizar los horrores de la conquista.

Recordemos, brevemente, los hechos. El 9 de junio de 2021, en medio de un estallido social sin precedentes que sacudía el país, un grupo de representantes del pueblo misak intentó derribar las estatuas de Cristóbal Colón e Isabel I de Castilla la Católica ubicadas en plena Avenida Eldorado con carrera 97, rumbo al aeropuerto (ver artículo de Sebastián Vargas en este número). La policía intervino y acordonó el monumento. Acto seguido, el Ministerio de Cultura decidió retirar las efigies de los dos personajes históricos del espacio público. Hasta el día de hoy el espacio monumental expone dos incomprensibles pedestales vacíos a la vista de los viajeros que llegan o salen de la capital. La última vez que se tuvo noticia de las dos estatuas, estas se encontraban en compañía de un monumento ecuestre a Simón Bolívar, también víctima del furor popular, en uno de los patios de la estación de trenes de la Sabana de Bogotá (Figura 1).



Figura 1. Colón y la reina Isabel en la Estación de la Sabana. (Foto de Mario Omar Fernández, en Buenaventura 2021).

Pocos días después en Barranquilla un grupo de manifestantes, bajo las consignas de “Colón asesino” y “Por nuestros muertos”, tumbaron el Colón en mármol donado a la ciudad en 1892 por la colonia italiana con el fin de conmemorar los cuatrocientos años del descubrimiento de América. El alcalde Jaime Pumarejo tachó a los manifestantes de vándalos y terroristas. No eran las primeras estatuas en caer: ya un año antes el movimiento de Autoridades Indígenas del Sur-Occidente (AISO) había emitido un juicio histórico contra el conquistador Sebastián de Belalcázar que llevó al derribamiento de su estatua en el Morro de Tulcán, en Popayán (Vargas 2021, p. 83-104). Un grupo de misak también bajó a la fuerza de su pedestal al Belalcázar en Cali y a Gonzalo Jiménez de Quesada en Bogotá.

Seis días después de su derribamiento nos encontramos con los estudiantes de mi curso de “Uso público de la historia” a los pies del monumento en ruina del supuesto fundador de Bogotá en la plazoleta del Rosario, en pleno centro de la capital. La idea, improvisada, era dar una clase a la calle en medio de las movilizaciones sociales del paro nacional. La llamamos “Monumentos insurrectos”: más que una clase, fue un círculo de palabra alrededor de un pedestal vacío. El taita Miguel, en atuendo tradicional misak, dio la bienvenida:

Atendiendo el mandato de los mayores decidimos quitar esta estatua de acá. Queremos encontrar un camino para poder contar una mejor historia. Porque si la historia la contamos siempre de un solo lado, no puede haber paz. Es un acto simbólico en búsqueda de una paz verdadera. No es tanto una respuesta, es una pregunta: a partir de aquí, ¿cuál va a ser nuestro futuro? (Vignolo 2021a, pp. 24-25).

¿Cuál va a ser nuestro futuro? A esa pregunta grande, que aún resuena ineludible casi tres años después de esos gestos que, a través del uso de una violencia simbólica, denunciaban el persistir de violencias sistémicas, está dedicado este texto. Porque la memoria es un problema del presente y abre perspectivas de futuro: como afirma Carolin Emcke (2017), la resistencia civil contra el odio implica reconquistar los espacios de la imaginación. Qué país queremos construir depende también de qué decidamos hacer con esas estatuas maltrechas y con esos pedestales vacíos.

Los acontecimientos que acabo de mencionar hicieron parte de una oleada de ataques a monumentos que, entre 2021 y 2023, catalizó el interés de los medios y desató un intenso debate público a nivel internacional. Tanto el auge como la caída de la estatuaria dedicada a Cristóbal Colón es un fenómeno de memoria transcultural y transnacional (Erll, 2011; Dean, 2018) pero resulta incomprensible si no lo volvemos a interrogar desde un conocimiento situado en contextos locales y nacionales.

El hecho que Colón haya tenido que bajarse del pedestal en gran parte del continente, compartiendo un destino parecido con muchos otros monumentos dedicados a protagonistas del proceso de conquista y de colonización, no hace sino darles mayor resonancia a las cuestiones centrales de ese texto: “Qué implicaciones tiene para Colombia ese sacudón radical a uno de sus mitos fundacionales? ¿Qué riesgos conlleva y qué horizontes

de posibilidad se abren con el fin de la “era de Colón” a un país que lleva su nombre (Sachs, 1992)? ¿Podemos pensar una Colombia más allá de Colón, una Colombia poscolombina?¹

¿Hacia una Colombia post-Colombina?

500 años: jamás aceptar carabelas de los desconocidos.

Grafiti callejero, Bogotá 1992

Por azares de la vida a los 24 años, sin ninguna experiencia de mar, tuve la suerte de cruzar el océano Atlántico en un pequeño velero llamado Sarabanda que participaba en las Colombiadas, una gran regata conmemorativa de los 500 años del descubrimiento de América². Era el año 1992. La radio televisión española RTVE le dedicó el documental “*La regata del siglo*” (Navarro, 1992), que comenzaba con el recuento del viaje de Colón:

Han pasado quinientos años y en todas las lenguas se sigue comentando con asombro la aventura de cómo, en tres cascarrones a merced del viento, un puñado de hombres llegó a la otra mitad de la tierra redonda y de cómo, siguiendo las estrellas, encontraron pueblos de quienes nadie había oído hablar. En la parte del mundo recién descubierta mucho los critican todavía porque usurparon la tierra, la fantasía, los dioses y las conquistas de los antepasados, pero todos los alaban por haber sido los más valientes y mejores navegantes.

Acompañan la locución las imágenes en movimiento de las tres carabelas reproducidas para la ocasión, intercaladas con fragmentos de mapas antiguos y representaciones de indígenas en adoración de Colón y sus hombres. El montaje es claro: ellos son sinónimo de viaje, aventura y valentía, aunque “en la parte del mundo recién descubierta mucho los critican todavía” (Navarro, 1992).

Colombia también participaba en la regata con el buque Gloria, encargado de proyectar una buena imagen del país en el extranjero. Leemos en una crónica de *El Tiempo* (Meléndez, 1992):

Durante diez meses el Gloria se convertirá en un verdadero embajador flotante de los colombianos al llevar una hermosa muestra de sus verdes esmeraldas, el sabor único del café, el negro brillante del carbón, el oro, con una muestra auténtica precolombina que reposa en el Banco de la República; cueros, artesanías fabricadas a lo largo y ancho del país; licores

1 Todavía es muy común referirse a la historia de Colombia antes de 1492 como historia precolombina. De ahí la provocación de pensar en término de una historia poscolombina. Entre los primeros en plantearse el reto fueron los autores del fanzine “How to 92: model actions for a post-Columbian world”.

2 Siempre estaré agradecido con mi amigo Carlo Trionfi y su familia por regalarme esta extraordinaria oportunidad.

de nuestras regiones; dulces del portal... La industria y los plásticos también hacen parte de la muestra que podrá ser admirada por los habitantes del mundo que visiten el buque insignia ARC Gloria.

Zarpamos de Génova, entre cientos de barcos inscritos al certamen conmemorativo. La ciudad ese año también hospedaba la EXPO 92 dedicada a Colón, junto con Sevilla: la secretaria de Turismo había organizado unos itinerarios “colombianos” en las afueras de la ciudad y en los *carrugi*, el meandro de callejones que rodean el puerto viejo, supuestos lugares de infancia del futuro almirante del mar Océano (Marcilhacy, 2022).

Muy pronto el derroche de retórica sobre el encuentro de los dos mundos y el genio itálico que deja atrás las tinieblas de la edad media para aventurarse hacia los destinos maravillosos y progresivos de la modernidad dejó paso a las contestaciones multitudinarias en contra de las celebraciones del descubrimiento de América, lideradas por los movimientos indígenas. Desde Canadá hasta Patagonia se levantaron voces reclamando que no se trataba de descubrimiento, ni de América. Y que no había nada que celebrar, aunque sí mucho trabajo de memoria por hacer (Vignolo, 2021b). A partir de las contestadas celebraciones del 1992 Cristóbal Colón se vuelve epítome del encubrimiento, conquista e invasión de un continente cuyos habitantes originarios fueron víctimas del mayor derrumbe demográfico que recuerde la humanidad.

De Puerto Rico llegué a Caracas y de ahí, por tierra, entré a Colombia. El 22 de julio de 1992, el día en que crucé la frontera, los periódicos titulaban a caracteres cubitales “Pablo Escobar se fugó de la Catedral”, “Se esfumó Escobar”. Por ese entonces Colombia estaba en fibrilación. Sin embargo, no solo sacudían al país las bombas del narcotráfico, el exterminio de la Unión Patriótica y la violencia política que había ensangrentado las últimas elecciones presidenciales. Colombia también estaba estrenando una nueva constitución que dejaba atrás la representación decimonónica de una nación de religión católica, de lengua castellana y de composición mestiza (con anhelo a blanquearse) para reivindicarse como una nación pluriétnica y multicultural donde se afirmaban derechos culturales y ciudadanías diferenciadas en relación con la pertenencia étnica, de género y de clase. Enroscada en sus espirales de guerras y atropellos, Colombia estaba dolorosamente mudando de piel. El país que iba surgiendo de esa metamorfosis sería radicalmente otro: apenas ahora podemos divisar “el verde de todos los colores” en el patrón de sus nuevas escamas.

Esa travesía por mar y por tierra fue todo un ritual de paso en mi vida ya que dejé Italia, mi país de origen, para llegar por primera vez a Colombia, desde entonces mi país de adopción. A partir de ese momento me fui dando cuenta, poco a poco, de todo el trabajo personal que implica encarar el juego de posturas e imposturas coloniales.

Yo nunca había alimentado particulares simpatías por la figura de Cristóbal Colón, un personaje que desde el colegio miraba con sospecha por su celo misionero y su arrogancia frente a los nativos. Me sentía más identificado con el protagonista del monólogo

teatral de Darío Fo (1992), *Johan Padan a la descubierta de le Americhe*, que pude ver repetidas veces cuando trabajaba como acomodador en el Piccolo Teatro de Milán, poco antes de mi salida. Johan Padan es el anti-Colón que huye de la Inquisición y termina pasándose del lado de los indígenas. Sin embargo, en Italia Darío Fo no representaba sino una nota disonante en el medio del entusiasmo coral por la celebración, en la que la cuestión colonial no tenía cabida.

Al cruzar el Atlántico me topé con otras voces, otras miradas, otros sentires. “500 años: jamás aceptar carabelas de los desconocidos”: el grafiti, de exquisita chispa rola, que me dio la bienvenida a Bogotá sonaba a *recorderis* y, a la vez, a advertencia para un desconocido recién desembarcado en una ciudad donde no conocía a nadie. Quizás fue el primer anti-monumento relacionado con Colón con el que me topé. Me refiero a la etimología de la palabra “monumento”, que alude al *mnemosynon* griego, pero también al latino *moneo / monere*: recordar, pero también poner en aviso, memoria de generaciones pasadas y al mismo tiempo advertencia para las generaciones futuras.

La cuestión colonial era ineludible, en lo personal como en lo profesional: tocaba tomar posición. Y tomar posición implicaba hacer cuentas con la remoción sistemática de la conquista y sus secuelas en el debate público. No se trataba de olvido, ni tampoco de amnesia, ya que hay muchas historias a disposición para contar otra historia. Se trataba, más bien, de lo que Ann Stoler denomina “afasia colonial”, un término que subraya tanto la pérdida de acceso como la disociación activa:

La afasia es un desmembramiento, una dificultad para hablar, una dificultad para generar un vocabulario que asocie palabras y conceptos apropiados con cosas apropiadas. La afasia en sus muchas formas describe una dificultad para recuperar vocabularios tanto conceptuales como léxicos y, lo más importante, una dificultad para comprender lo que se habla. (Stoler 2011, p. 128)

Para tratar de desenmarañar la madeja de paradojas que hoy en día constituye el debate sobre esos monumentos hay que asumir el reto de volver a modular las palabras para nombrar lo colonial que nos habita y nos acecha. Las pintas y los esténciles en las paredes, los performances y las instalaciones que a comienzos de los años noventa irrumpen en el espacio público tratan de transgredir una retórica altisonante y vacía. Y es precisamente en ese tartamudear de chistes y consignas, en ese *grammelot* de dialectos populares y lenguas no reconocidas, en esa sintaxis de gestos y muecas, en donde se va gestando la posibilidad de otros relatos y otras memorias en devenir. Memorias disidentes, que buscan reinventar un lenguaje para nombrar lo silenciado.

Las conmemoraciones de los 500 años también fueron la ocasión de una intensísima actividad investigativa alrededor de la conquista, en general, y de la figura de Colón, en particular. Por esa curiosa magia que generan las efemérides, en las cuales la fascinación de los números redondos mueve voluntades, genera recursos y alimenta el mercado editorial, alrededor del 1992 se produjo una verdadera oleada de publicaciones que mar-

caron un punto de quiebre en el debate. Aunque esa renovación historiográfica no haya desplegado todo su potencial heurístico a nivel de discurso político y de historia pública sí puso a disposición un material extraordinario para visitar la figura de Colón y, de paso, los mitos fundacionales de Colombia. En particular quiero enfocarme en tres aspectos del personaje que abren, a mi juicio, campos fecundos para repensarnos como país más allá de dicotomías y estereotipos. Los llamaré “*Christum-ferens*, el profeta del Apocalipsis”, “Columbus, el inventor de Utopía” y “Colón como arqueofanía”.

“*Christum-ferens*”, el profeta del Apocalipsis

Desde las primeras descripciones de la vida de Cristóbal Colón en el siglo XVI un olor de santidad envuelve al personaje. Sus biografías se han ido tiñendo de un registro hagiográfico que llegó a su apogeo en el siglo XIX. En 1874, por ejemplo, el cardenal Donnet imploraba al conde de Roselly de Lorgues: “Ahora solo nos queda aclarar las virtudes cristianas de Cristóbal Colón y los títulos que tiene para la veneración y agradecimiento de los fieles” (de Lorgues 1876, p. XV). El conde, efectivamente, abrió un proceso de beatificación pocos años después³. La iniciativa frente a la Santa Sede finalmente no prosperó. Sin embargo “no deja de resultar sintomático que, tras los fallidos intentos de Pío IX y León XIII por canonizar a Cristóbal Colón durante la segunda mitad del siglo XIX, por esas mismas fechas su figura se integrara en el canon en la forma de monumentos erigidos por el Estado, con lo cual lo convertían, desde cierto punto de vista, en un santo laico” (Valero y Rabotnikof, 2023, p. 98). Aunque Cristóbal Colón nunca se volvió oficialmente un santo, sí logró ocupar un lugar preminente en el santoral popular.

Por otro lado, la leyenda negra creada en ambientes protestantes desde el siglo XVI lo asoció a las monstruosidades de los curas católicos que, peores que los caníbales del Nuevo Mundo, no se limitaban a comer carne humana, sino que se alimentaban de la carne y de la sangre del mismísimo Cristo (Vignolo, 2024). Cristóbal Colón, quien interpretaba su propio nombre de pila como el *Christum-ferens*, el cargador de Cristo, fue asociado desde un comienzo con San Cristóbal, el gigante cinocéfalos que se convierte a la recta fe. En la iconografía del occidente cristiano a San Cristóbal se le representa cargando al pequeño Jesús para cruzar las aguas. En los iconos bizantinos aparece con aureola y hocico de perro, para destacar su doble papel de santo y monstruo, santo llamado a evangelizar a los demás monstruos.

Más allá de ver en nuestro *Christum-ferens* un santo o un monstruo la investigación histórica desde hace tiempo destacó el carácter mesiánico del marino genovés. Ya en 1972 Phelan señalaba como Cristóbal Colón se identificaba con la tradición franciscana espiritual, cuya principal fuente de inspiración milenarista eran los escritos de Joaquín da Flora:

³ Alejo Carpentier nos regaló una extraordinaria mirada literaria al proceso de beatificación de Cristóbal Colón en su novela *El arpa y la sombra* (1979).

En 1501-1502 Colón relacionó la tradición de la cruzada con una visión apocalíptica en la que él mismo desempeñaba el papel de Mesías: el descubrimiento de las Indias, la conversión de todos los gentiles y la liberación del Santo Sepulcro fueron considerados los tres acontecimientos culminantes que anunciaban el fin del mundo. (Phelan 1972, p. 40)

Sorprendentemente, esa faceta de Colón ha sido sistemáticamente pasada por alto o relegada a una expresión de melancolía senil en sus años de desgracia (véase: Busi, 2020). Con ocasión del quinto centenario Pauline Watts (1985) demostró el sesgo sistemático con los cuales se han abordado los archivos colombinos:

(...) la visión apocalíptica del mundo y del papel especial que estaba destinado a desempeñar en el desarrollo de los acontecimientos que presagiarían el fin de los tiempos fue un importante estímulo para sus viajes. Además, si se quiere lograr una imagen equilibrada del significado histórico de su empresa de las Indias debe reconocerse que su apocalipticismo es inseparable de su geografía y cosmología. (Watts 1985, p. 74)

Colón se veía a sí mismo como un profeta del Apocalipsis, cuyo anhelo a la evangelización de los gentiles y a la retoma de Jerusalén estaba indisociablemente asociado al regreso de Cristo en Tierra. La conquista del Nuevo mundo era para él un signo del fin del mundo. La conquista espiritual y material del globo anunciaba el Juicio Universal.

Por eso cuestionar a Colón puede ser también una manera de cuestionar la relación de la civilización occidental con esta visión del tiempo y el espacio. La narrativa bíblica desde el Génesis hasta el Apocalipsis, desde el Edén hasta el Fin del Mundo, va mucho más allá de la teología y el pensamiento cristiano. Orienta, prácticamente, cualquier ámbito de nuestra sociedad: prácticas culturales, teorías científicas, representaciones poéticas y políticas, comportamientos cotidianos... Estas estructuras religiosas nos habitan, a menudo a nivel subconsciente. Y explorar las bestias que llevamos en nuestras entrañas puede ayudarnos a comprendernos mejor y a comprender mejor a nuestro entorno.

Vivimos en un mundo abrumado por resonancias milenarias, pero, al mismo tiempo, es posible, aquí y ahora, calmar las ansiedades de la Revelación, los temores del Anticristo, las angustias de un Juicio Final. Estamos en condiciones de imaginar un mundo más allá de estas narrativas escatológicas. Esto implica una enorme labor cultural y todavía la considero una tarea ineludible. Tratar de estudiar y comprender mejor estos imaginarios apocalípticos es una manera de historizarlos, captar su ubicuidad fantasmagórica y encontrarles un lugar. Una forma de exorcizar a la bestia, por así decirlo.

Para ir más allá del Apocalipsis necesitamos, urgentemente, mapas que nos orienten en los territorios inexplorados de un espacio post-euclidiano y calendarios capaces de asumir temporalidades complejas, más allá de un tiempo lineal dirigido hacia el final de la historia. Y, por último, pero no menos importante, debemos reinventar los rituales para jugar con la muerte en lugar de proyectarla en un día del juicio final profético.

Reconocer la carga mesiánica que envuelve el proyecto colombino y gran parte de la conquista arroja luces inesperadas sobre los monumentos a Colón en nuestras calles y

nuestras plazas. Si de los vestigios de la conquista se desprenden siniestros destellos del Fin de los Tiempos muchas de las propuestas para intervenirlos se orientan a la ironía, a la burla y a lo ridículo. Como contó Umberto Eco (1980) en *El nombre de la rosa*, frente al “¡Penitenciagite!” de la profecía milenarista la mejor arma es la risa. Por eso la proliferación de lo que sugerí llamar, con un juego de palabras intraducible, *mockuments*: monumentos en farsa, dispositivos carnavalescos que sabotean los anhelos de eternidad hasta el fin de los tiempos propia del mármol y del bronce a través de los juegos de lo precario, lo inestable, lo efímero (Vignolo, 2021c).

Es una apuesta a la vez poética y política: el neoclasicismo escultórico del XIX y comienzo del XX se ve retado por las armas del grafiti y del escrache, de la fiesta y del *flashmob* (Vargas 2021a, p. 125). En una época como la nuestra, en la que el principal detonador de memoria se ha vuelto el meme, los ejemplos abundan. Mi preferido sigue siendo lo que pasó en la Paz (Bolivia), donde el Colectivo Mujeres Creando decidió arropar a la escultura de Isabel la Católica con los trajes típicos de una chola del altiplano andino (Axat y Cisneros 2021; Vignolo 2021c; Vargas 2021a, p. 15). Sin embargo, para limitarnos a Colón vale la pena recordar los tribunales carnavalescos de la contracultura hippie que, desde los años sesenta, condenaban al “Almirante del Mar Océano” al rol de un personaje cómico de comedia del arte. O a las metamorfosis que afectan su silueta y su dignidad cada 12 de octubre.

Mora J. Beauchamp-Byrd (2021) nos cuenta como ya en 2019 la artista Joiri Minaya revistió una estatua de Colón en Miami (Figura 2) con un ajustado spandex elástico de color verde claro, cuyos patrones tropicales hacían referencia a las plantas usadas en las culturas indígenas y afrodescendientes para la limpieza, protección y purificación espiritual. Ese toque de transgresión femenina probablemente no le hubiera gustado al autor, el escultor italiano Vittorio di Colbertaldo, miembro de las guardias del cuerpo de Mussolini antes de refugiarse en Estados Unidos después de la guerra, donde se dedicó a plasmar estatuas de un Colón católico y *fascistissimo*, “una mezcla de Cristo con el Superman de DC Comics” (Beauchamp-Byrd, 2021).



Figura 2. Intervención de Joiri Minaya en la estatua de Cristóbal Colón.
(Foto de Zachary Balber, en Beauchamp-Byrd 2021).

Y qué tal la ingeniosa propuesta de transformar todos los monumentos dedicados a Columbus en monumentos dedicados al teniente Colombo, el célebre personaje TV interpretado por Peter Falk. “Cristóbal Colón ya no representa los valores que deseamos inculcar a las generaciones futuras, pero todavía hay monumentos de esta controvertida figura en todo el país”, afirmó el organizador Ryan Toohey:

Deberíamos reemplazar la estatua de Colón en Detroit por la de alguien a quien todos podamos admirar; alguien que siempre buscó la verdad y la justicia: Colombo. Con sólo ligeras modificaciones a la placa y la adición de un abrigo desaliñado a la estatua original podemos transformar un símbolo de odio en un faro de esperanza. (Stoilas, 2021)

Finalmente, en el laboratorio ciudadano “*Vestigios de futuros posibles*” que organizamos en el Museo de Bogotá uno de los participantes propuso volver a poner a Colón y a la reina Isabel en el mismo lugar donde estaban, en la avenida Eldorado. La propuesta generó inconformidad en el grupo hasta que el autor de la propuesta aclaró un detalle: “Les ponemos maletas y los volteamos rumbo al aeropuerto, para que se despidan pacíficamente, de una vez por todas, de estas tierras”.

Columbus, el inventor de Utopía

Un dato curioso: la primera estatua de Colón apareció en el espacio público solo en 1792. Y no fue en Italia o en España, sino en Nueva York. En ese entonces John Pintard, entusiasta cultor de historia patria, se esforzaba en proponer héroes nacionales para la joven república de Estados Unidos, urgida de afincar en mitos fundacionales su recién proclamada independencia. Fue así que, en ocasión del tercer centenario del primer viaje de Colón, la Tammany Society (una hermandad patriótica fundada por el mismo Pintard) se dedicó a exaltar la figura de Colón. El momento culminante de la campaña fue la exposición de su estatua, la primera en el mundo. Se trataba de un monumento portátil de madera pintada para que pareciera mármol que deambuló por toda la ciudad con mucho éxito. Sin embargo, ¿cómo lograr que un italiano al servicio de los catolicísimos reyes de España llegara a representar la libertad americana en un contexto cargado de sentimientos anticatólicos, antimonárquicos y, a ratos, xenófobos? La tarea no era fácil. El dispositivo monumental trataba de convertir a Colón “de agente colonizador de la España católica a una vanguardia proto-americana de la libertad” a partir de una narrativa organizada en cuatro escenas centrales, pintadas en el basamento:

Primero, el espíritu de la ciencia instruye al joven Colón en geometría y navegación. Luego aparece el desembarco de su expedición en la isla de Guanahani, con los hombres de Colón arrodillados ante él en “adoración” mientras los pueblos nativos observan. La tercera escena muestra la presentación de Colón en la corte española después de su regreso y el panel final encontró a Colón encarcelado por sus antiguos patrocinadores, con sus cadenas grabadas con las palabras “La ingratitud de los reyes”. Para consolarlo, el espíritu de la Libertad dirige su mirada hacia el futuro, señalando el monumento creado en su honor. Arriba, un águila en pleno vuelo sostiene el lema “Los derechos del hombre”, mientras que, debajo, figuras nativas lloran ante una urna conmemorativa. (Winkle, 2020)

Esta *ekfrasis* del monumento, hoy perdido, da cuenta de la creación de un Columbus paladín de la ciencia y de las libertades individuales, perseguido por los reyes e idolatrado como un semi-Dios por sus hombres y por las poblaciones indígenas. Un héroe americano. Tocaré esperar casi un siglo, pero esa resignificación de Columbus eventualmente logrará imponerse en el discurso público, apareciendo en las paradas festivas y en los discursos oficiales, en las plazas y hasta en los billetes de un dólar. Sin embargo, la idea viene de lejos.

Y acá otro dato, más curioso aún. La primera mención de una estatua dedicada a Cristóbal Colón aparece en tierra de Utopía. Más precisamente, en la Casa de Salomón de Bensalem, la capital de la Nueva Atlántida de Francis Bacon de 1626:

Para nuestras ceremonias y ritos tenemos dos larguísimas y bellas galerías; en una de ellas colocamos modelos y ejemplares de todas clases de los inventos más raros y mejores; en la otra, las estatuas de los principales inventores. *Tenemos allí la estatua de vuestro Colón, que descubrió las Indias occidentales; al inventor del barco; al monje vuestro que inventó la artillería y la pólvora; al inventor de la música; al inventor de las cartas; al inventor de la*

imprensa, al inventor de la astronomía; al inventor de los trabajos en metal; al inventor del cristal; al descubridor de la seda de los gusanos; al inventor del vino; al inventor del pan de maíz y de trigo; al inventor del azúcar, y a todos aquellos que por tradición sabemos que lo fueron. (2019, p. 41)

Colón, único personaje mencionado por su nombre, merece una estatua en cuanto inventor. Pero, ¿cuál era el invento de Colón? El texto lo indica como descubridor de las “Indias Occidentales”, ese oxímoron cartográfico donde los puntos cardinales se confunden y se condensan las geografías del más allá. Las Indias Occidentales son el lugar propicio para Utopía, bello lugar cuyo lugar no está en ningún lado, y que, sin embargo, necesita anclarse en la cartografía de la conquista para poder ser verosímil. Por eso Francis Bacon (así como Thomas More antes que él) inscribió su ficción utópica a partir de la epopeya de la gran expansión europea: “Zarpamos del Perú (donde habíamos permanecido durante todo un año) hacia China y Japón, por el mar del Sur, llevando provisiones para doce meses” (Bacon 2016, p. 3). El íncipit deja en claro que la Nueva Atlántida se halla en algún lado en los mares del Sur, en las antípodas de Europa. Colón, con su terquedad por llegar a los orígenes del viejo Mundo, terminó abriendo paso a un nuevo Mundo. Y la Utopía renacentista necesitaba de ese Nuevo Mundo para volverse el mito fundacional de la modernidad. Colón fue, entonces, uno de los grandes inventores de Utopía en un doble sentido: porque le dedicaron una estatua en la galería de los inventores en la Casa de Salomón, pero también porque contribuyó a inventar Utopía.

La *Nueva Atlántida* es, además, el gran manifiesto de la ciencia moderna, cuyos poderes se despliegan hasta nuestros días. El ser humano se eleva por encima de las demás criaturas y de la misma Creación, en una utopía mecanicista que anhela subyugar a la naturaleza (Merchant 1980, pp. 164-191). En palabras de Santiago Castro (2000):

Esta rehabilitación del hombre viene de la mano con la idea del dominio sobre la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, cuyo verdadero profeta fue Bacon. De hecho, la naturaleza es presentada por Bacon como el gran ‘adversario’ del hombre, como el enemigo al que hay que vencer para domesticar las contingencias de la vida y establecer el *Regnum hominis* sobre la tierra. (pp. 88-89)

Así llegamos a uno de los aspectos menos considerados en la querrela sobre los monumentos de la conquista: su carácter profundamente antropocéntrico. Lo que se pone en escena en la arena pública es el hombre que se destaca sobre la naturaleza para domesticarla, el héroe civilizatorio que domina las tierras salvajes. Dominar la selva, robar los secretos de la naturaleza y explotar los recursos naturales son parte ineludible del proceso de colonización de América desde sus orígenes en el siglo XV hasta el día de hoy: una episteme que se refleja en una estética conmemorativa específica.

Quizás ha llegado el momento de imaginar formas de monumentalidad más orgánicas, menos apolíneas y más dionisiacas que busquen la integración del yo con el mundo y no su separación tajante. En mi opinión, de estas reflexiones han surgido algunas de

las propuestas más novedosas para trasgredir el antropocentrismo estatuario. Ya en la primera clase a la calle, al calor de las protestas del Paro Nacional, hubo sugerencias de transformar los espacios monumentales en huertas urbanas, o en Tuls, como en el morro de Tulcán de Popayán (Vignolo, 2021a). En el laboratorio ciudadano del Museo de Bogotá se discutió la idea “que al espacio (del monumento a Colón y a la reina Isabel), al igual que las chacras en el Amazonas, se lo lleve el rastrojo. Sea tragado por la manigua y sea abandonado un tiempo para que vuelva a ser tierra fértil. Para que crezcan nuevas plantas” (Figura 3).

Con la artista Eulalia de Valdenebro, que desde años viene trabajando esculturas vivas desde la noción de “principio metantrópico” (de Valdenebro, 2016), fuimos elaborando un proyecto, aún en remojo, para intervenir el espacio monumental de la avenida Eldorado de Bogotá. Lo llamamos “¡Los devoró la selva! Una propuesta para transgredir el antropocentrismo de los monumentos de la conquista”. A partir de un proceso de participación colectiva con amigos y colegas, grupos muisca y misak, asociaciones de vecinos, juntas de barrio y grupos estudiantiles entre otros, nos gustaría propiciar un proceso de reforestación del área con plantas del bosque alto-andino, para que la manigua se trague a las estatuas de los conquistadores y a sus pedestales en un acto de “antropofagia vegetal”. ¡Los devoró la selva! —la última frase de la novela *La Vorágine* de José Eustasio Rivera— se “plantea” como un acto performático de temporalidad silvestre que busca reparar a nivel simbólico la alteración de los ecosistemas inscrita en el mismísimo nombre del país (Colombia) y de sus mitos fundacionales (El Dorado).



Figura 3. Vestigios de futuros posibles (Luz Daniela Ortiz Arévalo, en Varios autores 2022, p. 15).

Colón como arqueofanía

A partir del siglo XIX se fue cristalizando la imagen de un Cristóbal Colón prototipo del héroe moderno, que logró cruzar la Mar Océano gracias a su maestría en las técnicas de navegación, su conocimiento de la astronomía y su audacia como explorador de lo desconocido. Según una periodización aún vigente en los textos escolares y en el imaginario popular su primer viaje en 1492 marcó el fin de la Edad Media y dio inicio a la Edad Moderna (Watts 1985, p. 73). Por lo general, esa es la imagen que se moldea en bronce ya que la gran producción de estatuaria celebrativa del personaje ocurrió entre el final del siglo XIX y la primera mitad del XX. Por contraste, desde los años sesenta los ambientes de la contracultura y de los movimientos indigenistas reabrieron una cuestión que se remonta a las disputas del siglo XVI: Cristóbal Colón como responsable directo del exterminio de los pueblos indígenas. “Enfatizar el heroísmo de Colón y sus sucesores como navegantes y exploradores y restar importancia a su genocidio no es una necesidad técnica, sino una decisión ideológica. Sirve —inconscientemente— para justificar lo sucedido” escribió Howard Zinn (1980, p. 15), retomando la categoría de genocidio de un trabajo anterior de Francis Jennings (1975).

La visión de un Colón protagonista directo del holocausto americano se vuelve clamor popular a partir de 1992 (Stannard 1993). De ahí la consigna que acompañó el derribo de estatuas de 2020 en Baltimore, en Richmond, en Boston: “*Columbus represents genocide*”. Como declaró Diego Armando Duque, un joven bogotano en la primera línea durante las protestas de 2021:

Crecimos creyendo que Cristóbal Colón descubrió América y que la reina Isabel de Castilla nos hizo un favor al enviarlo. Pero la verdad es que Cristóbal Colón fue el primer invasor, el primer saqueador, el primer asesino, el primer torturador de estas tierras desde hace más de 500 años; entonces, creo que la comunidad misak haciendo esas acciones trata de devolvernos un poquito de historia, un poquito de dignidad. (Varios autores 2021, p. 26)

En el medio de esta diatriba pública hay que destacar la investigación histórica sobre su rol en la conquista y colonización de la Hispaniola, llevada a cabo a partir, sobre todo, de la extensa documentación alrededor de la disputa legal entre los reyes de España y la familia Colón. Los pleitos colombinos cobran especial interés porque, entre los pliegos de un litigio jurídico que se alarga entre 1508 y 1536 y produce una gran cantidad de legajos documentales, se pueden divisar todas las cuestiones cruciales que enfrentan a los primeros conquistadores con la Corona: el repartimiento de indígenas y de tierras, los controles legales de residencia, las pensiones por los servicios prestados y los derechos hereditarios a raíz de las hazañas realizadas. El hallazgo y la consecuente publicación por parte de Consuelo Varela e Isabel Aguirre del expediente de la pesquisa del inquisidor fray Francisco de Bobadilla en 2006, por ejemplo, echó nueva luz sobre la catastrófica experiencia de gobierno de la isla por parte de Colón, quien contribuyó al exterminio de

la población Taíno, fomentó una trata esclavista desde las costas occidentales de África para proveerse de mano de obra, explotó las provisiones de madera y comida hasta el agotamiento y no logró consolidar una autoridad creíble entre los mismos españoles. La imagen del “*Almirante del mar Océano*” sale bastante mal librada.

¿Ese trabajo de archivo tiene cabida en la discusión alrededor del rol público de Colón? ¿Es una información relevante para nuestro debate? Desde la perspectiva de una historia construida a partir de un tiempo homogéneo, lineal y unidireccional la respuesta es un sorprendente no. “El hecho de revisar las figuras históricas y de hacerles algunos reproches, o qué se yo, incluso quitarlas de un determinado lugar, no borra la historia” declaró por ejemplo el entonces director del Archivo General de la Nación, Enrique Serrano (Vargas 2021b, p. 96). Como nos recuerda Sebastián Vargas (2021, p. 15), uno de los principales argumentos de quienes ven en el ataque a los monumentos una expresión de cancel culture es el anacronismo implícito en juzgar los actos del pasado de acuerdo a los estándares morales del presente.

Paradójicamente, quienes protagonizan esos actos de iconoclasia tampoco están particularmente interesados en los hallazgos de archivistas e historiadores. “Para los pueblos indígenas, el conquistador y la conquista son una sola cosa que nunca ha terminado”, escribió Carlos Guillermo Paramo (2021). Violencia, conquista y conquistador son eminentemente lo mismo, un tema con innumerables variaciones, llámense guerrilla, paramilitares, gobiernos, multinacionales, megaproyectos extractivos o ‘gente de bien’, pero siempre el mismo en el fondo.”

Es esta asombrosa continuidad entre los que pasó en el siglo XVI y lo que sigue pasando en la actualidad lo que hace de las figuras de Colón y otros conquistadores un candente terreno de lucha política en la Colombia contemporánea. Sus monumentos ofenden la memoria de amplios sectores de la población, no solo indígena, porque la conquista todavía despliega su violencia sistémica en nuestras sociedades. En palabras de Rita Segato (2007, p. 158), estamos frente a “la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana que se extiende hasta hoy”. Con el surgimiento de las repúblicas a través del proceso de independencia continúan, hasta nuestros días, las campañas militares, el acaparamiento de tierras y la aculturación de poblaciones indígenas aún no evangelizadas.

Más allá de la polarización de la polémica en dicotomías estereotipadas (indígenas vs españoles, salvajes vs civilizados, vándalos vs defensores del patrimonio...), es la misma noción de acontecer histórico la que está en crisis. Se trata de reconocer la larga duración de la conquista, su vigencia en el tiempo presente: la conquista como un pasado que no pasa. Sin embargo, estas supervivencias de un tiempo pretérito no vuelven a manifestarse en la contemporaneidad de manera lineal, sino como anacronismos, como vestigios, como “arqueofanías”.

Reivindicar el monumento como anacronismo no significa “borrar la historia”, sino todo el contrario: es reconocer el montaje de espacio-temporalidades que la compone (Didi-Huberman 2008, pp. 31-97). El artefacto estatuario opera como un detonador: al “destapar” la efigie oficial de su pedestal se riegan en el espacio público los sedimentos que iban fermentando en sus entrañas. De estas superposiciones de temporalidades —y territorialidades— irreducibles la una a la otra es de donde se desprenden relampagueos de verdad que pueden, de manera inesperada, prender la chispa del reclamo ciudadano, de la revuelta social o del reconocimiento mutuo en aras de una mayor justicia social y espiritual.

Desde ahí hay que entender declaraciones como las del movimiento de Autoridades Indígenas del Sur-Occidente (AISO): “Los pueblos ancestrales no hacemos parte de la historia colonial, estamos vigentes desde nuestro Deber y Derecho mayor y primigenio sobre esos territorios”. Anacronismo no es sinónimo de acronía, no implica pensarse fuera del tiempo, en una memoria ancestral *in illo tempore*. Quedarse en la ancestralidad de un tiempo pretérito percibido como otro y residual con respeto a la modernidad es la manera más fácil para terminar atrapados en las garras de la patrimonialización exotizante de un multiculturalismo vaciado de historia⁴.

Los defensores del patrimonio acusan a los iconoclastas de actos vandálicos que reducen los monumentos a un cumulo de ruinas. Se podría objetar, con Gnecco (2023, p. 100), que también el asunto se puede leer al revés: “la patrimonialización es la que hace la ruina, no la ruina la que convoca la patrimonialización”. Si vale la pena pensar el monumento intervenido en términos de vestigio no es en el sentido de ruina como simple huella de lo que fue, sino como “una alteración a la figura del tiempo” (Rufer 2023, p. xxv).

Eso nos lleva a la intuición del monumento como arqueofanía. Así como las hierofanías son manifestaciones de lo sagrado y las epifanías son manifestaciones de lo divino, podemos llamar arqueofanías las manifestaciones del *arqué*, de un pasado que no interpela el presente como un repositorio de acontecimientos, sino, más bien, como una irrupción de lo impensado y de lo impensable. Astillas de pasados volados en mil pedazos, que quiebran el régimen de historicidad en donde habitamos. Escombros de tiempo que conllevan la potencia de la reconstrucción, del montaje, de lo abierto.

Ya no se trata de llevar a Colón frente al tribunal de la historia para ensalzar sus proezas o condenarlo como malhechor, sino de leerlo como un síntoma de la expansión proto-capitalista de una modernidad temprana inescindible del proceso de colonización del mundo. Sus vestigios representan lo que Mario Rufer (2023, p. xxv) llama “la posibilidad metonímica de nombrar una condición de nuestra historia: la característica estructurante de la conquista y del despojo”. Se manifiestan como arqueofanías que nos invitan a repensar a la conquista en términos de estructura y no de acontecimiento. ¿Y cuál imagen más poderosa para eso que repensar la conquista desde el pedestal vacío (“la estructura”) despojado de la efigie de su personaje (“el acontecimiento”) (Rufer 2018, p. 115)?

4 La bella expresión es de Mario Rufer.

Parafraseando a Koselleck (2011), las preguntas fundamentales que hay que dirigir a la estatua son ¿qué escondes, ¿qué excluyes, ¿qué silencias?, pues es en el pedestal vacío, más que en la estatua, donde podemos buscar respuestas. Los cuerpos, las voces, las banderas que se aglutinan alrededor de un pedestal en ruina nos cuentan —de manera fragmentaria, desordenada, a ratos violenta— algo de todo lo que había sido callado, desaparecido, borrado del mapa. Eso es, precisamente, lo que pasó en Colombia a partir de la más reciente oleada de ataques a los monumentos de la conquista. Esos gestos abren la posibilidad de emancipar al objeto-estatua del sujeto que tiene que representar y de volver el pedestal un signo abierto, significante librado de su significado, lugar de enunciación que se expande hacia nuevos horizontes de posibilidad. Como propuso Adriana Arrieta, estudiante de mi curso durante nuestra clase a la calle:

Son muy estáticas estas estatuas, ¿no? Se quedaron como suspendidas en el tiempo. ¿Cuál es el afán de poner otra cosa ahí? A mí me parece que el solo hecho que quede un pedestal vacío ya nos dice mucho: marca un hito. (Vignolo, 2021a)

Por eso con un grupo de colegas, estudiantes y activistas en 2022 decidimos celebrar el Día del Pedestal Vacío. Era un llamado a interpelar esa suspensión provisional de la historia oficial:

La idea es que podamos jugar a repensar colectivamente nuestra historia. Cualquier individuo, grupo o asociación que tenga una propuesta para resignificar los símbolos patrios y los mitos fundacionales del país y de su capital podrá subir al pedestal y expresarla a través de discursos, música, poesía, performances o instalaciones. El atronador silencio de una memoria masculina, grandilocuente, a menudo militarista, será reemplazado por una polifonía de voces heterogéneas, disonantes y festivas: canciones de protesta, coros de barra de fútbol, parodias de arengas, títeres y muñecos de trapo decimonónicos... El pedestal vacío otorgará a cada uno sus 15 minutos de gloria monumental. (Vignolo, 2021d)

En septiembre del mismo año invitamos al laboratorio ciudadano “Vestigios de futuros posibles” (Varios autores, 2022). Ahí representantes de colectivos indígenas y negros, estudiantes y profesores, funcionarios y vecinos nos reunimos para hacer propuestas prácticas sobre el destino de las estatuas de Cristóbal Colón, la reina Isabel, Gonzalo Jiménez y sus respectivos pedestales. Nos animaba una sospecha: enfocarnos en el derribo de los monumentos patrios implicaba encarar una cuestión más gorda, lo que Sebastián Vargas (2021, pp. 3-4) llama “el desmonte de la historia nacional”:

Las acciones contramonumentales en el marco del Paro se inscriben dentro de un proceso más amplio de “desmonte” de las narrativas históricas e identitarias oficiales sobre la nación colombiana orientado hacia una redefinición de lo común, así como de apropiación y resignificación del espacio público en tanto escenario democrático que permite la pluralidad y el disenso.



Figura 4. Día del pedestal vacío. ¿Como queremos contar nuestra historia? (Imagen de Marcela Fernanda Pardo, 2021).

que juntarnos para buscar, entre todas y todos, otro nombre para ese gran territorio que habitamos”, sugirió. A lo largo de toda la jornada siguió resonando la pregunta del taita Miguel: “¿Cuál va a ser nuestro futuro?” Lo que está en juego es la Colombia que surgirá de los escombros de Colón, vestigios de futuros posibles.

Entre 2021 y 2023 una profusión de iniciativas de ese tipo se multiplicó en la ciudad y el país: el colectivo “Postmonumenta” organizó eventos, performances y talleres, las universidades convocaron a foros y conferencias con títulos como “La vamos a tumba...”, el colectivo “Historias para lo que se viene” propició clases a la calle y encuentros ciudadanos (Figura 4).

El 7 de mayo pasado el Museo Nacional, en ocasión del Día de la Re-existencia de los Pueblos Originarios en las Ciudades, inauguró una intervención artística de Posmonumenta alrededor la estatua derribada de Gonzalo Jiménez de Quesada. En esa oportunidad Edgar Alberto Velasco Tumiña, representante de las Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO), recordó cómo su comunidad misak no se reconoce en las palabras del himno nacional “Se baña en sangre de héroes la tierra de Colón”. Colombia, en el sentido de tierra de Colón, no los representa. “Quizás tendremos

Referencias bibliográficas

- Bacon, Francis (2019 [1620]) *La nueva Atlántida*. Clásicos de historia 169. FS, 2019 Archive. org <https://archive.org/details/bacon-francis.-la-nueva-atlantida-1627-2016/page/n3/mode/2up?view=theater>
- Beauchamp-Byrd, Mora (2021). Joiri Minaya's cloaking of the statue of Christopher Columbus (2019). Redressing and Cleansing. *ReVista, Harvard Review of Latin America* XX (3).
- Busi, Giulio (2020). *Cristoforo Colombo, il marinaio dei segreti*. Mondadori.
- Carpentier, Alejo (1979). *El arpa y la sombra*. Siglo XXI.
- Castro-Gómez, Santiago (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 88-89). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Dean, David (2018). Fallen monuments: an introduction. *International Public History* 1 (2), 1-6.
- de Lorgues, Roselly (1876). *Della vita di Cristoforo Colombo e delle ragioni di chiederne la beatificazione*. Ranieri Guasti.
- de Valdenebro, Eulalia (2016). Nativas/foráneas, un principio metantrópico. En María Eugenia Borsani y María José Melendo (Eds.), *Ejercicios decolonizantes II. Arte y experiencias estéticas desobedientes*. Ediciones del Signo.
- Didi-Huberman, George (2008). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Adriana Hidalgo.
- Eco, Umberto (1980). *Il nome della rosa*. Bompiani.
- Emcke, Carolin (2017). *Contra el odio. Un alegato en defensa de la pluralidad de pensamiento, la tolerancia y la libertad*. Taurus.
- Erll, Astrid (2011). Travelling memory. *Parallax* 17 (4), 4-18.
- Fo, Dario (1992). *Johan Padan a la Discoverta de le Americhe*. Giunti.
- Gnecco, Cristóbal (2023). Las ruinas de los otros: extractivismo y alterización en el camino de los Incas. En Cristóbal Gnecco y Mario Rufer (Eds.), *El tiempo de las ruinas* (pp. 100-136). Universidad de los Andes-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Jennings, Francis (1975). *The invasion of America: Indians, colonialism, and the cant of conquest*. University of North Carolina Press.
- Koselleck, Reinhart (2011). *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Marcilhacy, David (2022). El itinerario colombino, un lugar de memoria panhispanista en la España de los años 1910. *Iberic@l* 21, 61-80.
- Merchant, Carolyn (1980). *The death of nature: women, ecology and the scientific revolution*. HarperCollins.
- Páramo Bonilla, Carlos Guillermo (2021). ¡Ya les caigo!: estatuas y “gentes de bien”.
- PAI. *Revista de Etnografía* 11 (1).
- Phelan, John (1972). *El reino milenar de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*. UNAM.
- Rufer, Mario (2018). La raza como efecto estructural de conquista: una hipótesis de trabajo.

En Eva Alcántara, Yissel Arce y Rodrigo Parrini (Eds), *Lo complejo y lo transparente. Investigaciones transdisciplinarias en ciencias sociales* (pp. 101-128). UAM.

- Rufer, Mario (2023). Entrada. Aquí también hay ruinas. En Cristóbal Gnecco y Mario Rufer (Eds.), *El tiempo de las ruinas* (pp. 21-34). Universidad de los Andes-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Sachs, Ignacy (1992). Introducción: ¿el fin de la era de Colón? El desarrollo en tela de juicio. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* XLIV (4), 483-490.
- Segato, Rita (2007). El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción. *Nueva Sociedad* 208, 142-161.
- Stannard, David (1993). *American holocaust: the conquest of the New World*. Oxford University Press.
- Stoler, Ann (2011). Colonial aphasia: race and disabled histories in France. *Public Culture* 23 (1), 121-156.
- Valero, Aurelia y Rabolnikof, Nora (2023). ¿Qué hacer con el pasado? Tiempo, memoria e historia en torno a la estatua de Cristóbal Colón. *Historia y Grafía* 60, 73-108. <https://doi.org/10.48102/hyg.vi60.445>
- Vargas Álvarez, Sebastián (2021a). *Atacar las estatuas. Vandalismo y protesta social en América Latina*. La Sorda.
- Vargas Álvarez, Sebastián (2021b). Desmonte de la historia y apropiación del espacio público. Derribo e intervención de monumentos durante el Paro Nacional en Colombia. *Crisol* 21 (1), 1-32. <https://crisol.parisnante.fr/index.php/crisol/article/view/402>
- Varios autores (2021). El paro - Crónicas de primera línea. Revista digital CECAN E3.
- Varios autores (2022). *Vestigio de futuros posibles. Laboratorio ciudadano sobre monumentos caídos y pedestales vacíos*. Universidad Nacional de Colombia.
- Vignolo, Paolo (2021a). El derrumbe del ‘estatua quo’. *Corpus* 11 (1). DOI: 10.4000/corpusarchivos.4783
- Vignolo, Paolo (2021c). Mockuments, an alternative to the Statue quo. *ReVista, Harvard Review of Latin America* XX (3).
- Vignolo, Paolo (2021d). ¿Sueñan las estatuas con ovejas de bronce? *Corpus* 11 (1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4520>
- Vignolo, Paolo (2024). New World and the end of the world: apocalyptic cartographies of the Conquest. En Jenny Stuemmer, Michael Dunn y David Eisler (Eds.), *Worlds Ending - Ending Worlds. Understanding Apocalyptic Transformations* (pp. 84-88). De Gruyter.
- Watts, Pauline (1985). Prophecy and discovery: on the spiritual origins of Christopher Columbus’s “Enterprise of the Indies”. *The American Historical Review* 90 (1), 73-102.
- Zinn, Howard (1980). *A people’s history of the United States*. Harper & Row.

Sitios web, diarios y otros archivos consultados

- Buenaventura, Julia (13 de junio 2021). Lo que están haciendo los Misak con los monumentos es darnos una lección de dignidad. *Esferapublica*. <https://esferapublica.org/julia-buenaventura-lo-que-hicieron-los-misak-con-los-monumentos-fue-darnos-una-leccion-de-dignidad/>

- Meléndez, Rosario (17 de enero 1992). El Gloria: en la ruta de Colón. *El Tiempo*, <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-14911>
- Navarro, Ana María (1992). La regata del siglo-Regata Colón 92. Documental RTVE. <https://www.rtve.es/play/videos/documentales-en-el-archivo-de-rtve/regata-del-siglo-regata-colon-92/5549088/>
- Stoilas, Helen (1 de julio 2021). Movement grows to replace statues of Columbus with ones dedicated to a more respected figure-TV detective Lieutenant Columbo. *The Art Newspaper*. <https://www.theartnewspaper.com/2021/07/01/movement-grows-to-replace-statues-of-columbus-with-ones-dedicated-to-a-more-respected-figuretv-detective-lieutenant-columbo>
- Vignolo, Paolo (7 de julio 2020). La vida peligrosa de las estatuas de Colón. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/historias-en-publico/la-vida-peligrosa-de-las-estatuas-de-colon-historias-en-publico-515488>
- Winkle, Timothy (12 de octubre 2020). The monument that created Columbus. *National Museum of American History*, octubre 12. <https://americanhistory.si.edu/explore/stories/monument-created-columbus>

Paolo Vignolo

<https://orcid.org/0000-0001-5098-2530>
 pvignolo@unal.edu.co



Es profesor asociado del departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Su trabajo de investigación y creación está enfocado en tres campos: 1) historia de la conquista de las Américas; 2) memoria histórica patrimonio cultural e historia pública y 3) performance y artes vivas. Desde 2006 co-lidera el proceso de investigación-acción participativa que ha llevado a la creación y fortalecimiento del parque histórico-arqueológico de Santa María La Antigua del Darién en conjunto con las comunidades locales. Obtuvo su doctorado en la E.H.E.S.S. de Paris. Es miembro del Instituto Hemisférico de Performance y Política de la New York University, la International Network of Transformative Memory de la universidad de British Columbia (Vancouver) y de la red internacional GEOPAM, geopolítica americana de los siglos XVI y XVII. Ha sido Visiting Scholar del David Rockefeller Center for Latin American Studies (DRCLAS) de la Harvard University en 2012 y del Käthe Hamburger Centre of Apocalyptic and Post-Apocalyptic Studies-CAPAS de la Universidad de Heildeberg, en 2023.



LAS MÁSCARAS PREHISPÁNICAS DEL ESTADO. ARQUEOLOGÍA Y DRAMATURGIA POLÍTICA EN MÉXICO¹

PAULINA ÁLVAREZ

Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

Aceptado para publicación 21 de junio 2024

Resumen

Este artículo es un ejercicio de memoria a través del cual pretendo conectar imágenes y fragmentos textuales heterogéneos, de diversas temporalidades, constelaciones para una crítica de la relación entre arqueología y poder político en México en la segunda mitad del siglo XX. Por un lado, sigo las huellas de la conversión de un monumento mexica en símbolo del Estado, me refiero puntualmente al hallazgo y museificación del “monolito de Coyolxauhqui” en el centro de la Ciudad de México. Por otro lado, reflexiono acerca de la voluntad mimética del Estado contemporáneo con el poder sacrificial prehispánico, que se expresa en ciertas escenas de la dramaturgia política destinadas a ser contempladas por multitudes. Finalmente, analizo el modo en que la irrupción de un acontecimiento en particular, la masacre de Tlatelolco en 1968, pudo haber propiciado el anudamiento de esas imágenes arqueológicas a la necesidad de olvido de las violencias de Estado.

Palabras clave: arqueología, dramaturgia política, mimesis, anamnesis figurativa.

¹ Este artículo forma parte de mi investigación doctoral financiada con una beca del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) de México, en proceso de evaluación al momento de cierre de la convocatoria de este dossier temático.

THE PRE-HISPANIC MASKS OF THE STATE. ARCHAEOLOGY AND POLITICAL DRAMATURGY IN MEXICO

Abstract

This article is an exercise of memory through which I intend to connect heterogeneous images and textual fragments, of diverse temporalities, constellations for a critique of the relationship between archeology and political power in Mexico in the second half of the 20th century. On one hand, I follow the traces of the conversion of a Mexica monument into a symbol of the State, I am specifically referring to the discovery and museification of the “Coyolxauhqui monolith” in the center of Mexico City. On the other hand, I reflect on the mimetic will of the contemporary State with the pre-Hispanic sacrificial power, which is expressed in certain scenes of political dramaturgy intended to be contemplated by crowds. Finally, I analyze the way in which the emergence of a particular event, the Tlatelolco massacre in 1968, could have led to the knotting of these archaeological images to the need to forget state violence.

Keywords: archaeology, political dramaturgy, mimesis, figurative anamnesis.

AS MÁSCARAS PRÉ-HISPÂNICAS DO ESTADO. ARQUEOLOGIA E DRAMATURGIA POLÍTICA NO MÉXICO

Resumo

Este artigo é um exercício de memória através do qual pretendo conectar imagens heterogêneas e fragmentos textuais, de temporalidades diversas, constelações para uma crítica da relação entre arqueologia e poder político no México na segunda metade do século XX. Por um lado, sigo os vestígios da conversão de um monumento mexicano em símbolo do Estado, refiro-me especificamente à descoberta e museificação do “Monólito Coyolxauhqui” no centro da Cidade do México. Por outro lado, reflito sobre a vontade mimética do Estado contemporâneo com o poder sacrificial pré-hispânico, que se expressa em certas cenas de dramaturgia política destinadas a serem contempladas pelas multidões. Por fim, analiso a forma como o surgimento de um acontecimento particular, o massacre de Tlatelolco em 1968, poderia ter levado a vincular estas imagens arqueológicas à necessidade de esquecer a violência estatal.

Palavras-chave: arqueologia, dramaturgia política, mimese, anamnese figurativa.

1

La memoria es obstinada, escribe Elizabeth Jelin (2001, p. 2), “no se resigna a quedar en el pasado, insiste en su presencia”; sin embargo, agrega, es imposible encontrar una memoria, una visión y una interpretación únicas del pasado. Aunque en algunas sociedades, en algunos momentos históricos, parezca existir un “libreto único” que se impone sobre cualquier intento de interpretación alternativa, hay una lucha política permanente. “La «memoria contra el olvido» o «contra el silencio» esconde lo que en realidad es una oposición entre distintas memorias rivales (cada una de ellas con sus propios olvidos)” (Jelin 2001, p.6). En esa dimensión de disputa por la historia y su sentido, en tanto trabajo de memoria contra el olvido, deseo inscribir este artículo. Mi atención se enfoca en ciertos acontecimientos ligados a la represión política que caracterizó las acciones contrainsurgentes del Estado mexicano en las décadas de 1960 y 1970, y cuyos efectos perduran hasta hoy. Rastreo las huellas de esa represión en un tipo muy particular de soporte, las imágenes arqueológicas montadas en escena a través de dispositivos de dramaturgia política. Y a partir de esas huellas propongo un montaje de fragmentos visuales y textuales con el que pretendo producir una “anamnesis figurativa”, un recuerdo por (¿re?) conexión de cosas aparentemente inconexas, un tipo de conocimiento capaz de producir “el destello de una interpretación cultural e histórica, retrospectiva y prospectiva —esencialmente imaginativa—” (Didi-Huberman 2012, p.20).

El punto de partida es una fotografía que me llamó la atención cuando construía el corpus de mi investigación doctoral, una indagación sobre la relación entre arqueología y poder en México tal como se expresa en la presentación de restos humanos en diversos dispositivos de exhibición. La fotografía fue tomada en noviembre de 1978 en las excavaciones del basamento del Templo Mayor de la antigua Tenochtitlan, iniciadas por el hallazgo fortuito de una escultura monumental —el “monolito de Coyolxauhqui”²— y coordinadas por el arqueólogo Eduardo Matos. Allí, donde “la diosa yacía muerta, decapitada, desmembrada”, según explicaría más de 40 años después otro arqueólogo, Leonardo López Luján (2021), se retrató a un conjunto de personas.

La fotografía en cuestión (Figura 1)³ está tomada de frente, parece ser de noche. Lxs

2 El “monolito de Coyolxauhqui” es una roca discoidal, de 3,25 mts. de diámetro, sobre una de cuyas caras ha sido esculpido el relieve de una mujer descuartizada, con la cabeza cercenada y los miembros separados del tronco. Fue hallada en febrero de 1978, en trabajos de la Comisión Federal de Electricidad (CFE). Ha sido interpretada como representación de la diosa Coyolxauhqui, asesinada por su hermano Huitzilopochtli en el mito de origen de los mexicas (León-Portilla, 1978; Matos Moctezuma, 1991).

3 Vi por primera vez la foto en la conferencia virtual “El proyecto del Templo Mayor y el resurgimiento de la antigua Tenochtitlan” dictada en agosto de 2021 por Leonardo López en un ciclo de El Colegio Nacional. La busqué, sin éxito, en la mediateca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y di con ella en una página web que reconstruye la memoria histórica del sindicato de trabajadores de Luz y Fuerza (<https://kilowatito2009.blogspot.com/2013/02/trabajadores-de-luz-y-fuerza-ante-la.html?m=1>). También está disponible en la página web de la revista Arqueología Mexicana, donde se consigna que su autor es Salvador Guilliem Arroyo (Matos, s.f.). Por último, ilustra una nota de opinión del portal Almomentomx (2018).

protagonistas, en primer plano y vestidos de gala, se reparten en dos grupos de 3 personas. El de la izquierda, secundario respecto al foco de atención, está compuesto por José López Portillo, presidente de México durante el sexenio 1976-1982, su esposa y una de sus hijas. López Portillo mira el monolito, mientras las mujeres observan al otro grupo, que resulta destacado por ese juego de miradas y porque la mujer que lo conforma, vestida de blanco, ocupa el centro de la imagen. Se trata de Sofía, la reina de España, que acompaña al rey Juan Carlos en su primera visita protocolar a México. Ambos miran al tercer integrante del grupo, de pie sobre una tarima e inclinado levemente hacia ellos. Es Matos, el arqueólogo.

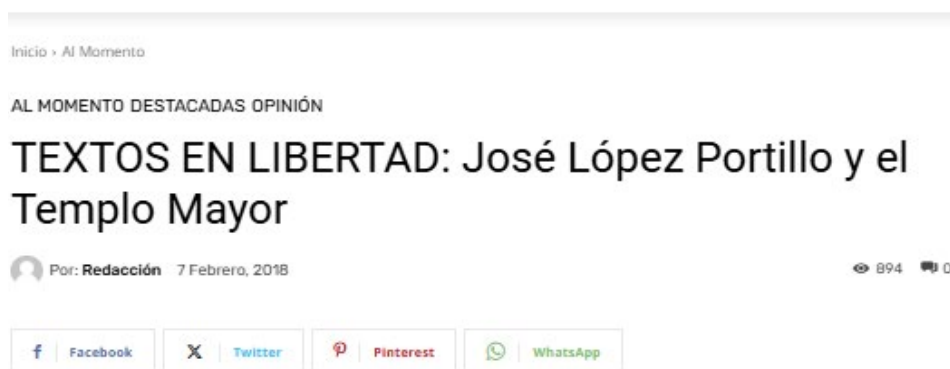


Figura 1. Visita de los reyes de España a las excavaciones del Templo Mayor, México D.F., noviembre de 1978 (captura de pantalla). Fuente: Almomentomx.



Otras personas, algunas de ellas militares de alto rango —a juzgar por las insignias y condecoraciones—, completan el cuadro en segundo plano. Más lejos, en la esquina superior derecha de la foto, fuera del área de excavación, dos hombres vigilan la escena. Debajo de todxs ellxs, apenas se distinguen los relieves de la escultura.

Elegí detenerme en esta fotografía por dos razones. En primer lugar, porque el hallazgo y museificación de aquella pieza arqueológica —en ese tiempo y con esos protagonistas en particular— dio inicio al proceso de patrimonialización y sacralización del centro histórico de la Ciudad de México (Cottom, 2022). Esa monumentalización del pasado prehispánico formó parte, a su vez, de la institucionalización de una forma de memoria pública que, como afirman Cristóbal Gnecco y Mario Rufer (2021), propició un tipo de olvido contra el cual escribo este artículo. Y lo hizo en el marco del funcionamiento de una agencia estatal de producción de narrativas oficiales operativa desde mucho antes, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) o *Estado arqueológico*, lugar de enunciación que López Caballero (2010) ha calificado como *monopolio sobre el pasado legítimo*.

La segunda razón por la que me centro en la fotografía es porque permite problematizar la participación de la arqueología (y de los arqueólogos) en la teatralización de los poderes soberanos, en este caso encarnados en el presidente de México y los reyes de España. Esto se relaciona con lo que, junto a Tony Bennett (1988, 2018), he intentado conceptualizar como *función exhibitoria del poder*, un conjunto de dispositivos fundados en la autoridad disciplinaria de la arqueología y la antropología, destinados a producir efectos políticos. La relación saber/poder en sus formas de mostrarse y/u ocultarse.

En este texto pretendo trazar una conexión desobediente (Rufer, 2022) entre esas dos cuestiones que involucran temporalidades anacrónicas y parecen responder a lógicas diferentes, los monumentos prehispánicos —su patrimonialización y las memorias públicas que vehiculizan— y la coyuntura puntual de la visita de los reyes de España a México a fines de la década de los 70s del siglo XX.

2

Cuando Georges Balandier construyó el objeto de indagación de su libro *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación* (1994), pensaba en las escenas más espectaculares de la vida social, momentos en que la representación política alcanza su máxima visibilidad: rituales, conmemoraciones, manifestaciones, revoluciones, ejecuciones públicas. El arte de gobierno y el arte de la escena eran indisociables, para él. Y pretendía comprender la “teatralidad del poder”, reconocer “los elementos simbólicos e imaginarios, de los procesos dramáticos y de los juegos de apariencias que pueden hallarse operando en el gobierno de todas las sociedades” (1994, p. 12). Una de sus primeras fuentes de reflexión era la noción griega de “drama”, que entendía como una puesta en escena que conjuga la actuación y la representación como modo de dar apariencia a los

principios que gobiernan la vida colectiva, sus dilemas y conflictos. “Todo sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos los comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral” (1994, p. 16), escribió. El consentimiento sería el efecto principal de esa “óptica social”, fundamental en la legitimación de gobernantes que no podrían gobernar si mostraran el poder desnudo en sus violencias.

En su argumento, construido de modo secuencial como historia de una progresiva pérdida de potencia expresiva, la dramaturgia política de los reyes y príncipes del pasado europeo era equiparada con la de sus homólogos del pasado premoderno de otros continentes y con la dimensión ritual de la vida social de los “otros” etnográficos⁴. Desde su punto de vista, la teatralidad tenía distintos niveles de espectacularización en función de “diferencias civilizatorias”, era más ostensible en algunas sociedades. El mayor dramatismo se expresaba en las ejecuciones públicas que sancionaban la transgresión, al tiempo que producían una “... representación sagrada, sacrificial, de la fuerza” (Balandier, 1994, p. 23). Ejecución y sacrificio se confundían en su argumento. Los “aztecas” eran su ejemplo canónico.

En la foto que analizo la teatralidad política se vincula con una narrativa mítica, la del asesinato de la diosa Coyolxauhqui por su hermano Huitzilopochtli, feminicidio fundacional que habría instituido los sacrificios humanos en la religión mexicana con centro ejemplar en el Templo Mayor de Tenochtitlan, donde estaba emplazada la escultura (Matos, 2018). A través de imágenes y narrativas arqueológicas, los sacrificios humanos ligados a aquella potencia soberana del pasado pasan a formar parte de la escenografía donde actúan las potencias soberanas del presente. El punto de contacto, la superficie de inscripción de esos poderes y sustrato de su ligazón, es la representación del cuerpo en pedazos de la diosa.

Resulta llamativo que, en 1978, monarcas coronados después de una dictadura de casi cuarenta años y el presidente de un gobierno desacreditado por su rol en una “guerra sucia” —por entonces aún en curso— se mostraran públicamente junto a la escultura de la diosa desmembrada. ¿Qué lugar ocupaba el sacrificio humano prehispánico en sus imaginaciones políticas? ¿Buscaban una nueva legitimación, a través de narrativas míticas, de sus cuestionados poderes soberanos? Imposible responder. Basta señalar que aquella puesta en escena involucraba indicios de escenas previas, una teatralidad montada con los restos de otras teatralidades.

3

Como todo dispositivo, el dispositivo arqueológico y la dramaturgia política a la que sirve son producto de acontecimientos que han forzado su creación y reajuste en respuesta a

4 El argumento, así, negaba coetaneidad a esos “otros” etnográficos no-europeos, forma típica del alocronismo en antropología (Fabian, 2019).

ciertas inestabilidades políticas (Agamben, 2014; Foucault, 1985). Las huellas de correcciones o “rellenos estratégicos” están presentes en el dispositivo, constituyen indicios que podrían propiciar una “lectura a contrapelo” de las narrativas históricas oficiales, como propone Walter Benjamin, porque operarían como “imágenes dialécticas” capaces de “hacer saltar el *continuum* temporal”:

...la imagen es aquello en donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación... la imagen del pasado que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad es una imagen del recuerdo... La historia es, entonces, en sentido estricto, una imagen surgida de la remembranza involuntaria; una imagen que se le enfoca súbitamente al sujeto de la historia en el instante de peligro. (Benjamin, 2008, p. 95-96)

La apertura de las imágenes arqueológicas a una temporalidad no lineal, anacrónica, hacia sentidos que escapan del control consciente de su producción, que van más allá de contenidos y significados obvios, se aproxima a las reflexiones de Michael Taussig sobre las imágenes chamánicas en el Putumayo colombiano. Para este autor, esos otros sentidos forman parte de un conocimiento social implícito que es “esencialmente inarticulable, imaginérico y no discursivo... [en el que] historia y memoria interactúan” (2002, p. 441). En el repertorio de las imágenes chamánicas, ciertos acontecimientos políticos ligados principalmente a la conquista y la colonización han quedado objetivados como imagería dotada de poderes mágicos. De este modo, permiten una apropiación experiencial del pasado diferente a la de la disciplina histórica, la “historia como brujería”. Una de las ideas que sustenta esta interpretación es que:

el bloqueo de la experiencia por medio de la opresión política y de la represión psíquica puede acarrear un proceso subsiguiente mediante el cual esa experiencia se torna animada y consciente por medio de mitos... este proceso está involucrado también en la conquista europea de sociedades “primitivas” y en la descomposición colonial de sus religiones. Sin embargo, los “fragmentos inconexos” que subsisten de esas religiones no son testimonio de la tenacidad de la tradición, como podría sostener el historicista. Son en cambio imágenes míticas que reflejan y condenan la apropiación experiencial de la historia de la conquista, en cuanto tal historia parece formar analogías y correspondencias estructurales con las esperanzas y tribulaciones del presente. (Taussig, 2002, p. 442)

Este conjunto de imágenes fragmentarias, “imágenes míticas”, propicia sustituciones, condensaciones y desplazamientos que —como en el trabajo onírico y el chiste descritos por Freud— permiten conectar tiempos y espacios múltiples, reviviendo memorias de experiencias olvidadas. De modo similar, algunas imágenes producidas por prácticas arqueológicas serían vehículo no sólo de interpretaciones historicistas, de temporalidad lineal y continuidad irreversible, como las narrativas nacionales. También disponibilizarían otro tipo de saberes, inconscientes, simbólicos, poblados de figuras en que se proyectan los afectos y pasiones políticas actuales, narrativas maestras que dan encuadre a los acontecimientos, especialmente las violencias traumáticas.

En lo que sigue, sugiero que las imágenes del sacrificio humano en el México prehispánico pueden ser interpretadas como imágenes dialécticas en este sentido, como recuerdos encubiertos de violencias de distintas temporalidades que resuenan en las violencias de hoy. Habría en ellas un potencial emancipador, podrían ser síntoma que permitiera hacer conscientes algunos traumas históricamente reprimidos —tanto psíquica como políticamente— y hacer inteligibles los órdenes sociales que los produjeron. Sin embargo, la estabilidad de los dispositivos narrativos en que han sido capturadas confirma la vigencia de esos órdenes, los reproduce. La magia de la historia conjurada en museos, monumentos y conmemoraciones, es una “magia del Estado” (Taussig, 2015) de la que éste extrae su densidad simbólica y, a la vez, le permite crear nuevos enemigos, recreándolos.

La potencia de esas imágenes arqueológicas emanaría de su conexión con lo que Taussig (2002) llama “espacio de muerte”, un fondo común de significantes del que la imaginación social extrae imágenes del bien y el mal, de la salvación y el castigo. Durante la colonización de América, distintos espacios de muerte —europeos, indígenas, africanos— se habrían fusionado en ese fondo común, con significantes parcialmente desconectados de sus significados y reorganizados a partir de discursos dominantes. Sus figuras y tropos clave habrían quedado ligados de modo ambivalente a las pasiones políticas de la conquista, ya sea en resistencia a los órdenes impuestos y/o como su refuerzo. Es lo que sucede con figuras como “aztecas” y “españoles”, y tropos como “sacrificio” y “cannibalismo” —entre otros—, cuyos sentidos aún se disputan. Sobre esas figuras y tropos, con todas sus pasiones, se habrían agregado nuevas imágenes e informaciones arqueológicas e históricas, sin modificar sus núcleos político-afectivos.

Para Taussig el *espacio de muerte* es un espacio colonizado en el que los “antiguos”, paganos de la pre-conquista, han sido iconizados como figuras del mal y viven para siempre inquietando las memorias de la colonización. Pero ese espacio también tiene una función colonizadora “al mantener la hegemonía o la estabilidad cultural de normas y deseos que facilitan la manera como los gobernantes gobiernan a los gobernados en la tierra de los vivos” (Taussig, 2002, p. 150). Sería, entonces, un espacio contradictorio, conflictivo, de metamorfosis, donde el terror puede revivir y conferir poder con su nueva vida. Ese es el poder mágico que emana de él, el poder “salvaje” de dañar o proteger. Y el intento de estabilización y apropiación de ese poder por parte del Estado, a través de la producción de imágenes, de narrativas oficiales, en los monumentos, en los museos, en los rituales conmemorativos, es lo que denomina “magia del Estado”, “la historia de los espíritus de los muertos como símbolo de una nación y del Estado” (2015, p. 11), una ficción con efectos materiales, un montaje que fusiona la realidad y lo onírico en el encauzamiento de pulsiones políticas.

4

La fotografía de los reyes y el presidente en el Templo Mayor es, apenas, una instantánea de una visita diplomática de varios días, un momento específico de una gran puesta en escena para medios de comunicación masiva, especialmente televisión⁵. Cada momento difundido públicamente adquiriría sentido en relación con la historia de las relaciones entre ambos países⁶. La grandeza del México prehispánico, el mestizaje y la persistencia de la cultura española fueron los ejes narrativos más importantes de la dramatización política. Se trataba de recordar una historia común, para retomarla, ya que desde 1939, después del triunfo del franquismo en la guerra civil, se habían roto las relaciones diplomáticas. La muerte de Franco, la coronación del rey y la promulgación de la Constitución ese mismo año eran parte de la coyuntura del viaje. Por eso, con una idea de “reconciliación” como otro de los ejes narrativos, los reyes se reunieron con exiliados republicanos y visitaron sus instituciones. Era el corolario de una ley de amnistía promulgada un año antes⁷, que a la larga garantizaría impunidad para los perpetradores de crímenes del Estado español.

El lado mexicano de la relación no estaba exento de conflictividades⁸. Menos de dos meses antes el presidente López Portillo había promulgado su propia ley de amnistía que, junto a la liberación de los presos políticos, la legalización de los partidos de izquierda y el simultáneo exterminio de los grupos más radicalizados —por ejemplo, la Liga Comunista 23 de Septiembre—, pretendía terminar con la insurgencia política (Peñaloza, 2018). Aquí, lejos de encarnar una voluntad de reconciliación post-conflicto, como la que asumía respecto a la guerra civil en su país, el rey respaldó simbólicamente al Ejército, aunque sin explicitarlo.

Los documentos televisivos españoles muestran una presencia constante de autoridades militares junto a López Portillo, ya desde la recepción de los reyes en el aeropuerto

5 En la red, hay pocos registros disponibles de esa visita. Destacan dos videos de la televisión española (RTVE), que no incluyen imágenes en el Templo Mayor. No encontré registros equivalentes de la televisión mexicana. En la mediateca del INAH, sí hay fotos de la estancia de los reyes en Guanajuato, ciudad “cervantina”, pero no de sus actividades en el DF, tampoco de una visita al MNA que sí fue documentada en los videos españoles. Todo sugiere un borramiento intencional, un trabajo de censura.

6 Según el Real Instituto Elcano (2018), *think tank* de política exterior de la monarquía española, la dimensión simbólica es un aspecto fundamental de la Corona, que a la vez encarna al Estado y representa a sus ciudadanos de manera estable, independientemente de sus ideologías. Esa función se haría más marcada en los viajes al exterior, cuando el soberano se convierte en embajador. El rey Juan Carlos I, a partir de la “segunda restauración”, sería el mejor ejemplo de ello.

7 Ley 46 de 1977. De Amnistía. 15 de octubre de 1977. BOE-A-1977-24937.

8 Desde mediados de la década de 1960 el Estado mexicano libraba una “guerra sucia” contra diversos grupos insurgentes localizados en distintos puntos de la geografía mexicana, que incluían guerrillas rurales y urbanas, movimientos campesinos, obreros y estudiantiles. Dos grandes hitos-acontecimientos simbolizan y condensan la memoria del terrorismo de Estado en esa época, de la represión de la lucha revolucionaria, dos masacres de estudiantes en el entonces Distrito Federal: la masacre Tlatelolco en 1968 y el “Halconazo” en 1971. Para más detalles, ver el Informe de la Fiscalía para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSPP) (Encinas, s.f.).

(Figura 2). En la foto de las excavaciones del Templo Mayor se expresa esa misma presencia, aunque en segundo plano, manifestación de la duplicidad cívico-militar del Estado mexicano. En este sentido, el elemento más relevante de la dramatización política fue la visita del rey, en el primer día de su viaje, al Heroico Colegio Militar, inaugurado en 1976, apenas dos años antes (SEDENA, 2022). Una de las escenas de las que hay registro se desarrolló en la plaza de maniobras del centro educativo, donde Juan Carlos I marchó en uniforme de gala y entregó la bandera española al secretario de la Defensa Nacional y al director del Colegio. La secuencia se completó con un multitudinario desfile de cadetes en la misma plaza. En esa escenografía monumental, las figuras humanas se veían empujadas, incluso la del monarca. Fue casi una rendición simbólica de España al pie de nuevas pirámides, una “corrección” de la historia gracias a la nueva vida emanada del *espacio de muerte*.



Figura 2. Capturas de pantalla del documental “Los reyes de España en México” (Fuente: RTVE).

5

Me interesa llamar la atención sobre el diseño arquitectónico del Colegio Militar, que evoca explícitamente el pasado prehispánico a través de la imitación de algunas imágenes arqueológicas. Cuauhtémoc Medina lo considera ejemplo de la arquitectura oficial del “priísmo tardío”⁹, entre fines de los ‘60 e inicios de los ‘90 del siglo XX, parte de un “... proyecto fallido de encauzar al país a la modernidad (tercermundista o integrada, paternalista o neoliberal) conducida por el monopolio del poder presidencial” (2003, sección II, párr. 1). En su interpretación, se trata de una arquitectura que construye un espacio autoritario, una “retórica visual” en que:

⁹ Según el diccionario de americanismos de la Asociación de Academias de la Lengua Española, la palabra “priísmo” designa en México al “Conjunto de miembros, militantes o simpatizantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI)” (ASALE, 2010). Cuauhtémoc Medina lo utiliza, en cambio, para referirse a una etapa del gobierno de ese partido.

el individuo se ve constantemente confrontado no sólo con la magnitud de una edificación y la vastedad de su diseño sino con un espacio a ser recorrido por masas anónimas. Un espacio, en fin, que sugiere un autor invisible. Pues enfrenta, sin elementos mediadores, al usuario con una entidad autoral: el arquitecto y, a través de él, el Estado... el Colegio Militar fue hecho para ser activado con un tipo muy específico de representaciones teatrales: los desfiles y honores militares. Esta consciencia ritual puede constatarse en las palabras de su arquitecto, Agustín Hernández: *H.Colegio Militar/ Escala para marchas de ocho en fondo, no para el hombre que camina solo (...) reminiscencia de centros ceremoniales prehispánicos/ reflejo urbano y una cosmogonía geometrizada.* (Medina, 2003, sección III, párr. 3)

La monumentalidad y el uso ritual-escenográfico del espacio serían rasgos característicos de los proyectos arquitectónicos de esa época. Otro elemento típico, los acabados decorativos de concreto cincelado, serían un claro índice de explotación laboral, según el autor, ya que insumen gran cantidad de trabajo manual, algo que sólo puede financiarse con salarios de hambre:

Estos son edificios que transmiten, consciente o inconscientemente, una alta dilapidación de esfuerzo... No es del todo casual que en México bancos y organismos públicos hayan escogido significarse con esa estética del holocausto laboral... esta estética de trabajo intenso satisface un gusto prevaleciente en las esferas de poder político y económico. Dicho en términos muy simples, ese acabado ha permitido naturalizar el brutalismo del contexto social en forma de arquitectura. (Medina 2003, sección III, párr. 6)

Un “holocausto laboral”, interpreta el autor, el sacrificio de los trabajadores. Para Medina, en la “psicohistoria de la nación”, la evocación arquitectónica del pasado prehispánico es una mediación más “en el proceso de eterna simbiosis de ‘lo mexicano’”, la producción permanente de una “conciliación alegórica de dos pasados contradictorios”, el “mestizaje” como mandato cultural de Estado (Medina, 2003). Es posible agregar que estas producciones culturales, presentadas como escenografía del eterno drama del *espacio de muerte* y sus inagotables pasiones coloniales, son prácticas de visualidad¹⁰, construyen un orden cuya necesidad se presenta como evidente en tanto reparto de lo sensible, producen la legitimación material de una desigualdad social, reafirman el privilegio de las élites en control del Estado:

Vemos como algo natural configurar “lo indígena” como tiempo mítico brotando fantasmalmente a cada paso, “lo español/católico” como pretérito siempre vivo en lo religioso y popular, y lo “moderno” como el espacio de habitación de la élite que compone, claro está, estos discursos. Esos tres elementos son, ante todo, proyecciones historizadas de fuerzas contemporáneas negociando y luchando por un sitio en el presente político y económico, y no capas de tiempo percibidas desde la perspectiva del intelectual que se concibe como el sujeto moderno por antonomasia. (Medina, 2003, sección V, párr.1)

10 Entiendo la visualidad como producción de una autoridad que reserva para sí la posibilidad exclusiva de ver, a partir de una serie de prácticas de ensamblaje de informaciones, imágenes e ideas. “Esta capacidad para ensamblar una visualización pone de manifiesto la autoridad del que visualiza y también señala al hecho de que la autorización de la autoridad necesita una renovación continua” (Mirzoeff, 2016, p.32).

6

A diferencia de otras construcciones del mismo período que comparten la misma “retórica visual” y han sido diseñadas para ser vistas, el Colegio está apartado de la mirada, en un sitio de acceso restringido. Las imágenes disponibles forman parte de videos y películas, así como *spots* televisivos¹¹. Además, circulan dos conjuntos de fotografías. Uno de ellos, con fotos de exteriores tomadas por integrantes del colectivo LIGA-ARCHIVOS, se exhibió en junio de 2023 en una muestra titulada “Arquitectura para dioses”, destacando con ese nombre su monumentalidad, un carácter mítico-religioso al que los gestos de respeto, jerarquía y disciplina “le otorgan un componente adicional de veneración” (LIGA-ARCHIVOS, s.f., Serie 01 - Arturo Arrieta, párr.2). El otro conjunto de fotografías, de enero del mismo año y parte de una entrevista por el Día Internacional de la Educación Militar, transmite una mirada más intimista, acompaña a un grupo de cadetes por las instalaciones e incluye espacios interiores (Channel 1 Los Angeles, 2023). De este último conjunto, quiero destacar una imagen tomada en lo que aparenta ser un museo, porque opera como síntesis visual de la operación mimética (¿magia mimética?) del Colegio Militar con el pasado monumental. Es un *collage* fotográfico (Figura 3) que empareja estructuras arquitectónicas prehispánicas con distintos sectores del edificio actual, así como con la figura de un dios. En el título del *collage*, además, se nombra al Colegio con una palabra en náhuatl, “*tepochcalli*”, que la etnohistoria ha identificado como una de las instituciones educativas mexicas.

11 Destaca el video-clip de la canción “La Incondicional” de Luis Miguel (1988) y la película “Total Recall” de Paul Verhoeven (1990). El 30 de noviembre de 2023 se celebró en las instalaciones el acto de clausura de los festejos por el Bicentenario del Heroico Colegio Militar 1823-2023 con la presencia del presidente López Obrador. En una transmisión cuidadosamente guionada, con varios planos aéreos, la arquitectura se convirtió en escenario de desfiles multitudinarios y adquirió un rol protagónico (López Obrador, 2023). Fue un colosal ritual de Estado en un momento muy sensible de la relación entre las fuerzas armadas nacionales y la sociedad civil marcado por el incremento de las muertes violentas y la discusión sobre la legalidad de la subordinación de la Guardia Nacional a la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA).



Figura 3. Collage en el museo del Heroico Colegio Militar (captura de pantalla). Fuente: Channel 1 Los Angeles.

Según Soustelle (1970) las escuelas mexicas eran los *calmécac* y los *telpochcalli*, los primeros de instrucción religiosa, reservados para las élites, y los segundos de enseñanza militar, destinados a las mayorías. Apoyado en fuentes coloniales, este autor afirma que había antagonismos entre las escuelas, similares al enfrentamiento mítico de los dioses que las presidían: Quetzalcoatl a los *calmécac* y Tezcatlipoca a los *telpochcalli*. León-Portilla agrega que la enseñanza en los *calmécac* era “de tipo intelectual”, mientras que “... en los *telpochcalli* se preocupaban especialmente por lo que se refiere al desarrollo de las habilidades del joven para la guerra y la caza” (1994, p. 586). La identificación del Colegio Militar con una de estas escuelas presupone, entonces, una diferenciación equivalente entre una élite y un “pueblo” educado para ser conducido por ella. Es una operación mítico-histórica análoga a la arquitectura, productora y reproductora de un orden social signado por la desigualdad, que opera a la vez como indicador de esa desigualdad (Medina, 2003).

Sin embargo, a diferencia de los *telpochcalli* prehispánicos, este Colegio no fue consagrado a Tezcatlipoca sino a Huitzilopochtli, el dios que habría instituido el sacrificio humano al asesinar y desmembrar a su hermana Coyolxauhqui, representada en el monolito junto al que se retrataron el presidente y los reyes de España. Es lo que indica el primer emparejamiento fotográfico del *collage*, arriba a la izquierda, entre el “edificio de gobierno” y un brasero que supuestamente representa a ese dios.

¿Por qué hay un solo dios, Huitzilopochtli, en este mosaico de imágenes de sitios monumentales —pirámides— de distintos puntos de la geografía mexicana y diferentes períodos de su historia prehispánica (Cuicuilco, Teotihuacan, Monte Albán, Uxmal, Chichen Itzá, Tenochtitlan)? ¿Qué tipo de centro construye este artefacto simbólico montado con imágenes arqueológicas? ¿Qué temporalidades?

Respecto al dios, las crónicas señalan que fue el único exclusivamente mexica del panteón mesoamericano y que su culto habría sido culto de Estado en el “Imperio Azteca” (Boone, 1989). Huitzilopochtli, un dios inicialmente menor, tribal, cuya importancia fue creciendo a medida que se expandía el poder bélico-imperial de sus fieles, habría llegado a encarnar las hazañas y aspiraciones de todos los mexicas:

Huitzilopochtli came to embody the sun... As such, he demanded that the life's blood and hearts of humans be given to sustain the sun on its daily journey... He was also the patron of the warrior class, principally the military orders of eagle and jaguar knights, and saw that the Mexica were sufficiently victorious to acquire the victims needed for sacrifice... At the Templo Mayor, the Great Temple in the heart of Tenochtitlan, Huitzilopochtli was worshiped alongside Tlaloc, the god of rain and, indirectly, of agricultural fertility, who had ancient roots in Mesoamerica. Together the cults of Tlaloc and Huitzilopochtli reflected the economic basis of the empire: agriculture and war/tribute. (Boone, 1989, p. 2)

Se trata, precisamente, de la escena canónica de la dramaturgia del poder en Balandier: aztecas, pirámides y sacrificios. México en la imaginación globalizada, interpretaciones de interpretaciones, escenas montadas con restos de otras escenas, ecos de violencias del pasado que resuenan en el presente. En ese marco, Huitzilopochtli representa la apropiación y el intento de estabilización de la potencia simbólica de esos imaginarios sacrificiales —con todos sus poderes de muerte— por parte de una élite que administra el territorio desde un centro que lo condensa, México-Tenochtitlan. Esa apropiación, en tanto práctica de visualidad, crea además una constelación temporal que reúne el pasado prehispánico, tiempo mítico del origen, con el tiempo de producción de los dispositivos de mimesis arqueo-arquitectónica, el “príismo tardío”, y liga ambos al presente de la recepción de las escenas arqueológicas.

Así, las imágenes del sacrificio mexica se convierten en imágenes dialécticas, hacen estallar el *continuum* histórico. A través de ellas, el *Estado Arqueológico* se confunde con el *Estado Sacrificial*. Es en Colegio Militar, en la formación de la oficialidad del Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos, que esta operación se despliega en toda su magnitud expresiva. Aunque es una imaginería que se activa también en la interpretación de otro tipo de escenas, sean producidas o no por el Estado.

Paradójicamente, en el *collage* del museo del Colegio Militar, el dios representado no es Huitzilopochtli sino Tláloc, tal como está expuesto en el Museo del Templo Mayor, donde se tomó la fotografía. Esa misma pieza ha sido presentada en varias publicaciones, desde el primer informe de excavación (Matos Moctezuma, 1981). Nunca se dudó de su identifi-

cación, es el dios de la lluvia, no el de la guerra. Sucede que hay muy pocas representaciones de Huitziplochtli, su forma permanece ampliamente desconocida, no se han hallado imágenes en sus templos. El único dios exclusivamente mexicana, entonces, es un espectro, no tiene forma. En documentos de los siglos XVI y XVII se lo construye narrativa y pictóricamente como figura demoníaca. Desde el siglo XVIII, algunos eruditos europeos e intelectuales criollos lo confrontaron con Quetzalcoatl, figura de un héroe civilizador que habría pretendido erradicar la práctica del sacrificio humano y construir una religión monoteísta, en sincretismo con el apóstol Santo Tomás (Boone, 1989). Hasta las excavaciones del Templo Mayor, en 1978, la figura principal del panteón mexicana era Quetzalcoatl.

Hay un problema candente —diría Didi-Huberman (2012)— en esta sustitución de una imagen desconocida por otra cuyo nombre ha sido cambiado, en reemplazo de otra anterior, figuras todas del *espacio de muerte*, resignificadas por hallazgos arqueológicos que fueron contemporáneos con ciertos acontecimientos. Algo arde en la pétrea monumentalidad de las imágenes arqueológicas, corazón mismo del Estado mexicano, y desestabiliza las escenas a las que sirven de escenografía. Se trata, tal vez, un síntoma similar al que Taussig (2002) identifica en las imágenes míticas, la señal de un bloqueo de la experiencia resultante de opresiones políticas y/o represiones psíquicas.

7

“En el comienzo hay un muerto”, escribió Michel de Certeau al rastrear antecedentes de los estudios de “cultura popular” en Francia desde mediados del siglo XIX, “una represión política se halla en el origen de una curiosidad científica” (1999, p. 47). La subsecuente operación epistemológica habría implicado, para él, la construcción de dispositivos de separación y eliminación de las potencias subversivas de los sectores populares —su conversión en “masas”— según el proyecto de las élites. Se trataba de conjurar el peligro revolucionario manifestado a partir de 1848 en la “primavera de los pueblos”. Un ejemplo lo constituye Charles Nisard, quien desde 1852 trabajó como censor de libros de cordel bajo órdenes policiales y, a la vez, fue pionero de los estudios de literatura popular. Unos acontecimientos y un dispositivo, una emergencia y un mecanismo estable de control:

El mismo proceso de eliminación se prolonga. El saber sigue ligado a un poder que lo autoriza... si los procedimientos científicos no son inocentes, si sus objetivos dependen de una organización política, el discurso mismo de la ciencia debe revelar una acción que le es encomendada por la sociedad: ocultar lo que pretende mostrar. (de Certeau, 1999, p.49)

Más adelante, el autor francés agrega que “es en el momento en que una cultura ya no tiene los medios para defenderse cuando aparecen el etnólogo o el arqueólogo” (1999, p. 52). Cuando las sublevaciones han sido sofocadas, los pueblos se convierten en objeto de preservación, son embellecidos. Lo que así se oculta es la violencia, tanto la de la potencia

popular como la de los dispositivos que nombran, catalogan y coleccionan pueblos. En el comienzo hay muertos, sí, después olvido. Murmullos sofocados. Quedan indicios, restos.

Para conocer aspectos olvidados o reprimidos del pasado, un grupo de autores ha utilizado como fuentes históricas algunos indicios de este tipo, claves en la construcción de un conocimiento capaz de “transgredir las tácitas prohibiciones de la disciplina, y de ampliar sus límites” (Ginzburg, 1999, p.13). Interés especial han recibido las imágenes visuales, habladas —o silenciadas— por los discursos disciplinarios de las humanidades. Además de Carlo Ginzburg puede contarse entre esos autores a Aby Warburg, Georges Didi-Huberman y Michael Taussig. La trama que forman sus argumentos se entreteje con ciertas ideas de Freud, sobre todo su conceptualización del inconsciente y la caracterización del trabajo onírico como “figuración de procesos anímicos” (1991). De este diálogo teórico-metodológico deriva la posibilidad de ensayar formas de “leer” la historia en sus fragmentos sobrevivientes, de figurar procesos sociales a partir de los restos de pasados olvidados, de interpretar la presencia de “contenidos latentes” encubiertos en los “contenidos manifiestos” de las narrativas disciplinarias y sus regímenes de visibilidad oficiales. No es casual que una metáfora recurrente en sus trabajos sea, justamente, la de la excavación arqueológica o la exhumación de restos:

[El trabajo de construcción del psicoanalista] o, si se prefiere, de reconstrucción muestra vastas coincidencias con el del arqueólogo... así como el arqueólogo a partir de unos restos de muros que han quedado en pie levanta las paredes, a partir de unas excavaciones en el suelo determina el número y la posición de las columnas, a partir de unos restos ruinosos restablece los que otrora fueron adornos y pinturas murales, del mismo modo procede el analista cuando extrae sus conclusiones a partir de unos jirones de recuerdo, unas asociaciones y unas exteriorizaciones activas del analizado. Y es incuestionable el derecho de ambos a reconstruir mediante el completamiento y ensambladura de los restos conservados. (Freud, 1991, p.261)

Restos y jirones de algo que puede ser reconstruido por asociación, completamiento y ensambladura en un montaje colaborativo. De las materialidades de la arqueología, Freud se desliza hacia las imágenes y narraciones que aportan los analizados, escenas de padecimientos psíquicos que proyecta en figuras del teatro griego clásico, por ejemplo, Edipo. Una escenografía arqueológica para el drama eterno de unos seres mitológicos que viven en nuestro sufrimiento cotidiano, en un guion que interpretamos una y otra vez. En su obra, el creador del psicoanálisis construye un método para reconstruir las experiencias olvidadas en ese sufrimiento repetido, para recordar la escena primaria que ha sido deformada hasta esconder la fuente del trauma. Es lo que se hace posible al rastrear “restos y jirones” a través de la serie de escenas secundarias en las que han sido acomodados y fijados.

Por su parte, en consonancia con las ideas de Warburg en el *Atlas Mnemosyne*, Didi-Huberman propone una “arqueología de la cultura” que parte de “un inmenso y rizomá-

tico archivo de imágenes”. Lejos de recomponer una totalidad perdida, esta arqueología implica para él “... asumir el riesgo de poner, unos junto a otros, fragmentos de cosas sobrevivientes, necesariamente heterogéneas y anacrónicas debido a que proceden de sitios separados y de tiempos separados por lagunas” (2012, p. 20). No se trata, entonces, de un trabajo de reconstrucción, sino de imaginación y montaje, de conexión, de creación del tipo de conocimiento al que aludí al comienzo de este artículo, la “anamnesis figurativa”. Se haría posible, así, una figuración de asociaciones inconscientes, nexos de memoria entre acontecimientos traumáticos y discursos en apariencia desconectados, vueltos a narrar a partir de unos síntomas o “signos secretos” que expondrían las fisuras del saber y perturbarían las escenas que éste compone.

8

En 1970, Octavio Paz publicó *Postdata*, una reflexión sobre lo sucedido en México los veinte años siguientes a la publicación de *El laberinto de la soledad* (1950). Ambos ensayos, decía, eran ejercicios de imaginación crítica, cuestionamientos de la identidad mexicana en tanto construcción histórica. Ni ser, ni carácter; ni ontología, ni psicología, “... el mexicano no es una esencia sino una historia” (2019, p. 235). Sus reflexiones giraban en torno a un acontecimiento de 1968, la matanza de Tlatelolco¹². Para él en México las protestas globales inspiradas por el Mayo Francés habían adquirido características particulares:

Lo discordante, lo anómalo y lo imprevisible fue la actitud gubernamental... el gobierno regresó a períodos anteriores de la historia de México... Fue una repetición instintiva que asumió la forma de un ritual de expiación; las correspondencias con el pasado mexicano, especialmente con el mundo azteca, son fascinantes, sobrecogedoras y repelentes. La matanza de Tlatelolco nos revela que un pasado que creíamos enterrado está vivo e irrumpe entre nosotros. (Paz, 2019, pp. 252-253)

Su concepción de la historia admitía la posibilidad de una regresión, la “repetición instintiva” de una forma ritual del pasado azteca que podía “irrumper” en el presente como “pasado vivo”. Para Paz, desde tiempos prehispánicos y a lo largo de la historia, estas repeticiones habrían configurado ciclos que dificultaron el tránsito del país a la modernidad, y profundizaron las confrontaciones entre dos partes: una “porción desarrollada” y una “otredad” (p. 288). La “porción desarrollada”, perseverante en el error de adoptar modelos foráneos, con dificultades para pensar por sí misma; y una “otredad” que:

12 El 2 de octubre de 1968, en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco, Ciudad de México, miembros del Ejército y la organización paramilitar “Batallón Olimpia”, bajo las órdenes del presidente Gustavo Díaz Ordaz, abrieron fuego sobre la multitud que participaba de un mitin. El evento había sido organizado por el Consejo Nacional de Huelga, una coordinadora estudiantil formada al calor de un conjunto de acciones que hoy se conocen como Movimiento del 68. No hay una cifra oficial de muertos, pero un documento de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos afirma que sólo ese día fueron asesinadas, como mínimo, entre 300 y 350 personas (CNDH, s.f.).

escapa a las nociones de pobreza y de riqueza, desarrollo o atraso: es un complejo de actitudes y estructuras inconscientes que, lejos de ser supervivencias de un mundo extinto, son pervivencias constitutivas de nuestra cultura contemporánea. El *otro* México, el sumergido y reprimido, reaparece en el México moderno. (Paz, 2019, p. 289)

En el argumento de Paz, la matanza de Tlatelolco fue hecho y representación de un drama histórico, una puesta en escena que permitió entrever algo oculto, pero periódicamente repetido. La figura elegida para alegorizar el “tiempo petrificado” de la repetición es la pirámide. Paradójicamente, la misma figura simbolizaría también la continuidad del tiempo y la vida, “... la imagen del Estado azteca y de su misión: asegurar la continuidad del culto solar, fuente de la vida universal, por el sacrificio de los prisioneros de guerra” (p. 296):

Para los herederos del poder azteca, la conexión entre los ritos religiosos y los actos políticos de dominación desaparece, pero el modelo inconsciente del poder siguió siendo el mismo: la pirámide y el sacrificio... entre la antigua sociedad y el nuevo orden hispánico se tendió un hilo invisible de continuidad: el hilo de la dominación. Ese hilo no se ha roto: los virreyes españoles y los presidentes mexicanos son los sucesores de los *tlatoanis* aztecas¹³. (pp. 296-7)

9

A pesar de ser una imaginación construida con jirones de relatos y fragmentos dispersos, sepultados por la guerra y el tiempo, el argumento se presenta con la misma perdurabilidad y el peso inconmensurable del monumento pétreo, igual de inmovible en la imaginación histórica, majestuoso y terrible. Al igual que la arquitectura del “*priísmo tardío*”, esta alegoría de la pirámide-sacrificio es la escena y a la vez el guion que actúan unos personajes que, aunque transmutan, son siempre los mismos: *tlatoanis* y comunes, españoles e indios, la “*porción desarrollada*” y los “*otros*”, el gobierno y el pueblo, el “*México moderno*” y el “*México reprimido*”. Sin embargo, como el propio Octavio Paz señala, ese México sumergido no es más que un espectro, una fantasía: “cuando hablamos a solas, hablamos con él, cuando hablamos con él, hablamos con nosotros mismos” (Paz, 2019, p. 289). Los personajes, entonces, representan aspectos disociados de una misma subjetividad, proyecciones del conflicto de las élites en control del Estado —de las que Octavio Paz formaba parte—, escindidas entre una megalomanía con tintes mítico-religiosos y el terror compensado violentamente.

Como la escena canónica de la dramaturgia del poder de Balandier (1994), esta alegoría resuena con una tradición de pensamiento europeo, parte de la filosofía y la

13 “*Tlatoani*” es el término que utilizaban los pueblos hablantes del náhuatl para designar a sus gobernantes, “el máximo cargo en la jerarquía política, al que sólo tenían derecho aquellos que eran descendientes del primer *tlatoani*” (Vela, 2011).

historia de las religiones que fue clave en la construcción de la superioridad moral de la Modernidad imperial del siglo XIX. Uno de los tópicos más importantes de esa tradición fue, justamente, el del sacrificio¹⁴. Así, de forma no explícita, la mirada europea sobre México se cuela en el argumento de Paz. Además, una lectura detenida del ensayo de 1970 pone de manifiesto que no se trata de una crítica histórica, sino de eso que dijo no ser, una ontología de la repetición ritual del mito y una psicología del pasaje al acto de impulsos mal reprimidos. No denuncia a los perpetradores de la masacre del '68, ni propone un modelo de lucha para transformar las relaciones sociales, sino todo lo contrario, reproduce y legitima la dominación al postular la continuidad del pasado sacrificial, y se muestra fascinado ante ella. Una sustancia espiritual, fantasmagórica, anterior e interior tanto a los individuos como al Estado, sería capaz de “poseerlos” para consumir su destino sangriento, con el consentimiento de víctimas que lo padecerían como una fatalidad cosmogónica.

La misma alegoría, el guion pirámide-sacrificio, se escenifica en diversos dispositivos públicos, como los museos, los rituales políticos y las grandes conmemoraciones de Estado, de las que la visita diplomática de los reyes de España en 1978 es apenas un ejemplo. Su potencia simbólica y la ubicuidad de sus signos asociados —ligados a las pasiones del *espacio de muerte*—, disponibilizan ampliamente unos sentidos que permiten significar también las violencias del presente, contribuyendo a la perpetuación de la impunidad. No es que un fantasma “azteca” entre periódicamente en posesión espiritual del Estado mexicano y/o de sus funcionarios, y los fuerce a cometer actos de barbarie. Tampoco es un núcleo de pulsiones primitivas mal reprimidas que habita en el interior de cada mexicano y lo compele a la “repetición instintiva” de una violencia primordial. Ampararse en la coartada del atavismo es un privilegio del que gozan los *tlatoanis* del presente. Lo que se precisa para romper el eterno retorno del malestar histórico no es un exorcismo, ni una terapia conductista, sino trabajos de memoria y —fundamentalmente— de justicia.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2014). *Qué es un dispositivo*. Adriana Hidalgo.
- Balandier, Georges (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Paidós.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca - UACM.
- Bennett, Tony (1988). The exhibitionary complex. *New Formations* 4, 73-102.
- Bennett, Tony (2018). *Museums, Power, Knowledge. Selected Essays*. Routledge.
- Boone, Elizabeth (1989). Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe. *Transactions of the American Philosophical Society* 79(2), 1-107.

14 Algunos de los autores que han abordado el tema del sacrificio en la historia de las religiones son James Frazer, Henri Hubert, Marcel Mauss, Mircea Eliade y Georges Bataille.

- Cottom, Bolfy (2022). El Templo Mayor. Un laboratorio de políticas públicas arqueológicas. En Patricia Ledesma y Jorge Méndez (Eds.), *Coyolxauhqui a 45 años de su descubrimiento* (pp. 51-62). CONACULTA - INAH.
- De Certeau, Michel (1999). *La cultura en plural*. Nueva Visión.
- Didi-Huberman, Georges (2012). *Arde la imagen*. Fundación Televisa.
- Fabian, Johannes (2019). *El tiempo y el otro: cómo construye su objeto la antropología*. Universidad del Cauca.
- Foucault, Michel (1985). *Saber y verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Freud, Sigmund (1991[1900]). La interpretación de los sueños. *Obras Completas*, Tomos IV y V. Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1991[1937]). Construcciones en el análisis. *Obras Completas*, Tomo XXIII. Amorrortu.
- Ginzburg, Carlo (1999). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. GEDISA.
- Gnecco, Cristóbal y Mario Rufer (2021). Regímenes de memoria y usos políticos y sociales del tiempo pasado. Conversación con Mario Rufer. *Tabula Rasa* (39), 323-338.
- Jelin, Elizabeth (2001). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- León-Portilla, Miguel (1978). *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrados*. INAH.
- León-Portilla, Miguel (1994). El concepto náhuatl de la educación. En: de la Torre Villar, E. (ed.), *Lecturas históricas mexicanas*, Tomo V, 577-587. UNAM - IIH.
- López Caballero, Paula (2010). De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos. En Pablo Escalante (Ed.), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural* (pp. 137-152). CONACULTA.
- Matos Moctezuma, Eduardo (Ed) (1981) *El Templo Mayor. Excavaciones y estudios*. INAH.
- Matos Moctezuma, Eduardo (1991). Las seis Coyolxauhqui: variaciones sobre un mismo tema. *Estudios de cultura náhuatl* 21, 15-29.
- Matos Moctezuma, Eduardo (2018). *Vida y muerte en el Templo Mayor*. Fondo de Cultura Económica.
- Medina, Cuauhtémoc (2003). La lección arquitectónica de Arnold Schwarzenegger. *Arquine*, 23.
- Mirzoeff, Nicholas (2016). El derecho a mirar. *Revista Científica de Información y Comunicación* 13, 29-65.
- Paz, Octavio (2019). *El laberinto de la soledad / Postdata / Vuelta a "El laberinto de la soledad"*. Fondo de Cultura Económica.
- Peñaloza, Alejandro. (2018). El aniquilamiento de la disidencia armada en el marco de la reforma política en México. El caso de la Liga Comunista 23 de Septiembre (1977-1978). *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas* 25(71), 159-179.
- Rufer, Mario (2022). Das Gedächtnis als ungehorsame Verbindung. En: Timo Dorsch, Jana Flörchinger, Börries Nehe (Hg.) *Geographie der Gewalt. Macht und Gegenmacht in Lateinamerika*, Mandelbaum-Verlag.
- Soustelle, Jacques (1970). *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. FCE.
- Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Norma.

- Taussig, Michael (2015). *La magia del Estado*. Siglo XXI.
- Tirado, Arantxa (2022). España, el colonialismo que no cesa. *La Jornada*, 13 de febrero.
- Vela, Enrique (2011). Los tlatoanis mexicas. *Arqueología Mexicana* 40, 8-17.

Sitios y páginas web consultados

- Almomentomx. (7 de febrero de 2018). *TEXTOS EN LIBERTAD: José López Portillo y el Templo Mayor*. <https://almomento.mx/textos-en-libertad-jose-lopez-portillo-templo-mayor/>.
- Andrés Manuel López Obrador. (30 de noviembre de 2023). Clausura de los festejos del Bicentenario del Heroico Colegio Militar, desde Ciudad de México [video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=SiYax32APMM>.
- ASALE (2010). *Diccionario de Americanismos*. Asociación de Academias de la Lengua Española. <https://www.asale.org/damer/>.
- Channel 1 Los Angeles (20 de enero de 2023). *Día Internacional de Educación Militar El Heroico Colegio Militar prepara a sus cadetes con los más altos estándares para servir a La Patria*. <https://channel1la.com/2023/01/20/dia-internacional-de-educacion-militar-el-heroico-colegio-militar-prepara-a-sus-cadetes-con-los-mas-altos-estandares-para-servir-a-la-patria-sede-na-mexico/>.
- CNDH (s.f.). *Matanza de Tlatelolco, violación de derechos humanos*. <https://www.cndh.org.mx/noticia/matanza-de-tlatelolco-violacion-de-derechos-humanos>.
- Encinas, Alejandro. (s.f.). *Informe histórico de la FEMOSPP*. <https://www.alejandroencinas.mx/home/informe-historico-de-la-femospp/>.
- Liga-Archivos (s.f.). *Arquitectura para Dioses*. <https://www.liga-archivos.org/arquitectura-para-dioses>.
- López Luján, Leonardo [elcolegionacionalmx] (2021). El Proyecto del Templo Mayor y el resurgimiento de la antigua Tenochtitlan [video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=JUlSEeqtosw>
- Matos Moctezuma, Eduardo (s.f.). Los reyes de España en el Templo Mayor. *Arqueología Mexicana*. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/los-reyes-de-espana-en-el-templo-mayor>.
- Real Instituto El Cano. (2018). *Los discursos del Rey. España en el mundo 1975-2018*. <https://www.realinstitutoelcano.org/wp-content/uploads/2021/10/discursos-rey-espana-mundo-1978-2018.pdf>.
- RTVE. (1 de enero de 1978). *Los Reyes de España en México*. <https://www.rtve.es/play/videos/documentales-color/reyes-espana-mexico/2826154/>.
- RTVE. (1 de enero de 1978). *Viaje de los Reyes de España a México. Documento*. <https://www.rtve.es/play/videos/documentales-color/viaje-reyes-espana-mexico-documento/2888974/>.
- SEDENA. (1 de febrero de 2022). Historia de las instalaciones del Heroico Colegio Militar. *Gobierno de México*. <https://www.gob.mx/sedena/acciones-y-programas/historia-de-las-instalaciones-del-heroico-colegio-militar>.

PAULINA ÁLVAREZ

<https://orcid.org/0000-0001-7509-2876>

alvarezpau@gmail.com



Es licenciada en antropología por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, y Doctora en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco. En su formación de grado combinó prácticas arqueológicas con teoría socio-antropológica, investigación bioantropológica y formación en antropología forense. Durante una década se dedicó a la enseñanza de la antropología a nivel secundario y en formación docente no universitaria. Coordinó un trayecto de especialización para docentes en contextos de encierro, integró el equipo técnico de educación de adultos del Ministerio de Educación de su provincia natal, Córdoba, e integró el Observatorio de DDHH de Universidad Nacional de Río Cuarto, su ciudad. Desde 2016 reside en México. Con la orientación de Mario Rufer, en 2018 obtuvo el grado de Maestra en Comunicación y Política en la UAM-X. Con el mismo orientador, ha obtenido el grado de Doctora en Humanidades por esa misma universidad, en la línea de Estudios Culturales y Crítica Poscolonial. Sus reflexiones abordan el vínculo entre arqueología y poder, expresado en la producción de imágenes y narrativas oficiales sobre el pasado y la función exhibitoria-pedagógica de los museos públicos. Explora, además, las posibles conexiones entre esas imágenes y narrativas, y los modos de significar la violencia contemporánea en México.



ESCULTURAS ITINERANTES Y NUEVOS ESPACIOS PÚBLICOS. EL MONUMENTO A ISABEL LA CATÓLICA Y CRISTÓBAL COLÓN EN BOGOTÁ

SEBASTIÁN VARGAS ÁLVAREZ

Universidad del Rosario (Colombia)

Aceptado para publicación 17 de junio 2024

Resumen

El artículo busca aportar al debate público sobre la iconoclasia monumental en la Colombia contemporánea a partir del análisis de un caso concreto: el desmonte en junio de 2021 de las estatuas de Cristóbal Colón e Isabel la Católica por parte del Ministerio de Cultura, luego de que manifestantes de la comunidad indígena misak intentaran derribarlas. Para ello, se aborda la historia de estas esculturas, haciendo énfasis en sus itinerancias y contingencias a lo largo de más de un siglo de vida, y se explican las razones por las cuáles este tipo de monumentos conmemorativos resultan problemáticos en sociedades poscoloniales como la colombiana. Finalmente, el texto presenta algunos conceptos, ideas y reflexiones sobre el dilema de qué hacer con las estatuas de la reina Isabel I de Castilla y el almirante Cristóbal Colón, así como con la plazoleta de la Avenida El Dorado con Carrera 98 en la ciudad de Bogotá.

Palabras clave: Monumento conmemorativo, Escultura, Espacio público, Políticas de memoria, Historia urbana, Historia cultural, Bogotá.

TRAVELING SCULPTURES AND NEW PUBLIC SPACES. THE MONUMENT TO ISABEL THE CATHOLIC AND CHRISTOPHER COLUMBUS IN BOGOTÁ

Abstract

The paper aims to contribute to the public debate on the monumental iconoclasm in contemporary Colombia based on the analysis of a concrete case: the dismantling in June 2021 of the statues of Christopher Columbus and Isabella the Catholic by the Ministry of Culture, after some protesters from the Misak indigenous community attempted to tear them down. For this purpose, the history of these sculptures is addressed, emphasizing their itinerancies and contingencies throughout more than a century of life, and the reasons why this type of commemorative monuments are problematic in postcolonial societies such as Colombia are explained. Finally, the text presents some concepts, ideas and reflections on the dilemma of what to do with the statues of Queen Isabella I of Castile and Admiral Christopher Columbus, as well as the as well as with the square on Avenida El Dorado and Carrera 98 in the city of Bogotá.

Keywords: Commemorative monument, Sculpture, Public space, Politics of Memory, Urban History, Cultural History, Bogotá.

ESCULTURAS VIAJANTES E NOVOS ESPAÇOS PÚBLICOS. O MONUMENTO A ISABEL A CATÓLICA E CRISTÓVÃO COLUMBO EM BOGOTÁ

Resumo

Este artigo busca contribuir para o debate público sobre a iconoclastia monumental na Colômbia contemporânea por meio da análise de um caso específico: o desmantelamento, em junho de 2021, das estátuas de Cristóvão Colombo e Isabel a Católica, pelo Ministério da Cultura, depois que alguns manifestantes da comunidade indígena Misak tentaram derrubá-las. A história dessas esculturas é discutida, com ênfase em sua itinerância e contingências ao longo de mais de um século de vida, e são explicadas as razões pelas quais esse tipo de monumento comemorativo é problemático em sociedades pós-coloniais como a colombiana. Por fim, o texto apresenta alguns conceitos, ideias e reflexões sobre o dilema do que fazer com as estátuas da Rainha Isabel I de Castela e do Almirante Cristóvão Colombo, bem como com a praça na Avenida El Dorado e Carrera 98, na cidade de Bogotá.

Palavras-chave: Monumento comemorativo, Escultura, Espaço público, Políticas de Memória, História Urbana, História Cultural, Bogotá.

Introducción

Los monumentos conmemorativos son artefactos culturales complejos, diseñados para proyectar ciertas representaciones de la historia nacional que se vuelven hegemónicas, a la vez que desempeñan la función de íconos de la modernización urbana (Mejía, 2020). En América Latina, la instalación de estatuas y otros lugares de memoria en el espacio público fue “una de las principales estrategias simbólicas usadas en aras de la consolidación de las identidades nacionales en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX” (Vanegas, 2019, p. 15). Adicionalmente, la monumentalización

contribuyó a la ‘urbanización’ simbolizando a la vez el ‘adelanto cultural’ ... promovió a ‘los próceres’ considerados dignos de ser imitados, y expresó emblemáticamente ‘la obra pública’ de gobiernos de tinte liberal y europeizante a través de la transformación estética de las ciudades. A la ejecución de obras públicas se añadieron el trazado de avenidas, parques, alamedas, etc., siendo dotadas todas ellas de la correspondiente estatuaria monumental, a semejanza de las urbes europeas. (Gutiérrez Viñuales 2004, p. 17-18)

Existe en la historia de nuestras ciudades, por lo tanto, una relación entre memoria social, arte público y urbanismo que atraviesa a la forma-monumento (y que, a su vez, es atravesada por ella). Esta relación ha sido cuestionada y transformada sensiblemente en los últimos años, como hemos podido constatar en los actos de apropiación, destrucción o resignificación de monumentos que han tenido lugar en diferentes contextos, por parte de movimientos sociales que demandan unas narrativas históricas más incluyentes, así como nuevas modalidades de espacios públicos (Vargas, 2021).

Este artículo busca aportar al debate público sobre la iconoclasia monumental en la Colombia contemporánea, específicamente sobre el desmonte en junio 2021, por parte del Ministerio de Cultura, de las estatuas de Cristóbal Colón e Isabel la Católica, luego de que manifestantes de la comunidad indígena misak intentaran derribarlas por la fuerza. En un primer momento, se presenta una breve historia de estas esculturas, haciendo énfasis en sus itinerancias y contingencias a lo largo de más de un siglo de vida. En la segunda parte se explican las razones por las cuáles este tipo de monumentos conmemorativos resultan problemáticos en sociedades poscoloniales como la colombiana, y aporta algunos conceptos, ideas y reflexiones sobre el dilema de qué hacer con las estatuas.

Itinerancias: el paseo de las estatuas de Isabel la Católica y Cristóbal Colón por la ciudad

En el marco de los procesos de construcción de relatos, identidades y símbolos nacionales en los países latinoamericanos durante la segunda mitad del siglo XIX, una coyuntura determinante fue la conmemoración del IV Centenario del Descubrimiento de América en 1892. Esa ocasión se aprovechó por parte de los gobiernos de España y sus antiguas

colonias para estrechar lazos de unión política y cultural en torno a la idea de “Iberoamérica”, y para posicionar y reforzar el hispanismo o el legado cultural hispánico comparado —cuyos principales pilares serían la religión católica y el idioma español— como un componente central de la identidad nacional de los países de la región (Granados, 2005; Rodríguez, 2011).

Uno de los principales referentes simbólicos de “Iberoamérica” y el hispanismo fue la figura del navegante genovés Cristóbal Colón, a quien se le atribuye la gesta del “Descubrimiento” del Nuevo Mundo. A lo largo del siglo XIX, y especialmente en la coyuntura del IV Centenario, se gestó y difundió en diversos registros y formatos (historiografía, periodismo, literatura, exposiciones internacionales, monumentos, etc.) un colonismo o auge de las representaciones de Colón. Según Carlos Massota, el colonismo “construyó sus fundamentos escrituralmente, pero ubicó en la escultura y el monumento público sus bases más poderosas, espectaculares, duraderas y delirantes. El discurso de la nacionalidad que se inscribió monumentalmente en los países latinoamericanos estuvo preñado de colonismo” (2021, p. 5).

Es en este contexto hispanista y colonista que debemos situar la génesis de las estatuas a Cristóbal Colón e Isabel la Católica en la ciudad de Bogotá. Un par de años antes de la conmemoración del IV Centenario, el Estado colombiano, a través de la Ley 58 del año 1890, ordenó la creación de “un monumento alegórico al descubrimiento de América, en bronce, con las figuras de Colón y la reina Isabel”. Posteriormente, la Ley 25 de 1892, reglamentó los actos conmemorativos que iban a tener lugar ese mismo año, entre los que se incluían la renombradura del Teatro Nacional y de la Calle 13 o Nueva Alameda (que desde entonces pasaron a conocerse como Teatro Colón y Avenida Cristóbal Colón, respectivamente); la construcción de un hospital bautizado con el nombre de Isabel la Católica y la erección de un Arco del Triunfo en honor a Colón, en la avenida del mismo nombre (Alcaldía de Bogotá, 2011; Cantini, 1990).

El hospital y el arco conmemorativo nunca llegaron a materializarse, pero en 1893 se retomó la idea de erigir un monumento a Colón e Isabel, para lo cual el gobierno colombiano suscribió un contrato (Contrato número 46 del año 1893) con el artista italiano Cesare Sighinolfi (Módena, Italia, 1833- Suesca, Colombia, 1903) quien residía desde hacía varios años en el país y trabajaba como profesor de escultura en la Academia de Bellas Artes. Con un presupuesto asignado de \$40.000 pesos colombianos, las estatuas fueron realizadas en yeso y se enviaron a Pistoia (Italia) para ser fundidas en bronce. En 1896 llegaron al puerto de Barranquilla y, posteriormente, fueron transportadas a Bogotá, en donde se guardaron en una bodega mientras se decidía y preparaba su lugar de instalación. En 1898, el Ministerio de Hacienda Pública contrató a Zoilo Cuéllar, Lorenzo Murat y Antonio Cifuentes para construir los cimientos y los pedestales para colocar las esculturas. Debido a la inestabilidad política derivada de las constantes guerras civiles en el cambio de siglo, el monumento con las dos estatuas sólo pudo ser inaugurado el 20 de julio de 1906, bajo la

presidencia de Rafael Reyes. Originalmente, las esculturas fueron emplazadas en la Avenida Colón (o Calle 13) entre las Carreras 16 y 17, en lo que para entonces era la entrada occidental de la ciudad de Bogotá. Su artífice, el escultor Sighinolfi, quien había muerto tres años antes, nunca llegó a ver las obras instaladas (Alcaldía de Bogotá, 2011; Cantini, 1990; Gutiérrez Viñuales, 2004; Vanegas, 2019).

Las estatuas fueron colocadas una enfrente a la otra, cada una a un costado de la avenida. Colón fue representado por el artista con el brazo derecho extendido señalando hacia el occidente, “lugar desconocido a donde lo lleva su genio y donde dormía el nuevo mundo” (Cortázar, 1938, p. 113), y con la mano izquierda apoyada sobre el palo del navegante. A su vez, Isabel la Católica, aparece coronada, sosteniendo en su mano derecha un rollo de papel, que representa el permiso otorgado al almirante para emprender su viaje, y en la izquierda, el manto real. En el inventario de monumentos públicos realizado con ocasión de la conmemoración del IV Centenario de fundación de Bogotá, el historiador Roberto Cortázar daba cuenta de cómo ambas estatuas se integran y configuran un único monumento: “al pensarse en un monumento a Colón, su compañera no debía ser otra que la Reina. De ahí que frente a uno y otra, representen un solo pensamiento en una de las grandes empresas de la humanidad” (Cortázar, 1938, p. 115). Como comenta el arquitecto y curador de arte José Ignacio Roca, este conjunto escultórico es bastante complejo:

pues más allá de representar personajes escenifica el momento en que Colón señala, hacia el occidente, la ruta que lo llevaría a las Indias y que supondría el inicio de la gesta descubridora. Es interesante que se muestre ese instante en el cual el hecho mismo (el descubrimiento del Nuevo Mundo) está en potencia representado tan solo en un gesto. (2000, p. 85)

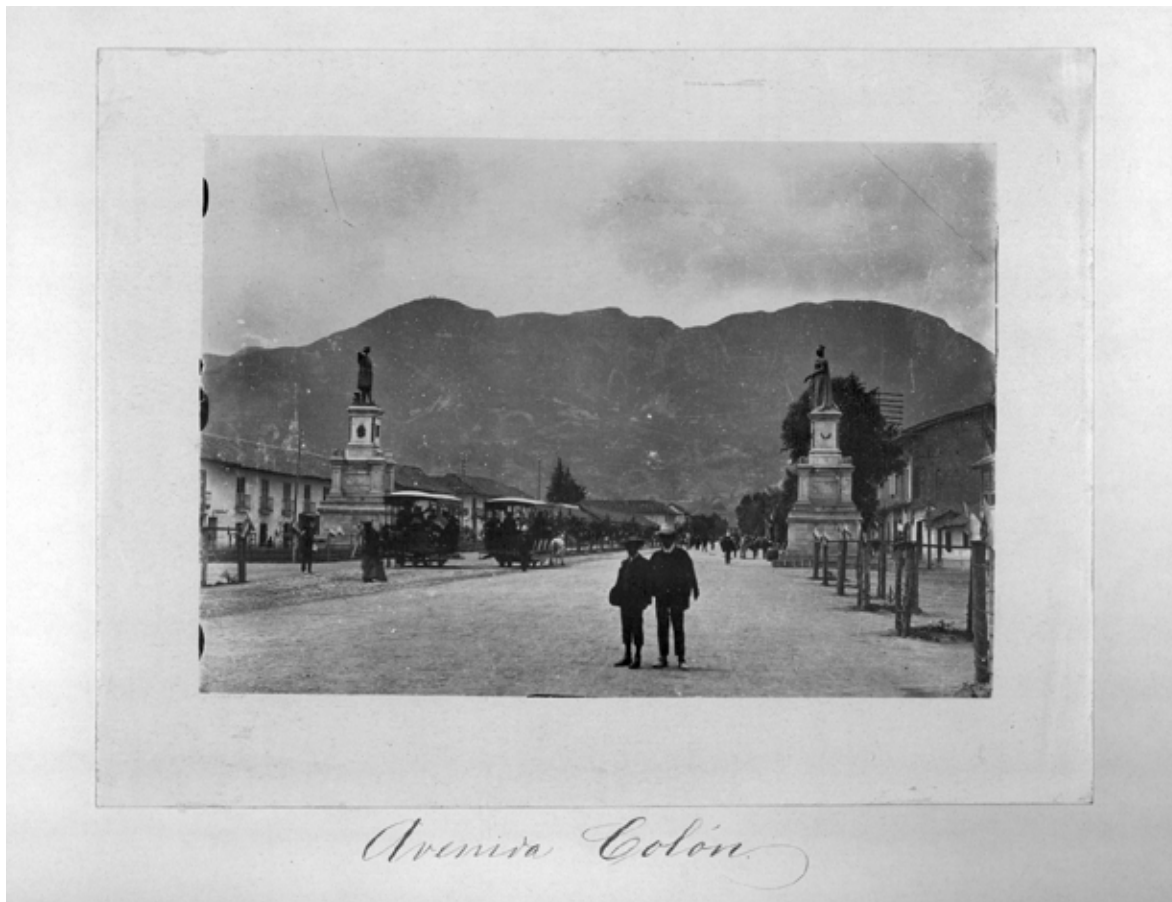


Figura 1. Clímaco Nieto (1910). *Avenida Colón*. Archivo de Bogotá, Colección Urna Centenaria, número de referencia 039. Reproducida con la autorización del Archivo de Bogotá. Las estatuas en su emplazamiento original, en la Avenida Colón (hoy Avenida Calle 13) a la altura de San Victorino.

Hay que tener presente que ambas figuras resultarán muy importantes en las narrativas nacionales decimonónicas latinoamericanas, pues representan ese nexo con el hispanismo y la cultura occidental: el Descubrimiento, previo a la Conquista, se interpreta como el mito fundacional que antecede a las naciones y les permiten inscribirse dentro de un mismo horizonte cultural, el de la comunidad “Iberoamericana”. Es por ello que para Rodrigo Gutiérrez Viñuales, amplio conocedor de los procesos de monumentalización en España y América Latina:

La figura del descubridor de América puede considerarse como elemento unificador, al menos temáticamente, dentro de la escultura monumental en Iberoamérica. Puede afirmarse que prácticamente en todas las naciones del continente, en mayor o menor medida y según las posibilidades, se honró la memoria de Cristóbal Colón a través de monumentos.

En cuanto a la reina, comenta que “de todos los monarcas españoles en la América Independiente quien mayor fortuna alcanzaría como objeto de representación sería Isabel la Católica, en su vinculación al Descubrimiento de América”. (2004, pp. 389-390)

Ahora bien, para comprender el sentido de los monumentos públicos en toda su complejidad y riqueza, no basta con detenerse en la representación iconográfica. También es determinante comprender sus demás elementos constitutivos como, por ejemplo, los pedestales. “En el análisis de los monumentos a Colón adquieren gran significación los pedestales, que definen la intencionalidad, ideología y carácter de aquellos” (Gutiérrez Viñuales, 2004, p. 390). Según relata Jorge Ernesto Cantini, los pedestales originales de las estatuas de Sighinolfi fueron hechos en tres cuerpos: dos de piedra y el superior en mármol.

En el último cuerpo del pedestal del Almirante se colocó, en el costado oriental, el escudo en bronce, de Colombia; sobre otro costado una corona de laurel, elaborada también en bronce, obsequio de la colonia italiana; en uno de los otros dos un grupo integrado por unas banderas y el ancla de un navío; y en el costado sur, el escudo del Almirante, todo ello en bronce. (1990, pp. 160-161)

En contraste, en el pedestal de la estatua de la reina Isabel “solamente se colocaron en un lado el escudo de Colombia, y coronas de laurel, en los otros, ofrendas de las colonias española y catalana” (Cantini, 1990, pp. 160-161).

De igual forma, resulta fundamental tener en cuenta el lugar en el que son emplazados los monumentos, así como las relaciones sociales generan en el espacio urbano. Al colocar este monumento a la entrada occidental de la ciudad, se le estaba otorgando un alto estatus simbólico, posibilitando una asociación de la ciudad con los valores del hispanismo y la cultura occidental a los ojos, tanto de los residentes como de los viajeros. Así mismo, y al igual que sucedía con otras estatuas a Colón instaladas cerca de estaciones de ferrocarriles como la de Génova (en la plaza Acquaverde) o la de Washington (frente a Union Station), instalar este monumento cerca de la Estación de la Sabana permitía la “vinculación de la figura de Colón a la idea del progreso” (Gutiérrez Viñuales, 2004, p. 391). Curiosamente, estas elecciones, que bien pueden inscribirse dentro del deseo de modernización urbana por parte de las autoridades municipales y nacionales, entraron en contradicción con las necesidades y realidades materiales mismas de la ciudad. La presencia monumental de Colón e Isabel comenzó a obstaculizar el cada vez más creciente tráfico vehicular de la urbe, y esta fue una de las primeras causas de su larga historia de desplazamiento por distintas partes de la ciudad.

Es bueno anotar que los monumentos a Cristóbal Colón y a la reina Isabel han sido objeto de trashumancia como ningún otro; han pasado por diversos sitios de Bogotá. Ya desde su ubicación original en la avenida de Cristóbal Colón fueron objeto de críticas por lo inadecuado del lugar que, debido al creciente tráfico, dificultaba la circulación de vehículos”. (Cantini, 1990, p. 161)

En el marco de la conmemoración del IV Centenario de fundación de la ciudad (1938), el Acuerdo Municipal 22 de dicho año ordenó la construcción del Parque de Puente Aranda, a donde se trasladarían nuestras estatuas. Algunos años más tarde, estas se ubicaron en la Avenida Colón, pero más al occidente, a la altura del sector conocido como Paiba, en cercanías del matadero distrital. Luego, con motivo de la IX Conferencia Panamericana, el Acuerdo Municipal 2 del año 1946, dispuso la construcción de la Avenida de las Américas. Las estatuas se mudaron a la nueva avenida en 1950, siendo colocadas sobre un nuevo monumento-pedestal diseñado por Manuel de Vengoechea, cuyas obras se finalizaron la última semana de marzo de 1948, apenas unos días antes del Bogotazo (Alcaldía de Bogotá, 2011, p. 301). La mencionada estructura se construyó “en piedra labrada, con dos aletas verticales de estilo modernista; monumentales por su tamaño y que se hicieron en concreto recubiertas con láminas de cobre” (Cantini, 1990, p. 163). Las estatuas fueron colocadas una junto a la otra, con Colón señalando hacia el sur, por lo que este traslado y reubicación no respetó el concepto original del monumento y su relación con el espacio (Colón señalando al occidente y ambas estatuas enfrentadas).



Figura 2. Gumersindo Cuéllar (1930). *Monumento a Isabel La Católica y Cristóbal Colón. Avenida del Centenario.* Colecciones del Banco de la República, número de registro: FT1414. Reproducida con la autorización de Mario Cuéllar y el Banco de la República. Las esculturas en su segunda locación, en la Avenida Centenario o Avenida Colón a la altura de Paiba, en inmediaciones del Matadero Distrital.

Así estuvieron varias décadas, hasta que en enero de 1981 fueron retiradas, guardadas en cajas y llevadas a una bodega en Guaymaral (saliendo de la ciudad hacia el norte), mientras que se realizaban obras de ampliación de la Avenida de las Américas y la construcción de los puentes elevados y pasos a desnivel. El monumento-pedestal fue demolido y, en 1982, las estatuas fueron colocadas a un costado de los cuatro pasos a desnivel conocidos como “El Pulpo”, en Puente Aranda, sobre “un pedestal muy sencillo de un cuerpo, el cual prácticamente quedaba tapado por el puente y hacía que el monumento pasara desapercibido” (Cantini, 1990, p. 163).



Figura 3. Correos de Colombia (1953). V Centenario Nacimiento Isabel la Católica 1451-1951. Colección Particular de Hugo Vargas. Fotografía del autor reproducida con autorización de Hugo Vargas. Estampilla conmemorativa en la que aparecen representadas las esculturas de Isabel y Colón como parte del monumento diseñado por Manuel de Vengeochea, en su primera ubicación en la Avenida de las Américas.

Pero la itinerancia de Cristóbal e Isabel no paró allí. Para la conmemoración de los 450 años de fundación de la ciudad (1988) y como parte de las obras y proyectos del “Plan Centro”, se volvieron a mover, esta vez a la Calle 26-Avenida el Dorado con Carrera 98, cerca del aeropuerto El Dorado, en una plazoleta adecuada para tal fin en el separador de la avenida, en donde de alguna forma podrían retomar su función inicial como monumento que da la bienvenida a los visitantes que entran a la ciudad, en este caso por vía aérea

(Alcaldía de Bogotá, 2011, p. 305). Pocos años después, el monumento quedaría integrado al proyecto cultural de arte urbano denominado “Museo Vial”, puesto en marcha bajo el gobierno de César Gaviria y que incluye esculturas de gran formato de artistas como Bernardo Salcedo (*Pedazo de río*), Edgar Negret (*El Bosque*), Antonio Seguí (*Viajero*), Eduardo Ramírez Villamizar (*Doble Victoria Alada*), Carlos Rojas (*Ventana*), Hugo Zapata (*Cordilleras*) y Fernando de Syslo (*Intihuatana o lugar donde se amarra el sol*). De esta forma, Colón e Isabel quedaron instalados en la que se constituiría como:

la principal vía en la que se ha instalado obra escultórica en Bogotá ... es la puerta de entrada, nacional e internacional, de los visitantes que por vía aérea llegan a la capital, también posee extensos espacios verdes en sus separadores y su trazado actual de varios carriles en cada sentido, permitiendo gran número de flujo vehicular y por consiguiente de espectadores (Talero, 2007, p. 60)

También es preciso recordar que, en años recientes, la Calle 26 o Avenida El Dorado (que desde el Acuerdo 66 de 1948 se rebautizó como Avenida Jorge Eliécer Gaitán, así en la práctica esta denominación no se ha difundido por parte de las autoridades, ni ha sido apropiada por lxs ciudadanxs), en el tramo que va desde los cerros orientales hasta la Avenida Norte-Quito Sur-Carrera 30, se escogió como escenario del Proyecto de Diseño Urbano “*Eje de la Memoria y la Paz*”. En su trazado e inmediaciones se ubican importantes lugares patrimoniales y de memoria como el Museo Nacional, el Cementerio Central, el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación, el Museo Nacional de Memoria —aún en construcción—, y la Plaza y Monumento a los Caídos (de las fuerzas militares), entre otros (Alcaldía de Bogotá, 2014; Vignolo, 2013). Volviendo a nuestro caso de estudio, vale la pena recordar que, en su nueva ubicación en la Avenida El Dorado, las estatuas se colocaron frente a frente, como en su emplazamiento original. Sin embargo, se volvió a cometer el error de situar a Colón señalando hacia el sur “y no al occidente como era la intención del autor” (Cantini, 1990, p. 163). Durante los años ’90 del siglo XX, y dentro de la perspectiva crítica que permeó el V Centenario de Descubrimiento de América —llamado ahora por algunas personas como “Encuentro entre dos Mundos” o denunciado por otras como “genocidio”— el artista Víctor Laignelet propuso en el evento Arte para Bogotá, una “corrección histórica a este monumento” que consistió en “bajar la escultura de la Reina Isabel a nivel del piso y rodearla de palmeras, vegetación nativa y símbolos alusivos a las culturas indígenas, a los que el actual monumento aún con seguridad ofende”. Asimismo, rectificó la orientación de la escultura de Cristóbal Colón, “señalando esta vez hacia el oriente, donde Cristóbal Colón murió creyendo haber llegado” (Roca 2000, p. 30). En 2013, un reportaje publicado en el diario *El Tiempo* daba cuenta del estado de abandono del monumento:

Estos años de trasteos y olvido han servido para que los habitantes de la calle usen el descomunal pedestal como sanitario y para que los vándalos impriman con tinta mensajes que no tienen que ver con la historia americana: no se reprocha la participación de la reina católica en la Inquisición, ni la esclavización de los indígenas en los primeros años de la

conquista. En su lugar, hay escudos de Santa Fe y Millonarios, letreros ilegibles, textos cifrados de culturas urbanas y garabatos infantiles que manchan de manera casi indeleble la superficie de piedra que levanta las esculturas al menos tres metros por encima del suelo. Pero las cicatrices no son solo de pintura; el olvido también hace mella: óxido, lajas desaparecidas, la hojarasca. Señales visibles del abandono en el que se encuentra la obra del maestro Sighinolfi”. (Redacción Bogotá, 2013)

Un año después, en el marco del programa “*Adopta un Monumento*” del Instituto Distrital de Patrimonio Cultural (IDPC), Opain, el concesionario que opera el Aeropuerto Internacional El Dorado, adoptó el monumento a Colón e Isabel junto con las esculturas *Pedazo de Río* de Bernardo Salcedo y *Oración al proscrito* de Rodrigo Arenas Betancourt, invirtiendo 73 millones de pesos colombianos en acciones para su conservación y mantenimiento (Redacción Bogotá, 2014). Posteriormente, en 2019, como parte de un proyecto de conservación y restauración de monumentos públicos de la ciudad con un presupuesto de más de 500 millones de pesos colombianos, el IDPC llevó a cabo un proceso de limpieza y restauración de las “escaleras, enchapes en piedra y figuras” del monumento. Así mismo, se corrigió la orientación de la escultura de Colón, para que geográficamente quedara apuntando hacia el occidente (Carrera, 2019). En la conmemoración del 12 de octubre de ese mismo año, las esculturas de Isabel la Católica y Cristóbal Colón fueron atacadas y manchadas con pintura color rosa por parte de manifestantes.

Eventos similares ocurrieron en las movilizaciones del Paro Nacional (abril-julio de 2021), durante las cuales se derribaron o intervinieron algunos monumentos públicos en diferentes ciudades del país, se intentaron también derribar las estatuas de Cristóbal Colón e Isabel I de Castilla. Indígenas de la comunidad misak del Cauca (Suroccidente de Colombia), acompañados por otrxs manifestantes, llegaron a la plazoleta de la Avenida el Dorado con Carrera 98 la mañana del miércoles 9 de junio, con la intención de tumbar las esculturas del almirante y la reina, como habían hecho en oportunidades anteriores con la estatua ecuestre de Sebastián de Belalcázar (Popayán, el 16 de septiembre 2020), y las estatuas pedestres de Sebastián de Belalcázar (Cali, 28 de abril 2021) y Gonzalo Jiménez de Quesada (Bogotá, 7 de mayo 2021). En estas ocasiones, se aludía a los conquistadores y fundadores de las ciudades de Popayán, Cali y Bogotá, como genocidas, en un gesto simbólico y político que buscaba no sólo denunciar la violencia de la Conquista colonial, sino las violencias contemporáneas que sufren los pueblos indígenas por parte de diferentes actores armados (Colectivo Memoria y Palabra, 2023; Vargas, 2022).

Según la Secretaría de Gobierno de Bogotá, la policía —puntualmente el Escuadrón Móvil Anti Disturbios (ESMAD)— tuvo que intervenir para impedir que lxs manifestantes echaran abajo las estatuas, y varios ciudadanxs informaron en redes sociales, a través de textos, videos y fotografías, acerca de los enfrentamientos que se presentaron y las afectaciones al tráfico hacia y desde el aeropuerto. En la red social Twitter, La Policía Nacional rechazó el acto con videos de los enfrentamientos y la frase “¡Cuidar el Patrimonio Nacio-

nal es deber de todos!” y el hashtag “#NoMásVandalismo”; mientras que la alcaldesa Claudia López twitteó: “Bienvenido un debate pacífico y democrático sobre la transformación cultural pero no por tomas violentas, que tanto daño han hecho, sobre todo a sus propios pueblos. La transformación cultural es de todos” (Redacción Bogotá, 2021). Dos días después, el viernes 11 de junio, al cobijo de la madrugada y por instrucciones del Ministerio de Cultura, las esculturas fueron retiradas y hasta el día de hoy permanecen guardadas en predios de la Estación de la Sabana (paradójicamente, muy cerca de su emplazamiento original), en donde fueron restauradas (Hernández, 2021). Por su parte, lxs manifestantes pintaron los pedestales y espacios circundantes con mensajes, diseños, colores y dibujos alusivos a los pueblos indígenas y a las consignas del Paro Nacional (por ejemplo, “Origen del Genocidio”, o “Monumento a los Hijos del Agua”). Es importante tener en cuenta que el grafiti, el muralismo, el performance y otras expresiones estéticas en espacio público fueron elementos relevantes del repertorio de protesta de las movilizaciones sociales en Bogotá, Colombia y otros países de América Latina durante los “estallidos sociales” de los últimos años (Cartier, 2022; Pinto y Bello, 2022).



Figura 4. Sebastián Vargas Álvarez (2021). *Manifestantes pintan con los colores de la bandera Misak la Avenida Jiménez en Bogotá, rebautizada como Avenida Misak.* Fotografía del autor. En el marco del Paro Nacional del 2021, indígenas Misak protagonizaron derribos e intervenciones a monumentos y acciones de resignificación del espacio público en ciudades como Cali y Bogotá.

Posibilidades: ¿Qué hacer con Isabel y Cristóbal y el vacío que dejan?

Teniendo en cuenta la historia de las estatuas de la reina Isabel y Cristóbal Colón, signada, como hemos visto, por los cambios y los desplazamientos, surge la legítima pregunta de qué hacer con dichos objetos culturales, así como con la plazoleta de la Avenida El Dorado de donde fueron retiradas.

Antes que nada, resulta pertinente partir de la comprensión de que los actos iconoclastas contra monumentos como los presentados en este caso se presentan como cuestionamientos a las formas como se ha narrado la historia y escenificado la identidad nacional, a la vez que plantean reclamos para ampliar la representación y la participación en el espacio público de múltiples grupos sociales tradicionalmente excluidos de este. Si bien la iconoclasia en tanto fenómeno de destrucción de símbolos e imágenes por motivos políticos, religiosos o culturales ha existido en diferentes épocas de la historia humana (Freedberg, 2017), en los últimos años hemos asistido a una oleada global de ataques e intervenciones a monumentos que, en contextos muy distintos, se han asociado a la esclavitud, el racismo y el colonialismo; la violencia sexual y la desigualdad de género; la violencia y el abuso policial (Bullón y Segovia, 2021; Traverso, 2020). En Estados Unidos y América Latina han sido particularmente sensibles los ataques a efigies de conquistadores españoles y de Cristóbal Colón que, si bien se han incrementado en los últimos años, se remontan a las conmemoraciones críticas y a las nuevas lecturas historiográficas del “Descubrimiento” y Conquista de América en el marco del V Centenario en 1992.

Es así como en las últimas décadas han caído cientos de estatuas de Colón en todo el mundo si bien no todas significaron lo mismo en sus contextos ni tuvieron una misma trayectoria memorial. Las contestaciones a las estatuas de Colón están unidas a reclamos sociales y resumen simbólicamente los movimientos anticolonialistas en el mundo. Es así como en muchos casos han sido retiradas después de debates y consensos entre gobernantes y ciudadanos, y en otros, han sido derribadas como resultado de grandes protestas. (Vanegas, 2021a, p. 55)

Por ejemplo, en 2015, bajo el segundo gobierno de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner en Argentina, la centenaria estatua de Colón (escultura de Arnaldo Zocchi), ubicada en el parque del mismo nombre, ubicado detrás de la Casa Rosada en Buenos Aires, fue retirada para colocar en su lugar la estatua de Juana Azurduy (escultura de Andrés Zerner), heroína de la Independencia del Alto Perú y el Río de la Plata. Por supuesto, esta decisión gubernamental suscitó un interesante debate público entre quienes apoyaban el cambio de estatuas y quienes reclamaban que Colón debía permanecer en su lugar (Ortemberg, 2016). Hoy, Juana sigue allí, mientras que Cristóbal se instaló en la costa del Río de la Plata, cerca del aeroparque Jorge Newberry. Por otra parte, en otros países como los Estados Unidos, en la coyuntura del asesinato de George Floyd a manos de la policía de Minneapolis y las protestas de *Black Lives Matter* (durante el año 2020), la exaltación monumental de Colón ofendió a los pueblos nativos y a buena parte del movimiento global

antirracista cuyo objetivo “ha sido cohesionar diferentes movimientos sociales frente a un adversario común: el racismo hecho sistema del supremacismo blanco representado por el actual presidente [Trump] de Estados Unidos y sus aliados en el poder” (Vignolo, 2020).

También las estatuas a Isabel han sido blanco de ataques, alteraciones y hasta travestismos. Durante las movilizaciones sociales de 2019 en Quito (Ecuador), el monumento a la Reina Isabel fue uno de los lugares simbólicos apropiado por los manifestantes:

algunas de las mujeres indígenas que estaban en la primera línea se subieron a una tarima improvisada alrededor del busto [de la Reina Isabel] y lo bañaron de pintura roja, mientras quienes observaban avivaron nuevamente el canto que acompañó todo el caminar. Inmediatamente, subieron al monumento un hombre y una mujer indígena con una pancarta que tenía escrita la palabra ‘resistencia’ y una fotografía de Dolores Cacuango. La pareja llevaba también un churo, instrumento musical ancestral, que produjo en ese momento una convocatoria que resonó en la multitud, otra vez desde una apelación a la profundidad de la memoria sonora ... Quito, la calle Isabel la Católica, el monumento que sostiene la herencia colonial, que repartió y marcó una jerarquía de los lugares en el proyecto de modernización republicana, activa en ese efímero instante poético la posibilidad de otros imaginarios en la construcción de lo colectivo. El monumento como instancia simbólica sagrada, que estaciona la historia y otorga sentido a la sociedad gobernada, a unos valores que reparten los lugares (colonizados/colonizadores y en medio de ellos una sociedad mestiza cuyo deseo ha apuntado históricamente al blanqueamiento), se vio afectado por la vitalidad transformadora de la performance social, que se produjo en ese instante y que lo pudo dislocar al pervertir la vieja representación y proponer un montaje de imágenes: interrupción, re-encuadre, desplazamiento, tensión y choque de temporalidades, devenires de la imaginación política, el deseo religando la memoria”. (Jijón y Ponce, 2022, p. 105)

Por su parte, las integrantes de la colectiva Mujeres Creando realizaron un acto contra-conmemorativo el 12 de octubre de 2020 en la Plaza Isabel la Católica de La Paz, Bolivia, que fue rebautizada como “Plaza Chola Globalizada”: vistieron la estatua de la monarca con prendas típicas (sombrero, pollera, manta) de las cholos, mujeres indígenas campesinas de la región.

En este repertorio colectivo y polisémico, se viste de chola a una mujer blanca, símbolo del imperio español, a modo de gestos que yuxtaponen temporalidades y roles. Es sacar de la tachadura, de la negación impuesta a la chola. Repertorios como estos develan una reivindicación y/o hacen patente una opresión, se desenvuelven en espacios icónicos del paisaje conmemorativo de sus ciudades y se insertan en trayectorias activistas particulares. (Quezada, 2021, p. 16)

A la luz de los ejemplos anteriores, lo acontecido a las estatuas de Colón e Isabel en el contexto del Paro Nacional en Bogotá no debe interpretarse como un acontecimiento aislado, y mucho menos como un mero acto “vandálico” desprovisto de sentido, sino como parte de un fenómeno amplio e internacional en donde diversos grupos y movimientos sociales (especialmente pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes) se

encuentran: 1) disputando y reclamando su lugar en la historia (entiéndase: tanto en las narrativas sobre el pasado, como en la agencia política del presente y en las proyecciones de sociedad a futuro) y su respectiva representación en el espacio público; y 2) denunciando públicamente las violencias y desigualdades de las cuáles han sido víctimas en una temporalidad de larga duración, que vincula agravios que se remontan a los tiempos de la Conquista o la esclavitud, con los que siguen padeciendo aún en la actualidad.

Conviene recordar que, en la lógica de la monumentalaria neoclásica propia del siglo XIX y de la primera mitad del XX, pilar simbólico sobre el cuál se erigieron tanto la identidad nacional como la modernización urbana de nuestras ciudades, se privilegiaron las tradiciones políticas y escultóricas europeas: “columnas, obeliscos y figuras ecuestres jugaron anacrónicamente con el prestigio de las antiguas ciudades-estado (Grecia y Roma) como una metáfora del nuevo poder del estado nación en construcción” (Masotta, 2021, p.1). Sin embargo, en la mayoría de los casos, el trasplante de estas tradiciones y modelos a América Latina

dejó de lado la tradición de las poblaciones indígenas, negras y criollas de los sectores populares, por lo tanto, la representación de lo público y lo comunitario en la que se embarcaba la primera monumentalística nacional y republicana se construyó bajo el principio de esa alteridad, silenciándola”. (Masotta, 2021, p. 1)

Además de esbozar algunas de las razones por las cuáles las estatuas de Colón y la Reina Isabel están siendo derribadas e intervenidas en distintos lugares de las Américas, tanto por diversos sectores de la ciudadanía como por las mismas autoridades gubernamentales, conviene para nuestro caso de estudio recordar la historia de itinerancia y desplazamiento de las esculturas de Sighinolfi por distintas locaciones de Bogotá. Esta situación, por supuesto, no es exclusiva de nuestro contexto colombiano y se inscribe dentro del fenómeno que Gutiérrez Viñuales llamó “danza de las estatuas”:

los desplazamientos de monumentos desde sus lugares originales, acto que suele llevar consigo una nueva inauguración, casi como si se tratase de un monumento que inicia su andadura vital. Es que con el paso del tiempo, la moderna evolución urbana y la modificación del uso de la calle, en muchos casos el monumento público se convirtió en un estorbo para los planes edilicios. Ello llevó a las consabidas pérdidas del entorno estético concebido a priori y la resignificación simbólica de los espacios [...] En resumidas cuentas, la importancia del lugar de emplazamiento como ‘sitio’ conmemorativo y su relación con el espacio público, son condiciones atacadas en forma permanente y sin piedad a lo largo de la historia contemporánea, especialmente con dicha rotación de monumentos. (Gutiérrez Viñuales, 2004, p. 72)

Tal ha sido el caso de nuestras estatuas de Colón e Isabel, pues en varios de sus cambios de emplazamiento se han irrespetado el concepto original del escultor, que incluye unas determinadas formas en que las estatuas se relacionan entre sí, así como con el espacio urbano en donde son instaladas. Curiosamente, los medios de comunicación,

ciertos sectores de los gobiernos distrital y nacional e incluso muchas de las historias académicas, no reconocen estos actos como “vandalismo” —el cual queda reservado para los ataques o intervenciones no autorizadas de los diversos grupos de la sociedad civil—, y suelen tipificarlos como proyectos de renovación o modernización urbana. El concepto de “vandalismo desde arriba”, propuesto por el historiador del arte Martin Warnke, resulta útil para aproximarnos críticamente a este tipo de situaciones (citado en Gamboni 2014, p. 34). Carolina Vanegas, una de las historiadoras que más ha investigado en torno a los monumentos bogotanos, comparte la siguiente reflexión:

hace mucho tiempo que estudio el fenómeno, y podría afirmar que los monumentos conmemorativos de Bogotá han sufrido más destrucciones ‘desde arriba’ que ‘desde abajo’: desde un concepto clásico, este tipo de obras cobran sentido a partir de sus tres elementos principales: el lugar, el pedestal y la estatua. Ninguno de los monumentos erigidos en 1910 se conserva en sus condiciones originales y esto fue debido a los traslados surgidos en la transformación de la ciudad y a planes de ‘mejoramiento’ que terminaron de destruirlos al cambiarles a todos los pedestales e inscripciones originales. (2021b, p. 135)

De tal suerte que, si nos escandalizamos por la reciente ola de destrucción/transformación monumental, sería sensato aproximarnos al problema con una mirada de mayor profundidad histórica y comprender que las autoridades estatales y distritales también han tenido una importante cuota de responsabilidad en este asunto. Dicho esto, volvemos a la pregunta que motiva este artículo y que pretende aportar algunas reflexiones y propuestas a la discusión pública sobre las estatuas de Colón e Isabel y la plazoleta de la Carrera 98: ¿qué hacer con estos objetos culturales y con este espacio? Una primera opción, que considero desacertada, es restaurar las estatuas (y los pedestales) e instalarlas de nuevo allí. Coincido con Paolo Vignolo, cuando sostiene que “repararlas, limpiarlas y volverlas a poner en su lugar sería un acto de restauración, la negación misma de las movilizaciones sociales y de sus razones” (2021, p. 2). Restaurar el orden patrimonial —que a su vez sería restaurar el orden social y político contra el que se protestó al intentar tumbar las estatuas— resulta arbitrario y ofensivo no sólo para los misak o lxs manifestantes del Paro Nacional, sino para todos aquellos individuos y grupos que no se identifican con la narrativa que sitúa a Colón e Isabel como grandes artífices de la historia colombiana y mundial y referentes obligados de la identidad nacional. Tampoco pienso que sea pertinente crear nuevas esculturas permanentes u obras de arte público que representen diversas culturas, memorias e identidades para situarlas *junto a* y *en contraste con* las estatuas de Colón e Isabel. Perpetuar la monumentalización como forma predilecta de memorialización en el espacio público reporta varios peligros: en primer lugar, cierra la representación, pues siempre habrá alguien o algo que no se sienta incluido, representado, identificado con el monumento; en segundo lugar, petrifica y congela la memoria, que por definición es dinámica y cambiante, dependiente siempre de las necesidades de cada presente; y, en tercer lugar, reitera en la ciudad unos cánones estéticos y unas funciones

ideológicas que tienden a glorificar ciertos personajes, acontecimientos o dimensiones de la historia, en lugar de permitir interpretaciones más críticas, amplias y complejas del pasado. Como argumentaré más adelante, existen alternativas de prácticas de memoria en el espacio público que permiten evadir estos peligros.



Figura 5. María Carolina Correal (2021). *Esculturas de Isabel y Colón en el patio de la Estación de la Sabana*. Reproducida con la autorización de su autora. Una vez retiradas por funcionarios del Ministerio de Cultura, las estatuas fueron llevadas a este lugar, en donde fueron restauradas y esperan su destino.

Ahora bien, si como resultado de un consenso y un proceso de diálogo que implique a múltiples actores sociales, y no de una imposición gubernamental, se decide que las estatuas deban retornar a su lugar, esto debe hacerse sólo si se hace explícito el paso de estos objetos de *monumentos que glorifican a documentos que contextualizan*, tanto la historia de los personajes representados, como la propia historicidad o vida social de las esculturas, lo cual incluye sus desplazamientos y cambios de lugar, un registro de sus modificaciones y resignificaciones, sin dejar por fuera el acontecimiento de su cuestionamiento y desmonte durante el Paro Nacional. Para ello, la museología, el arte contemporáneo y la historia pública, entre otros campos transversales de investigación-intervención, brindan herramientas metodológicas idóneas como el montaje de paneles museográficos de contextualización y la realización de actividades artísticas y pedagógicas *in situ* (Vargas, 2021).

Personalmente, la opción que considero más adecuada y pertinente en este caso es la musealización: llevar las estatuas a un museo o sitio patrimonial permite contextualizarlas y convertirlas en documentos de nuestra historia, conservarlas en tanto objetos de arte de un determinado valor estético, y desactivar su función original de glorificación, que es la que resulta problemática para muchos actores sociales en el presente. Con las estatuas en los museos, el espacio público queda liberado del monopolio que estos artefactos ostentaban en los lugares abiertos de la ciudad, haciendo posible la coexistencia de múltiples y heterogéneas iniciativas y prácticas de memoria, características de una sociedad diversa como la colombiana. Esa es la apuesta y el reto, por ejemplo, que está asumiendo el Museo de Bogotá con la estatua derribada de Gonzalo Jiménez de Quesada. En ese museo, o en otros dependientes del Ministerio de Cultura como el Museo de la Independencia o la Quinta de Bolívar, existen patios y otros espacios al aire libre que podrían funcionar muy bien para acoger las esculturas de Isabel y Cristóbal.

En cuanto a la plazoleta, lo más oportuno sería convertirla en un espacio abierto y horizontal, por lo que la idea de pedestal o monumentalidad vertical no debería mantenerse. Sería muy positivo que un eventual proyecto de remodelación y resignificación de esta plazoleta la contemplara como foro o lugar de encuentro y debate ciudadano, dando así cabida a diferentes manifestaciones y expresiones culturales, que en muchos casos son simultáneamente prácticas de memoria efímeras, llevadas a cabo por múltiples colectivos sociales. En este sentido, se deben tener en cuenta la construcción de gradas y plataformas en donde se puedan realizar distintas actividades por parte de la ciudadanía y para públicos heterogéneos.

De igual forma, resulta fundamental pensar la cuestión de la accesibilidad: teniendo en cuenta la ubicación de la plazoleta en el separador que divide la Avenida El Dorado, en un sector industrial y aeroportuario en donde se privilegia la movilidad de automóviles particulares y de servicio público por encima de la del peatón, se hace necesaria la creación de nuevas vías de acceso (por ejemplo un puente peatonal) y/o el fortalecimiento de las existentes (por ejemplo, mejorar la señalización y ampliar los pasos peatonales). De lo contrario, se corre el riesgo de que este nuevo espacio público sea desaprovechado y difícilmente usado, apropiado y disfrutado por los ciudadanos, tal como ocurría antes del retiro de las estatuas, o como sucedió por mucho tiempo —hasta su reciente apropiación por parte de los manifestantes en el Paro Nacional— con el Monumento a los Héroes, que salvo algunas ceremonias y paradas militares en fechas patrias, fue paulatinamente abandonado y entrando en decadencia, subsumido en el tráfico vehicular en la intersección de la Autopista Norte, la Calle 80 y la Avenida Caracas (Vargas y Randazzo, 2023). La plazoleta de la Avenida el Dorado con Carrera 98 puede convertirse, así, en un lugar para el encuentro, el arte, la creatividad, la pluralidad, el disenso y la convivencia pacífica de diferentes sujetos y grupos sociales. Y por supuesto, también, un escenario para la visibilización y confrontación de diferentes identidades, culturas y memorias, pero no ya

permanentes y petrificadas, como sucedía con los monumentos, sino a través de antimonumentos y otras prácticas efímeras de memoria en el espacio público, o lo que Mechtild Widrich (2014) llama “monumentos performativos”: acciones artísticas y simbólicas capaces de hacer converger diferentes fuerzas sociales y generar reacciones que “en su visibilidad y documentación, adquieren una autoridad monumental”. Según esta investigadora austríaca, “los artistas de performance, al trabajar en el espacio público, llegaron no solo a parecerse a los monumentos en sus actuaciones, sino a interesarse precisamente en los problemas de representación política y su relación con el espectador” (2014, pp. 4-5). A diferencia de los monumentos conmemorativos de piedra o bronce, los antimonumentos o monumentos performativos no tienen pretensión de eternidad, van cambiando con el tiempo, de acuerdo a las necesidades de lxs ciudadanxs que participan e interactúan con ellxs a lo largo de una multiplicidad de presentes, y no imponen una única representación o versión de lo sucedido. De ahí que su principal característica, más allá de la impermanencia, sea “la interacción temporal con una audiencia que en sí misma no es un público eterno, sino una sucesión de sujetos interactuando” (Widrich, 2014, p. 6). Esta definición de monumentos performativos se encuentra muy cercana a la de “memoriales”, tal como los ha investigado para los casos argentino, chileno, peruano y español la politóloga estadounidense Katherine Hite (2018). En los memoriales convergen la creatividad de lxs artistas y la acción de lxs activistas, organizaciones y demás integrantes de la sociedad civil. Estos espacios, objetos o prácticas (que a veces son, también, combinaciones de esas tres categorías) permiten conexiones entre “aquellos que han perdido y aquellos que pueden sentir que esa pérdida los puede conmover”; a la vez que se constituyen en recipientes “para la multiplicidad de representaciones, donde la subjetividad individual y colectiva puede entrar en diálogo con la Otredad para ayudar a procesar y representar el sentido. Invitan a un compromiso respetuoso, a menudo profundo”. Los memoriales conmemoran el pasado, pero siempre lo hacen a través de los lentes del presente. Y, sobre todo, evocan “injusticias pasadas invitando a los dolientes y a los que contemplan las injusticias a que se pregunten qué es lo que ha cambiado, que es lo que no ha cambiado, y que es lo que debería cambiar” (Hite, 2012, p. 118).

Palabras finales... para mantener abierta la conversación

Sean cuales sean las decisiones sobre el futuro de las estatuas de Isabel y Cristóbal, así como de la plazoleta que dejaron vacía, lo más importante es que se realice un debate público amplio, incluyendo a los más diversos sectores de la ciudadanía. La suerte de estos objetos culturales y del espacio público no puede ser una decisión únicamente de las autoridades gubernamentales. Como afirma Vanegas en las conclusiones de su libro *Disputas monumentales*:

reponer antiguos sentidos, así como estimular y analizar las nuevas prácticas artísticas y ciudadanas en el espacio público pueden ser estrategias para una mejor convivencia y la construcción conjunta de lo que consideramos debe ser recordado. Así, ya sea mediante antimonumentos (es decir, obras no celebratorias sino convocantes a la reflexión y la construcción de la memoria colectiva), esculturas y murales, o prácticas artísticas efímeras, somos los ciudadanos los que debemos participar y decidir de manera conjunta cuáles manifestaciones nos convocan a pensar y construir nuestra propia historia. (2019, p. 256)

En este sentido, fue muy importante la iniciativa del Ministerio de Cultura y de la Universidad Nacional de Colombia, en 2022, de convocar a un diálogo ciudadano en torno a la historia y posibles futuros del monumento a Colón e Isabel y de la plazoleta de la Avenida El Dorado con Carrera 98. El proyecto “[RE]SIGNIFICAR el diseño de la plazoleta de la Avenida el Dorado con Carrera 98-Monumento a Isabel la Católica y Cristóbal Colón” incluyó un concurso arquitectónico, una encuesta abierta al público y un ciclo de conferencias con expertos de diferentes áreas de experticia (historia, conservación y restauración patrimonial, antropología, arquitectura y el urbanismo).

Otra experiencia muy destacada fue el laboratorio ciudadano denominado *Vestigios de futuros posibles*, organizado por el Centro para la Educación Política, el grupo estudiantil SUMA de la Universidad del Rosario y la Universidad Nacional de Colombia, el cual tuvo lugar en septiembre de 2022 en la Casa de los 7 Balcones, una de las sedes del Museo de Bogotá. En el laboratorio se abordaron las preguntas: “¿Qué queremos hacer con las estatuas de Gonzalo Jiménez de Quesada, de Cristóbal Colón y de la reina Isabel I de Castilla? ¿Qué hacer con sus pedestales? ¿Qué hacer con el espacio público a su alrededor?” (Centro para la Educación Política, 2022: 5), partiendo de un diálogo entre los grupos heterogéneos de participantes, la elaboración de mapas conceptuales y de propuestas en formato *collage* sobre potenciales monumentos y espacios públicos.

Finalmente, otra forma de mantener abierto el debate público (y político) sobre el significado del derribo e intervención de monumentos y la redefinición de los espacios públicos, es el trabajo de investigación académica interdisciplinar que, en Colombia y América Latina, se viene realizando en los últimos años sobre esta problemática y del cual este *dossier* es un nuevo aporte. Considero fundamental que lxs investigadores sociales, y de manera particular lxs historiadorxs, nos involucremos en las discusiones sobre cómo la memoria social es permanentemente (re)configurada en nuestros espacios públicos. Espero que el presente texto se constituya en una contribución valiosa que, desde la historia —entendida no sólo como el estudio del pasado desde el presente, sino también como la imaginación de futuros alternativos—, ofrezca herramientas para la construcción de lugares y memorias más incluyentes de Bogotá, Colombia y América Latina.



Figura 6. Sebastián Vargas Álvarez (2022). *Propuesta Collage del Laboratorio Ciudadano Vestigios de Futuros Posibles*. Fotografía del autor. Este collage es uno de los resultados del laboratorio ciudadano llevado a cabo en el Museo de Bogotá.

Referencias bibliográficas

- Alcaldía de Bogotá (2011). *Bogotá, un museo a cielo abierto: Guía de esculturas y monumentos conmemorativos*. Instituto Distrital de Patrimonio Cultural.
- Alcaldía de Bogotá (2014). *Decreto 632 de 2014. Por el cual se adopta el Proyecto de Diseño Urbano Eje de la Paz y la Memoria, que integra diferentes Conjuntos Monumentales de Espacio Público en la ciudad de Bogotá D.C., y se dictan otras disposiciones*. <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=60318>.
- Azuero, Alejandra (2023). *El paro como teoría. Historia del presente y estallido en Colombia*. Herder.
- Braun, Herbert (1987). *Mataron a Gaitán: vida pública y violencia urbana en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.

- Bullón, Coral y Segovia, Marina (2021). De cuando las estatuas besan el suelo. Reflexiones en torno al papel de la iconoclasia en el movimiento Black Lives Matter (BLM). *Hastapenak. Revista de Historia Contemporánea y Tiempo Presente. Gaurko Historiaren Aldizkari Kritikoa* (1), 4-47. https://www.hastapenak.com/uploads/9/1/9/2/91924678/reedici%C3%B3n_1_-_bull%C3%B3n_y_segovia.pdf
- Cantini, Jorge Ernesto (1990). *Pietro Cantini: Semblanza de un arquitecto*. Corporación La Candelaria.
- Cartier, Nicole (2022). Trazos urbanos y cuerpos ausentes: registro visual de pintadas en las protestas sociales en Colombia (2020-2021). *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 17 (1), 74-93.
- Castro-Gómez, Santiago (2009). *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Universidad Javeriana.
- Celis, Juan Carlos (coord.) (2023). *Estallido social 2021. Expresiones de vida y resistencia*. Siglo/Universidad del Rosario/ Colectivo La Mariacano/Rosa Luxemburg Stiftung.
- Cortázar, Roberto (1938). *Monumentos, estatuas, bustos, medallones y placas conmemorativas existentes en Bogotá en 1938*. Selecta.
- Colectivo Memoria y Palabra (2023). Monumentos y protesta. Una lectura a partir del paro de 2021. En Juan Carlos Celis (Coord.), *Estallido social 2021. Expresiones de vida y resistencia* (pp. 331-370). Siglo/Universidad del Rosario/ Colectivo La Mariacano/Rosa Luxemburg Stiftung.
- Freedberg, David (2017). *Iconoclasia. Historia y psicología de la violencia contra las imágenes*. Sans Soleil.
- Gamboni, Darío (2014). *La destrucción del arte. Iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa*. Cátedra.
- Granados, Aimer (2005). Hispanismos, nación y proyectos culturales Colombia y México: 1886-1921. Un estudio de historia comparada. *Memoria y Sociedad*, 9 (19), 5-15. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysoiedad/article/view/7880>
- Gutiérrez Viñuales, Rodrigo (2004). *Monumento conmemorativo y espacio público en Iberoamérica*. Crítica.
- Hite, Katherine (2012). *Politics and the art of commemoration. Memorials to struggle in Latin America and Spain*. Routledge.
- Jijón, Pamela y Ponce, Gabriela (2022). La protesta social y el levantamiento indígena en octubre de 2019 en Ecuador: análisis de una reorganización del régimen de lo sensible. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 17 (1), 94-109. <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae17-1.pqli>
- Masotta, Carlos (2021). Las falsas promesas de los monumentos. *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1 (11), 1-11. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4519>
- Mejía, Germán (1999). *Los años del cambio. Historia urbana de Bogotá 1820-1910*. Universidad Javeriana.
- Mejía, Germán (2020). Las esculturas de la ciudad. Un programa de memoria nacional en Bogotá, 1880-1910. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 51, 137-173. <https://doi.org/10.29078/rp.v0i51.847>

- Ortemberg, Pablo (2016). Monumentos, memorialización y espacio público: reflexiones a propósito de la escultura de Juana Azurduy. *Tarea*, 3, 96-125. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/tarea/article/view/372>
- Pinto, Iván y Bello, María José (2022). La revuelta performativa. Hacia una noción expandida de cuerpos e imágenes en el espacio público a partir del estallido social chileno. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 17 (1), 192-219. <https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae17-1.rphn>
- Quezada, Ivette (2021). Disputar la historia en la ciudad: monumentos, cuerpos y prácticas descolonizadoras. *Boletín OPCA*, 20, 10-17. <https://cienciassociales.uniandes.edu.co/opca/articulo/disputar-la-historia-en-la-ciudad-monumentos-cuerpos-y-practicas-descolonizadoras/>
- Roca, José Ignacio (2000). Bogotá/Arte/Público. *Sin título Bogotá*. Banco de la República.
- Rodríguez, Sandra (2011). Conmemoraciones del cuarto y quinto centenario del “12 de octubre de 1492”: debates sobre la identidad americana. *Revista de Estudios Sociales*, 38, 64-75.
- Talero, Omar (2007). *Bogotá 3d una mirada a su escultura pública*. Corporación Escuela de Artes y Letras.
- Vargas Álvarez, Sebastián (2021). *Atacar las estatuas. Vandalismo y protesta social en América Latina*. Publicaciones La Sorda.
- Vargas Álvarez, Sebastián (2022). Desmonte de la historia y apropiación del espacio público. Derribo e intervención de monumentos durante el Paro Nacional en Colombia (2021). *Crisol*, 21, 1-32. <https://crisol.parisanterre.fr/index.php/crisol/article/view/402>
- Vargas Álvarez, Sebastián (2023). *Mutaciones de la piedra. Pensar el monumento desde Colombia*. Universidad del Rosario.
- Vargas, Sebastián y Randazzo, Marcela (2023). “La continua resignificación histórica y urbana: el Monumento a los Héroes de Bogotá”. En Sebastián Vargas (Ed.), *La materialización del pasado. Monumentalización, memoria y espacio público en Colombia* (pp. 3-40). Universidad del Rosario.
- Centro para la Educación Política (2022). *Vestigios de futuros posibles. Laboratorio ciudadano sobre monumentos caídos y pedestales vacíos*. Instituto Distrital de Patrimonio Cultural/Centro para la Educación Política/SUMA/Universidad Nacional de Colombia.
- Vanegas, Carolina (2019). *Disputas monumentales. Escultura y política en el Centenario de la Independencia (Bogotá, 1910)*. Instituto Distrital de Patrimonio Cultural.
- Vanegas, Carolina (2021a). De intervenciones y destrucciones en la *Monumenta* latinoamericana. *Temas de la Academia: El arte en el espacio público* (pp. 53-60). Academia Nacional de Bellas Artes.
- Vanegas, Carolina (2021b). Apuntes sobre la iconoclasia monumental contemporánea en Colombia. *Cuadernu. Revista internacional de patrimonio, museología social, memoria y territorio*, 9, 122-137. <https://laponte.org/cuadernu/cuadernu-no9/cuadernu-no9-carolina-vanegas/>
- Vignolo, Paolo (2013). ¿Quién gobierna la ciudad de los muertos? Políticas de la memoria y desarrollo urbano en Bogotá. *Memoria y Sociedad*, 17 (35), 125-142. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoyosociedad/article/view/8332>
- Vignolo, Paolo (2021). ¿Sueñan las estatuas con ovejas de bronce? *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1 (11), 1-8. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4520>

- Widrich, Mechtild (2014). *Performative monuments. The rematerialization of public art*. Manchester University Press.
- Young, James (2011). “Memoria y contramemoria: hacia una estética social de los monumentos del Holocausto”. En Francisco Ortega (Ed.), *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* (pp. 375-409). Universidad Nacional de Colombia.

Sítios web consultados

- Carrera, Freddy (16 de marzo de 2019). Monumento Reina Isabel y Colón en restauración. *Conexión Capital*. <https://conexioncapital.co/monumento-reina-isabel-y-colon-en-restauracion/>
- Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia (2022). Canal de YouTube Facultad de Artes-UN. <https://www.youtube.com/@FacultaddeArtesUNAL>
- Redacción Bogotá (11 de octubre de 2013). El olvido que conquista al monumento de la reina Isabel y Colón. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13117423>
- Redacción Bogotá (18 de julio de 2014). Opaín adopta a la reina Isabel y a Cristóbal Colón. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-14265561>
- Redacción Bogotá (10 de junio de 2021). Toma de Bogotá: intentaron tumbar estatua de Cristóbal Colón. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/bogota/por-que-indigenas-misak-quisieron-derribar-la-estatua-de-cristobal-colon-594591>
- Hernández, Salud (11 de junio de 2021). Colombia retira las estatuas de Colón e Isabel la Católica. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/internacional/2021/06/11/60c3970f21efa025498b466a.html>.
- Traverso, Enzo (2020). Derribar estatuas no borra la historia, nos hace verla con más claridad. *Nueva Sociedad*. <https://nuso.org/articulo/estatuas-historia-memoria/>
- Vignolo, Paolo (7 de julio de 2020). La vida peligrosa de las estatuas de Colón. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/historias-en-publico/la-vida-peligrosa-de-las-estatuas-de-colon-historias-en-publico-515488>

Sebastián Vargas Álvarez

<https://orcid.org/0000-0001-9292-7249>
 sebastian.vargasa@urosario.edu.co



Historiador y Magíster en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) y Doctor en Historia por la Universidad Iberoamericana-Ciudad de México. Profesor Asociado del Programa de Historia, Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario (Colombia). Sus principales áreas de investigación e intervención son las políticas de memoria y los usos públicos de la historia. Actualmente adelanta una investigación sobre las genealogías de la historia pública en Colombia. Su más reciente libro se titula *Mutaciones de la piedra. Pensar el monumento desde Colombia* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2024) y se encuentra en proceso de edición *Zonas de contacto: 7 itinerarios entre la historia y los estudios culturales* (Bogotá: Prosa del Mundo).



LA INTERVENCIÓN EN EL MONUMENTO AL DESCUBRIMIENTO DURANTE LAS PROTESTAS INDÍGENAS CONTRA EL MARCO TEMPORAL DE 1988

VANESSA RODRIGUES DE ARAÚJO

Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Xochimilco, México (UAM-X)

Aceptado para publicación 3 de junio 2024

Resumen

El monumento al descubrimiento de Brasil, también conocido como el monumento a Pedro Álvares Cabral en Río de Janeiro, ha cobrado relevancia recientemente debido a una protesta organizada por el colectivo indígena Uruçumirim a través de Twitter, culminando en el incendio de dicho monumento. Este acto de protesta ocurrió el 24 de agosto de 2021, un día antes del juicio de la tesis del Marco Temporal de 1988 en la Suprema Corte de Justicia de la Nación, y durante el proceso de votación del proyecto de ley PL 490-2007 en la Cámara de Diputados, que también tiene como objetivo implementar dicha tesis. Esta tesis establece que la demarcación de tierras indígenas requiere la comprobación de una “inmemorialidad”, exigiendo que los pueblos indígenas demuestren su presencia en las tierras reclamadas antes de la promulgación de la Constitución de 1988 para validar sus derechos territoriales. Esta condición contradice los derechos ancestrales de los pueblos indígenas y su historicidad. La lucha contra el Marco Temporal ha sido objeto de controversia por parte de los movimientos indígenas y se ha enfrentado en una batalla normativa que ha dejado lagunas considerables en la discusión sobre el tema. Este enfrentamiento ha sido particularmente evidente en Brasilia, donde se están tomando las principales decisiones sobre el asunto. Este artículo tiene como objetivo explorar por qué ocurrió una protesta contra el Marco Temporal de 1988 y en defensa de los territorios indígenas en un espacio urbano utilizando como objetivo simbólico un monumento al descubrimiento de Brasil.

Palabras-clave: monumento IV centenario, marco temporal de 1988, territorios indígenas, protestas indígenas.

THE INTERVENTION AT THE MONUMENT TO THE DISCOVERY DURING THE INDIGENOUS PROTESTS AGAINST THE 1988 TEMPORAL FRAMEWORK

Abstract

The Pedro Álvares Cabral monument in Rio de Janeiro, commemorating the discovery of Brazil, recently gained attention following a protest organized by the Indigenous collective Uruçumirim, which culminated in the burning of said monument. This protest occurred on August 24, 2021, one day before the Supreme Federal Court's judgment on the Marco Temporal thesis, and during the voting process of bill PL 490-2007 in the Chamber of Deputies, which aims to implement this thesis. The Marco Temporal establishes that the demarcation of indigenous lands requires proof of "immemoriality", demanding that indigenous peoples demonstrate their presence on the claimed lands before the promulgation of the 1988 Constitution to validate their territorial rights. This condition contradicts the indigenous peoples' ancestral rights and their historicity. The fight against the Marco Temporal has been the subject of contention by Indigenous movements and confronted in a normative battle that has left considerable gaps in the discussion on the subject. This confrontation has been particularly evident in Brasília, where the most significant decisions on the matter are being made. This article explores the causes behind the protest of the Marco Temporal of 1988, and why the defense of Indigenous territories occurred in an urban space, using a monument to the discovery of Brazil as a symbolic target.

Keywords: monument of the IV centenary, Temporal Framework of 1988, indigenous territories, indigenous protests.

A INTERVENÇÃO NO MONUMENTO AO DESCOBRIMENTO DURANTE OS PROTESTOS INDÍGENAS CONTRA O MARCO TEMPORAL DE 1988

Resumo

O monumento ao descobrimento do Brasil, também conhecido como o monumento a Pedro Álvares Cabral no Rio de Janeiro, ganhou destaque recentemente devido a um protesto articulado pelo coletivo indígena Uruçumirim através do Twitter, culminando no incêndio do referido monumento. Este ato de protesto ocorreu em 24 de agosto de 2021,

um dia antes do julgamento da tese do Marco Temporal de 1988 no Supremo Tribunal Federal, e durante o processo de votação do projeto de lei PL 490-2007 na Câmara dos Deputados, que também visa implementar essa tese. Esta tese estabelece que a demarcação das terras indígenas requer a comprovação de uma “imemorialidade”, exigindo que os povos indígenas demonstrem sua presença nas terras reivindicadas antes da promulgação da Constituição de 1988 para validar seus direitos territoriais. Esta condição contradiz os direitos ancestrais dos povos indígenas e sua historicidade. A luta contra o Marco Temporal tem sido objeto de contestação por parte dos movimentos indígenas e enfrentada em uma batalha normativa que tem deixado lacunas consideráveis na discussão sobre o tema. Este embate tem sido particularmente evidente em Brasília, onde as principais decisões sobre o assunto estão sendo tomadas. Este artigo tem como objetivo explorar o motivo pelo qual um protesto contra o Marco Temporal de 1988 e em defesa dos territórios indígenas ocorreu em um espaço urbano, utilizando como alvo simbólico um monumento ao descobrimento do Brasil.

Palavras-chave: monumento do IV centenário, Marco Temporal de 1988, territórios indígenas, protestos indígenas.

Introducción

El monumento erigido en honor a Pedro Álvares Cabral (Figura 1), conocido como el epítome del “Descubrimiento de Brasil”, se alza en el Largo da Glória, en Rio de Janeiro, Brasil. Diseñado por el artista Rodolfo Bernardelli, este monumento forma parte del archivo histórico conmemorativo del cuarto centenario transcurrido desde la llegada de Pedro Álvares Cabral al suelo de Pindorama¹ y celebrado en 1900.



Figura 1: Monumento a Pedro Álvares Cabral. Captura de pantalla de tapa del diario digital CNN Brasil con foto de José Lucena².

Sobre un imponente pedestal de granito se erigen tres estatuas de bronce que capturan, con minuciosidad, la trascendental escena del descubrimiento de Brasil: Pedro Álvares Cabral, el intrépido navegante y explorador portugués a quien se atribuye el honor del descubrimiento oficial en 1500, se muestra con una postura enaltecida, portando con

1 “Pindorama” es un término utilizado en la lengua tupí-guaraní para referirse a la región que ahora conocemos como Brasil.

2 Nota publicada por CNN Brasil la nota es realizada por Camille Cuoto y Pedro Duran (2021) y utiliza la foto de José Lucena. En la captura de pantalla se muestran los créditos de autoría.

orgullo una bandera en una mano y un sombrero en la otra. A su lado, Pêro Vaz de Caminha, el escribano que acompañó a Cabral en su histórica travesía y redactó una carta detallada al rey de Portugal narrando el encuentro con la nueva tierra, se presenta sosteniendo en sus manos el documento que testimonia que atestigua el encuentro de dos mundos. Justo al lado de ellos se alza la figura del Fraile Henrique Soares de Coimbra, quien desempeñó un papel crucial en este encuentro cultural. Con un gesto que emana devoción, el fraile cruza sus brazos sobre el pecho y sostiene en una de sus manos un crucifijo sagrado, símbolo de fe que encapsula la introducción y propagación del cristianismo en tierras brasileñas (Wink, 2014). Las tres bases fundamentales de este monumento, representadas por la nación, la palabra escrita y la cruz, que establecieron una alianza indisoluble en la conquista y colonización ultramarinas, parecían tejer una compleja red temporal mientras se entrelazaban en el discurso de Paulo de Frontin, encargado de la solemne conmemoración del cuarto centenario, Frontin pronunció una declaración de gran impacto: “O Brasil não é o índio; este, onde a civilização ainda não se estendeu, perdura com os seus costumes primitivos, sem adeantamento nem progresso” (Freire 2000, p.20).

Una particularidad de esta conmemoración radica en el hecho de que tuvo lugar el 22 de abril. Sin embargo, en el siglo XIX, la celebración de este evento tuvo lugar el 3 de mayo, momento en que, supuestamente, se habría llevado a cabo la primera misa en el nuevo territorio. La elección del 3 de mayo, dictaminada a través del Decreto 155-B el 14 de enero de 1890, cobra una relevancia peculiar al evocar la prominente intervención de la Iglesia en este periodo crucial (Olivera, 1989).

Además, la conmemoración tuvo lugar en pleno auge de la difusión de la ideología del blanqueamiento en Brasil, especialmente al inicio de la Primera República Brasileña. En este contexto, la inauguración del monumento no solo constituía un homenaje a la figura de Pedro Álvares Cabral, sino que también reflejaba los ideales y propósitos de una sociedad que aspiraba a consolidar su identidad nacional mediante la promoción de una supuesta superioridad racial. Este acontecimiento se enmarca en un proceso de eugenesia por medio del cual la población brasileña se vio inmersa en un intento de “europeización” (Rosa dos Santos, 2019).

El monumento ocupaba un lugar en la lista de “representaciones alegóricas nacionales”, desempeñando un papel destacado en la narrativa de la nación y en la expresión de “la existencia de una tradición consolidada de una imagen de Brasil” (Wink 2014, p.101). A través de sus formas esculpidas se desvelaron temporalidades pasadas, anhelos presentes y aspiraciones futuras que resonaron en voces solemnes durante la celebración. Sus formas esculpidas en bronce y su peso histórico nos desafían a explorar las múltiples capas de significado que yacen en su interior, instándonos a cuestionar cómo estas representaciones alegóricas nacionales influyen en la percepción de la nación y moldean interpretaciones históricas, así como reflexiones sobre la identidad cultural y social.

Hasta 2021 el monumento había permanecido incólume. No pretendo insinuar que no era perturbable y que no hubo críticas a su representación, sino, más bien, plantear que las voces discordantes, como las de Jaime de Almeida con su pregunta “Há Cem Anos, o IV Centenário: ¿Onde Estava o Povo?”, no hicieron eco, a pesar de su fuerte crítica sobre quiénes realmente estaban siendo celebrados y recordados en los eventos conmemorativos y monumentos históricos (Almeida, 1993).

Sin embargo, el 24 de agosto de 2021 el colectivo indígena *Uruçumirim*³ organizó una protesta política a través de *Twitter* con la intención expresa de hacer uso material y simbólico de este monumento. En la madrugada de ese día la estatua fue incendiada. El fuego intentó devorar el pedestal de bronce, envolviendo en llamas la insatisfacción y la revuelta. En el pedestal pintaron en carmesí las palabras “Marco Temporal é Genocídio” y “Não a PL 490”.

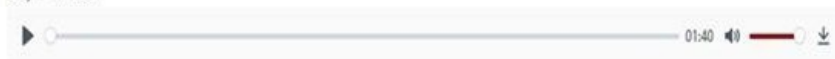
3 El colectivo no cuenta con un registro oficial. Se presume que fue constituido de manera temporal con el propósito de coordinar la manifestación en el Monumento al Descubrimiento.

Estátua de Pedro Álvares Cabral é incendiada no RJ contra "marco temporal" de ruralistas

Nesta quarta, o Supremo Tribunal Federal reinicia o julgamento sobre o futuro das demarcações de terras

Redação
Brasil de Fato | Rio de Janeiro (RJ) | 25 de agosto de 2021 às 10:58

Ouça o áudio:



Coletivo Uruçu Mirim reivindicou ato na Glória, zona sul do Rio; após publicação de imagens teve conta suspensa pelo Twitter - Coletivo Uruçu Mirim

Figura 2: La estatua de Pedro Álvares Cabral es incendiada. Captura de portada del diario Brasil de Fato (2021) versión digital.

Mientras las llamas consumían la figura de los colonizadores, en las inmediaciones de la Corte Suprema se desarrollaban protestas simultáneas por parte de otros grupos indígenas. Estos movimientos contaban con el respaldo de organizaciones como el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), fundado en 1972, y la Articulación de los Pueblos Indígenas del Brasil (APIB), establecida en 2005.

En el panorama contemporáneo de los movimientos sociales estos dos importantes movimientos se destacan por su papel en la articulación política de las protestas a nivel nacional. Este hecho se debe a la acumulación de esfuerzos políticos que se remontan a la década de 1970, cuando comenzaron a emerger las primeras organizaciones políticas indígenas como forma de resistencia a las políticas expansionistas del gobierno militar.

Estas organizaciones se desarrollaron en el marco de las Asambleas Indígenas, tanto a nivel regional como nacional (Bicalho, 2010).

A medida que la tarde caía la Explanada de los Ministerios se convirtió en un mar mil trescientos pancartas, con los nombres de todas las Tierras Indígenas del país que aún seguían con algún tipo de pendencia en su proceso de demarcación (Apioficial, 2021). Luego, bajo el cielo nocturno más de seis mil indígenas protagonizaron una fervorosa protesta con velas en alto, cuyas llamas danzaban en sincronía, irradiando un mensaje poderoso y luminoso: “Brasil Terra Indígena” una declaración visual que se sumaba a los discursos de destacados líderes indígenas, entre ellos, Samara Pataxó, quien enfatizó que el propósito del acto era un llamado persuasivo a las autoridades, especialmente a los ministros del STF, para que reconocieran la urgencia de proteger tanto el territorio como la vida de los indígenas. Marco Xukuru, por su parte, buscó fortalecer esta convicción al proclamar: “Brasil é terra indígena e essa herança nunca poderá ser usurpada”⁴

La protesta de Uruçumirim, aunque articulada de forma independiente, se entrelazaba con las manifestaciones realizadas en Brasilia, creando así un poderoso mensaje de resistencia colectiva que resonaría en los pasillos del poder de la Suprema Corte. Ambas acciones representaban una acción contundente contra la violencia histórica que ha pasado sobre los pueblos indígenas a lo largo de siglos.

El crepitar de las llamas, los gritos “Demarcacao já” y, en la textualidad de los carteles, “Nossa história não começa em 1988” se fundían en una coreografía de desobediencia, buscando interrumpir el *statu quo* establecido. La fusión de fuego y voces buscaba llamar la atención de los once ministros de la Suprema Corte brasileña, quienes el 24 de agosto de 2021 se enfrentaban a la crucial tarea de deliberar sobre el “Marco Temporal de 1988”. Lxs indígenas anhelaban poner en manifiesto que las llamas y los gritos ardientes eran símbolos de la vigilia constante, de la determinación incansable de salvaguardar sus derechos originarios⁵.

Los derechos indígenas, consagrados durante la Asamblea Constituyente de 1986-87, marcan un hito en la historia de la nación al ser plasmados en los artículos 231 y 232 de la Constitución Federal de 1988. Este logro significativo fue posible gracias al respaldo del CIMI y de congresistas progresistas (Lacerda, 2008).

La protesta desencadenó un torrente de opiniones con posturas divergentes en el *Twitter* del referido colectivo indígena. Por un lado, algunos desacreditaron a los pueblos indígenas tachándolos de vándalos y terroristas, sin adentrarse en la intrincada comple-

4 Brasil de Fato RJ (25 de agosto de 2021).

5 El concepto de “derechos originarios” se introdujo durante las sesiones de la Asamblea Constituyente (1986-1987) con la premisa de que los derechos relativos a la demarcación de las tierras históricamente ocupadas por los pueblos indígenas constituyen un acto declarativo, no constitutivo. Desde una óptica jurídica, ello implica que el reconocimiento de tales derechos es independiente de la adquisición de un título formal de reconocimiento, es decir, no requiere de reconocimiento formal alguno por parte del Estado. Según Carlos Marés, este derecho não é fruto de uma determinação legal, mas é apenas reconhecimento de um direito preexistente (Marés, 2013).

alidad que subyace en la cuestión del Marco Temporal de 1988. Junto a esta comprensión se lanzaba un posicionamiento sostenido de que la estatua era un valioso patrimonio histórico del Estado y, por eso, debería ser preservada para garantizar su legado simbólico.

Sin embargo, hubo una minoría que reconoció la importancia de cuestionar la “re-experimentación” del descubrimiento (Butler, 2004), planteando interrogantes sobre los riesgos inherentes a su aplicación, ya sea a través de los congresistas o mediante los votos de los ministros de la Suprema Corte, quienes no sólo representan a los sujetos universales, sino también a los símbolos del poder, la escritura y la religión.

Explorando estas rutas reflexivas, este artículo se propone indagar por qué es sintomático que una protesta contra el Marco Temporal de 1988 y en defensa de los territorios indígenas sea representada en un espacio urbano utilizando un referente un monumento en honor al descubrimiento de Brasil. Desplazándome de la posición común que tacha estos actos como meros actos de vandalismo hago una invitación a conocer la interacción política de estas conexiones que resonaron con mucha fuerza en el panorama nacional.

La metodología utilizada en esta investigación para analizar el episodio de la quema de la estatua colonial se basa en la combinación de *corpus* de archivos heterogéneos. Esto implica el uso tanto de noticias publicadas en periódicos como de la narrativa emanada del colectivo responsable en la plataforma de Twitter. Simultáneamente, se realizó una búsqueda activa en *Twitter* y *Quora* con el propósito de identificar la narrativa y las distintas perspectivas vertidas por el grupo vinculado a la quema de la estatua, empleando palabras clave y hashtags relacionados con el evento. Sin embargo, reconozco la existencia de limitaciones inherentes a cada fuente de datos, como posibles sesgos en la cobertura mediática y la naturaleza selectiva de las publicaciones en redes sociales, aspectos que fueron debidamente contemplados al momento de interpretar y analizar los resultados obtenidos.

Marco Temporal de 1988 y el Proyecto de Ley (PL) 490-2007

Comencemos por explicar el contexto de la protesta, donde es crucial comprender el proceso de aparición del Marco Temporal de 1988 y el Proyecto de Ley nº 490/2007. La tesis del “Marco Temporal” fue oficialmente introducida en la Suprema Corte brasileña a través de la Petición 3.388/2006, conocida como el caso “Raposa Serra do Sol”, que involucraba a los pueblos indígenas Ingarikó, Macuxi, Patamona, Taurepang y Wapichana, ubicados en el estado de Roraima, en Brasil (Terras indígenas no Brasil, s.f). Aunque la decisión de Raposa estableció diecinueve condiciones para guiar la demarcación de la referida Tierra Indígena, ellas no tenían un efecto legal “vinculante”, lo que significa que los fundamentos adoptados por la Corte no se aplicaban, automáticamente, a otros casos de demarcación de tierras indígenas similares (Supremo Tribunal Federal, sf).

La tesis del “Marco Temporal de 1988” establece que los pueblos indígenas deben demostrar la ocupación tradicional de sus tierras en la fecha de promulgación de la Constitución de la República brasileña: el 5 de octubre de 1988. Sin embargo, esta exigencia considera la presencia ancestral de lxs indígenas en sus tierras como una mera suposición. Implícitamente, impone una temporalidad política estratificada tanto en el pasado como en el futuro basada en el control de una condición existencial o, en las palabras de Rufer (2021), de “un control del tiempo fuera de las experiencias”. Esta condición establece una narrativa de inexistencia previa a 1988, a menos que lxs indígenas puedan demostrar su presencia física en esa fecha.

Ante este complejo dilema los pueblos indígenas enfrentan el desafío de presentar pruebas de su presencia física en sus territorios. En primer lugar, debido a la tutela ejercida por el Servicio de Protección al Indio (SPI) en los años 1910-1967 y, posteriormente, por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), fundada en 1967 y en funcionamiento hasta la actualidad. Sólo en 1988 los pueblos indígenas dejaron de estar bajo tutela legal y obtuvieron plenos derechos.

En segundo lugar, es crucial resaltar los despojos delineados por la Comisión Nacional de la Verdad, instaurada como una entidad oficial del Estado brasileño mediante la promulgación de la Ley 12.528/2011, durante el mandato presidencial de Dilma Rousseff. El informe final de esta comisión, resultado de una exhaustiva investigación que involucró a 10 comunidades indígenas, fue presentado el 10 de diciembre de 2014. Este informe arrojó luz sobre la responsabilidad del Estado brasileño, tanto por sus acciones directas como por sus omisiones, en la apropiación indebida de tierras indígenas que constituyen patrimonio de la Unión. Durante el período indagado, que abarcó desde 1946 hasta 1988, se constató un mínimo de 8.350 muertes (CNV, sf).

En tercer lugar, muchos de estos pueblos recurrieron a la estrategia del “ocultamiento físico” y la “ocultación de identidades étnicas” (Heck et al., 2012), como un mecanismo de supervivencia. Esta táctica se fundamentó en la premisa de esconderse deliberadamente para evitar ser localizados y diezmados.

El Marco Temporal no es una ley; es una “invención” atribuida al ex-ministro del Tribunal Supremo Federal (STF) Menezes de Direito⁶ como afirmó la antropóloga Manuela Carneiro da Cunha durante una entrevista realizada por la Agencia Pública en 7 de junio de 2023 (Anjos, 2023). Esta invención fue adoptada por agentes ruralistas, cuya influencia sustancial en el Congreso Nacional se evidencia por su notable poder económico, tal como revelan los estudios llevados a cabo por el CIMI en estudio denominado “*Congreso Anti-indígena: os parlamentares que mais atuaram contra os direitos indígenas*”. Además, el lobby ruralista ejerce presión sobre los miembros del STF, lo que evidencia su capacidad para influir en las decisiones y políticas relacionadas con los derechos y territorios indígenas.

6 Menezes de Direito fue el ministro encargado de la concepción de las condiciones en el caso de Raposa Serra do Sol.

Uno de los resultados de esa influencia política fue la implementación del Marco Temporal de 88 en diversas instancias de los poderes públicos. En 2016, Brasil se encontraba sumido en un golpe institucional que culminó con la destitución de la presidenta Dilma Rousseff (2011-2016), en el contexto de una fuerte crisis política y la asunción de Michel Temer (2016-2019) como presidente interino. El golpe aludido se llevó a cabo en el poder legislativo y contó con la aquiescencia de las instituciones judiciales.

Durante el proceso de *impeachment* de Rousseff (2015-2016) Michel Temer enfrentaba acusaciones de delito de responsabilidad y se vio obligado a consolidar su base de apoyo político. Con la intención de mantener el apoyo de sus aliados y otros partidos políticos, Temer inició negociaciones con la bancada ruralista del Congreso Nacional sobre temas que incluían los derechos indígenas y ambientales. Es decir, el expresidente recurrió al Marco Temporal de 1988 con la intención de establecer un acuerdo político nacional.

La “bancada ruralista”, como la describe Mayrá Lima, es una

bancada parlamentar que adquirió protagonismo em los años 80 y representa e organiza os interesses da classe proprietária no meio rural enquanto elite política - possui atributos que revelam um grande número de integrantes, capacidade de capilarização e bom posicionamento em lugares. (Lima, 2018, p. 59).

La actuación de los ruralistas como élite política dentro del Parlamento está articulada a partir de su condición de propietarios de tierras. La referida bancada se caracteriza como un espacio de poder donde se gestan identidades y se expresan los intereses de las clases y grupos dominantes en el ámbito rural, cuya integración en la esfera política del Congreso Nacional facilita la forja de alianzas con otros sectores no necesariamente vinculados a la actividad agrícola (Bruno, 2009; Lima, 2018). En este sentido, podemos hacer una lectura del Poder Legislativo como coautor y figura central en el discurso ruralista y que, dentro de esta esfera institucional, se gesta una legitimidad que respalda la “ideología patronal”, lo que demuestra el poder de la bancada ruralista para influir en la agenda política nacional (Lima 2018, p. 71).

En 2013 el STF determinó que la tesis del Marco Temporal de 1988 no era válida para todos los casos, sino únicamente para el caso específico de Raposa Serra do Sol. A pesar de esta decisión, la referida tesis se plasmó en los textos de dictamen de la Abogacía General de la Unión⁷ y de propuestas legislativas (enmiendas constitucionales, medidas provisio-

7 Dicha tesis fue incorporada en el Parecer 001/2017 de la Advocacia-Geral da União (AGU), aprobada durante el mandato presidencial de Temer. Denominada por los pueblos indígenas como el “Parecer Genocida”, vinculaba a toda la administración pública, incluida la FUNAI, a revisar tierras ya demarcadas y paralizar los procedimientos de las tierras que estaban en proceso de demarcación. Sin embargo, en 2020 el ministro del Supremo Tribunal Federal Edson Fachin emitió una medida cautelar suspendiendo todos los efectos del Parecer 001/2017. A pesar de ello, el gobierno de Jair Bolsonaro (2019-2023) continuó utilizando el texto de dicho parecer para obstaculizar la demarcación de tierras indígenas, legalizar invasiones, justificar desalojos y encubrir prácticas de violencia. Bajo la gestión de Marcelo Xavier (2019-2022), la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) utilizó el “Parecer n. 00763/2020” como un medio indirecto para la implementación de los contenidos del “Parecer 001/2017”. A partir de 2023 la FUNAI, ha sido asumida por vez primera en la historia de Brasil por una mujer indígena, a saber, la destacada abogada y ex diputada federal Joenia Wapichana,

nales y proyectos de ley) que actualmente están en curso en el Congreso Nacional, como es el caso del Proyecto de Ley número 490/07. Estos Proyectos son impulsados por congresistas ruralistas y evangélicos que constituyen la “bancada BBB” (Bala, Boi e Bíblia). Estas propuestas han estado presentes en la agenda política como modo de flexibilización de los derechos territoriales indígenas, asimilación forzada, el desmantelamiento de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), la expansión de la minería en tierras indígenas y del agronegocio.

La aprobación de la tesis del Marco Temporal de 1988 estuvo en manos del Supremo Tribunal Federal a través del juicio del Recurso Extraordinario 1017365, durante 4 años (2019-2023). Este caso se originó a partir de una solicitud de embargo presentada por el Instituto de Medio Ambiente de Santa Catarina (IMA) en contra de los pueblos indígenas Xokleng, quienes reclaman el derecho a su territorio ancestral Ibirama/Laklanõ. A lo largo del siglo XX este territorio en disputa ha sido reducido, a pesar de haber sido reconocido como tierra tradicional por estudios antropológicos realizados por la FUNAI y declarado como tal por el ministro de Justicia (Supremo Tribunal Federal, 2019). Debido a su carácter de repercusión general, la aprobación de la tesis del Marco Temporal en este caso abarcaría automáticamente a todos los casos similares de comunidades indígenas en Brasil, sin realizar un análisis histórico específico de cada situación.

El recurso mencionado fue presentado en el sistema electrónico de repercusión general el 1 de febrero de 2019. No obstante, el inicio del juicio se postergó hasta el 1 de septiembre de 2021. La segunda semana del juicio coincidió con la segunda Marcha de las Mujeres Indígenas (ver Assessoria de Comunicação da Anmiga, 2021) una de las manifestaciones indígenas más grandes desde la Asamblea Nacional Constituyente de 1986-87. Este evento contó con la participación de más de 4 mil mujeres indígenas de todo el país.

Los ministros de la Suprema Corte son designados por el presidente de la República Brasileña. Esta práctica ha revelado un incremento en su propensión a respaldar un proceso político influido y controlado por grupos de presión particulares, como aquellos vinculados al sector rural y al agronegocio.

Durante la primera sesión del juicio, en 1 de septiembre de 2021, la apertura estuvo a cargo del procurador general de Santa Catarina, quien presentó la demanda contra el pueblo Xokleng. Posteriormente, los abogados del pueblo Xokleng realizaron su defensa. Las argumentaciones de los *amicus curiae*, “amigos de la Corte”, en contra del “Marco Temporal”, entre ellos cuatro abogados indígenas, se iniciaron en la misma sesión y concluyeron en la sesión siguiente, el día 2 de septiembre de 2021.

La sesión del 9 de septiembre de 2021 marcó el inicio del proceso de recopilación de los votos de los ministros y ministras. Durante esta sesión, un ministro emitió un voto en

quien, en los primeros días de su mandato, adoptó la resuelta determinación de repudiar de manera categórica el “Paracer 001-2007”. Durante la ceremonia de toma de posesión firmó once “Portarias” para la creación o recomposición de grupos de trabajo destinados a la demarcación de territorios indígenas.

contra de la tesis, mientras que otro ministro votó a favor. El juicio se interrumpió el 15 de septiembre de 2021, programándose su reanudación para el 23 de junio de 2022.

Antes de este regreso, los congresistas incluyeron en la agenda del Congreso Nacional el Proyecto de Ley 490/07, con pedido de urgencia. De esta forma, la medida se incorporó estratégicamente, paralelamente a la agenda del juicio del Marco Temporal en el STF. El referido Proyecto de Ley⁸ no sólo tiene como objetivo regularizar el Marco Temporal de 88, sino también transferir la demarcación⁹ de tierras indígenas al Poder Legislativo¹⁰; flexibilizar la consulta previa, libre e informada a estos pueblos, y flexibilizar la política de no contacto con los pueblos indígenas en aislamiento.

El juicio en la Suprema Corte se reinició el 7 de junio de 2023. El 21 de septiembre se alcanzó la mayoría de los votos para derogar la tesis en el Poder Judicial. El 27 de septiembre de 2023, el STF rechazó, con 9 votos en contra y 2 a favor, la posibilidad de adoptar la fecha de promulgación de la Constitución Federal (5 de octubre de 1988) como un marco temporal para definir la ocupación tradicional de la tierra por parte de las comunidades indígenas.

En el mismo día en que el STF concluyó el juicio de la tesis del Marco Temporal de 1988 el Senado Federal aprobó el Proyecto de Ley 2903 (el antiguo PL 490/07), conocido por la Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil (Apib) como el PL del Genocidio. En octubre de 2023 el presidente Lula vetó, parcialmente, el Proyecto de Ley (PL) 2903 y eliminó el Marco Temporal de la propuesta. Sin embargo, su veto fue rechazado por el Congreso Nacional. El proyecto fue promulgado como Ley n.º 14.701, el 20 de octubre de 2023, manteniendo el Marco Temporal de 1988.

El Congreso Nacional brasileño mantiene su empeño en alterar la Constitución de 1988 a través de proyectos de ley en lugar de recurrir al procedimiento adecuado de enmiendas constitucionales. Este fenómeno desplaza la discusión sobre la constitucionalidad o inconstitucionalidad del Marco Temporal de 1988 hacia un ámbito que trasciende la mera presencia del Estado de Derecho.

A pesar del rechazo del Marco Temporal de 1988 por parte del Tribunal Supremo, su legitimación persiste en el ámbito legislativo. Este escenario demanda un análisis crítico de los marcos normativos vigentes, subrayando la discordancia entre los poderes y la

8 Proyecto de Lei n.º 490-a, 2007 (Cámara de Diputados de Brasil, 2023).

9 La demarcación de los territorios indígenas conlleva la delimitación física de sus límites geográficos, que han sido objeto de estudios exhaustivos previos realizados por la Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Esta entidad, en estrecha colaboración con el Ministerio de Justicia, tiene la responsabilidad de llevar a cabo estos procesos de demarcación. Los procedimientos relacionados con la demarcación de las tierras indígenas en Brasil están regidos por disposiciones establecidas en la Constitución de 1988 y complementadas por el Decreto 1775/96.

10 La Cámara de Diputados federal es uno de los órganos legislativos de Brasil y cuenta con 513 diputados. De estos, 300 son miembros de la Frente Parlamentaria de la Agropecuaria (FPA), lo cual representa actualmente el 58% de la composición total de la Cámara. En el Senado Federal de Brasil, por otro lado, hay un total de 81 senadores, siendo 47 representantes de la referida Frente Parlamentaria. Estos datos reflejan la presencia significativa que la FPA tiene en ambos cuerpos legislativos e indica la importancia que se otorga a los temas anti indígenas (De Olho nos Ruralistas, 2024).

fragilidad del sistema de garantías constitucionales, así como la utilización selectiva de las normas para consolidar y perpetuar ciertos privilegios y relaciones de poder. No obstante, la concentración exclusiva en esta dinámica jurídica engendra una carencia analítica que restringe nuestra apreciación de las implicaciones y connotaciones asociadas al Marco Temporal de 1988.

Dejó de ser bronce y quemó

Basándose en estos marcos políticos, el colectivo Uruçumirim llevó a cabo de manera deliberada el incendio en el Monumento al Descubrimiento de Brasil y, posteriormente, lo dio a conocer a través de su cuenta en *Twitter*:

Na madrugada dos dias 24-08, as 3h da manhã, *mais um*¹¹ monumento escravocata e genocida foi incendiado. *Queimamos a estátua de Cabral para destruir tudo que ele simboliza ainda nos dias atuais*, em protesto contra o Marco Temporal e o genocídio indígena continuado (itálicas añadidas). (Citado en Brasil de Fato RJ, 2021).

La elección de utilizar un espacio urbano y un monumento específico en la manifestación fue un acto políticamente simbólico. La cuidadosa deliberación que culminó en la elección del monumento y su ubicación en el histórico barrio de la Gloria no solamente buscó la difusión del mensaje político hacia un público más amplio, con el propósito de intensificar la visibilidad de la causa a través de los medios de comunicación y la opinión pública, sino también tuvo como objetivo subrayar la trascendencia histórica de dicho lugar y su vínculo con el panorama político contemporáneo.

En el siglo XVI la costa de Río de Janeiro estaba habitada por miles de indígenas. Según las estadísticas del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, se estima que podrían haber sido hasta noventa y siete mil (IBGE s.f.) No obstante, el historiador Marcelo Lemos ha realizado una investigación sugiere que la población podría haber alcanzado doscientos mil habitantes (Extra noticias RJ,2022).

Río de Janeiro emergió como resultado de la urgente necesidad de ocupar un territorio disputado por portugueses y franceses. Los franceses llegaron a Río en 1555 con una tripulación de doscientos hombres comandados por Mem de Sá, gobernador-general de

11 Al mencionar “mais um” el colectivo hace referencia a la estatua de Manuel Borba Gato (un explorador, “bandeirante” y cazador del siglo XVII que durante sus expediciones en busca de oro esclavizó a indígenas y negros) que se encuentra en Sao Paulo y que fue incendiada el 24 de julio de 2021, en el mismo día programado para la gran manifestación nacional del movimiento “Fuera Bolsonaro”, siguiendo la línea del activismo del movimiento Black Lives Matter y pocos meses antes del incendio de la estatua de Cabral en Río de Janeiro. En la semana siguiente, grupos supremacistas blancos reaccionaron vandalizando el homenaje a Marielle Franco Mujer negra, socióloga, diputada por el PSOL del Río de Janeiro, defensora de derechos humanos, lesbiana, feminista que abogaba por los derechos de las mujeres, las personas racializadas y la población LGBTIQ+, además de ser una ferviente opositora de la militarización en las favelas de Río de Janeiro. Brutalmente asesinada a tiros en año de 2018.

Brasil en Salvador. El objetivo era crear la França Antártica¹² y para eso buscaron establecer una relación amistosa con los indígenas Tupinambá. Sin embargo, cuando los portugueses llegaron a Rio empezó un conflicto territorial entre portugueses y los franco-tupinambá (O Glória, s. f.).

Entre estos conflictos estuvo la batalla de Uruçumirim en 1567. Tras las victorias decisivas de los portugueses sobre los franceses la llamada França Antártica fue desmantelada y los franceses se retiraron hacia Cabo Frio. Los portugueses se dedicaron a la creación y organización de un núcleo urbano fortificado y definitivo. Este proyecto tuvo como objetivo salvaguardar la soberanía portuguesa no solo sobre el territorio en disputa, sino también sobre las rutas marítimas cruciales para el desarrollo económico y estratégico de la época.

La Batalla de Uruçumirim marca, así, la “transformação do Rio de Janeiro, de uma região de aldeias indígenas numa cidade colonial portuguesa, por meio de um modelo econômico extrativista, exploratório e escravocrata que passa a predominar no Brasil durante os quatro séculos seguintes”, resultando en una significativa disminución de la población indígena.

La batalla de Uruçumirim fue decisiva para la “conquista” de Río de Janeiro porque significó la devastación de la población indígena, la eliminación de los registros de los indígenas en la ciudad y la ocupación colonial. Si exploramos el barrio da Glória, sitio de estas confrontaciones, nos encontraremos con “a Igreja da Glória, a estátua do padroeiro da cidade, São Sebastiao, e o Monumento ao Descobrimento”. Sin embargo, no hay en este espacio ningún homenaje a los pueblos indígenas Tupinambá o alguna referencia que recuerde esta batalla. Tampoco una referencia literaria¹³ que recuerde sus historias de resistencias territorial y esclavista.

Este silenciamiento que vemos hoy desempeñó un papel fundamental en la confección de narrativas oficiales, una característica intrínseca a los conceptos de modernidad y civilización. Regresando al siglo XIX, numerosos monumentos embellecieron las plazas principales de las ciudades latinoamericanas, inspirados, mayoritariamente, en el espíritu neoclásico y en la noción de progreso civilizatorio, arraigados en las tradiciones políticas y artísticas europeas. Cristóbal Colón fue reconocido como la figura preeminente en el descubrimiento de América y recibió homenajes en forma de centenares de estatuas públicas, bustos y fuentes en las Américas del Norte y del Sur (Doss, 2016).

Masotta (2021) denominó a este fenómeno como “colonismo”, destacando cómo esta exaltación de Colón se materializó, principalmente, en la escultura y los monumentos pú-

12 El proyecto de fundación de la França Antártica “tinha o apoio de Henrique II, Rei de França, de Gaspar de Coligny, Almirante da Marinha Real, do Duque de Guise, cardeal de Lorena, e de comerciantes e armadores franceses. Um dos objetivos era garantir à França uma parcela do mercado de especiarias monopolizado pelos portugueses” (Biacalho, 2008).

13 En el libro *A memória da destruição: Rio - uma história que se perdeu (1889-1965)*, reconocido como una gran referencia histórica de este barrio, no se menciona que ese territorio fuera indígena. Sin haber alcanzado la notoriedad que merece, esta historia permanece en los márgenes.

blicos, en lugar de en la escritura. El “colonismo” implicó una reinterpretación y apropiación de la figura de Colón por parte de las naciones latinoamericanas, transformándolo en un símbolo nacional y un héroe venerado.

Pedro Álvares Cabral fue elevado a la prominencia en el siglo XIX en Brasil, obteniendo notables reconocimientos en los dominios de la historiografía, el periodismo, la literatura y exposiciones internacionales. En un acto de sintonía con las reflexiones de Massotta (2021), se podría contemplar el fenómeno del “cabralismo” en ese periodo histórico.

Colón y Cabral fueron dos de los principales símbolos del colonialismo que no se limita a una imposición política y económica del período colonial, sino que representa una forma de dominación que se perpetúa y se reproduce junto con otros procesos históricos, como la modernidad, el racismo, el patriarcado y el neoliberalismo. Esta forma de dominación ha evolucionado de tal manera que su presencia en el país resulta difícil de reconocer.

Por ejemplo, en el contexto del Marco Temporal de 1988 (una forma de despojo mediante la imposición de una temporalidad política que resulta en despojo físico) observamos la persistencia de la lógica colonial inherente a un legado de proyectos coloniales modernos. Estos proyectos, que históricamente han buscado promover agendas de crecimiento económico, industrialización y desarrollo tecnológico, a menudo han estado centrados en aumentar la eficiencia y la productividad en sectores clave como la agricultura y la industria. Sin embargo, esta búsqueda de progreso ha estado acompañada de discursos racistas que dictan cómo deben habitar y utilizar el territorio los pueblos indígenas y otras comunidades marginadas.

A esta interpretación podemos añadir la coexistencia con falacias que proclaman la erradicación del colonialismo tras las independencias, así como la estrategia en marcha de “desaparición de los pueblos indígenas” como el discurso de Frontin mencionado en la introducción de este trabajo: “O Brasil não é o índio”. Estas y otras narrativas afines son empleadas con el propósito de argumentar la presunta superación del colonialismo.

Antes de retomar el caso en discusión quisiera mencionar otro acontecimiento: la protesta indígena llevada a cabo el 2 de octubre de 2013 contra la Propuesta de Enmienda Constitucional (PEC) 215/2000, la cual dio inicio frente a la Asamblea Legislativa del Estado de Sao Paulo, donde se estaba llevando a cabo una audiencia pública sobre esta PEC, y finalizó en el “Monumento às Bandeiras”. Durante la protesta el monumento fue manchado con tinta roja, simbolizando la sangre de lxs indígenas derramada por los *bandeirantes*, y se escribió la frase “*bandeirantes asesinos*”.

Sobre el tema el historiador Paulo César Garcez Marins (1999) apunta que los *bandeirantes*, figuras destacadas en la formación de la identidad paulista, fueron exaltados como los principales impulsores de la expansión territorial brasileña, siendo elevados al estatus de héroes. No obstante, esta narrativa pasa por alto su rol como perpetradores de violencia y opresión hacia los pueblos indígenas, así como su participación en actividades delictivas como la esclavización y el saqueo.

Los *bandeirantes* lideraban las expediciones conocidas como *bandeiras*, que se llevaron a cabo durante los siglos XVII y XVIII con el objetivo de explorar el interior de Brasil. Entre los objetivos principales de estas expediciones se encontraba la captura de comunidades indígenas para esclavizar a sus miembros, así como la búsqueda de metales preciosos, como el oro y la plata. Esta conexión entre el pasado y el presente se refleja en el Manifiesto Antirruralista de la Comisión Guarani Yvyrupa (CGY), que revela la persistencia de formas de poder colonial en la actualidad a través de las prácticas de los terratenientes y políticos contemporáneos. En la primera página del manifiesto se encuentra la contundente afirmación: “Os ruralistas de hoje são os bandeirantes de ontem”, evidenciando una crítica hacia aquellos actores que aún ejercen influencia en la configuración de las dinámicas de poder en la sociedad brasileña.

Esta reflexión se ahonda con la cita siguiente, que resalta cómo dichos dueños del poder persisten en utilizar su posición privilegiada para enriquecerse a expensas de las comunidades indígenas, perpetuando así su marginación y despojo. Como se expresa: “Enquanto os brancos homenageiam em estátuas seus governantes continuam encarnando o espírito dos bandeirantes; Pedro Álvares Cabral foi o primeiro ruralista; Muitos o sucederam”. Estos fragmentos evidencian cómo el enaltecimiento de estas glorificaciones y la perpetuación de la narrativa colonial desplazan el enfoque político a las persistentes estructuras de poder y explotación en tiempos contemporáneos.

Volvamos al monumento a Cabral en Rio de Janeiro, a su composición del espacio moderno como sistema simbólico y como vínculo identitario y emocional con su pasado colonial, fundado en silenciamientos. Estos silencios y exclusiones funcionan como un acto de entierro en el bronce, donde grabaron una narrativa plasmada en la estatua, reflejando la misma historia que relega a estos grupos a los márgenes de su representación monumental.

La justificación del colectivo para haber incendiado el monumento, similar a la protesta contra el “Monumento às Bandeiras”, establece una conexión con el “cabralismo”, argumentando que “quemamos la estatua de Cabral para destruir todo lo que él simbolizaba”, reinterpretando la figura histórica de Cabral y utilizándose como un emblema de crítica política contemporánea contra un legado de despojo.

La imagen de Cabral también desempeñó un papel destacado durante la votación del Proyecto de Ley 490 en el Congreso Nacional, cuando Celia Xacriaba, la segunda diputada indígena del país, del partido PSOL-MG, expresó: “Os deputados que votarem a favor do PL 490 são os novos Cabrais do século XXI, vestidos de gravata e paletó” (Xakriabá, 2023). Su intrigante participación nos lleva a una analogía de connotaciones simbólicas.

Al expresar que los diputados que apoyan el PL 490 son los nuevos “Cabrais” del siglo XXI, vestidos de corbata y traje, la diputada evoca el legado histórico del ‘cabralismo’, recordando las implicaciones de la colonización europea en la historia del país, lo cual se asemeja a las letras líricas de Oswald de Andrade en su poema titulado “Falação”, donde se aborda el concepto de “Cabralismo: A civilização dos donatários” (Andrade, 1972).

Por un lado, la diputada señaló la similitud entre las acciones de estos legisladores y las decisiones históricas que resultaron en la colonización, la explotación y la opresión de las comunidades indígenas. Por otro lado, al comentar sobre sus vestimentas con un tono revelador sugirió que la apariencia formal y civilizada podría estar encubriendo la perpetuación de una mentalidad colonial, respaldada por el ejercicio del poder político, en el contexto de la agenda del Marco Temporal de 1988. Más allá de simplemente señalar una continuidad material la diputada resalta la estética del colonialismo, que proyecta la ilusión de estar construyendo políticas beneficiosas en nombre del bien común.

En los casos mencionados el uso del “cabralismo”, que implicó la reinterpretación y simbolización de figuras históricas, no estuvo dirigido contra Pedro Álvares Cabral como individuo, sino hacia la sintomatología inherente a su legado, interpretándolo como una manifestación persistente de prácticas de dominación. A través de esta perspectiva se logró establecer un vínculo con las autoridades contemporáneas, que incluyen desde ministros de la Suprema Corte hasta legisladores, encargados de ratificar o desestimar medidas o marcos temporales genocidas.

A pesar de los esfuerzos desplegados, las críticas que se pretendían instigar en la sociedad civil no alcanzaron su cometido, quizá por una razón ya sospechada por Enrique Serrano: “nos identificamos más con el caballo, con el penacho, con la espada, que, con el traje del indígena, que, con las plumas, que con el bastón”.

De todos modos, las críticas expresadas, tales como si la imposición de determinados monumentos en el espacio público podría equivaler a una forma de violencia simbólica o iconoclasia, en el sentido de que no solamente limitan la presencia de otras imágenes e historias, sino también contribuyen a la normalización de los signos de dominación y explotación en vidas y territorios, no encontraron eco en las redes sociales (Restauradoras con glitter, 2022).

Tampoco se abordó la pregunta formulada por Juliano Medeiros en estos espacios. Me refiero a la intrigante interrogante: “O que significa queimar a estátua de um assassino diante do ato de erigir uma estátua para um assassino?”, planteada en un contexto donde la estatua de Borba Gato ardía en Brasil, provocando una intensa reflexión acerca de las implicaciones inherentes en ambas caras de esta situación. De igual manera, el debate careció del cuestionamiento planteado durante la protesta del monumento, liderada por la figura indígena Marcos dos Santos Tupã, de la Comissão Guarani Yvyrupa (CGY): “Que tipo de sociedade realiza tributos a genocidas diante de seus sobreviventes? (Rueda, 2020).

Estas preguntas parecían haber emprendido un viaje de reclusión, como si hubieran encontrado refugio en el laberinto de los medios de comunicación. Consecuentemente, las reflexiones más amplias, capaces de demostrar que los monumentos rebasan las fronteras del ámbito artístico para adentrarse en el intrincado terreno de la esfera política al capturar narrativas meticulosamente esculpidas por decisiones políticas y contextos socioculturales, quedaron confinadas en algún rincón del debate público.

Monumentos y usos políticos: ruido mediático

Los usos políticos del pasado pueden ser considerados como unidades de análisis que nos permiten sumergirnos en las tensiones políticas y sociales. Para una comprensión de los usos políticos del patrimonio resulta importante reflexionar sobre el proceso de patrimonialización que transforma un objeto en un elemento de valor histórico y cultural (Van Geert et al., 2017). Al explorar este enfoque surgen temas relacionados tanto con la expresión y representación del poder, como de usos desobedientes.

La utilización del patrimonio como herramienta de poder en la conformación de la Nación y como constructor de narrativas nacionales no solo involucra la génesis de las identidades, sino también reconfiguraciones como las que podemos ver a lo largo del siglo XXI en respuesta a nuevos paradigmas y reivindicaciones culturales. Esta dinámica ha desempeñado un papel crucial en la construcción de identidades nacionales, además de que ha forjado una nueva concepción del arte y de la historia (Van Geert et al., 2017).

Desde otra óptica podemos notar un uso político del patrimonio por sujetos sociales no reconocidos como tales o que se encontraban en un estado de latencia. Estxs sujetxs han usado los bienes patrimoniales para fomentar la creación simbólica de colectivos que previamente no eran reconocidos por los Estados-nación (Van Geert et al., 2017). Este tipo de utilización abarca desde actos de reivindicación histórica hasta luchas por posesión de los espacios que les son propios, manifestando un profundo desacuerdo y una ruptura con las narrativas establecidas a través de la “desobediencia simbólica” (Vich, 2003). No obstante, el aspecto más relevante de esta desobediencia reside en su enfoque crítico hacia monumentos que, en su calidad de documentos históricos, suelen ser inmunes a interpelaciones o cuestionamientos.

El uso políticamente desobediente y simbólico del referido monumento por el colectivo Uruçumirim repercutió en los principales periódicos, siendo reducido a una mera depredación material provocada por vándalos. En el periódico Globo de Rio de Janeiro, se podía leer en grandes titulares: “Vândalos incendeiam o monumento na Glória, Zona Sul da cidade”, mientras que el periódico Diário do Rio tituló: “Vândalos pintan e incendian a estatua de Pedro Álvares Cabral” (Redação Diário do Rio, 2024).

La acusación de vandalismo ejerció influencia sobre la opinión pública, resaltando una noción en la cual los indígenas representaban no solo una amenaza al patrimonio, sino más bien a la sociedad civil. El nombramiento de los indígenas como vándalos los situaba en un contexto de primitivismo y en un espacio de barbarie, despojándolos de sus ancestralidades y del derecho originario a la ocupación tradicional.

En las redes sociales, particularmente en las cuentas de los diputados de la izquierda que brindaron su apoyo al colectivo, se desencadenó una variopinta gama de comentarios, marcada por una notable polarización de opiniones. Algunos expresaron opiniones tachando a lxs indígenas de “terroristas financiados” por intereses políticos de la izquier-

da brasileña y ONGs¹⁴. Hubo quienes mencionaron hechos históricos y se preguntaron si estxs indígenas estaban relacionados con antiguas alianzas con franceses, sugiriendo que su causa no era justa.

La clasificación de lxs indígenas como vándalos o terroristas se sumó a los comentarios de *Quora*, una plataforma de preguntas y respuestas donde los usuarios pueden hacer preguntas sobre cualquier tema y recibir respuestas de otros usuarios. La interrogante suscitada en esta plataforma fue “¿Por qué fue quemado el monumento al descubrimiento?”. Las respuestas abarcaron diversos puntos de vista, incluyendo la responsabilidad histórica o, mejor, la absolución histórica de Pedro Alvares Cabral, así como la percepción de los monumentos como una solemnidad, un relato épico, una narrativa pacificada destinada, únicamente, a la veneración y la contemplación (Gnecco y, Rufer, 2021).

Además, se defendió la idea de que la “vandalización” de estos monumentos llevaría a la eliminación de una narrativa fundacional de la nación y llevaría a una intervención en el “monopolio sobre la legitimidad histórica” (López Caballero, 2011, p. 138). Veamos:

Comentário 1: Nem Cabral, coitado, cuja maior crueldade histórica foi o ato de descobrir o país, escapou dessa onda de anarquistas sociais ensandecidos”, *Comentário 2:* “Cabral não foi genocida e nem matou indígena. Ele apenas foi um marujo que chegou aqui e foi pra Índia”. *Comentário 3:* “Pedro Álvares Cabral, mal pisou no Brasil assim como teve uma experiência bem pacífica”, *Comentário 4:* É ridículo, dizer que os portugueses têm alguma coisa a ver com isso ou os seus descendentes que são 70% dos Brasileiros. Isso não tem qualquer nexos. Nós fizemos um país. Como podem culpar os portugueses por uma coisa do século 21, que nem sabemos o queé?, *Comentário 5:* Monumentos históricos são considerados patrimônios da humanidade, então não se pode simplesmente destruí-los, *Comentário 6:* “Incendiar a estátua não altera nada na História, não devolve o Brasil ao território (que não era Brasil) anterior a 1500, não devolve as vidas perdidas”. *Comentário 7:* É um protesto que, independentemente de ter ou não razão, não adianta nada de nada, porque o local para fazer ou mudar leis não é a praça pública. *Comentário 8:* “Não será melhor deixar o passado sossegado e procurar construir o futuro? (Quora s.f.)

Los ocho comentarios anteriores parecen subestimar la importancia de analizar y confrontar la persistente estructura colonial en sus diversas manifestaciones contemporáneas en Brasil. Por otro lado, hubo quienes defendieron la acción y reivindicaron el derecho de lxs indígenas a tensionar con la narración oficial de la historia: “Esse é o Brasil que eu quero! Que sumam esses símbolos de tortura, abuso e estupro nesse país que foi dominado na base da opressão e barbaridade” (Quora, s.f.).

Aunque la plaza pública no sea el lugar donde se crean las leyes, aunque incendiar una estatua no signifique concertar el pasado, la protesta planteó interrogantes como cuál es el lugar de la lucha contra el Marco Temporal de 1988. Cuestionar la elección de un

14 La idea de que los pueblos indígenas en Brasil están bajo el control de fuerzas de izquierda y organizaciones sociales, fue ampliamente propagada durante el mandato de Jair Bolsonaro, con la intención de desacreditar los movimientos indígenas y, por ende, debilitar los procesos de demarcación de tierras indígenas, facilitando la aplicación del Marco temporal de 1988.

espacio público urbano de alta clase social podría sugerir que estamos quizás limitados en demasía por la estructura tradicional de protesta, quizás pasando por alto perspectivas emergentes. En este contexto, ¿quién detenta la autoridad para orientar la dirección y la forma como deben ser armadas las expresiones de las protestas políticas?

Una de las facetas positivas que se puede destacar de la protesta desarrollada en el espacio mencionado fue que la manifestación política del colectivo logró ir más allá de los círculos activistas. La protesta convergió en un tema de debate público, involucrando a un espectro más amplio de personas que, quizás, no estaban directamente vinculadas a la causa en la cuestión del Marco Temporal de 1988, pero que se vieron impactadas por la discusión y reflexión que suscitó la manifestación.

Al analizar esta dinámica es crucial tener en cuenta que los significados atribuidos a los monumentos y símbolos públicos no se limitan, simplemente, a lo que es visible o tangible. Estos significados trascienden hacia otros niveles a través de la continua re-interpretación de sus usos y tensiones, especialmente en relación con las contingencias políticas emergentes.

Después del incendio al monumento del descubrimiento el colectivo Rio Tupinambá Karioca, formado por académicxs no indígenas, hizo una propuesta para la creación del parque Uruçumirim en un área verde actualmente sin uso y sin nombre, frente al edificio del Teatro Prudencial. A través de una entrevista realizada el 31 de marzo de 2022 al periódico Globo Rio el referido colectivo explicó que el parque sería un espacio de recreación y memoria Tupinambá con un monumento creado por algún/a/e artista indígena seleccionadx a través de un concurso. El proyecto está en proceso en la Secretaría Municipal de Planeamiento Urbano.

Por un lado, se evidencia una inquietud por la inalterabilidad de la historia oficial, generalmente interpretada en el marco de una cronología cerrada en la que el poder dominante se impone. La instauración de este monumento podría disputar políticamente esta narrativa oficial. Por otro lado, hay que prestar atención a lo que Paolo Vignolo (2021:1) denominó “mimesis de la estética de los dominadores” ya que sabemos que los patronos de identificación, representación y significación difieren para los pueblos indígenas. Por eso hay que tener en cuenta sus trayectorias históricas y los cambios en sus culturas.

A estos dilemas podemos sumar la cuestión acerca de lo no liquidado por la memoria. A modo de ejemplo, se puede citar el caso de lxs indígenas Nasa, sentenciado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 2009. En un relato breve contenido en el texto de la sentencia se detalla que el abogado de la víctima hizo una demanda para la construcción de una estatua conmemorativa de una efigie para recordar a Germán Escué, un indígena Nasa asesinado por el ejército. No obstante, esta petición fue contra uno de los principios fundamentales de la memoria Nasa. Para este pueblo, los recuerdos no deben ser materializados; por lo tanto, convertir a su líder en un monumento sería

equivalente a matarlo nuevamente. Para mantener viva su memoria era necesario no materializarla (Botero, 2017).

Lo relevante aquí no radica en adentrarse en un debate sobre si debiera erigirse o no una estatua indígena, sino en resaltar los diversos intereses de los dos colectivos. Este enfoque nos aleja de una perspectiva binaria y nos invita a considerar otros efectos del uso político del monumento.

Conclusión

La estatua en homenaje a Pedro Álvares Cabral no fue derribada ni se contempló su eliminación, a diferencia de ciertos casos ocurridos en América Latina, como la remoción de la estatua de Colón en Buenos Aires para colocar el monumento de Juana Azurduy. En México la estatua de Colón fue reemplazada por la de una mujer indígena Amajac, Ambas simbolizan un declive en la representación de la figura paterna de los héroes colonizadores. Además, durante el mandato de Chávez en Venezuela todas las estatuas de Colón fueron retiradas del país.

La decisión de no derribar la estatua podría estar relacionada con la idea de que “este acto puede no resolver verdaderamente los problemas subyacentes, ya que de entre las ruinas pueden emerger nuevamente las mismas ideologías o patrones de pensamiento que se intentan eliminar (Sánchez Borges 2020, p. 4). Quizá se haya decidido no derribar el monumento debido a que eso lo convertiría en invisible y evitaría su posible uso político en el futuro. Sin embargo, lo que parece evidente es el interés en emplear el fuego no como un instrumento destructivo, sino como *un lenguaje político* que permite que el malestar asociado a la conexión desvelada y sus sintomatologías continúen ardiendo.

Sobre ese debate no aspiro a emitir un veredicto categórico con relación al destino de las estatuas coloniales; tampoco sería posible hacerlo. Mi planteamiento radica en fomentar una reflexión de mayor envergadura acerca de los usos políticos de los monumentos y las complejas conexiones que tejemos entre ellos, así como reconocer la problemática que surge si no se tejen estas conexiones. Me adhiero al concepto de conexión propuesto por Mario Rufer (2021), desde una reflexión sobre la noción de “políticas de la memoria”. Rufer destaca la importancia de comprender qué aspectos de la memoria son políticos y cómo se relacionan con la disputa por el significado y la representación. En este sentido, propone una reflexión sobre la necesidad de concebir la memoria no solo como un ejercicio de recuerdo, sino como un trabajo de conexión. Esta idea implica la asociación libre de aspectos aparentemente disociados de la historia, desafiando las narrativas establecidas y reconociendo las continuidades de la violencia colonial en el presente. En palabras del autor la conexión posee la tarea de entrelazar las distintas manifestaciones de violencia, las cuales frecuentemente se conciben como disgregadas tanto en su temporalidad como en su diversidad (Rufer,2021); por esta razón desafía las narrativas dominantes y abre espacio para una memoria a contrapelo, crítica y resistente.

La gran trampa enmarcada en la discusión sobre el Marco Temporal de 1988 es el debate exclusivamente dentro de los límites constitucionales. Este enfoque presenta divergencias en la manera como se percibe, analiza y experimenta, ya que obstaculiza la comprensión más amplia del tiempo histórico al interpretar el Marco Temporal únicamente como un acontecimiento coyuntural, desconectado de “lo colonial”. Al hablar de continuidad histórica no me refiero a la persistencia a lo largo del tiempo, sino a la conexión de eventos pasados de una manera que desafía las narrativas convencionales de la historia (Añon y Rufer, 2018).

La narrativa política, representada a través del simbolismo del monumento, utiliza la figura de Cabral para poner de manifiesto una práctica recurrente: la apropiación de recursos, bienes y vidas por parte de los detentadores del poder, incluso cuando estas acciones se llevan a cabo dentro de un marco legal que podría considerarse ilegal.

Este acto no solo constituye una denuncia continua del saqueo como una característica inherente al modelo capitalista de expansión (Mattei y Nader, 2017), sino que también se refleja en la toma de decisiones políticas. Estas decisiones, frecuentemente disfrazadas bajo argumentos legales aparentemente legítimos, pueden influir en la modificación de la legalidad existente, lo que dificulta el reconocimiento de las disputas políticas. La dificultad radica en la incapacidad del Estado y de la ley para abordar, adecuadamente, las complejidades de la situación. De esta manera, se cuestiona todo el devenir histórico desde la expansión colonial hasta la influencia globalizadora del neoliberalismo, poniendo de relieve el papel no solo material, sino también simbólico que desempeña el saqueo de tierras en dicho proceso.

Mientras los movimientos indígenas y lxs defensores de los derechos indígenas debatían la constitucionalidad del Marco Temporal de 1988 a través de una contienda política y jurídica necesaria, respaldándose en la teoría del indigenato, el colectivo Uruçumirim defiende el derribo de esta medida. Su argumento se centraba en la idea de que el tema era de naturaleza estructural y trascendía los límites de la coyuntura político-jurídica.

La asociación de la figura de Cabral con el saqueo de las tierras descubiertas adquiere una relevancia significativa al desafiar la narrativa tradicional del “descubrimiento” como el encuentro de algo desconocido, tratándolo como una entidad aparte u “Otro”. Según Dussel, América fue “cubierta “con los significados y valores impuestos por los conquistadores europeos, lo que implica que las concepciones eurocéntricas y coloniales moldearon la comprensión de las tierras “descubiertas” (Dussel, 1994).

En lugar de considerar el “descubrimiento” como un encuentro neutral entre dos mundos debemos enfocarlo como un proceso de dominación que se fundamenta en *la noción de la disponibilidad y ocupación de territorios* que puso en marcha “ações concretas de criação de um vazio real” (Ramos, 1995) que se evidencian en los informes sobre violencia contra los pueblos indígenas, como los que publica anualmente el Cimi (Conselho Indigenista Misionário, 2023).

Esta reflexión me lleva a cuestionar no solo la narrativa oficial del descubrimiento, sino también cómo las proyecciones derivadas de esta narrativa se entrelazan con las agendas políticas actuales, incluyendo las acciones neoliberales y la promoción del Marco Temporal de 1988. Este análisis insta a interrogar la tendencia a atribuir un valor cultural y simbólico al “descubrimiento”, dado que esta valoración puede influir en la justificación de acciones como el saqueo.

Además, el valor simbólico atribuido al descubrimiento parece justificar operaciones de poder y el uso de sus discursos fecundantes de un imaginario falaz, haciendo de lo “colonial” una huella persistente. A modo de ejemplo, menciono dos líneas argumentativas esgrimidas por los defensores del Marco Temporal de 1988: la primera se relaciona con la delimitación territorial, mientras que la segunda aborda la desclasificación de la identidad indígena. Ese es el “Efeito Copacabana” que surgió que la ausencia de una fecha límite para la demarcación de un territorio indígena posibilitaba que cualquier parte del país podía ser declarada territorio tradicional. Esto significa que no existirían límites para las demarcaciones y cualquier área, como el barrio de Copacabana en Río de Janeiro, podría ser considerada como tierra indígena. Esta idea genera incertidumbre sobre la propiedad privada.

Del mismo modo podemos citar: la “liquidación el indio” desde el juego de distinciones del indio “verdadero o falso”, un esfuerzo por suprimir la presencia y las identidades de las poblaciones indígenas. Me refiero a la vinculación de la idea de la integración de los indígenas a la sociedad moderna, al consumo de bienes, “tanto con respecto al ideario cívico como a los recursos materiales” asociados a la modernidad (Segato, 1988, p. 8).

Estos discursos no solo fomentan la violencia contra los pueblos indígenas, sino que también se manifiestan en lenguajes y prácticas sociales que niegan la identidad étnica y racial de los indígenas hasta nuestros días, excluyéndolos de la contemporaneidad. La contemporaneidad abordada en este contexto no se limita a una noción temporal presente, sino que se refiere a una sensibilidad y percepción que desafían las fronteras establecidas de lo que se considera político.

Trátase de una dimensión de la experiencia que cuestiona y tensiona las categorías establecidas y las “situaciones contemporáneas de dominación” (Catelli, 2018, p. 151) abriendo espacio para la creación y la percepción de “lo político”. Además de excluir a los pueblos indígenas de una perspectiva moderna, lo que implica un control y domesticación del tiempo histórico, la despolitización de sus demandas políticas se manifiesta mediante la reducción técnico-jurídica del tema y la imposición de fechas y plazos desconectados de sus experiencias históricas.

A partir de estas reflexiones mi enfoque analítico me lleva a considerar el incendio del monumento de Cabral no solo como una manifestación de protesta contra la posible paralización de la demarcación de tierras indígenas en todo el país mediante la aprobación del Marco Temporal de 1988, sino como un acto de resistencia contra la desconexión del Marco Temporal con las estructuras coloniales.

No debemos pasar por alto el papel fundamental que desempeña la desconexión en la construcción de los proyectos hegemónicos de la nación y en sus lógicas de significación. Esta desconexión, en su forma más brutal, se reflejó en la inversión de la historia promovida por los defensores del Marco Temporal de 1988. En las entrelíneas de sus discursos públicos, los pueblos indígenas son representados como intrusos en sus propias tierras, mientras que se glorifica al colonizador como el legítimo dueño.

Esta narrativa no sólo desfigura la realidad histórica, sino que también condiciona a la sociedad civil a percibir las protestas indígenas como actos de vandalismo, en lugar de reconocerlas como una legítima lucha de los pueblos originarios por sus derechos territoriales. Esto se evidenció en los comentarios en *Twitter* y *Quora*, lo que refleja una falta de claridad sobre el debate en cuestión. Más allá de simplemente silenciar otras narrativas históricas, la desconexión subvierte experiencias históricas.

Referencias bibliográficas

- Almeida, Jaime de (1993). Há cem anos, o IV centenário: onde estava o povo? *Textos de História* 1, 103-122. http://www.realp.unb.br/jsui/bitstream/10482/10024/1/ARTIGO_CemAnosCentenario.pdf
- Andrade, Oswald de (1972). *Obras completas VI: do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Civilização Brasileira.
- Añón, Valeria y Rufer, Mario (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa* 29, 107-131. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>
- Bicalho, Maria Fernanda (2008). A França Antártica, o curso, a conquista e a “peçonha luterana”. *História*, 27, 29-50. <https://www.scielo.br/j/his/a/HN5tsDBk55mR5ChfmMc3XSp/?format=pdf>
- Bicalho, Poliene (2010). As assembleias indígenas - O advento do movimento indígena no Brasil. *Opsis, Catalão* 10(1), 91-114. DOI 10.5216/o.v10i1.9553
- Botero, Elena (2017). Mucho derecho y poca antropología: el impacto negativo, en sociedades étnicas, del derecho globalizado. En García, & Acosta (Dirs.), *Justicia y conflicto (falta número de página)* Editorial.
- Bruno, Regina (2009). *Um Brasil ambivalente: agronegócio, ruralismo e relações de poder*. EDUR.
- Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Paidós.
- Catelli, Laura (2018). Lo colonial en la contemporaneidad. Imaginario, archivo, memoria. *Tabula Rasa* (29), 133-156. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.07>
- Doss, Erika (2016). *The process frame: vandalism, removal, re-siting, destruction*. En Cher Krause Knight y Harriet Senie (Eds.), *A companion to public art* (pp. 403-421). Wiley-Blackwell.
- Dussel, Enrique (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural.
- Freire, José Bessa (2000). Cinco ideias equivocadas sobre os índios. *Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano* 1, 17-33. <https://periodicos.ufrj.br/index.php/repecult/article/view/578>

- Gamboni, Dario (1997). *The destruction of art: iconoclasm and vandalism since the French Revolution*. Reaktion.
- Garcez Marins, Paulo César (1999). O Parque do Ibirapuera e a construção da identidade paulista. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material* 6, 9-36. <https://doi.org/10.1590/S0101-47141999000100002>
- Gnecco, Cristóbal y Rufer, Mario (2021). Regímenes de memoria y usos políticos y sociales del tiempo pasado. Conversación con Mario Rufer. *Tabula Rasa*, 39, 323-338. <https://doi.org/10.25058/20112742.n39.15>
- Heck, Egon, Silva, Renato y Feitosa, Saulo (Eds.) (2012). *Povos indígenas. Aqueles que devem viver. Manifesto contra os decretos de extermínio*. Conselho Indigenista Missionário.
- Lacerda, Rosane (2008). *Os povos indígenas e a constituinte: 1987-1988*. Conselho Indigenista Missionário.
- Lima, Mayrá (2018). A Elite ruralista no parlamento: características principais da bancada que representa a classe proprietária rural. *Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas* 38(2), 58-72. <https://doi.org/10.37370/raizes.2018.v38.9>
- López Caballero, Paula (2011). *De cómo el pasado prehispánico se volvió el pasado de todos los mexicanos*. En Enrique Florescano (Coord), *La idea de nuestro patrimonio histórico y cultural* (pp. 137-151), Tomo 2. CONACULTA.
- Marés, Carlos (2013). Os povos indígenas e o direito brasileiro. Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI. Curitiba: Ed. Letra da Lei, 13-34.
- Masotta, Carlos (2021). Las falsas promesas de los monumentos. *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1 (11), 1-11. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4519>
- Mattei, Ugo y Nader, Laura (2017). *Saqueo. Cuando el estado de derecho es ilegal*. Palestra.
- Oliveira, Lúcia (1989). As festas que a República manda guardar. *Revista Estudos Históricos* 2(4), 172-189. <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2283>
- Ramos, Alcida Rita (1995). O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28(10), 5-14. <https://anpocs.org.br/1995/06/12/vol-10-no-28-sao-paulo-1995/>
- Restauradoras con glittter (2022). Conservación como acción política. La alteridad que somos. *Conservación y Restauración* 22, 55-72. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cr/article/view/17794>
- Rufer, Mario (2021). Erinnerung als ungehorsame Verbindung: Streit Souveränität. En Nehe, Borries (ed). *Geographien der Gewalt*, (245-263). Fundación Rosa Lux.
- Sánchez, Esther (2016). Mucho derecho y poca antropología: el impacto negativo, en sociedades étnicas, del derecho globalizado. En Gloria Amparo Rodríguez y Gloria Patricia Lopera (Eds.), *Retos del constitucionalismo pluralista* (pp. 27-52). Siglo del Hombre.
- Segato, Rita Laura (1988). *Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. Universidade de Brasília.
- Van Geert, Fabien, Roigé, Xavier y Lucrecia Conget (Eds) (2017). *Usos políticos del patrimonio cultural*. Universidad de Barcelona.
- Vich, Víctor (2003). *Desobediencia simbólica. Performance, participación y política al final de dictadura fujimorista*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- Vignolo, Paolo (2021) ¿Sueñan las estatuas con ovejas de bronce? *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1 (11), 1-8. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4520>
- Wink, Georg (2014). Monumentos como alegorías de la nación entre el Imperio y la Primera República de Brasil. En Sven Schuster (Ed.), *La nación expuesta: cultura visual y procesos de formación de la nación en América Latina* (pp. 101-121). Universidad del Rosario.

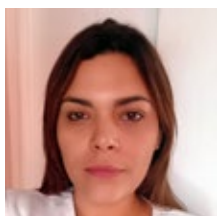
Sitios web consultados

- Anjos, Anna Beatriz (7 de junio 2023). Não havia discussão sobre marco temporal na Constituinte, diz Manuela Carneiro da Cunha. *Agência Pública*. <https://apublica.org/2023/06/nao-havia-discussao-sobre-marco-temporal-na-constituente-diz-manuela-carneiro-da-cunha/>
- Assessoria de Comunicação da Anmiga (8 de septiembre 2021). Participantes da II Marcha das Mulheres Indígenas acompanham julgamento do ‘marco temporal’, na Funarte. *Conselho Indigenista Missionário*. <https://cimi.org.br/2021/09/participantes-da-ii-marcha-das-mulheres-indigenas-acompanham-julgamento-do-marco-temporal-na-funarte/>
- Apioficial (24 de agosto 2021). Indígenas ‘acendem’ Praça dos Três Poderes com led em apoio ao STF e contra “marco temporal”. <https://apioficial.org/2021/08/24/indigenas-acendem-praca-dos-tres-poderes-com-led-em-apoio-ao-stf-e-contra-marco-temporal/>
- Brasil de Fato RJ. (25 de agosto 2021). Estátua de Pedro Álvares Cabral e incendiada no RJ contra “marco temporal” de ruralistas. *CNN Brasil*. <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/policia-do-rj-investiga-queima-de-estatua-centenaria-de-pedro-alvares-cabral/>
- Câmara de Diputados de Brasil (30 de mayo 2023). *Projeto de Lei N.º 490-A, de 2007* [archivo]. https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=583535&filena me=Avulso+-PL+490/2007
- Couto, Camille y Duran, Pedro (28 de agosto 2021). Polícia do RJ investiga queima de estátua centenária de Pedro Álvares Cabral. *CNN Brasil*. <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/policia-do-rj-investiga-queima-de-estatua-centenaria-de-pedro-alvares-cabral/>
- Comissão Nacional da Verdade (CNV) (s.f.) 5 - *Violações de direitos humanos dos povos indígenas*. Volume 2 - Texto 5.pdf (memoriasreveladas.gov.br) <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%20%20-%20Texto%205.pdf>
- Conselho Indigenista Misionário (26 de julio 2023) *Em 2022, intensificação da violência contra povos indígenas refletiu ciclo de violações sistemáticas e ataques a direitos*. <https://cimi.org.br/2023/07/relatorioviolencia2022/>
- De Olho nos Ruralistas (26 de abril 2023). PL compõe 1/4 da bancada ruralista na Câmara, que chega a 300 deputados. <https://deolhonosruralistas.com.br/2023/04/26/pl-compoe-1-4-da-bancada-ruralista-na-camara-que-chega-a-300-deputados/>
- Extra notícias RJ. (31 de marzo 2022). Glória pode ganhar nova praça para resgatar memória indígena do Rio. <https://extra.globo.com/noticias/rio/gloria-pode-ganhar-nova-praca-para-resgatar-memoria-indigena-do-rio-25455986.html>
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia y Estatística (s.f.). “Descobrimiento” do Brasil por Pedro Álvares Cabral <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/historia-indigena/os-numeros-da-populacao-indigena.html>
- O Glória. (s.f.). *Da Aldeia Carioca à fundação da colônia portuguesa*. <https://ogloria.art.br/evolucao-urbana>

- Quora (s. f.) *Por que a estátua de Pedro Álvares Cabral foi incendiada no Rio de Janeiro?* [Foro] <https://pt.quora.com/Por-que-a-est%C3%A1tua-de-Pedro-%C3%81lvares-Cabral-foi-incendiada-no-Rio-de-Janeiro>
- Redação Diário do Rio (24 de agosto 2021). *Vândalos picham e incendeiam estátua de Pedro Álvares Cabral, na Glória*. <https://diariodorio.com/vandalos-picham-e-incendeiam-estatuade-pedro-alvares-cabral-na-gloria/>
- Rosa dos Santos, Renan (4 de septiembre 2019). *Políticas de blanqueamiento (1888-1920): una reflexión sobre el racismo estructural brasileño Por dentro da África*. <https://www.pordentrodaafrica.com/educacao/as-politicas-de-branqueamento-1888-1920-uma-reflexao-sobre-o-racismo-estrutural-brasileiro>
- Rueda, María Isabel (27 de septiembre 2020). *¿Tumbar una estatua es atentar contra la historia o contra el arte? El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/cultura/arte-y-teatro/cuando-se-tumba-una-estatua-se-ataenta-contra-la-historia-o-contra-el-arte-540245>
- Sánchez Borges, Á. (13 de octubre 2020). *Las estatuas también mueren: Viejas y nuevas tácticas libertarias para no demoler estatuas. Replicante*. <https://revistareplicante.com/las-estatuas-tambien-mueren>.
- Supremo Tribunal de Brasil (s.f.). *Petição 3.388-4 RORAIM*. <https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticianoticiastf/anexo/pet3388ma.pdf>
- Supremo Tribunal de Brasil (21 de febrero 2019). *Plenário Repercussão General no recurso extraordinário 1.017.365 Santa Catarina* <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=749577852>
- Terras indígenas no Brasil (s.f.). *Tierras indígenas demografía* [documento] <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3835#demografia>.
- Xakriabá, Célia [Brasil de Fato] (25 de mayo 2023). *Célia Xakriabá sobre urgência do Marco Temporal: “são os novos Cabrais do século 21”* [Video] YouTube. <https://youtu.be/TFNkWhhij6I?si=My1IqbBALbtrG9eQ>.

Vanessa Rodrigues de Araujo

<https://orcid.org/0009-0007-7509-3546>
vanessa.ra86@gmail.com



Doctora en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México (UAM-X), en la línea de investigación de Estudios Culturales y Crítica Poscolonial. Maestra en Derechos Humanos y Ciudadanía por la Universidad de Brasilia (UnB). Licenciada en Ciencias Jurídicas por el Centro Universitario de Brasilia (UniCeub). Colaboró con el Comité Brasileño de Defensoras y Defensores de Derechos Humanos y se desempeñó como asesora jurídica en el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), donde realizó acciones político-jurídicas dirigidas a la protección y garantía territorial de los pueblos indígenas de Brasil. Además, desarrolla investigaciones en las áreas de derechos humanos, derechos territoriales indígenas, memoria, raza y género. Es autora del libro *“Sabendo quem somos: memória familiar e descolonização”*, publicado en 2019 por la Editora D’plácido.



ENTRE ANTIMONUMENTAS Y VICTORIAS ALADAS: PRÁCTICAS DE MEMORIAS DE UN LENGUAJE POLÍTICO FEMINISTA

EMANUELA BORZACCHIELLO

Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Xochimilco (UAM-X)

Aceptado para publicación el 29 de mayo 2024

Resumen

Desde la década de los setenta en México los feminismos crearon prácticas narrativas y visuales diversas e inéditas para investigar, denunciar y atender las violencias que sufren nuestros cuerpos. En este artículo yuxtapongo acciones, lemas, intervenciones en los monumentos y construcción de antimonumentas para entender cómo surgen prácticas que logran proponer una forma de comunicación política entre territorios diversos. Esas prácticas, que enlazan reclamos y utopías, resuenan espacial y temporalmente por toda América Latina y el Caribe creando símbolos móviles de lucha contra diferentes tipos de violencias y configurando un nuevo ámbito ético-estético en el cual se problematizan sus criterios de visibilización y desde los cuales logramos activar posibilidades múltiples de transformación comunitaria. Esos símbolos de vida rompen con la enumeración de los nombres de las víctimas y con la clasificación estática de las muertes violentas porque tejen un lenguaje político compartido sobre los procesos de despojo y desposesión que sufrimos. A través de este análisis espero mostrar cómo esas prácticas se mueven entre un movimiento de negación y uno inverso de afirmación: negación porque son prácticas disidentes que se oponen a los sistemas patriarcales y coloniales violentos, operaciones transgresoras de un orden disciplinar impuesto; afirmación porque no se basan en la destrucción, sino que abren espacios de posibilidad donde antes había una imposibilidad o sólo frustración. Son prácticas de memoria que logran enriquecer y fortalecer un lenguaje político feminista.

Palabras claves: memorias; feminismos; antimonumentas; prácticas feministas de memoria; lenguajes políticos feministas.

BETWEEN ANTIMONUMENTS AND WINGED VICTORIES: MEMORY PRACTICES OF A FEMINIST POLITICAL LANGUAGE

Abstract

Since the 1970s in Mexico, feminisms have created diverse and unprecedented narrative and visual practices to investigate, denounce and address the violence suffered by our bodies. In this article I juxtapose actions, slogans, interventions in monuments and construction of anti-monuments to understand how practices emerge that manage to propose a form of political communication between diverse territories. These practices, which link claims and utopias, resonate spatially and temporally throughout Latin America and the Caribbean, creating mobile symbols of struggle against different types of violence and configuring a new ethical-aesthetic sphere in which their criteria of visibility are problematized and from the which we manage to activate multiple possibilities of community transformation. These symbols of life break with the enumeration of the names of the victims and the static classification of violent deaths because they weave a shared political language about the processes of dispossession that we suffer. Through this analysis I hope to show how these practices move between a movement of denial and an inverse movement of affirmation: denial because they are dissident practices that oppose violent patriarchal and colonial systems, transgressive operations of an imposed disciplinary order; affirmation because they are not based on destruction, but rather they open spaces of possibility where before there was an impossibility or only frustration. They are memory practices that manage to enrich and strengthen a feminist political language.

Keywords: memories, feminisms, antimonuments, feminist practices of memory, feminist political languages.

ENTRE ANTIMONUMENTOS E VITÓRIAS ALADAS: PRÁTICAS DE MEMÓRIA DE UMA LINGUAGEM POLÍTICA FEMINISTA

Resumo

Desde a década de 1970, no México, os feminismos criaram práticas narrativas e visuais diversas e sem precedentes para investigar, denunciar e abordar a violência sofrida pelos nossos corpos. Neste artigo justaponho ações, palavras de ordem, intervenções em monumentos e construção de antimonumentas para compreender como surgem práticas que conseguem propor uma forma de comunicação política entre diversos territórios. Essas práticas, que vinculam reivindicações e utopias, ressoam espacial e temporalmente

em toda a América Latina e no Caribe, criando símbolos móveis de luta contra diferentes tipos de violência e configurando uma nova esfera ético-estética na qual seus critérios de visibilidade são problematizados e a partir da qual conseguimos ativar múltiplas possibilidades de transformação comunitária. Esses símbolos de vida rompem com a enumeração dos nomes das vítimas e com a classificação estática das mortes violentas porque tecem uma linguagem política compartilhada sobre os processos de desapropriação que sofremos. Através desta análise espero mostrar como estas práticas transitam entre um movimento de negação e um movimento inverso de afirmação: negação porque são práticas dissidentes que se opõem a sistemas patriarcais e coloniais violentos, operações transgressoras de uma ordem disciplinar imposta; afirmação porque não se baseiam na destruição, mas abrem espaços de possibilidade onde antes havia uma impossibilidade ou apenas frustração. São práticas de memória que conseguem enriquecer e fortalecer uma linguagem política feminista.

Palavras-chave: memórias; feminismos; antimonumentas; práticas feministas de memória; linguagens políticas feministas.

¡No os representan! Construyendo nuestras miradas

“¿Conocía usted al violador? ¿Se encontró con él mientras iba caminando en un lugar desierto o en un lugar público donde estaba usted sola? ¿Dejó pasar algún tiempo antes de dirigirse a la policía? ¿Gritó usted lo suficientemente fuerte para que la oyeran? ¿Tomó un baño o descansó después de la violación? ¿Se sometió sin luchar para evitar lesiones?”. El policía hace preguntas y, frente a él, una mujer sobreviviente de violencia sexual lo escucha sin proferir palabra. La voz en *off* de ella responde al policía con un monólogo interior en el que explica su concepción de violencia sexual: “Un acto de tortura. Es totalmente deshumanizado. La víctima no tiene rostro”. Así empieza *Rompiendo el silencio*, primer documental cinematográfico mexicano que narra, mira y nombra la violencia sexual. Era 1979 y su directora, Rosa Martha Fernández, había co-fundado en Ciudad de México el colectivo feminista Cine Mujer (Millán, 2021). Con este filme Cine Mujer pone en primer plano el rostro de la mujer mientras sus palabras nos explican cómo, después de la violencia sufrida, ha sido revictimizada múltiples veces por el repudio de su marido, el aislamiento en su trabajo tras la denuncia, la culpabilización por parte del sistema judicial. Contra una violencia que deshumaniza y quiere cancelar la imagen de la sobreviviente el primer paso fue construir una mirada a partir de los cuerpos que la sufren.

Era 1976 cuando la antropóloga Mercedes Olivera acuñó la categoría ‘opresión femenina’ para incluir el trabajo reproductivo y doméstico en el análisis socioeconómico. En su artículo “Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socio-económico”, la autora propuso que para entender las opresiones y acompañar las luchas indígenas y campesinas, era necesario incluir en el análisis las categorías de género, clase, raza, edad y cultura (Olivera, 1976). Fue entonces que, para mirar y narrar a partir de nuestros cuerpos las diferentes vertientes de los feminismos, en México se creó y utilizó lo que hoy llamamos enfoque interseccional.

En el centro del escenario se posiciona y visibiliza un “sujeto imprevisto”. Esta categoría remite a la definición dada por Carla Lonzi a principios de la década de 1970 cuando en su texto “Escupamos sobre Hegel” describió la emergencia de un “sujeto imprevisto”, una figura que no necesita ni del pasado ni del futuro porque no se espera, ni se presupone (Lonzi, 1977). La escritora considera que sólo los sujetos que no están encerrados en la dialéctica esclavo-amo pueden introducir en el mundo otras subjetividades, imprevistas e inéditas.

En 1971 se constituyó, en el entonces Distrito Federal, hoy Ciudad de México, el primer grupo feminista mexicano: Mujeres en Acción Solidaria (MAS), el mismo que en 1975 impulsó una manifestación a favor de la despenalización del aborto frente al emblemático Monumento a la Madre (Bartra, Fernández y Lau, 2000; Lamas, 2015). Esa escultura, inaugurada en 1949, es obra de Luis Ortiz Monasterio y es uno de los monumentos públicos más importantes de la capital. Se conforma por tres estructuras: un hombre de rasgos indígenas en posición de escribir; una mujer con una mazorca de maíz, símbolo de

fertilidad; y la figura más grande es la de una mujer-madre con un niño en brazos y un vestido largo con rebozo. En una placa se lee la inscripción: “A la que nos amó antes de conocernos”. Durante la manifestación mujeres feministas rodearon el monumento con sus cuerpos mientras bailaban, tocaban y leían textos irónicos y eróticos, desacralizando el eterno femenino en el espacio símbolo del corazón histórico de la patria, la familia y la iglesia. Años después, en 1998, se activó una segunda acción con un grupo de feministas encabezado por la periodista Esperanza Brito de Martí, que añadió una segunda placa con una inscripción que cuestiona y resignifica el significado de la primera: “Porque

su maternidad fue voluntaria”. Esta intervención desapareció de forma misteriosa para ser relocalizada por un grupo anónimo entre 2019 y 2020.

Al resignificar el espacio público y gritar nuevos lemas en las marchas, subjetividades imprevisibles e inéditas posicionaron en el centro del escenario político opresiones múltiples que se instalaban socialmente en el ámbito privado, como el trabajo doméstico o tipos de violencia silenciados, como la violencia sexual o el embarazo infantil forzado. En los volantes de la década de los setenta que las feministas imprimían y distribuían durante las marchas podemos volver a leer los diferentes lemas. La antropóloga Marta Lamas nos permitió acceder a su archivo privado para constatarlo.

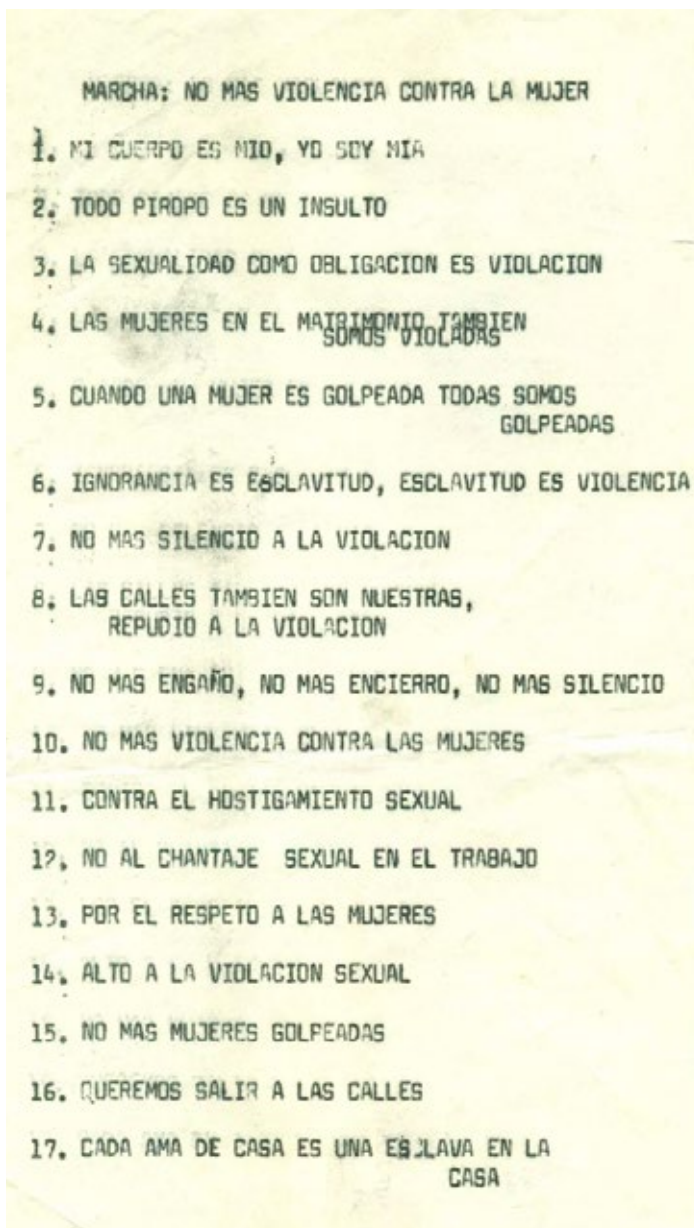


Figura 1. Volante con diecisiete lemas. Archivo privado Marta Lamas. Imagen digitalizada por la autora.

Desde el presente podemos sentir la densidad semántica de cada una de esas diecisiete consignas que dan nombre a los diferentes tipos de violencia que las mujeres y los cuerpos feminizados sufren aún hoy en día y en diferentes espacios: desde el hostigamiento en el trabajo y el chantaje sexual —llamado, hoy, acoso— hasta la violación y la imposibilidad de ser personas realmente libres porque “queremos salir a las calles”, pero vivimos en espacios violentos, excluyentes y discriminatorios. Los trabajos de cuidados, además, son identificados como explotación laboral. El análisis interrelacionado de estos lemas-gritos permite entender cómo, desde su comienzo, los feminismos mexicanos investigaron y denunciaron las diferentes violencias como un sistema complejo de acumulación histórica de agresiones patriarcales y coloniales en un *continuum* presente de despojo-desposesión de nuestros cuerpos y nuestros territorios (Belausteguigoitia Rius y Saldaña-Portillo, 2015; Cabnal, 2010; Segato, 2006).

Cuando sujetas imprevistas no pudieron habitar los espacios públicos, los crearon; cuando sus palabras fueron borradas o tachadas y las calificaron de marginales, armaron otros dispositivos de habla. Durante un viaje en camión la poeta guatemalteca, exiliada en México, Alaíde Foppa y la abogada mexicana Margarita García Flores deciden fundar *fem.*, que será la primera y más longeva revista feminista latinoamericana y caribeña (Estudillo y Nieto, 2016). En poco tiempo la redacción de la revista se transformó en un ágora abierta para muchas mujeres que huían de las dictaduras chilena, argentina, guatemalteca y uruguaya y sus páginas fueron la expresión de un incesante ejercicio de crítica a la violencia patriarcal del Estado. Entre 1979 y 1980 en *fem.* y en el diario *Unomásuno*¹ investigadoras independientes, periodistas y académicas feministas como María Elena Muñoz, Guadalupe Murayama, Rosana Carreras, Ambra Polidori y Elena Urrutia empezaron a escribir sobre las condiciones que agudizaron la violencia contra las mujeres en Ciudad Juárez, localidad fronteriza entre México y EUA, que en la década de los noventa se conocerá a escala global como el *locus* simbólico de los feminicidios. En particular, conectaron la explotación capitalista del trabajo con el aumento de las violencias de género en esta ciudad fronteriza (Borzacchiello, 2024). En el artículo “*Una maquiladora en la zona fronteriza*”, Elena Urrutia describía las condiciones laborales de las obreras de esta manera:

Sobra decir que esta compañía es ciento por ciento estadounidense; que los puestos de mandos medios y superiores, salvo excepciones, están ocupados por hombres; que no contratan a mujeres embarazadas; que no hay guarderías en la empresa; que sus obreras no están sindicalizadas. Y las compañías que tienen problemas cierran de la noche a la mañana para volver a iniciar operaciones con otro nombre y con los mismos trabajadores, perdiendo ya todos sus derechos de antigüedad —si los hay. (Urrutia, 1979)

1 Este periódico apareció el 14 de noviembre de 1977 y fue un espacio que dio cabida a tendencias ideológicas y políticas de izquierda gracias a la incorporación de firmas de todas las corrientes partidistas, universitarias, independientes e intelectuales.

Urrutia entra en las fábricas y centra su análisis no sólo en las condiciones laborales, sino en las enfermedades que padecen los cuerpos de las obreras:

Los niveles de producción exigen un trabajo sin desfallecimientos. El día anterior a nuestra visita se fue la luz por varias horas y, ahora, las obreras trabajan ininterrumpidamente para cubrir la producción establecida. ¿Y la vista? —preguntamos— ‘Se les hacen exámenes cuando así se requiere. (Urrutia, 1979)

Y las obreras le contestan:

Todas entramos bien y salimos con lentes. Cuando la empresa nota que empezamos a sacar producción defectuosa por este motivo nos manda al oculista para que nos ponga lentes y volvamos al mismo puesto hasta que nosotras mismas, si ya no aguantamos los dolores de cabeza o sentimos que fallamos mucho, pedimos el cambio de puesto o renunciamos. (Urrutia, 1979)

La no atención y prevención de las diferentes formas de violencias de género convirtió el territorio juarense en el símbolo de los feminicidios en el mundo².

Los feminismos en México inundaron los espacios públicos, intervinieron los monumentos, cuestionaron un Estado-nación que no les reconocía y en el cual no se reconocían (Espinosa y Lau, 2013; Gargallo, 2014;). Antes de investigar, denunciar y atender las violencias, desde los feminismos se construyeron prácticas narrativas y visuales propias, diversas e inéditas, porque siempre fuimos miradas, narradas, investigadas a través de las lentes de otros. Así aprendimos que cada vez que luchamos para reencantar el mundo, como diría Silvia Federici (2020), activamos prácticas que (r)escriben otras imágenes y palabras de la realidad que nos rodea y que la historia oficial excluyó de su vocabulario, como la sexualidad, los afectos, los trabajos de cuidados y muchas más. Así aprendimos que la memoria también es una práctica en tiempo presente de reconstrucción de un lenguaje político.

2 Durante los años de la presidencia de George W. Bush en Estados Unidos y Felipe Calderón en México (2006-2011) se puso en marcha el Plan México, un programa cuyo objetivo era la militarización del territorio para contrarrestar la guerra contra las drogas, aunque oficialmente debía destinarse un porcentaje a las instituciones que trabajaban en defensa de los derechos humanos, en particular en el estado fronterizo de Chihuahua, donde los carteles del narcotráfico parecían tener un control casi total del territorio. La militarización tuvo de inmediato dos consecuencias. En primer lugar, el índice de violencia aumentó en un doscientos por ciento, según el Grupo de Trabajo para Asuntos Latinoamericanos del Centro para las Políticas Internacionales y la Oficina en Washington para Asuntos Latinoamericanos (2011). En segundo lugar, entre 2009 y 2012, los años más álgidos de la guerra, se registró un aumento significativo de los feminicidios. Según la socióloga feminista Julia Monárrez Fragoso, entre 1993 y 2004 se registró en Ciudad Juárez un total de 144 mujeres asesinadas (Monárrez 2009, p. 97, cuadro 2). Sin embargo, es a partir de la puesta en marcha del Operativo Conjunto Chihuahua que entre 2008 y 2011, es decir, en sólo tres años, se asesinaron a seiscientos noventa y dos mujeres. Para profundizar en el tema véase Borzacchiello (2024).

Mi cuerpo es mi territorio. Estableciendo prácticas de resonancias

En el libro *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*, la socióloga argentina Verónica Gago define la huelga feminista argentina del 2017 como “nuestro ‘17 revolucionario” que inaugura un período desbordante de marchas, protestas y propuestas feministas en todo el país y afirma que —tal vez— ese momento fundador “empezó a gestarse en una maquila, esas ensambladoras gigantes que salpican la frontera entre México y Estados Unidos” (Gago, 2020, p. 29). Para entender la relación entre violencia patriarcal y violencia capitalista, Gago habla de la necesidad de pensar en una “geografía ampliada de Ciudad Juárez”:

No hay paro internacional de mujeres, lesbianas, trans y travestis en 2017 sin la geografía ampliada de Ciudad Juárez, sin nuestros miedos y nuestros deseos, todos mezclados ahí, al ritmo de la producción flexible y de la frontera, de la fuga y la condición de explotación que nunca imaginamos estar dispuestas a soportar, pero que también decidimos confrontar. (Gago 2020, p. 29)

El análisis de Gago hace eco en las palabras de la activista cultural juarense Ivonne Ramírez, quien en 2015 escribió: “En Juárez, el capitalismo patriarcal impone a las mujeres condiciones que las obligan a trabajar incansablemente para sobrevivir, sin dejarles tiempo para pensar en nada más. Sin embargo, eso sucede en todas partes” (2015, p.1).

Pensar en una “geografía ampliada de Ciudad Juárez” desde América Latina y el Caribe nos permite poner en relación la violencia patriarcal con la neoliberal, abrir horizontes más amplios de los distintos contextos locales y desafiar al orden geopolítico e internacional al conectar países y realidades distantes donde las mujeres y los cuerpos feminizados están expuestos a una situación de riesgo permanente que no siempre termina en feminicidio, pero acumula las posibilidades para que esto suceda (Olivera et al., 2014).

Una “geografía ampliada de Ciudad Juárez” también permite yuxtaponer prácticas de resonancias surgidas en diferentes espacios, o sea:

...acciones, consignas y movilizaciones que se van comunicando entre sí, proponiendo una forma de comunicación política entre territorios diversos, y enlazando diagnósticos, reclamos y utopías. Carteles hechos a mano, banderas de todo tipo, cuerpos con brillantina, asambleas, pañuelazos, performances, metros intervenidos, muros intervenidos, huelgas: desde los colores a los materiales, desde la ocupación de las calles a las intervenciones de los lugares donde transcurre la vida cotidiana, vemos desplegarse un continuo de manifestaciones. Estoy pensando también en las dinámicas de intervención de los monumentos coloniales, que se repite en Chile, en Ecuador, en Colombia, en Bolivia y en México. (Gago y Borzacchiello 2023, p. 115)

Entre las prácticas de resonancias que han viajado espacial y temporalmente desde Ciudad Juárez por toda América Latina y el Caribe destacan las cruces rosas o de un fucsia muy intenso, símbolos móviles de la lucha contra los feminicidios, instaladas por las calles, situadas en el afuera de un tribunal de justicia o cargadas por las madres y las amigas

durante las marchas. La cruz, símbolo de la muerte, adquiere otras funciones y sentido político: denuncia la impunidad, desactiva el proceso de mistificación de las víctimas porque acerca a toda la comunidad el sentido del dolor producido por un feminicidio y crea un nuevo ámbito ético-estético en el cual se problematizan los criterios de visibilización de las violencias y desde el cual se pueden activar posibilidades de transformación comunitaria (Berlanga, 2018; López y Arreola, 2017).



Figura 2. Cruces en Ciudad Juárez, 2007. Archivo privado de Lucero González.

Todo este conjunto de praxis nos permite reconocernos como un cuerpo-territorio: un cuerpo individual, “mi cuerpo es mío”, y, también, como el lugar que habitamos, la historia que nos ha construido y la comunidad a la cual decidimos pertenecer. Somos un cuerpo integral por las múltiples e interconectadas violencias feminicidas que sufrimos y, sobre todo, por las infinitas posibilidades de transformación que creamos, así como escriben las mujeres indígenas en la Declaración de Lima:

El territorio abarca no sólo la distribución geográfica y áreas físicas de nuestras tierras, aguas, océanos, glaciares, montañas y bosques, sino también las profundas relaciones culturales, históricas, sociales y espirituales, así como los valores y responsabilidades que nos conectan con nuestros territorios ancestrales. (Conferencia Global de Mujeres Indígenas. Citado en Danielle De Luca, Cultural Survival, 2013)³

La creación colectiva de nuestras prácticas de memoria se transforma en dato esencial de aquella identidad política que Silvia Federici (2022) entiende, no como filiación que nos frena y pone contra la pared, sino que es una identidad colectiva y adoptada a través de un proceso de lucha que incluye todos los cuerpos en procesos de disidencia.

¡Vivir es arte! Entre antimonumentas⁴, victorias aladas y glorietas de las mujeres

Para protestar contra las condiciones de violencia feminicida y desaparición de mujeres en México y proponer la activación de una Alerta de Género⁵ a nivel nacional el 8 de marzo de 2019 se colocó la primera *Antimonumenta* en Ciudad de México. Un batallón anónimo feminista de mujeres llegó en la noche a la Avenida Juárez e instaló, justo frente al Palacio de Bellas Artes, la pieza conformada por la figura de Venus con un puño alzado al centro, símbolo histórico de la lucha feminista. En la parte superior de uno de sus frentes que mira directamente el Palacio de Bellas Artes se lee escrito con letras rosas: “EN MÉXICO, 9 MUJERES SON ASESINADAS AL DÍA”; mientras que en el brazo de la cruz se lee: “¡NI UNA MÁS!”. En el otro frente, interior, que mira hacia la acera y las personas que transitan en el centro se leen las demandas: “EXIGIMOS ALERTA DE GÉNERO NACIONAL”, y en la parte central: “NO + FEMINICIDIOS” Desde entonces, la *Antimonumenta* se replica en otras ciudades del país.

3 Ver Declaración de Lima de la Conferencia Global de Mujeres Indígenas, octubre 2013 en Danielle De Luca, Cultural Survival (2013).

4 Para una recopilación de las *antimonumentas* que desde 2015 se han realizado, consúltense el sitio web: *Los cuadernos de La Liga Tensa*: <https://ligatensa.wordpress.com/2022/07/12/499/> Recuperado el 28 de mayo 2024.

5 La Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGM) es un mecanismo de protección de los derechos humanos de las mujeres único en el mundo, establecido en la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia y su trámite para emitirla o concederla lo describe el Reglamento de dicha Ley.



Figura 3. Antimonumenta. Foto de la autora (abril 2024, Ciudad de México).

En la instalación de *la Antimonumenta* resuenan las intervenciones feministas del 16 de agosto de 2019, cuando con puñados de brillantina rosada, pintas, tachaduras e inscripciones, activistas se dirigieron al Paseo de la Reforma para intervenir al llamado Ángel de la Independencia, que representa *la Victoria Alada* a punto de emprender vuelo, escultura que fue montada en 1910 por el entonces presidente Porfirio Díaz para conmemorar el centenario de la Independencia de México.

Al día siguiente, en una publicación en *Twitter* con el *hashtag* *#RestauradorasConGlitter*, una colectiva de mujeres especializadas en conservación y restauración del patrimonio cultural señaló: “El patrimonio cultural puede ser restaurado. Sin embargo, las mujeres violentadas, abusadas sexualmente y torturadas, nunca volverán a ser las mismas”. La mayoría de los medios de comunicación habían reducido la acción a mero vandalismo y daño al patrimonio cultural, mientras que las autoridades erigieron en tiempo récord una pared de tabloncitos que impedía ver todos los mensajes inscritos en el monumento.

“Las pintas son un mero síntoma de la violencia desorbitada en que vivimos”, respondieron *Restauradoras con Glitter* en un pronunciamiento publicado el 21 de agosto del 2021 y sostuvieron la necesidad de no borrarlas porque “su permanencia debe ser un recordatorio palpable de la condenable situación y que, por ende, ninguna deberá ser removida hasta que no se atienda y se dé solución al problema de la violencia de género en nuestro país”. Fueron ellas quienes urgieron al gobierno la necesidad de documentar las pintas del *Ángel de la Independencia* y tomar en cuenta su relevancia social, histórica y simbólica (ver contribución de las *Restauradoras con Glitter* en este mismo número).

El sábado 25 de septiembre de 2021, en la glorieta donde solía estar el monumento de Cristóbal Colón —ubicado en la avenida más importante de la capital—, colectivas feministas convocadas por la red #Antimonumenta “Vivas nos queremos”, intervinieron este espacio, lo rebautizaron como *Glorieta de las Mujeres que Luchan* y colocaron ahí su propia estatua color violeta. Pintaron de gris las vallas que rodean la base de la estatua y escribieron los nombres de mujeres víctimas de las violencias feminicidas, de defensoras de derechos humanos, mujeres buscadoras, madres de víctimas de desaparición forzada y presas políticas. Nombres de las mujeres que lucharon y de las que siguen luchando en nombre de quienes ya no están. Una memoria en suspenso entre la vida y la muerte.

Figura 4. Glorieta de las Mujeres.
Fotografías de la autora (abril 2024,
Ciudad de México).



En esta cartografía de prácticas de memoria las colectivas feministas llevan consigo su bagaje histórico de experiencias y reactualizan sus instrumentos de lucha. Entre las tomas de los espacios y las organizaciones de paros y huelgas contribuyen a reinscribir en el espacio urbano una inédita coreografía de demandas que se interrelacionan y fortale-

cen⁶. La combinación de las intervenciones con *Antimonumenta*, *Victoria Alada* y *Glorieta* no sólo documenta lo que ocurre o lo que se impugna, sino que cada gesto activa múltiples prácticas de un lenguaje político feminista.

Algunos de sus efectos son los siguientes:

- a) La elaboración colectiva del proyecto crea una ingeniería afectiva entre el entramado social de quienes participan.
- b) La puesta en marcha del proyecto permite experimentar una forma de autogestión.
- c) La instalación de la antimonumenta en el espacio configura dimensiones de exposición comunes no circunscritas a un lugar específico.
- d) Pintar en los monumentos, tachar sin borrar o inscribir lo que es una exigencia política colectiva constituyen gestos que proponen y no sólo se contraponen.
- e) La elección del material, en general metal pesado, y la decisión de plantarlo en la tierra con cemento crea una estructura estable que se contrapone, simbólicamente, a la destrucción material de los cuerpos y a la precarización de nuestras vidas.

A partir del compromiso político de pensar juntas la construcción colectiva de prácticas de memoria Daniela Pascual Cáceres, integrante de la colectiva *Restauradoras con Glitter*, y yo empezamos a conversar sobre la misma inquietud: el nombre de *Antimonumenta* no nos parece que restituya la densidad e intensidad política de aquella experiencia.

Cuando nos encontramos, Daniela me dice que la primera imagen en la que piensa para describir las prácticas que se pusieron en campo en *la Antimonumenta*, *La Victoria Alada* y *la Glorieta de las Mujeres* es la de un palimpsesto, del griego antiguo “grabado nuevamente”, un manuscrito que conserva huellas de una escritura anterior grabada en la misma superficie, pero borrada para dar lugar a una nueva.

En palabras de Daniela, dichas intervenciones⁷

las había pensado como un palimpsesto porque son capas que se superponen de significado. Todas estas acciones tienen un punto en común, no son espontáneas. Claro, hay acciones espontáneas dentro de la marcha, como cuando las mujeres toman el Ángel y lo rayonean con todas las pintas y todas las frases que provienen de toda una historia de lucha y de violencia que se hace presente en ese momento de interpelación al objeto a través de las tachaduras o con las preguntas que escribimos sobre el monumento. Por ejemplo, en el Ángel

6 El 26 de abril de 2015, sobre Paseo de la Reforma de la Ciudad de México y siete meses después de la desaparición forzada de cuarenta y tres estudiantes normalistas de Ayotzinapa, cientos de personas, gracias a una acción colectiva, instalaron una escultura roja de metal de más de tres metros de altura donde se lee “+43”, dedicada a los normalistas y a las miles de personas desaparecidas en México. Se demandó a las autoridades no retirarla hasta que aparecieran con vida los estudiantes. Durante la acción se repartió un volante donde se explicaba que, a diferencia de los monumentos tradicionales, el erigido “no quería recordar hechos del pasado, sino ser protesta permanente de reclamo y de justicia al Estado en el espacio público”. Desde entonces se han multiplicado y diversificado prácticas que han creado una ruta de memoria en el espacio urbano impulsada por colectivas y organizaciones de sobrevivientes y víctimas de diferentes violencias en el país.

7 Este intercambio es fruto de un diálogo ocurrido en julio 2023, en México, a raíz de la escritura de este artículo.

de la *Independencia*, donde hay las alegorías de la paz, de la guerra y de la justicia, lo que hacen las chicas es añadir signos de interrogación a ambos lados de la cartela en piedra, que indica que la escultura sobre esa base representa a la paz. Entonces, la intención es clara... cuestionar ¿de qué paz hablas o qué? Yo no vivo en paz. Cuando ponen preguntas o escriben “Estado feminicida” en el símbolo del patrimonio nacional, “vivir sí es arte” o “esto no es arte, esto es Estado”, las compañeras sí cuestionan el documento, interpelan al monumento y le enseñan a ver el presente. Cuando se toma *la Victoria Alada*, hacía poco tiempo de dos feminicidios: Otilia, el caso de una señora de la tercera edad, y la chica de Xochimilco Leslye. Ambos nombres estaban entre las pintas. En el monumento inscriben también los nombres de las víctimas o hacen alusión a los casos, por ejemplo, cuando escriben “esto va por la chica de la prepa tal”. Hay un chorro de textos que están sobre el monumento y que son producto del contexto, del espacio temporal, de lo que está sucediendo.

Por mi parte, le respondí a Daniela que

yo lo había pensado como un objeto de usos cotidianos dotados de características materiales y simbólicas que ofrecen una infinidad de posibilidades creativas. Las *Antimonumentas* vacían el monumento de sí mismo para dejar al descubierto su estructura patriarcal, y en esta deconstrucción forjan otras modalidades de uso y otro modo de mirar la belleza del entorno y de los cuerpos. El crítico de arte japonés Soetsu Yanagi, en *La belleza del objeto cotidiano*, escribe que “mientras la belleza sea patrimonio exclusivo de tan solo unos pocos objetos selectos, procedentes de las bellas artes, ese mundo ideal nunca podrá realizarse” (Yanagi, 2020, p. 19). Argumenta que, cómplices de la producción en serie, no miramos los objetos como solíamos hacerlo en el pasado, cuando eran tratados con cuidado, “con una actitud muy cercana al respeto”, y relaciona dicha actitud a la calidad y la honestidad que acompañaban el construir el objeto mismo. Sigue afirmando que para que la belleza no sea patrimonio exclusivo de las bellas artes, es necesario que un objeto sea construido para usarse, porque “cuanto más se usa, más aflora su belleza. En efecto, en la medida en la que nos acompañan constantemente en nuestras vidas, estos objetos originan una sensación de intimidad e incluso de afecto” (Yanagi, 2020, p. 20). *La Glorieta de las Mujeres que Luchan* ha cambiado la modalidad de uso cotidiano de ese espacio: de estar rodeado e invisibilizado por coches, se ha transformado en una isla de objetos habitada por colectivas, transitadas por mujeres que de vez en cuando le agregan alguna flor o cuelgan una historia más al Tendedero. Una isla de objetos en lo que podemos reconocernos y que nos devuelve el sentido del apego o del respeto. Objetos de la cotidianidad que nos devuelven el sentido de la belleza.

Daniela profundiza y amplía:

Sí, estoy de acuerdo contigo en llamarlos objetos de la vida cotidiana, pero eso no quiere decir que los símbolos y lo que simbolizan formen parte patente de nuestro acaecer. Los utensilios de cocina, mi cama, mi ropa, todo eso es parte de mi vida cotidiana y son objetos que tengo siempre muy presentes. *Antimonumentas* o *Glorietas* son objetos que crean espacios donde poder dialogar sobre las diferentes opresiones o los temas que nos preocupan. Siento que sí se vuelven un objeto que puede ser reinterpretado y, en ese sentido, cuando antes solo estaban ahí no nos importaban. El proceso de creación de *antimonumentas* —las

que no piden permiso al Estado para instalarse— o la toma de un monumento, genera un nuevo espacio de práctica social. Estoy pensando en Karina Bidaseca, historiadora del arte, cuando introduce en este tipo de debate la noción de ‘tercer espacio’ para romper con la dicotomía periferia-centro y generar otro dónde tú te vuelves el centro, donde es la acción y lo que estás haciendo se vuelve el centro del mundo. Este tercer espacio yo lo sentí cuando me paré por primera vez frente al Ángel de la Independencia y vi todo lo que estaba escrito. Lo sentí desde la experiencia corporal, en el estar físicamente en las actividades y en las dinámicas, en el habitar este otro lugar donde todo funciona de manera distinta y las prácticas sociales son el centro. Espacios donde, de entrada, no hay títulos, no hay apellidos, no hay linajes, todo es horizontal, donde todas valemos lo mismo, todas las voces son escuchadas y consideradas, hay diálogos. Todas tenían opción de hablar mientras no hubiera discursos de odio. Un nivel de seguridad y de confianza que no sentí en ningún otro lugar; si yo estoy ahí, sé que nadie me va a dejar sola, nadie va a permitir que nada nos pase, aunque no sepa sus nombres porque a veces decidíamos mantener el anonimato, ahí era solo de “compa” porque nos estábamos protegiendo de todos los enviados del gobierno que siempre están espionando en los espacios. En este nivel, el feminismo me significa un conjunto de prácticas relacionales y de formas de vincularse. En estos espacios no siento ningún nivel de diferencia en términos de edad, de procedencia étnica, clase social. No quiero romantizarlo, todo esto también muchas veces se rompe, pero también hay una voluntad de resolución de conflictos. Cuando llegamos a documentar la parte del basamento en el Ángel, vimos que, en cada frase, en cada pregunta, había la voluntad de incluir a todas. Así que cuando empezaron a criminalizar las intervenciones, no me sorprendió que casi de inmediato surgiera el *hashtag* #fuimos todas. Estos espacios dejan de ser espacios de conmemoración para pasar de una lógica de representación a una lógica de articulación. Una articulación que invita en cada momento a activarse.

Daniela y yo sentimos que estas prácticas de memoria logran crear símbolos de vida que rompen con la enumeración de los nombres de las víctimas y con la clasificación estática de las muertes violentas gracias a la creación de un relato compartido sobre las diferentes agresiones que sufrimos. Son espacios de conexiones entre personas. *Una antimonumenta* o *una glorieta* constituyen un centro que no excluye otros centros, que apunta a un relato compartido sin clausura o resuelve la complejidad de las experiencias de vida.

Reflexiones finales

Como nos recuerda la antropóloga social Guadalupe Jiménez-Esquinas la palabra ‘patrimonio’ proviene, etimológicamente, del latín *patrimonium* —bienes heredados de los padres— e “incluye un vínculo con el patriarcado —gobierno o autoridad de los patriarcas— que es difícil de obviar” (Jiménez-Esquinas, 2017, p. 137).

La Antimonumenta, las intervenciones en *la Victoria Alada* y *la Glorieta de las Mujeres* son recursos que están disponibles para todas las personas; representan la negación de la existencia del sujeto universal y la afirmación de un contexto pluri-diverso en el que co-existen las diferencias sexo-genéricas, raciales, de clase, de edad, las diversidades fun-

cionales y mucho más⁸. En este sentido, estos recursos no están sólo abriendo procesos de descolonización, sino de despatriarcalización, como diría la imprescindible artista y activista María Galindo.

Las prácticas de memorias que diferentes grupos de feministas han puesto en marcha se mueven entre un movimiento de negación y otro inverso de afirmación: negación porque son prácticas disidentes que se oponen a los sistemas patriarcales y coloniales violentos, operaciones transgresoras de un orden disciplinar impuesto; afirmación porque no se basan en la destrucción, sino en todo lo contrario: abren espacios de posibilidad donde antes había una imposibilidad o sólo frustración. Usan rayaduras y tachaduras que, como reflexiona la académica feminista Rian Lozano, son borraduras:

Estos “taches” que no borran completamente lo anterior, pero sí alegan contra lo ya contado (el relato único), replican desde las voces de las desaparecidas y las irrepresentadas. Así la pinta puede ser analizada, si recordamos la propuesta “responzona” de bell hooks (2015), no solo como un mecanismo que busca hacer visible y audible lo silenciado sino, además y de manera fundamental, como un gesto o una intervención estética adecuada, apropiada, para representar —en este caso— el grito desesperado: “¡Vivas nos queremos!”. El tache es aquí, también, una señal sobre lo ya escrito. (Belausteguigoitia et al. 2022, p. 240)

Hablamos de prácticas que crean un desbordamiento del sentido político de los espacios porque intervienen para interpelar, cuestionan para cambiar la modalidad de uso y, también, son los mismos grupos feministas que se hacen cargo de su cuidado, conservación, preservación, restauración, mantenimiento y gestión. Esas prácticas no quieren reproducirse o quedarse *ad perpetuam rei memoriam* (para perpetuo recuerdo del asunto), sino que quieren estar hasta cuando se haga justicia o vuelvan nuestras desaparecidas. Estos procesos de despatriarcalización están enriqueciendo el lenguaje político feminista porque nos están enseñando a valorar los objetos en conexión con su uso, no basándonos en la mera apreciación visual. De este modo, en medio de violencias y desapariciones, el lenguaje político feminista podrá renovarse, ya que la belleza y la vida no serán tratadas como ámbitos separados del ser y podremos volver a considerar “la belleza parte imprescindible de nuestra vida diaria” (Yanagi 2020, p. 20).

Se trata de un lenguaje político feminista que surge de un entramado dinámico de relaciones que siempre es comienzo y nunca es mandato y que expresará —con siempre más energía— la multiplicidad potencial de lo narrable y lo visual.

8 El patrimonio cultural ha sido construido y legitimado desde una visión elitista, eurocéntrica y masculina (véase Smith, 2008, p. 159), por lo tanto, es uno de los ámbitos materiales y culturales que han sido creados por y para garantizar la continuidad de un sistema patriarcal. Todavía, el “género tiende a ser pasado por alto en las discusiones sobre patrimonio” (p. 159) y resulta llamativo que, como analiza Jiménez-Esquinas (2017), también no lo incluya el manifiesto de la Asociación de Estudios Críticos del Patrimonio (ACHS) de 2012.

Referencias bibliográficas

- Bartra, Eli, Fernández, Ana María y Lau, Ana (2000). *Feminismo en México, ayer y hoy*, Universidad Autónoma Metropolitana
- Belausteguigoitia, Marisa y Saldaña-Portillo, María Josefina (2015). *Des /posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. UNAM.
- Belausteguigoitia Marisa, Borzacchiello, Emanuela, Lozano, Rian (2022) Strikes, stoppages, occupations: Mexican feminist writing on the walls. *Critical Times* 5 (2), 444-474.
- Berlanga, Mariana (2018). *Una mirada al feminicidio*. UACM
- Borzacchiello, Emanuela (2024) ¡rExistimos! El feminicidio y la telaraña de poderes. CIEGH-UNAM-Bajo Tierra.
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias, Asociación para la Cooperación con el Sur.
- Espinosa, Gisela y Lau, Ana (2013) *Un fantasma recorre el siglo: luchas feministas en México, 1910-2010*. UNAM.
- Estudillo, Joel y Nieto, José Edgar coord. (2016). *Feministas mexicanas del siglo XX, espacios y ámbitos de incidencia*. CIEGH-UNAM
- Federici, Silvia (2022). *Ir más allá de la piel repensar, rehacer y reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Traficantes de Sueños.
- Federici, Silvia (2020). *Reencantar el mundo el feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de Sueños.
- Gago, Verónica (2020). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Bajo Tierra.
- Gago, Verónica y Borzacchiello, Emanuela (2023). Gestos y territorios simbólicos: resonancias entre Argentina y México. En: Ana María González, Lucía Raphael y Lucía Melgar (Eds.), *Pensar la justicia con perspectiva de género* (pp. 105-132). UNAM.
- Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y Confección.
- Grupo de Trabajo para Asuntos Latinoamericanos del Centro para las Políticas Internacionales y la Oficina en Washington para Asuntos Latinoamericanos (2011). *Un Relato Aleccionador: Las Lecciones del Plan Colombia para la Política Exterior Estadounidense hacia México y Otros Países*. Disponible en: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.lawg.org/wp-content/uploads/Un-Relato-Aleccionador-2011.pdf>
- hooks, bell (2015). *Talking back. Thinking feminist, thinking black*. Routledge.
- Jiménez-Esquinas, Guadalupe (2017). El patrimonio (también) es nuestro: Hacia una crítica patrimonial feminista. En Iñaki Arrieta (ed.), *El género en el patrimonio cultural*, (pp. 19-48). Universidad del País Vasco.
- Lamas, Marta (2015). *El largo camino hacia la ILE. Mi versión de los hechos*. CIRGH- UNAM
- Lonzi, Carla (1977). *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale. E altri scritti*. Rivolta Femminile
- López, Helena y Arreola, Adriana (Eds) (2017). *Condiciones de la globalización políticas neoliberales y dinámicas de género*. CIEGH-UNAM
- Millán, Márgara (2021). *Derivas de un cine en femenino*. Bajo Tierra

- Monárrez, Julia (2009). *Trama de una injusticia: Feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.
- Olivera, Mercedes (1976), Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socio-económico. *Anales de Antropología*13 (1), 199-215.
- Olivera, Mercedes, Bermúdez, Flor Marina y Arellano, Mauricio (2014). *Subordinaciones estructurales de género: las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis*. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Ramírez, Ivonne (29 de agosto 2015). Ladyfest Juárez 2015, la desobediencia nos hará libres. *Revista Digital LaqueArde*. <https://www.laquearde.org/2015/08/29/ladyfest-juarez-2015-la-desobediencia-nos-hara-libres-por-ivonne-ramirez/>
- Segato, Rita Laura (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Smith, Laurajane (2008). Heritage, gender and identity. En Brian Graham y Peter Howard (Eds), *Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, (pp. 159-178). Ashgate.
- Urrutia, Elena (1979). Una maquiladora en la zona fronteriza, en la revista *Uno Más Uno*. Archivo personal de Marta Lamas.
- Yanagi, Soetsu (2020). *La belleza del objeto cotidiano*. Gustavo Gili.

Sitios web, diarios y otros archivos consultados

- Danielle De Luca, Cultural Survival (5 de noviembre 2013). *Declaración de Lima de la Conferencia Global de Mujeres Indígenas, octubre 2013*. Forest Peoples Programme. <https://www.forestpeoples.org/es/topics/las-cuestiones-de-genero/news/2013/11/declaracion-de-lima-de-la-conferencia-global-de-mujeres>
- La liga tensa (7 de julio 2022). *Los cuadernos de La Liga tensa*. <https://ligatensa.wordpress.com/2022/07/12/499/>

Emanuela Borzacchiello

<https://orcid.org/0000-0002-8748-2887>
 emanuela.borz@gmail.com



Doctora en Estudios Feministas y de Género. En sus investigaciones analiza las violencias feminicidas contemporáneas en su cruce con opresiones y segregaciones de clase en el marco del neoliberalismo mexicano, implementando metodologías mixtas de campo y archivo. Más recientemente, ha proseguido su trabajo de investigación con el estudio y la creación de archivos feministas como estrategia de construcción de memorias colectivas. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores del CONAHCYT e investigadora postdoctoral en el Doctorado en Humanidades de la UAM Xochimilco, Línea de Investigación “Estudios Culturales y Crítica Poscolonial”. Articula investigación e incidencia en distintos ámbitos: academia y activismo, intervención institucional y civil. A la fecha, en el ámbito institucional, es Miembro del Comité Multidisciplinario e Interinstitucional de Seguimiento de la Alerta de

Género en la Ciudad de México. Miembro del Grupo de Investigación México-Estados Unidos, promovido por la Universidad de Texas, Austin, y el Centro de Investigación y Estudios Avanzados (CINVESTAV), titulado “Geografías de Desplazamiento: Niñxs y Jóvenes Migrantes/Refugiadx Mexicanxs en las fronteras de México y Estados Unidos”. Cuenta con más de 20 publicaciones de investigación y acceso universal al conocimiento en los últimos 15 años, entre estas: “La interrelación y los vínculos entre la violencia sexual y la muerte de niñas y adolescentes en la región de América Latina y el Caribe” (2021), apoyado por el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM).

VESTIGIOS Y VITRINAS: MEMORIAS DE LAS CAMPAÑAS MILITARES DEL SIGLO XIX DE LA PATAGONIA ESPACIALIZADAS EN VALCHETA, RÍO NEGRO, ARGENTINA

MARTINA LAMBERTUCCI

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Aceptado para publicación el 7 de junio 2024

Resumen

Juan Manuel de Rosas, Leandro Ibáñez, Lino Oris de Roa y Julio Argentino Roca fueron militares argentinos que formaron parte y llevaron adelante, en distintos momentos, las llamadas “Campaña de Rosas al Desierto”, en el año 1833 y la “Campaña del Desierto” en el año 1878, que marcó el ingreso definitivo del Estado nacional argentino a territorios indígenas. Dichas campañas atravesaron la localidad de Valcheta, ubicada en el sureste de la provincia patagónica de Río Negro. En la última campaña nombrada, comandada por Roca, se construyó un campo de concentración de indígenas en dicha localidad, que funcionó desde 1883 hasta 1890 aproximadamente, donde fueron confinados indígenas apresados en las recorridas de las columnas comandadas por el teniente coronel Roa. Un conjunto de memorias y relatos históricos, materializados en monumentos ubicados en la localidad, glorificaron a los cuatro militares nombrados. Es así como en el presente artículo se analizan los diálogos establecidos entre espacios, desmonumentalizaciones y memorias vinculadas a dichas campañas militares del siglo XIX en dicha localidad. A través del trabajo etnográfico realizado, se analiza en la plaza central las disposiciones y desplazamientos de los monumentos y placas de los cuatro militares. Por último, se reflexiona acerca del campo de concentración de indígenas y su lugar en este espacio de memorias y disputas.

Palabras claves: campañas militares, desmonumentalización, Patagonia, campo de concentración

VESTIGES AND SHOWCASES: MEMORIES OF THE MILITARY CAMPAIGNS OF THE 19TH CENTURY OF PATAGONIA SPATIALIZED IN VALCHETA, RÍO NEGRO, ARGENTINA

Abstract

Juan Manuel de Rosas, Leandro Ibáñez, Lino Oris de Roa and Julio Argentino Roca -Argentine military men- took part and carried out at different times the so-called “Rosas’ Campaign to the Desert” in 1833 and the “Desert Campaign” in 1878, which marked the definitive entry of the Argentine national State into indigenous territories. These campaigns crossed the town of Valcheta, located in the southeast of the Patagonian province of Río Negro. In the last mentioned campaign, commanded by Roca, a concentration camp for indigenous people was built in that town, which operated from 1883 to 1890 approximately, where indigenous people who had been captured in the tours of the columns commanded by Lieutenant Colonel Roa were confined. A set of memories and historical stories, materialized in monuments located in the locality, glorified the four named soldiers. Thus, this article analyzes the dialogues established between spaces, demonumentalizations and memories linked to these military campaigns of the nineteenth century that were located in the town. Through the ethnographic work carried out, we analyze the dispositions and displacements of the monuments and plaques of the four military men in the central square. Finally, we reflect on the indigenous concentration camp and its place in this space of memories and disputes.

Key-words: military campaigns, demonumentalization, Patagonia, concentration camp

VESTÍGIOS E VITRINAS: MEMÓRIAS DAS CAMPANHAS MILITARES DO SÉCULO XIX DA PATAGÔNIA ESPACIALIZADAS EM VALCHETA, RÍO NEGRO, ARGENTINA

Resumo

Juan Manuel de Rosas, Leandro Ibáñez, Lino Oris de Roa e Julio Argentino Roca - militares argentinos - participaram e realizaram em diferentes momentos a chamada “Campanha do Deserto de Rosas” em 1833 e a “Campanha do Deserto” em 1878, que marcaram a entrada definitiva do Estado nacional argentino em territórios indígenas. Essas campanhas passaram pela cidade de Valcheta, localizada no sudeste da província patagônica de Río Negro. Na última campanha, comandada por Roca, foi construído em Valcheta um campo de concentração indígena, que funcionou aproximadamente de 1883 a 1890, onde foram confinados os indígenas que haviam sido capturados durante as campanhas das colunas comandadas pelo tenente-coronel Roa. Uma série de memórias e relatos históricos, ma-

terializados em monumentos localizados na localidade, glorificavam os quatro soldados nomeados. Assim, este artigo analisa os diálogos estabelecidos entre espaços, desconstituições e memórias ligadas a essas campanhas militares do século XIX localizadas na cidade. Através do trabalho etnográfico realizado na praça central, analisamos a disposição e o deslocamento dos monumentos e placas dos quatro soldados. Por fim, refletimos sobre o campo de concentração indígena e seu lugar nesse espaço de memórias e disputas.

Palavras-chave: campanhas militares, demonumentalização, Patagônia, campo de concentração

Introducción

En la Patagonia argentina, región ubicada en el sur del país, hace aproximadamente dos décadas se comenzó a cuestionar la presencia de monumentos localizados en espacios públicos que glorifican a militares argentinos de la “Campaña al Desierto” del año 1878, y campañas precedentes, parte de un proceso de expansión y ocupación del territorio de la Patagonia, habitado en su totalidad por poblaciones indígenas. Este cuestionamiento que busca pensar en acciones para posibles desmonumentalizaciones nació desde las comunidades indígenas, colectivos con matriz comunitario-indígena, también desde la academia, y como daremos cuenta, en una situación particular, por parte del Estado.

Introduciendo nuestro objeto de estudio, entendemos como monumentos a los bustos, placas, estatuas, entre otros, que poseen una realidad material, y por lo tanto simbólica. Como describe Romão da Silva (2017), la palabra latina *monumentum* hace referencia en su origen a objetos que tienen por función primordial activar determinadas memorias. En contraste con otros dispositivos de memoria en que la necesidad básica de recuerdo, evocación o perpetuación se produce en la esfera privada (como las reliquias familiares), las obras monumentales describen recuerdos compartidos por toda la comunidad. La esencia de los monumentos está en una voluntad colectiva de memoria que se edifica a partir de un vínculo específico con el tiempo vivido, relacionando pasado y futuro en una narrativa coherente y cohesiva (Romão da Silva, 2017). Por lo tanto, la especificidad monumental reside en su mecanismo singular de objetivación de memorias. En las memorias, la materialidad (como una invocación sensorial, usualmente visual) y su localización espacial trabajan simultáneamente en la creación de un conjunto alegórico que se procura totalizador de los relatos a conservarse. Sin embargo, la ubicación de los monumentos es atributo propio de quienes retienen el poder normativo sobre los espacios públicos, y de quienes concentran la decisión sobre qué objetos pueden o no instituirse en esos espacios. Por lo tanto, la forma monumental se conformó, a lo largo de siglos, como la forma-base que toman las memorias hegemónicas en las ciudades (Romão da Silva, 2017)¹. En la misma dirección, entendemos como desmonumentalización al proceso de retiro de dichos monumentos.

Los monumentos y las desmonumentalizaciones trajeron la aparición de discusiones en el ámbito público —dialogando con políticas estatales— cuestionando la memoria materializada en las plazas de distintas localidades argentinas. Las manifestaciones de rechazo a Roca abarcan diversas localidades del país e involucran desde estatuas, bustos y placas conmemorativas hasta la toponimia urbana, denominaciones de calle, escuelas

1 A pesar de que la relación tradicional entre pasado, memoria y monumento sufrió cambios durante la configuración de la modernidad occidental, la monumentalización como forma de consolidar identidades hegemónicas se mantuvo como práctica social hasta el presente. En este sentido, los monumentos tienen presencias que, materializadas en el paisaje, se incorporan cotidiano de la ciudad y cumplen, la función de naturalizar ante la comunidad relatos históricos que los han originado (Romão da Silva, 2017).

públicas, plazas, etc. (Romão da Silva, 2017).² En el presente artículo se busca discutir y analizar los diálogos establecidos entre espacios, desmonumentalizaciones y memorias vinculadas a las campañas militares en Valcheta, ciudad ubicada en el sureste de la provincia patagónica de Río Negro (Figura 1)³. A través del trabajo etnográfico realizado en la localidad durante el año 2022, se analiza en la plaza central las disposiciones de los monumentos y placas de cuatro militares: Juan Manuel de Rosas, Leandro Ibáñez, Lino Oris de Roa y Julio Argentino Roca, quienes respectivamente formaron parte y llevaron adelante las llamadas “Campaña de Rosas al Desierto”, en el año 1833, y la más conocida “Campaña del Desierto” en el año 1878, la cual marcó el ingreso definitivo del Estado nacional argentino a territorios indígenas (Bayer, et al. 2010, Escolar, et. al, 2015)⁴.



Figura 1. Mapa con la ubicación en rojo de Valcheta, Río Negro, Argentina.
Fuente: Google Maps.

2 Hay más de cincuenta pedidos (sancionados o en debate) de alteración de la toponimia urbana en localidades argentinas (Valko, 2013). Asimismo, se realizaron pedidos de remoción de placas conmemorativas del Centenario de la “Conquista del Desierto” en Posadas, Villa La Angostura y San Martín de Los Andes, además de las intervenciones callejeras en bustos y estatuas del Gral. Roca, ubicados en ciudades como Santiago del Estero (capital), Buenos Aires, Bariloche, Río Gallegos y Santa Rosa. A lo largo del texto, volveremos sobre algunos casos.

3 En una ponencia en el Primer Encuentro del Grupo Regional América Latina de la Memory Studies Association MSA: “La construcción de memorias en/desde América Latina y el Caribe” en septiembre del año 2022 expuse ideas preliminares que desarrollo en este artículo.

4 En Argentina, la llamada “Conquista del Desierto” marca para las narrativas historiográficas hegemónicas un umbral que condensa el avance y anexión militar de los territorios indígenas de Pampa y Patagonia y trabaja como expresión del lema “Orden y Progreso” propuesto como solución al dilema que se veía constituyente del proyecto nacional: “Civilización o Barbarie”. Esto trae un punto de inflexión para memorias indígenas contemporáneas que la recuerdan como “malón grande”, invirtiendo así los dispositivos hegemónicos que convirtiendo a los malones en icono del salvajismo indígena (Briones y Delrio, 2007).

La localidad de Valcheta fue un eje central del control territorial indígena previo a las campañas militares de fines del siglo XIX (Chávez, 2019). La ciudad era una intersección de caminos que conectaba históricas rastrilladas indígenas con diversas orientaciones hacia puntos como Maquinchao o el valle inferior del río Chubut (Chávez, 2019). En relación con las campañas militares, aquella de 1833 estuvo al mando de Juan Manuel de Rosas, llegó hasta la localidad, atacando y asesinando a indígenas que allí habitaban, y retirándose sin establecer dominio soberano en el territorio. Luego, la “Campaña al Desierto” en 1878, comandada por Roca, en la cual se construyó un campo de concentración de indígenas en la localidad, funcionó desde 1883 hasta 1890 aproximadamente, y que actualmente no fue ubicado geográficamente (Lambertucci, 2023). En ese entonces fueron confinados indígenas capturados en las recorridas de las columnas comandadas por el teniente coronel Roa (Pérez, 2015) siendo este espacio funcional a los intereses del Estado argentino. A través de una desterritorialización, incorporación a la economía capitalista y relocalización forzada (Chávez, et. al, 2021), en estos espacios se tenía bajo dominio y en paupérrimas condiciones de vida a la población local *gününa küne* o pampa, tehuelche y mapuche⁵. El despliegue de campos de concentración de prisioneros fue uno de los dispositivos implementados durante las campañas militares de conquista en 1878-1885 en las pampas y norpatagonia. Como mencionamos, más allá de estas campañas, los campos se transformaron en un elemento clave para el sometimiento de los pueblos originarios y la ocupación estatal, y para los procesos de territorialización que se desplegaron (Delrio y Pérez, 2020).

Posteriormente, Valcheta fue fundada oficialmente como colonia pastoril a través de un decreto promulgado el 19 de junio de 1889 (Chávez, 2019)⁶. Distintos relatos sobre estos acontecimientos se plasman en los espacios públicos a través de monumentos, placas en sus particulares desmonumentalizaciones y en las memorias de sus habitantes. A continuación, buscaremos dar cuenta de la relación entre distintos relatos locales y monumentos ubicados en la vía pública.

5 Las concentraciones tenían números variables de prisioneros y existían diferencias entre ellas. Algunas eran más reducidas y próximas a los fortines de avanzada o de resguardo de los pasos cordilleranos, otras fueron constituyéndose en grandes campos como el caso de Chichinales donde se registra la concentración de miles de personas hacia 1886, cuando los salesianos Cagliero, Remotti y Panaro realizaron una extendida visita a la gente de Ñancuche, unas 700 personas, y Sayhueque, 1700 personas, por entonces prisioneras del ejército. También a Chichinales fueron destinadas 20 familias del cacique Coñuel, quien hacia 1890 ya había sido trasladado a Valcheta: “el decrepito capitanejo que se mostró reacio, mas, no tardó en el castigo del señor, pues, en 1890 lo despojaron de todos sus animales y más pobre que una rata acabó sus días en Valcheta”. Valcheta funcionó entonces como un gran campo al cual fueron deportados prisioneros de otros campos (Delrio y Pérez, 2020). Para profundizar ver Lenton (2009), Escolar et al. (2015), Nagy y Papazian (2011), Musante et al. (2014) y Delrio y Pérez (2020) que estudian experiencias concentracionarias de indígenas producidas en el contexto de la expansión militar del Estado argentino a fines del siglo XIX, tanto en Valcheta como en otros contextos.

6 Valcheta estuvo atravesada por las políticas de inmigración de finales del siglo XIX, recibiendo familias migrantes de sirio-libaneses, italianos, alemanes, etc.

El genocidio en Valcheta

El 5 de octubre de 1833, luego de que el Gobierno de Buenos Aires empezara a pensar en extender la frontera del Estado nacional hasta el Río Negro, el Sargento Mayor de la expedición de Rosas —Leandro Ibáñez— en el marco de la campaña militar de ese año, llegó a Valcheta con el objetivo de atacar al cacique Cayupán y su gente que habitaban dicha región. Es considerado desde relatos hegemónicos y oficiales, y desde el gobierno municipal de Valcheta, como el día del “descubrimiento” del pueblo.

Según la historia oficial de Valcheta, reconstruida aquí a partir de documentos del Archivo del Museo Provincial “María Inés Kopp” de la localidad y a través de entrevistas antropológicas a referentes que se relacionan con la historia local, y según concejales municipales y un escritor local, se explica que en ese evento murieron casi todos los indígenas que estaban allí peleando, quedando al poder de la campaña: familias, caballos y otros animales. Cayupán pudo escapar con diez o doce indígenas, pero al tiempo se rindió en lo que actualmente es el Fortín Mercedes, provincia de Buenos Aires. Estas acciones militares, de acuerdo con los archivos, lo único que hicieron hasta entonces fue matar indígenas y no obtener dominio territorial, justamente la línea de frontera continuó siendo la misma y los territorios patagónicos al sur del Río Negro continuaron estando bajo control indígena. Pero en 1878, el General Julio Argentino Roca expresó la necesidad de expandir la frontera del Estado y tomar efectivamente la Patagonia.

En el año 1881 los ejércitos nacionales llevaron a cabo la “Conquista del Desierto”, en donde una de sus operaciones con una Brigada costó la Isla de Choele Choel y descendió por un camino hacia Valcheta. A partir de 1882, el teniente Lino Oris de Roa comenzó a trabajar en la Gobernación de la Patagonia, realizando la tarea de exploración y reconocimiento general de los territorios comprendidos entre los ríos Negro y Deseado, concluyendo su recorrido el 2 de marzo de 1884. Este militar en una ocasión dijo “Si el gobierno nacional no descentraliza, el atraso y estancamiento de la Patagonia seguirán por siglos...” (Kopp, 1996), siendo palabras en resonancia con las políticas de la “Campaña al Desierto”, las cuales crearon un aura enaltecida para la construcción posterior de su monumento en Valcheta. Es así como esta historia, construida como la historia oficial en la localidad se articuló con la glorificación y construcción de las estatuas y placas.

Roa, Rosas, Roca e Ibáñez quedaron “petrificados” en monumentos ya que fueron actores claves para el Estado nacional que buscaba construir una idea de nación, a cuya construcción, luego del genocidio⁷, le seguía la tarea de “blanquear” la identidad argen-

7 La “Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio”, aprobada por la Organización de Naciones Unidas el 9 de abril de 1948, define en su artículo 11º: “Se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo”.

tina, invisibilizando a través de sus prácticas y discursos todo aquello indígena y también afrodescendiente. Así, las campañas militares en la Patagonia en su búsqueda por expandir la frontera nacional estaban permeadas por discursos como el del intelectual orgánico roquista Estanislao Zeballos, quién construyó las bases del discurso nacionalista extranjerizando a los grupos indígenas mapuche a través de una idea que naturaliza las fronteras geopolíticas y extiende los orígenes del Estado a la prehistoria (Rodríguez, 2022). Este discurso sostiene que los mapuche son invasores de origen chileno y fueron los responsables de la supuesta extinción de los tehuelche, que habitaban la zona donde se encuentra Valcheta. El reconocimiento de las acciones militares, y, por lo tanto, de esos ideales que circulaban en la época acompañó a cimentar posteriormente estos monumentos en la plaza central. Como se retomará en un apartado, estas memorias no evocan relatos, como tampoco está materializada en monumentos o placas, la historia del campo de concentración de indígenas de Valcheta.

Estado, comunidades y deseos

La conversación en torno a los monumentos de militares y sus desmonumentalizaciones atraviesa gran parte de la sociedad de Valcheta. En mi trabajo con la comunidad indígena mapuche-tehuelche *Lof Che Nehuen Co*⁸, que se encuentra en esta localidad, pude entender que por parte de ellos se cuestionó a lo largo de los años la presencia del monumento de Roca y demás militares, pero no se hizo ninguna acción para su desmonumentalización. Esto llamó mi atención ya que si la comunidad indígena no inició la gestión para quitar los monumentos, me preguntaba qué otros actores en la comunidad de Valcheta tenían este interés.

En distintas localidades de la Patagonia argentina, como así también en la capital nacional, la desmonumentalización, particularmente de Roca se exigió y accionó desde colectivos con matriz comunitario-indígena. De la inauguración de los monumentos entre las décadas del 30 y 40 (del siglo XX) a las conmemoraciones del Centenario de la “Conquista del Desierto” en 1979, Roca tornó uno de los presidentes con mayor número de homenajes oficiales introducidos en los espacios públicos⁹. Ahora bien, el caso de desmonumentalización en Valcheta se ejecutaba de un modo distinto. El trabajo etnográfico permitió mostrar que la discusión y ejecución de la desmonumentalización sucedía desde el ámbito estatal. El propio Estado, en la figura del gobierno municipal fue quien decidió en definitiva quitar el monumento de Roca, un busto del militar con su uniforme, su

8 Es una comunidad indígena mapuche-tehuelche, rural-urbana conformada por la familia Martínez. *Lof* hace referencia a la forma de organización social básica del pueblo mapuche, a la comunidad y territorio. *Che* significa persona o gente. Y *Nehuen Co* significa fuerza del agua.

9 No es exagerado decir que todas las ciudades grandes e intermedias argentinas tendrían hacia los años 90 alguna calle, avenida, plaza o escuela pública con su nombre. No son pocas las estatuas, bustos y placas que le hacen referencia actualmente, contabilizándose cerca de 36 homenajes (Romão da Silva, 2017).

rostro con una mirada fija y una leve sonrisa (Figura 2) ubicado en el corazón de la plaza central de Valcheta. Asimismo, una pequeña placa asociada a la campaña de 1833 que dice “Al arroyo Valcheta que dio su nombre a esta región y al Sargento Leandro Ibáñez y a sus acompañantes que la entregaron a la civilización. 1833-6-x-1960. Comisión municipal de cultura” (Figura 3). Y, por último, otra placa, pero esta vez en honor a Rosas que decía: “El pueblo de Valcheta al brigadier general Juan Manuel de Rosas. Héroe del desierto” (Figura 4), dejando presente el busto del teniente Lino Oris de Roa mirando hacia el arroyo Valcheta, y a medias vestigios de los monumentos. En relación con las monumentalizaciones es importante aclarar que éstas fueron erigidas en distintos momentos y por distintas instituciones como la Comisión municipal de cultura de la localidad de Valcheta.



↑ **Figura 2.** Fotografía tomada en abril del año 2021 en Valcheta. Monumento de Julio Argentino Roca, intervenido con pintura roja. Fuente: Autoría y gentileza de Mado Redki.



← **Figura 4.** Fotografía tomada por la autora en mayo del 2022. Placa de Juan Manuel de Rosas con la descripción: “El pueblo de Valcheta al brigadier general Juan Manuel de Rosas. Héroe del desierto.”



→ **Figura 3.** Fotografía de la placa de la Campaña de 1833 que hace referencia al Sargento Leandro Ibáñez. Fuente: Autoría y gentileza de Noelia Lai.

En el caso de Roca, quedó la base del monumento, un tronco petrificado. Ya que Valcheta se encuentra en una zona con yacimientos paleontológicos, donde hay un bosque petrificado, lo cual como se entiende desde el Estado, forma parte del “patrimonio”.

En relación con otros casos en el país, en la ciudad de San Carlos de Bariloche, se encuentra en la plaza central un monumento con el busto Roca. Como explican Giulietta Piantoni, Liliana Pierucci y María Morales (2021), se trata de un escenario de fuertes disputas donde se plasman grafitis y pintadas, discutiéndose incluso si se continúa llamando a la plaza como “Expedicionarios al desierto” o como “Plaza de los pañuelos”. La ciudad esconde una realidad más compleja de lo que aparenta, demostrativa de las fragmentaciones que afectan su sociedad (ídem). Lo mismo ocurre en Buenos Aires, el monumento ecuestre a Roca se erigió a 200 metros de Plaza de Mayo. El conjunto escultórico se compone por dos alegorías laterales y, en el centro, la estatua ecuestre, todos en bronce; se destaca al elevarse más de 5,5 metros del piso. Se trata, aún hoy, del monumento escultórico más alto de la ciudad y, también, de los más centrales (Romão da Silva, 2017).

En esta disputa de sentidos, están quienes defienden activamente la imagen histórica sobre Roca, resaltando su *status* de “gran prócer del Estado moderno”, y son sobre todo militares, historiadores vinculados a la historia oficial, periodistas de diarios conservadores, estudiantes e intelectuales afines con el pensamiento liberal-positivista, para los que Roca se recuerda por sus habilidades de estrategia. Por otro lado, se agrupan movimientos indígenas, políticos e intelectuales de izquierda y personas ligada a organismos de derechos humanos, que resaltan la imagen centralizadora del general, la violencia con los indígenas y, según algunas perspectivas, el genocidio perpetrado, evidenciando así la necesidad de acabar con los homenajes públicamente (Romão da Silva, 2017).



Por otro lado, para el caso de la placa de Rosas, debido a mis distintas aproximaciones al campo pude observar la presencia y su posterior quita, por lo que fui testigo del proceso, quedó la base como también materiales asociados que sostenían la placa. No fue un trabajo de remoción total del monumento y de la placa, por lo tanto, la presencia de las bases —los vestigios— nos está hablando de que allí hubo algo (Figura 5).

Figura 5. Fotografía tomada por la autora en agosto del 2022. Base del monumento de Rosas, sin la placa.

En esta dirección, los monumentos tuvieron intervenciones a lo largo de los años por personas de la localidad que han pintado -particularmente el monumento de Roca- expresando así el repudio frente a estas representaciones de militares. Por lo tanto, previo a sus desmonumentalizaciones, las intervenciones, como aconteció en otros casos — en bustos y estatuas de Roca— ubicados en ciudades distantes unas de las otras como Santiago del Estero (capital), Río Gallegos (Santa Cruz) y Santa Rosa (La Pampa) (Romão da Silva, 2017), se vieron reflejadas en Valcheta.

Desmonumentalizar en silencio

En la misma fecha del “descubrimiento” de Valcheta, el 5 de octubre, pero del año 2021, luego de debatirse en el Concejo Deliberante de la localidad, y según uno de sus integrantes del partido oficialista, habiendo sido una idea de la intendenta, se quitó finalmente el monumento de Julio Argentino Roca de la plaza. El busto de Roca fue quitado, pero dejaron su base, la cual pensamos como vestigio de aquel monumento.¹⁰ Por lo tanto, transformaron ese espacio en una “transición” —un desplazamiento— de memorias porque en definitiva la base sigue estando, y así cierta memoria materializada. Un espacio “liminal”. Asimismo, se quitó la pequeña placa de Rosas a la que hicimos referencia en el anterior apartado.



Figura 6. Fotografía tomada por la autora en mayo del 2022. Base del monumento de Roca.

¹⁰ Siguiendo a Haber (2016), consideramos que un vestigio es mucho más que aquello que resta del pasado, ya que agencia el conocimiento mucho más allá de su utilidad como medio para conocer el pasado (Haber, 2016, 22).

En esta transformación espacial se colocó en el suelo una placa que dice “5 de octubre del 2021, retiro del busto del General Julio Argentino Roca, autorizado por ordenanza municipal 08/21”. Junto a un poema de Jorge Castañeda, escritor local, que habla de la idea de *ser valchetense*, evocando una unidad homogénea identitaria, pero con sus variabilidades étnicas. Dicho poema dice lo siguiente:

Somos valcheteros.

Somos origen y destino, hijos fecundos de una tierra bendecida, de un oasis que en el medio del desierto nos abriga.

Somos vertientes y remanso del Arroyo, espiga rubia de un mandato cuyas claves se pierden en el tiempo.

Somos la colorida urdimbre de las matras, la redondez frutal de los racimos, el sueño milenario de los árboles petrificados, la habilidad manual de los artesanos, el pentagrama sutil de los cantores, las palabras encendidas de los escritores, la metáfora de los poetas, la rama florecida de los almendros en primavera.

Somos el retoño de aquellos que fueron, la heredad de su siembra, la concreción de sus sueños, la osadía de ser lo que somos.

Somos pueblerinos orgullosos de forjar todos juntos nuestro destino común, de estrechar nuestras manos para mancomunar los esfuerzos, de continuar lenta pero firmemente conformando nuestra propia identidad.

Somos nuestro paisaje, nuestras arboledas, nuestras acequias, nuestros pájaros, nuestros miradores naturales, nuestros espacios verdes y estas ansias enormes de ser cada día más mejores y unidos.

Somos una comunidad de vecinos, un valle angosto de toda delicia, una noche donde las estrellas se pueden tocar con las manos, una encrucijada de caminos largos, un sentimiento común dentro del respeto y la pluralidad de opiniones. Somos hijos de una historia diversa pero que nos unifica y traza caminos de encuentro.

Somos hijos de un mandato, venimos del pasado que forjaron los mayores, de un presente donde construiremos el futuro que será auspicioso y nuestro.

Somos esto y mucho pero mucho más porque las palabras no pueden expresar los sentimientos, los afectos, el tesón, el respeto, las ansias, el amor, los valores, la vida.

Somos valcheteros.

Escritor: Jorge Castañeda

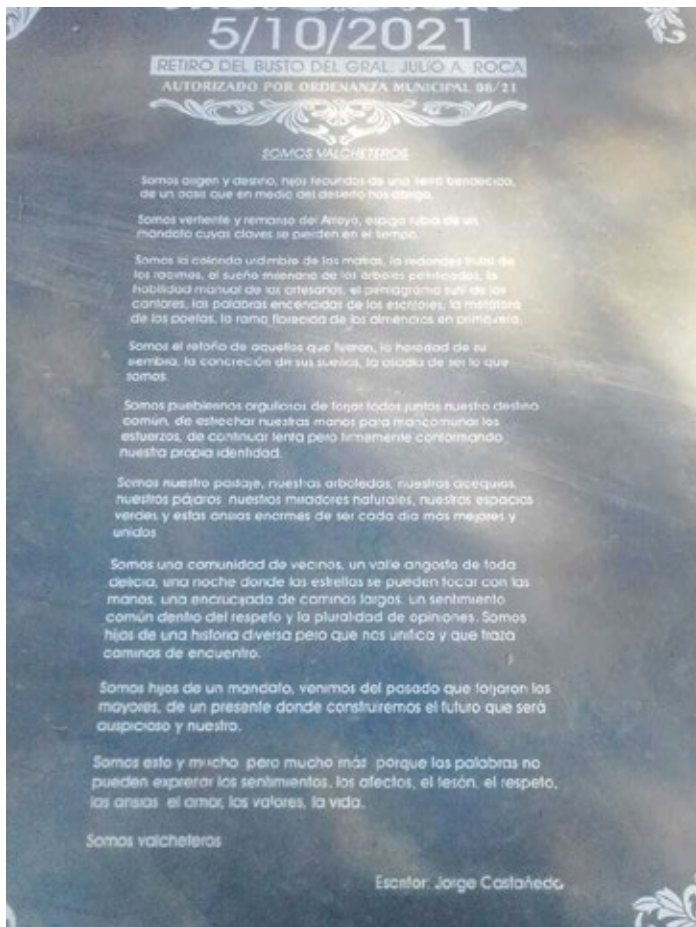


Figura 7. Fotografía del poema de Jorge Castañeda.
Autoría y gentileza de Noelia Lai.

A su vez, en esta “transición”, a pocos metros construyeron una nueva base, fundando un monumento que representa a una mujer indígena tejiendo un telar mapuche, con vestimenta y adornos mapuche. Se empieza a mostrar en el espacio público, de modo inédito, la presencia indígena. Hasta entonces, su presencia era mostrada a través de sus cuerpos exhibidos y cultura material en el museo local “María Inés Kopp” ubicado frente a la plaza, producto de prácticas científicas colonialistas que acompañaron el proceso de conformación de dicha institución (Lambertucci, 2023). Por lo tanto, contemporáneamente comienza a exhibirse el retiro legitimado por la explicitación de la ordenanza, y, por otro lado, la presencia de la mujer indígena. Ya no existe en la vía pública el monumento desde su enormidad sino como resto, como residuo de algo que fue, como vestigio.

Por otro lado, en relación con la placa de Rosas, conversando con uno de los concejales en el marco de una entrevista, me explicó que esta placa ya “estaba caída” y que, por lo tanto, simplemente la quitaron. Pero otro concejal en oposición al primero, me expresó que, al sacar el busto de Roca, era lógico sacar también el de Rosas, por lo que presentaron un proyecto para hacerlo. Y lo sacaron, pero sin acto, sin ningún acontecimiento político,

sin ningún 5 de octubre de por medio. Por último, Roa quedó cimentado teniendo su mirada hacia el arroyo Valcheta, como ese 2 de marzo de 1884. Ninguno de los concejales nombró la idea de retirar este monumento, quedando allí un silencio que sigue hablando.



Figura 8. Fotografía tomada por la autora en mayo del 2022.
Monumento de Lino Oris de Roa.

Como acabamos de dar cuenta, los relatos de integrantes del Concejo Deliberante son variados. El espacio político está dividido en tres bloques de distintos partidos políticos, que tienen versiones diferentes de lo acontecido en el proceso de las desmonumentalizaciones. En otra entrevista establecida con un concejal del bloque oficialista, me explicaba que la quita del busto de Roca fue una propuesta que vino del Poder Ejecutivo local, mientras que de un bloque en oposición a este decían que en realidad había sido idea de él, viendo aquí la situación política en conflicto en este espacio. Analizando el discurso del concejal del oficialismo, quien expresó cronológica y detenidamente en la entrevista el proceso de las desmonumentalizaciones, una de las críticas de la intendenta era que el monumento de Roca estaba sobre un tronco de árbol petrificado, lo cual era cuestionado ya que se preguntaba cómo era posible que esté sobre un *elemento patrimonial*. En este sentido, este concejal comentaba que rediseñaron la base, la cual tenía forma de ataúd y, sin

embargo, no explicitó en ningún momento la manipulación en torno a esta preocupación de los *elementos patrimoniales*, lo cual en las observaciones como se explicitó pude ver que éstos, la ex base de los monumentos, siguen allí presentes. En su relato del proceso decía:

...fuimos una tarde así, sin nada, llamamos a un muchacho, golpeó, lo sacó, sin tanto alarde, porque en realidad nos interesaba retirarlo. Implantamos una serie de elementos que tienen que ver con cuestiones patrimoniales de nuestra ciudad, como para comenzar un proceso de resignificación y no re-denominar la plaza, sino que naturalmente a partir de un proceso social, la plaza vaya siendo nombrada por la gente. Es todo un proceso inverso. (Oficina del Concejo Deliberante, agosto, 2022)

En esta dirección, fue el gobierno municipal quién inició este proceso de *resignificación*, estableciendo una escultura de la tejedora indígena, poniendo cartelera, instalando como decía “elementos que tienen que ver con nuestra historia”, entendiendo que a partir de ahí se iniciaría un proceso desde la comunidad para denominar de otra forma este espacio. Podríamos pensar que estos elementos también están estructurando lo que la comunidad va a denominar en un futuro y, en este sentido, nos preguntamos ¿quiénes son los actores legitimados de la comunidad para comenzar a resignificar la plaza?, ¿cuáles de éstos dialogaron con el Estado en el inicio de este proceso de desmonumentalización? Y finalmente ¿Por qué comienza a ser legítimo y posible la monumentalización indígena en contraposición a los militares genocidas?

Retomo el poema cimentado en el suelo donde antes estaba el monumento de Roca para dar una pista, dice: “Somos una comunidad de vecinos [...] Somos hijos de una historia diversa”. El concejal del partido oficialista me contaba que luego de la quita del monumento, se hizo un acto “normal”, con palabras del escritor local, unas flores y eso fue todo. En ese momento de la entrevista dijo: “La memoria no necesariamente tiene que ser desde el dolor, podemos recordar desde el aprendizaje y generar otras formas de conocimiento, de reflexión, y no solamente desde el desgarrar por más de que haya sido tan triste nuestra historia” (Oficina del Concejo Deliberante. Agosto, 2022). La construcción de la memoria desde el Estado puede ser muy distinta a la de las comunidades indígenas, pensé. En esta dirección, preguntando si participaron en este proceso de desmonumentalización la comunidad local, y entre ella la comunidad indígena, me dijo que no:

...nosotros lo hicimos como una gestión del Ejecutivo [...] era una solicitud implícita que estaba. También el permiso formal es para el Concejo en realidad dentro de los espacios públicos. Después podés consultar y demás pero no quisimos hacer como el gran acto de retirar a Roca, sino como una acción más sincera e intimista de retirarlo, y que la gente se vaya encontrando a la plaza sin Roca. De hecho, no hay mayores publicaciones. (Oficina del Concejo Deliberante, agosto, 2022).

→ **Figura 9.** Fotografía tomada por la autora en mayo del 2022. Placa que dice “5 de octubre del 2021, retiro del busto del General Julio Argentino Roca, autorizado por ordenanza municipal 08/21” ubicada en la plaza del centro de Valcheta.



↓ **Figura 10.** Fotografía tomada por la autora en mayo del 2022. Monumento de tejedora con telar mapuche.



Como explica Taussing (1995), trayendo a Hegel, el Estado —en nuestro caso en la figura del poder Ejecutivo y del Concejo Deliberante— aparece “...no sólo como la representación concreta de la razón, de la Idea, sino también como una impresionante unidad orgánica...”. La “legitimidad” y como dice Weber, el monopolio del uso legítimo de la fuerza dentro de un territorio determinado, moldean al Estado. En este sentido, en Valcheta el Concejo Deliberante y el poder Ejecutivo son quienes —a través de su poder estatal— manipulan los monumentos que entran en discusión si son o no parte del *patrimonio* y así, las memorias que circulan, dejando posteriormente transformados los espacios públicos. Desde su perspectiva consideran que dan lugar a que la “comunidad” resignifique esta espacialidad, y en esta dirección, podemos observar que son ellos quienes lo hacen, son ellos quienes quitan los monumentos y manipulan los espacios, por lo tanto, quienes le dan otro significado.

Por otro lado, cuando le nombré al concejal del oficialismo la tarea de un grupo de profesoras de la Escuela secundaria Nro. 87, quienes vienen cuestionando hace varios años la transmisión de la historia local y por lo tanto la memoria en el marco de la institución (Lambertucci, 2023), me planteó que en realidad es algo que “está naturalmente en la comunidad” y lo que ellos desde el gobierno municipal están haciendo es “leer esas demandas”. Me dijo: “es saber leer que está pasando históricamente y cuál es la necesidad nuestra como comunidad”. Aquí podemos ver que se lleva la atención a la idea de que es algo natural, un proceso natural que se da en la comunidad en relación con pensar la historia oficial, y, por lo tanto, la memoria que como él decía: *tiene dolor*. Este proceso se asocia a algo que está en la atmósfera de la sociedad por su naturaleza, lo cual me lleva a observar que se le quita valor al trabajo de las personas involucradas en prácticas y experiencias que evocan estas memorias, tanto la comunidad mapuche-tehuelche local (*Lof Che Nehuen Co*) y el grupo de profesoras no formaron parte, como posibles actores interesados, en los diálogos con el Concejo Deliberante frente al proceso de desmonumentalización. Como dijo este concejal ellos están *leyendo* lo que pasa históricamente porque son discursos que se dan de manera natural en la comunidad, y a partir de aquí ejecutan. Podríamos pensar como lo natural tiene que ver con la no complejización, lo cual, si algo es natural, simplemente “es así”.

Por otro lado, nos preguntamos ¿cómo la desmonumentalización lograría quitar el *dolor*? o ¿qué es el dolor en este caso para los concejales? porque lo que quedó -los vestigios- no significa necesariamente borrarlo. Una desmonumentalización desde el silencio, pero como si en este y en los vestigios no hubiera también dolor.

La desmonumentalización la realizó el Estado, observaron las “demandas” y accionaron, pero en silencio, sin tanto “*alarde*”. Pensando regionalmente, las desmonumentalizaciones y cambio de nombre de la “calle Roca”, conversando con el concejal del oficialismo me explicó que hay una iniciativa por parte de los vecinos para cambiar el nombre de la calle, sin embargo, no mencionó nada más. Este proceso en la Patagonia siempre fue

justamente una ocasión de *alarde*, de encuentro, movilización y comunicación en medios sociales. La propuesta del gobierno municipal al desmonumentalizar silenciosamente a Roca, está buscando iniciar una relación entre la comunidad con su memoria, ya no desde el *dolor*. Podría decirse que es una política que arranca a “martillazos silenciosos” monumentos y sus memorias asociadas a la tristeza, cimenta un nuevo monumento que hace referencia a una identidad indígena representada con una mujer que teje alegremente, realiza un acto al respecto, pero al final de esto no dialoga con los actores que están vinculados a estos procesos históricos. Es como pensar en un acto de la Guerra de Malvinas, sin invitar a personas que fueron a la guerra o hijos de aquellos. Se oculta la voz de quienes ancestralmente dialogaron y dialogan con los discursos y vivencias frente a Roa, Rosas, Roca e Ibáñez, justificando a través de estas acciones el hecho de que *escuchan* las demandas y ejecutan.

La retirada de los bustos y monumentos sucedió sin abrir mecanismos de participación, pensando que así se resignificaría la historia. Todo esto nos lleva a preguntarnos si desde esta resignificación, dónde el dolor ya no tendría que formar parte, el retiro del monumento de Roca y los demás militares, se está dando lugar, o no, una nueva relación con la historia y un nuevo significado frente a los discursos sobre lo mapuche y lo mapuche-tehuelche en la localidad, de los cuales, aquellos hegemónicos deslegitiman la natividad en estos territorios y sus actuales luchas. Son dichos discursos que evocan el espíritu de Zeballos y del conocido científico en la Patagonia, Rodolfo Casamiquela, quien pensaba y producía discursos científicos atravesados por los ideales del primero y de Roca, y quien también transitó las calles de Valcheta e impulsó la creación del museo local. Es la historia que construye la memoria y su ideología dominante lo que da valor a estos monumentos, al fin y al cabo, a un sistema simbólico que se muestra, como daremos cuenta a continuación, de alguna manera en la localidad de Valcheta.

Exhibir a Julio Argentino Roca

*¿Para qué desmonumentalizar desde el Estado?
Quizás para exhibir el genocidio.*

El concejal del oficialismo sostuvo que todavía no han llevado los monumentos y placas al museo local. La idea es que estos vestigios ahora se exhiban en dicha institución, lo cual me lleva a pensar en cómo se seguirá construyendo esta memoria y cómo se recordará el pasado histórico, el pasado en donde la “Campana al Desierto” irrumpió en la vida de Cayupán y su gente, y otras comunidades que allí se encontraban. Ahora el monumento es una tejedora con un telar mapuche y un poema que habla de un “Somos Valcheta” en este espacio público, mientras que se lleva al busto de Roca y la placa de Rosas al museo.

En este sentido, esta institución también es otro espacio público que construye memoria. Hay un “estar ahí” (Tello y Fessia, 2019) en el museo de Valcheta que lleva y seguramente llevará de otro modo con la exposición del busto de Roca, a conectar con un “estar” en un territorio dónde acontecieron sucesos históricos y relaciones interétnicas en un pasado atravesado por campañas militares y muerte. Un “estar ahí” irrumpido por memorias que invaden ahora este espacio produciendo que así emerjan perspectivas, recuerdos, y quizás, dolores, mientras la ex plaza Roca, como se entiende desde el gobierno municipal, vive un proceso *natural* de *resignificación*. Por lo tanto, en relación con este desplazamiento, el objetivo no es borrar completamente el dolor de la historia de Valcheta sino tratarlo en espacios legítimos para hacerlo. El museo local, un espacio público e íntimo, sería uno de ellos.

El campo de concentración

Hay historias de las que el museo local de Valcheta y el gobierno municipal no dan cuenta, como aquella del campo de concentración de indígenas local. Una amplia discusión sobre este sitio se da tanto a nivel académico como local (Lambertucci, 2023). Como explicitamos al inicio de este artículo, el campamento de concentración no fue encontrado geográficamente, más allá de los intentos del sector académico que trabaja en la localidad y región, y por el mismo personal del museo local. Más allá de esto, interesa explicitar que la comunidad indígena en el trabajo realizado conjuntamente explicó que para ellos el campo de concentración no debe buscarse.

Los miembros del *Lof Che Nehuen Co* expresaban en los encuentros que realizamos su desacuerdo con que les arqueólogos *levanten piezas* de la cultura como cuerpos de personas mapuche que *descansan en chenque*¹¹ o en el campo de concentración de indígenas. Esta tensión emergía asimismo como una demanda y se argumentaba con las ideas de que son *almas* que tienen que *descansar* y que no deben ser interrumpidos sus ciclos de vida. En relación con el campo de concentración, entienden que este ciclo ya fue interrumpido debido a las políticas que llevó adelante el Estado nacional argentino con la construcción del sitio y la muerte de las personas mapuche que allí están.

¿Qué relación existe entre el proceso de desmonumentalización, el desplazamiento del busto y las placas a las vitrinas del museo y los discursos indígenas? Ciertas historias se cuentan, se cimentan, como con la glorificación de los militares. Pero otras historias no, como aquella del campo de concentración de indígenas, y las actuales perspectivas indígenas. No hay espacio en la vía pública y tampoco en las historias y relatos hegemónicos de las víctimas del campo de concentración. Por lo tanto, en la vía pública no hay espacio para las víctimas del genocidio. Pero si sigue habiendo espacio para la base del monumento de Roca y la argumentación de la ordenanza municipal, que representa a los asesinatos desde el vestigio del genocida.

11 *Chenque* significa en castellano “enterratorios”.

Conclusiones

Los monumentos finalmente son propiedad de la Nación¹², y aunque se desmonumentalice, seguirán siéndolo. Existiendo en un depósito, en una vitrina de un museo, intervenidos con pintura, rotos con un martillo.

En Valcheta el proceso de desmonumentalización se dio desde el gobierno municipal, desde el silencio, y se concluyó con la nueva exhibición de un monumento de una mujer indígena y un poema sobre un ser identitario: *valchetense*. La nueva estatua puesta, aquella de la indígena tejiendo, habla de una población contemporánea, viva, trabajando. No es en conmemoración de un pueblo que fue asesinado, sufrido, “con dolor”, que podría serlo por ejemplo con una placa conmemorativa. Desde el gobierno municipal se lo entiende como un proceso natural, sin embargo, podríamos pensar que es un proceso en donde queda mucho por hilar: participación ciudadana y memorias silenciadas.

Como mencionamos, los espacios se crean desde los centros de poder. Siguiendo a Lefèbvre ([1974] 2013), el espacio es un producto social, o sea, una realidad que no se da *per se* sino que más bien se vincula a los modos de producción y a la reproducción de las relaciones sociales. Una realidad que se construye se modifica y se destruye en franca correspondencia con las fuerzas productivas que rigen la sociedad, que sirve de apoyo a las prácticas sociales de dominación y que, al mismo tiempo, dialécticamente, ofrece las bases necesarias a las reacciones organizadas en contra de esas formas de dominación (Romão da Silva, 2017). En sus palabras:

El espacio ya no puede concebirse como pasivo, vacío, como no teniendo más sentido que —al igual que sucede con los otros “productos”— ser intercambiado, consumido o suprimido. [...] Su concepto no puede, pues, aislarse y quedar estático. Se dialectiza: producto-productor, soporte de relaciones económicas y sociales (Lefèbvre, [1974] 2013: 55-56).

La configuración de los espacios no se da por casualidad: espacios de uso público y privado se crean y se distribuyen en el territorio geográfico según la lógica de la producción y reproducción material, como bajo las reglas de manutención del orden social. Los espacios de conmemoración y los monumentos públicos no son una excepción (Romão da Silva, 2017), y las memorias que éstos evocan tampoco.

Estas reflexiones nos permiten dar cuenta como los relatos se van tejiendo, y como muchos quedan por fuera, mientras otros, como las historias y glorificaciones de los militares de las campañas militares en monumentos siguen siendo parte del discurso hegemónico. Ahora no más en la plaza pública -aunque sí con y en sus vestigios- sino al frente de ella en una vitrina en el museo local. En conclusión, fue un desplazamiento monumental.

12 Se enmarcan bajo la Ley 27.103 de Monumentos y lugares históricos.

Referencias bibliográficas

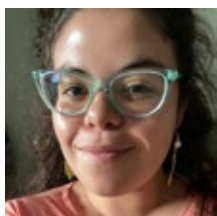
- Bayer, Osvaldo (Coord.), Diana Lenton (Comp.), (2010). *Historia de la crueldad argentina, Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Ed. El Tugurio.
- Briones, Claudia y Delrio, Walter. (2007). La “conquista del desierto” desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa*, vol. XXVII, 23-48.
- Chávez, Matías Rodrigo (2019). Los inmigrantes sirio-libaneses y su inserción territorial en el sudeste de Río Negro, Argentina (1912-1930). *Magallania*, 47(02), 5-19. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442019000200005>.
- Chávez, Matías Rodrigo; Vezub, Julio Esteban; Cinti, Ana; Bocco, Gerardo (2021). De la costa al interior: caminos, paisajes y redes trashumantes en el noreste de la Patagonia. *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales*, (66), 112-125. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2045>.
- Delrio Walter y Pilar Pérez. (2020). Campos de concentración de pueblos originarios en norpatagonia: Implementación, efectos sociales y memoria. En Gabriela Aguila; Santiago Garaño y Pablo Scatizza (Comp.), *La represión como política de estado. Estudios sobre violencia estatal en el siglo XX*. (pp. 17-38), Imago Mundi.
- Escolar, Diego; Salomón Tarquini, Claudia y Vezub, Julio E. (2015). La “Campaña del Desierto” (1870-1890): Notas para una crítica historiográfica. Capítulo 10. En Lorenz, Federico (Compilador), *Las Guerras de la Historia Argentina*, (pp. 223-247.) Ariel.
- Haber, Alejandro F (2016). *Al otro lado del vestigio*. Editorial Universidad del Cauca/JAS Arqueología/Ediciones del Signo, Popayán.
- Kopp, María Inés (1996). Balcheta-Valcheta. *Su historia, artesanías, bellezas y misterios*. Archivo del Museo Provincial “María Inés Kopp”. Archivo Museo Provincial “María Inés Kopp”.
- Lambertucci, Martina. (2023). *El Museo, la Escuela y la Comunidad: Representaciones del pasado y la ciencia en Valcheta, Río Negro, Argentina*. [Tesis de Licenciatura no publicada. Universidad Nacional de Córdoba].
- Leuman, Miguel (2010). A modo de conclusión: Desmonumentar a Roca en el contexto del Bicentenario. En Osvaldo Bayer y Diana Lenton (Eds.), *La crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios* (pp. 133-134). RIGPI.
- Lenton, Diana. (2009). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuário Antropológico*, 57-97. <https://doi.org/10.4000/aa.781>
- Lefèbvre, Henri (2013/1974). *La producción del espacio*. Capitán Swing Libros.
- Musante, Marcelo, Papazián, Alexis, Pérez, Pilar (2014). Campos de concentración indígena y espacios de excepcionalidad en la matriz estado-nación-territorio argentino. En José Luis Lanata (Comp.), *Prácticas Genocidas y Violencia Estatal en Perspectiva Transdisciplinar*, (pp. 66-95). E-Book. Editorial UNR.
- Nagy, Mariano y Papazian, Alexis (2011). El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886), *Corpus*, Vol 1, (2), 1-35. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1176>
- Organización De Naciones Unidas. (s/f). *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio*. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/convention-prevention-and-punishment-crime-genocide>

- Pérez, Pilar (2015). Futuros y fuentes: las listas de indígenas presos en el campo de concentración de Valcheta, Río Negro (1887). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Débats. Open Edition Journals. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.68751>
- Piantoni, Giulietta, Pierucci, Liliana y Morales, María (2021). Museos y Monumentos Provinciales: Tensiones entre historia, patrimonio e identidad. Capítulo 12. En Susana Bandieri (Ed.), *Río Negro, los caminos de la historia: tomo II*. (pp. 351-379). 1a ed. Pido La Palabra.
- Rodríguez, Mariela, Eva. (2022). Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política. En C. Jofré y C. Gnecco (Eds.). *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*. Editorial de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN). <http://rid.unrn.edu.ar/handle/20.500.12049/9283>
- Romão Da Silva, Luciana (2017). Espacio público y disputas simbólicas por la memoria en Argentina: los monumentos al Gral. Julio A. Roca en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y en San Carlos de Bariloche, 1997-2012. [Tesis de Maestría. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires]. <https://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/1083>
- Taussig, Michael (1995). *Maleficium: el fetichismo del Estado*. En Taussig, Michael. *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa
- Tello, Mariana, Eva y Fessia, Emiliano Carlos (2019). Memorias, olvidos y silencios en las propuestas museográficas en el Espacio para la Memoria La Perla. *Kamchatka. Revista de análisis cultural* 13, 195-224.
- Válko, Marcelo (2013). *Desmonumentar a Roca: estatuaria oficial y dialéctica disciplinadora*. Sudestada.

Martina Lambertucci

<https://orcid.org/0009-0009-3336-8761>

martinalambertuccisnm@gmail.com



Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Sus investigaciones se desarrollan en la Patagonia argentina, en las cuales trabaja con conflictos interétnicos entre grupos indígenas, la ciencia y el Estado. Forma parte de diversos proyectos de investigación y del comité editorial de la revista *Corpus*.



MONUMENTALIDAD ALTERNATIVA EN EL MOVIMIENTO NEGRO- AFROMEXICANO DEL SIGLO XXI

ITZA AMANDA VARELA HUERTA

Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Xochimilco (UAM-X)

Aceptado para publicación 4 de junio 2024

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar tres cuestiones en relación con la población negra-afromexicana y el patrimonio. La primera es considera la arqueología mexicana como una disciplina aliada en las políticas de mestizaje del Estado en el siglo XX con el borramiento de la presencia africana y afrodescendiente en la cultura material del pasado mexicano. La segunda es observar los procesos de patrimonialización de diversas acciones de dichos pueblos en la actualidad. Por último, pensar cómo esos dos elementos se pueden leer en la imaginación de una arqueología otra a través de la voz de Aydé Rodríguez, artista plástica afroamericana que, desde su noción de historia de voces, discute la historia y la materialidad de los pueblos negros afroamericanos.

Palabras clave: arqueología, afroamericanos, historia, imaginación, patrimonio.

ALTERNATIVE MONUMENTALITY IN THE BLACK-AFROMEXICAN MOVEMENT OF THE 21ST CENTURY

Abstract

The goal of this paper is to analyze three issues in relation to the black-Afro-Mexican population and heritage. The first is to consider Mexican archeology as an allied discipline in the State's miscegenation policies in the 20th century with the erasure of the African and Afro-descendant presence in the material culture of the Mexican past. The second

is to observe the heritage processes of various actions of these peoples today. Finally, to think about how these two elements can be read in the imagination of another archeology through the voice of Aйдé Rodríguez, an Afro-Mexican plastic artist who, from her notion of history of voices, discusses the history and materiality of black Afro-Mexicans peoples.

Keywords: archaeology, afromexicans, history, imagination, heritage.

MONUMENTALIDADE ALTERNATIVA NO MOVIMENTO NEGRO AFRO-MEXICANO DO SÉCULO XXI

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar três questões em relação à população e herança negra-afro-mexicana. A primeira dessas questões é considerar a arqueologia mexicana como disciplina aliada nas políticas de miscigenação do Estado no século XX com o apagamento da presença africana e afrodescendente na cultura material do passado mexicano. A segunda é observar os processos patrimoniais de diversas ações desses povos na atualidade. Por fim, pensar como esses dois elementos podem ser lidos no imaginário de outra arqueologia através da voz de Aйдé Rodríguez, artista plástica afro-mexicana que, a partir de sua noção de história das vozes, discute a história e a materialidade dos povos pretos afromexicanos.

Palavras-chave: arqueologia, afro-mexicanos, história, imaginação, patrimônio.

Introducción

En junio de 2023 la galería de arte Proyecto Monclova me invitó a escribir un texto que discutiera el problema de la representación de la población negra-afromexicana en los circuitos del arte contemporáneo en México. Para preparar y escribir el texto la persona que me contactó me pidió que entrevistara a una mujer originaria y residente de la Costa Chica; a un joven artista negro-afromexicano, igualmente originario y residente de la misma zona; y a un fotógrafo mexicano de origen judío, quien fue comisionado para hacer retratos de la zona mencionada.

El texto que escribí acompañó la exposición dedicada a Aydé Rodríguez, la artista plástica de la Costa Chica y que tiene como centro de su expresión visual la presencia, historia y espacios de las personas, pueblos y comunidades negras-afromexicanas, no solo de la Costa Chica, sino, también, los personajes históricos de todo México que se reconocen, desde hace poco tiempo, como afrodescendientes. Aydé Rodríguez, una mujer mestiza que vive en la región de la Costa Chica y que en otros espacios se ha identificado como una mujer negra, aceptó platicar conmigo vía telefónica para contarme sobre sus pinturas, dado que éstas serían el eje central de la exposición de Proyecto Monclova.

Junto a la obra de Rodríguez se presentó una selección de máscaras de diablos¹ de David Montes Bernal, también de la costa, y una serie de fotografías sobre pueblos y personas negras-afromexicanas a cargo del fotógrafo Allan Fis. A partir de la idea de Rodríguez de una “historia de voces” recuperé una reflexión que tenía desde hace unos años sobre la relación entre cultura material, arqueología y movimiento negro-afromexicano. Desde ese lugar, y pensando en las posibilidades de la imaginación y la torcedura de la historia, vuelvo a los lugares de imaginación e invención de los que ha echado mano el movimiento señalado para dar un sentido de legitimidad a su movimiento.

Este artículo se divide en dos partes. La primera de ellas está centrada en debatir aquello que la pintora afromexicana Aydé Rodríguez llama “historia de voces” y que me permitirá abrir espacio a la segunda parte de este texto para pensar en el patrimonio, la materialidad y la arqueología desde las políticas mexicanas, las cuales dan un lugar protagónico a la roca, la reliquia y la materialidad como elementos de legitimidad de la historia y, por ende, de las identidades históricamente constituidas.

Desde una mirada crítica observo a la arqueología como una práctica disciplinar positivista y decimonónica; la arqueología mexicana se ha centrado en la construcción y reconstrucción de la identidad nacional con base en la ruina arqueológica como demostración de lo que sí existió y lo que se diferencia de la invención e imaginación de ciertos

1 La danza de los diablos es una serie de bailes y zapateados que se realiza en diversos pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero en México. A partir de la movilización política afrodescendiente, que inició a finales de los años 90 del siglo XX, dicha danza se ha convertido en un performance que legitima la existencia cultural, política y social de las personas, pueblos y comunidades negras-afromexicanas.

2 Para de Aydé Rodríguez la historia de voces es una historia oral de personas costeñas a partir de la cual imagina y reelabora las narraciones sobre origen y existencia de los pueblos negros afromexicanos. Esto es explicitado más adelante.

sujetos históricos aunque en ese movimiento la imaginación y la invención del Estado se convierten en la única posibilidad, es decir, en una visión hegemónica del pasado nacional. Por otro lado, los relatos de imaginación e invención populares contados por las personas y comunidades afrodescendientes aparecen como mitos, historias fuera de la disciplina; a idea de una noción positivista se impone al querer hacer de la arqueología una ciencia con fronteras disciplinares en las cuales la producción de discursos de otros sujetos está siempre excluida. En esa segunda parte del artículo me centro en pensar en la materialidad de los barcos encallados que son, en toda América Latina, relatos y espacios de imaginación para una arqueología que imagina el origen desde lugares más amplios, diversos y flexibles que la materialidad y la roca. Las poblaciones negras-afromexicanas han sido históricamente tachonadas, con poca información estatal sobre su presencia y aportes a la construcción nacional y cuando imaginan un origen diverso la comunidad de personas historiadoras considera que la invención y los relatos no son suficientes para dar sentido disciplinar a las identidades emergentes en el México contemporáneo.

A través de la crítica cultural, las entrevistas y una etnografía multisituada (Marcus, 2018) que al tiempo que se realiza en la Costa Chica y en la Ciudad de México también se hace por medios sociodigitales y de largo aliento, discuto con voces expertas y académicas cuestiones sobre patrimonio, identidad, origen, materialidad, imaginación e invención en el ámbito de la movilización política negra-afrodescendiente en el México contemporáneo.

Arqueología, poder y patrimonio en el México contemporáneo

Los tres elementos enunciados permiten observar de manera local las formas como dichas conceptualizaciones se materializan en la vida de diferentes identidades, grupos de personas e, incluso, movimientos sociales. Es fundamental, entonces, pensar cómo

el patrimonio es también un pilar fundamental para el sostenimiento de procesos identitarios y de pertenencia. Al evocar emociones y experiencias, produce también acciones que facilitan los procesos de exclusión y rechazo que sirven a causas concretas en momentos concretos; nos habla de un “nosotros” y un “otros” y, paradójicamente, también de un “todos” universalizados en una serie de tratados sobre los garantes de la identidad, generalmente los Estados-nación. Funciona esencialmente aportando rasgos de valoración, de comprensión y de posibilidades para transportar esta materialidad al futuro. (Cardona, 2016, p.42)

La arqueología mexicana, junto con la historia hegemónica nacional del siglo XX, ha sido analizada y cuestionada a la luz de las nuevas políticas multiculturales y hoy desde las construcciones analíticas del campo de los estudios sobre raza/racismo en México (Moreno Figueroa, 2022; Vázquez, 1996). Específicamente, se ha debatido sobre el papel pedagógico y funcional de dichas disciplinas que formaron una noción homogénea del pasado y el presente mexicano (Ortega León, 2020).

A través de la constatación de la materialidad de las zonas arqueológicas en diversos estados mexicanos la arqueología —a la par de la historia y la antropología— utilizó argumentos sobre el pasado indígena y el *continuum* de la grandeza de civilizaciones como la maya, la zapoteca y la mixteca para construir el mito del mestizaje y, al mismo tiempo, una política basada en la diferenciación racial (Machuca, 2023).

Analizar los procesos de racialización en México incluye todos los ejercicios discursivos que permiten la identificación con un pasado indígena y el movimiento de significado de ese uso del pasado para distanciar a la ciudadanía mestiza de lo indígena. Lo anterior ha sido tema de debates en espacios académicos, pero en esa misma ecuación la historia afroamericana aparece siempre vinculada a un grupo poblacional extinto en el pasado colonial y, por ende, como una imposibilidad en el presente.

La primera figura en la que aparece la historia negra-afroamericana se relaciona con el proceso de esclavización durante el periodo colonial, esto es abordado desde distintos enfoques, así como trabajos especializados desde la disciplina histórica. Por ejemplo, aquellos que buscaron dar cuenta de dicho proceso como una verificación, es decir, para combatir una especie de negacionismo sobre la historia, presencia e importancia de personas africanas y afrodescendientes esclavizadas (Aguirre, 1946; Alberro, 1979; Naveda, 1979; Moedano y Pérez, eds., 1992; Martínez, 1992; Vinson y Vaughn, 2004; Motta, 2006; Bennett, 2009; Castañeda, 2012; Alberro y Gonzalbo, 2013; Masferrer, 2013; Velázquez, 2013; Díaz, 2015).

En las dos últimas décadas se ha desarrollado un nuevo campo de estudios en lo referente a la situación contemporánea de los pueblos negros-afroamericanos, se trata de los estudios socioantropológicos y culturales que, desde enfoques diversos, analizan temas como procesos identitarios, subjetividades, salud, racismo, género, arte, escritura, danza, poesía, gastronomía, migración e infancias, abordando la presencia y los aportes actuales de los pueblos negros-afroamericanos (Hoffman, 2006; Lara, 2010; Lewis, 2012; Quecha, 2015; Varela, 2023a).

Una figura que aparece de forma fantasmagórica es la discusión continental sobre arqueología y patrimonio afroamericano. En el caso de países como México la arqueología es una disciplina atada a los vestigios de culturas indígenas que contribuyen de forma central a la construcción de la ciudadanía mestiza; respecto al patrimonio material es difícil para el caso negro-afroamericano dado que en la construcción de lo nacional no *existe forma de verificar* dicha materialidad para la población negra. Esto en términos de pensar alguna huella tangible del pasado, pero tampoco de forma intangible, dado que son pueblos, comunidades y personas tachadas, emborronadas por la historia oficial mexicana. Con las olas del multiculturalismo neoliberal, la noción de patrimonio intangible³ permite abrir el espacio de discusión específica en término de lo que la antropología mexicana comprende como cultura: aquí ocupan un lugar especial la danza, los procesos

3 Para más información ver Villaseñor Alonso y Zolla Márquez (2012).

de salud-enfermedad, la gastronomía y las formas de disputa de la memoria pública frente a la historia hegemónica.

Esas tres imágenes de la relación entre el Estado y la población negra-afromexicana ocurren específicamente de la Costa Chica de Oaxaca, donde he realizado desde hace quince años acompañamiento político y académico dentro del proceso⁴ (Varela, 2023). Allí la relación entre poder, patrimonio y arqueología está presente en esas tres imágenes (gastronomía, danza, memoria pública).

Arqueología mexicana: ¿materialidad vs cultura?

En este apartado me centro en una discusión fundamental para la relación entre arqueología, Estado e identidad en el México contemporáneo. La intención específica es pensar cómo la arqueología en América Latina ha sido una disciplina al servicio del Estado para reforzar las identidades homogéneas que buscaron desindianizar⁵ y borrar la presencia de la población de origen africano en la subjetividad de la ciudadanía. Como bien señalara Luis Vázquez:

Desde los días arqueológicos de Gamio (1913-1922), la arqueología mexicana se define como netamente científica, aunque desempeñe funciones de gobierno. [...] Nueva paradoja: la arqueología en México es una ciencia que no se comporta como el resto de las ciencias, al menos en cuanto a la premiación de sus prioridades. Su preeminencia científica depende vitalmente de su asociación con la administración central del pasado. Orgánicamente, su liga se establece más con la cultura y la educación nacionalistas que con la ciencia y la investigación globales. (Vázquez, 1996, p. 37)

Desde la disciplina arqueológica se ha señalado esta *tradicción* de servicio al Estado mexicano, particularmente en lo que se refiere a la población indígena del pasado, como señalé antes y como señala Gómez:

Considerar la protección patrimonial como responsabilidad primaria de la arqueología mexicana ha servido sin duda alguna para crear una perspectiva profesional determinista, pues el arqueólogo se limita, en primera instancia, a tomar por objeto directo de su intervención aquellos vestigios que son valorados por su condición material como ejemplos del gran pasado indígena. (Gómez, 2007, p. 221)

¿Qué pasa cuando la condición material del pasado no existe o, por lo menos, la condición material que presupone una escuela arqueológica como la mexicana? El problema que se discutió a principios de la década de los 2000 entre los movimientos identitarios en México (específicamente, entre los movimientos indianistas y negros) pasaba por que

4 En el Colegio Nacional, el Colegio de México y la librería U-tópicas en la Ciudad de México hemos realizado conversatorios que abordan la relación entre academia, movimientos sociales, antirracismo y género como parte de mi trabajo político-académico.

5 Ver: Aguilar Gil (2018).

el Estado reconociera las alteridades étnicas en su interior. En el caso del movimiento indígena del sur de México esa existencia se contrastaba en términos de temporalidades; es decir, se esperaba que la población y el Estado mexicano reconocieran a la población indígena más allá del pasado glorioso que las zonas arqueológicas y los museos hacían hablar por dichas personas y comunidades.

Con anterioridad he sostenido que esta situación puede entenderse en parte como una persistencia de la colonialidad del poder de la cual la arqueología y sus practicantes hacen parte. Ésta ha producido y en cierto modo mantenido, la imagen de un negro a-material (no produce, sino que roba o copia) y sin memoria (la trata esclava mixtura, desarticula y produce olvido). De igual forma, la aparición de la arqueología de un contexto de fortalecimiento del Estado-nación a finales del siglo XIX marca una hoja de ruta en la que sus practicantes se van a interesar por demostrar la grandeza de la historia previa a la llegada de los europeos. Así, los esclavizados y sus descendientes (al igual que campesinos e indígenas de aquel entonces) son dejados por fuera del marco del análisis de la disciplina. (Mantilla, 2016, p. 22)

La discusión es diferente en el caso de la población negra-afromexicana la discusión es diferente. Gonzalo Aguirre señaló el redondo como una reminiscencia material del origen africano de los afromestizos de la población de Guerrero, específicamente en Cuajinicuilapa:

Como veremos en el curso de este esbozo etnográfico, todavía persisten en el país elementos culturales transmitidos por los primeros portadores negros inmigrados a México, y es posible identificar como africanos algunos hábitos motores, como el de llevar al niño a horcadas sobre la cadera o el de cargar pesos sobre la cabeza. También es demostrable la asignación de un origen africano al tipo de casa-habitación llamado *redondo*, que tomaron en préstamo los grupos indígenas amuzga, mixteca y trique y entre quienes perdurará seguramente cuando desaparecido en los establecimientos negros que hoy experimentan un rápido proceso de cambio. En las condiciones del trabajo agrícola, en la organización social —particularmente en el sistema de parentesco—, en las distintas crisis del ciclo vital, en la religión y aún en la lengua, es posible asimismo reconocer formas inequívocas africanas. (Aguirre, 1992, pp. 12-13)

La idea de la materialidad arqueológica del redondo fue, durante muchas décadas, la única “prueba” de la existencia de lo negro en México. Además de esa materialidad no corporal, Aguirre se refirió a la biología persistente en la región de la Costa Chica que aún permite ver sus “rasgos biológicos”:

A diferencia del indígena que, reinterpreta sus viejos patrones aborígenes dentro de los moldes de la cultura occidental, logró reconstruir una nueva cultura indígena, el negro sólo pudo, en los casos en que alcanzó un mayor aislamiento, conservar algunos de los rasgos y complejos culturales africanos y un porcentaje de características somáticas negroides más elevado que el negro esclavo, que permaneció en contacto sostenido con sus amos: pero en ningún caso persistió como negro *puro*, ni biológica ni culturalmente. (Aguirre, 1992, pp. 11)

El problema, entonces, cruza diferentes posturas, no sólo respecto a la materialidad de los objetos culturales leídos como arqueología (y, si todavía estuvieran en pie, como patrimonio), sino sobre la materialidad corporal de lo biológico. La intelectualidad mexicana usó la noción de raza sin nombrarla, pero haciéndola aparecer de manera central para la construcción del proceso de mestizaje, así como para la construcción de políticas públicas.



Figura 1. Manifestación en el marco del Encuentro de Pueblos Negros 2016 en Cuajinicuilapa, Guerrero. En la manta que cargan los dos hombres se ven dibujados un danzante de diablos y un redondo. Fotografía de la autora.

Una vez más es posible observar un binomio que continúa repitiéndose hasta el presente multicultural: la cultura material e inmaterial es aquello que tienen y/o hacen los pueblos indígenas y lo racial, materializado en el cuerpo y el color, es siempre la marca de lo negro.

Hay pocas investigaciones sobre la materialidad de personas africanas y afrodescendientes en el periodo colonial. La bioarqueóloga Julie Wesp (2014) trabajó la presencia de dicha población y su acceso a la salud en el Hospital de Jesús en la Nueva España durante el siglo XVI. Wesp diferenció los restos óseos que podían ser catalogados como afri-

canos. Puesto que no existía un hospital para la población esclavizada se presume que fue atendida en el Hospital de Jesús, que atendía a la población indígena de la Nueva España. Wesp señala que:

El origen geográfico, especialmente en lo que se refiere al trabajo realizado por los africanos esclavizados, pudo ser una variable que influyera más en la organización del trabajo. Los análisis bioarqueológicos previos relativos a la filiación biológica de esta población incluían individuos de los restos mezclados de esta colección, lo que dificulta abordar plenamente esta hipótesis. Sin embargo, en esta investigación se incluyen tres individuos masculinos con modificación de los dientes asociada a técnicas africanas —el Individuo 150, el Individuo 214 y el Individuo 296—. Por último, el Individuo 296 se sitúa en el rango medio de tamaño del húmero, pero se agrupa con los individuos que realizaban más movimientos precisos del antebrazo y de la mano/muñeca. Los documentos históricos indican que los individuos esclavizados fueron explotados en un número de diferentes tipos de trabajo, y hay un rango aún mayor de trabajo realizado por individuos esclavizados en poblaciones urbanas (Aguirre 1972; Bennett 2003; Rout 1976). Es posible que el Individuo 296 trabajara como empleado doméstico o como jornalero en uno de los talleres textiles, razón por la cual recibió un tipo diferente de estrés biomecánico a lo largo de su vida. (Wesp, 2014, 134)

En 2014 se publicó un artículo sobre arqueología afromexicana en el cual Judith Hernández y Blanca Moreno (2014) revisaron, a través de documentos históricos, la mano de obra con la cual se construyeron edificaciones centrales en el siglo XVII en el estado de Veracruz, puerto de entrada de la población esclavizada. Aunque hicieron una lectura diferente del archivo sobre la edificación del puerto de Veracruz y del fuerte de San Juan de Ulúa, concluyeron que:

En las excavaciones arqueológicas que se han llevado a cabo en las temporadas de campo 2009 a 2011 no se tuvo oportunidad de encontrar elementos que puedan relacionarse con la población esclava que ocupó el islote en el siglo XVI; del periodo que nos ocupa, únicamente se han obtenido escasos fragmentos de cerámica hispana del tipo Sevilla azul sobre azul, muy maltratada y fragmentada, con los esmaltes grises en vez de azules, debido a que absorbieron el color de los depósitos. Cabe recordar que durante el primer siglo de la Colonia las construcciones en el islote fueron muy pocas y que los palafitos de tablas viejas donde moraban los esclavos fueron demolidos en el siglo XVII y si se considera además que el área que ocupaban esas casas, se inundaba cada día hasta metro y medio, las escasas pertenencias que desecharon los esclavos seguramente fueron arrastradas por las marejadas hacia los bajos del arrecife y como éste fue rellenado hasta con tres metros de piedras para construir la fortaleza, hasta la fecha no se han encontrado vestigios materiales de su presencia. (Hernández y Moreno 2014, pp. 158-159)

La arqueología mexicana dejó de lado a la población negra-afromexicana en la pregunta por su propia disciplina de la misma forma en la que lo hizo la historia. El problema continúa siendo la presencia de población negra -afromexicana y su propia invención del pasado material e inmaterial.

Los trabajos sobre arqueología de la población afromexicana continuarán creciendo dentro de la academia mexicana y, también, allende las fronteras nacionales de producción de conocimiento; sin embargo, en este apartado ofrezco una visión global de cómo funciona la arqueología mexicana en relación con la identidad, los procesos de racialización y el borramiento de las poblaciones negras-afromexicanas más que una revisión histórica de qué se ha dicho sobre ellas. En ese orden de ideas, es claro que la arqueología mexicana clásica no se ha preocupado por la historia material de las poblaciones mencionadas.

Patrimonio y afrodescendencia: políticas culturales en acción

La arqueología respecto a la población afrolatinoamericana permite pensar desde el lugar de la relación que se establece entre la materialidad y lo intangible, para lo cual es fundamental pensar en las diferentes políticas que reivindican las políticas sobre el origen, lo original y lo que permite ser mostrado para dar cuenta de la existencia de las alteridades en los Estados nacionales, específicamente en América Latina. Se entiende el patrimonio ya no sólo como la materialidad del pasado que da sentido al presente, sino

como ‘conjunto de valores, creencias y bienes’ que conformados y resignificados social e históricamente permiten construir una nueva realidad como expresión de las nuevas relaciones sociales que genera. Lo que se explica porque los bienes que consideramos como patrimoniales no fueron necesariamente concebidos como tales, pero, además, porque la constitución del patrimonio permite la conformación de una nueva realidad, que podría ser considerada como una segunda naturaleza. En tanto, son los sujetos y agentes del presente, entendiéndolos como aquellos que cuentan con la capacidad de valoración y apropiación de los bienes del campo patrimonial, quienes poseen la capacidad de darle valor patrimonial o carácter de ser, bienes patrimonializables. (Alegría et al. 2016, p. 23)

En México el patrimonio negro-afromexicano está marcado por la movilización política que desde la Costa Chica mantienen diversos grupos de personas que reivindican ciertas danzas, comida y formas de sanar, así como espacios y narraciones. A continuación presento las acciones que actualmente se revaloran como patrimonio para las comunidades negras- afromexicanas.

Tal vez la más conocida y publicitada en los últimos diez años es la “*Danza de los diablos*”, a la cual me referí en la primera parte de este artículo. Esta se realiza en su entorno comunitario y colectivo los días de muertos en comunidades afrodescendientes; es de las pocas danzas que no se comparten con los pueblos indígenas cercanos (como mixtecos y amuzgos). Esa danza es un sistema de juego, música y movimientos corporales realizado, en su mayoría, por hombres jóvenes y adultos que se visten de manera especial con máscaras de diablos y ropas raídas; se acompaña con un grupo de músicos que toca sones en cada una de las casas por las que pasan los diablos y se establece una relación lúdica con las personas de la comunidad que no son danzantes.

La “Danza de los diablos” realizada por los pueblos negros-afromexicanos también se convirtió en una forma de dotar de legitimidad a las demandas de reconocimiento histórico, legal, social, cultural y político de esos pueblos. Uno de los argumentos que se esgrimía por parte de diferentes sectores sociales en el México de los primeros años de la década de los 2000 es que la población negra-afromexicana solo existió como grupo esclavizado durante el periodo colonial. La representación de los diablos en espacios políticos es central para la historia del movimiento negro en México⁶; inclusive llegó a ser representada en Cuajinicuilapa, Guerrero, para el presidente Andrés Manuel López Obrador⁷ el 14 de marzo de 2020, apenas unos días antes de la declaratoria de emergencia por la pandemia generada por la COVID-19.

Otro de los elementos de patrimonialización de la historia de personas de origen africano en la Nueva España se dio con el reconocimiento de tres sitios de memoria de la esclavitud en México: el Centro Histórico de la Ciudad de México en el año 2016, Cuajinicuilapa, Guerrero y Yanga, Veracruz en el año 2017. Este reconocimiento fue impulsado por el proyecto Afrodescendientes del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Proyecto Internacional La Ruta del Esclavo: resistencia, libertad y patrimonio de la UNESCO⁸. En esas tres localidades se han puesto placas que conmemoran los espacios (es decir, una búsqueda de la huella de materialidad) de la historia afromexicana.



Figura 2. Placa de sitio de memoria de la esclavitud. Cuajinicuilapa, Guerrero. Fotografía de la autora.

6 Para una etnografía más detallada véase Varela (2023a).

7 Ver video en el Canal Youtube oficial de López Obrador (16 de diciembre de 2023).

8 En el artículo de Juárez (2017) se hace un primer balance de los sitios de memoria y la relación de la UNESCO con las instituciones mexicanas como el INAH para dar cuenta de los avances en el proyecto internacional “La ruta del esclavo”.

La comida que se prepara en diversos puntos y regiones que son considerados como *territorios con población negra-afromexicana* y es reconocida como patrimonio en ciertos circuitos académicos y políticos y como parte de las movilizaciones afroamericanas. En ese sentido, es importante observar cuáles han sido los cambios que han operado en los últimos años respecto a la noción de patrimonio afroamericano en México ya que, como señala Buenahora (2018), el hecho de que la cocina afro en México sea parte de los recursos culturales que se ponen en juego para el reconocimiento no siempre incluye a dichas comidas regionales:

La resistencia al reconocimiento del patrimonio culinario afroamericano se asienta en mecanismos de racialización y discriminación que desde hace algunas décadas se han empezado a visibilizar, en gran medida por el esfuerzo de los investigadores y las organizaciones comunitarias que han trabajado arduamente para el reconocimiento constitucional de los pueblos negros mexicanos. (Buenahora 2018, pp. 80-81)

Desde 2015, cuando empezó el decenio para los pueblos afroamericanos impulsado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la presencia mediática y política de los pueblos afroamericanos en México se hizo importante y se revalorizó como parte de las políticas multiculturales. Aquellas acciones y manifestaciones culturales de la vida cotidiana hoy se muestran ya no solo como un recurso político dentro de las maquinarias de reconocimiento de lo intercultural, sino que ingresaron en estos tiempos en las políticas de la cultura como una mercancía, incluidas las patrimonializaciones de la alteridad. Sin embargo, las políticas de reconocimiento patrimonial han sido discutidas en el ámbito académico por especialistas que se dedican a construir una antropología que contribuya al reconocimiento estatal de las poblaciones negras-afroamericanas, como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) que realizó un diagnóstico al respecto a cargo de María Elisa Velázquez, quien señala que:

Otros historiadores han realizado valiosas investigaciones en los estados de Guerrero y Oaxaca desde 1960 a 1990, como Thomas Stanford y Gabriel Moedano, ambos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, así como Miguel Ángel Gutiérrez. Ellos recopilaron corridos, coplas, bailes y música, a través de grabaciones de grupos en las comunidades, editando discos y publicaciones. En la misma región, pero más contemporáneos, son los trabajos de Carlos Ruiz, quien ha realizado estudios especialmente interesantes sobre el son o fandango de artesa. Este son se baila sobre una tarima de forma zoomorfa, posiblemente de un toro o un caballo, que recuerda la relación que hasta hoy caracteriza a la población afroamericana con las actividades de la ganadería en la región de la Costa Chica. Los ritmos y la música en las que se utilizan instrumentos como el cajón, percusión que se toca o golpetea con las manos y palos, han sido identificados con ciertas regiones de África por Carlos Ruiz. Es importante señalar que, aunque se han escrito varios trabajos etnográficos sobre estas comunidades, todavía falta mucho por hacer. (Velázquez 2013, p. 157)

Barcos, memoria y agencia: Aydé Rodríguez en el circuito artístico mexicano

Para realizar este texto me comuniqué con la pintora Aydé Rodríguez, quien en julio de 2023 fue la artista central en la exposición de arte contemporáneo para la galería Proyectos Monclova en un barrio lujoso de la Ciudad de México. También representó a México en el Núcleo contemporáneo de la Bienal de Venecia 2024. Aydé y yo hablamos por teléfono durante un par de horas, tiempo en el que le pregunté si podría usar la información que me dio para escribir sobre arte contemporáneo, patrimonio y la mirada negra-afromexicana. Me contó cómo elabora sus pinturas y eso me llevó un rato largo de reflexión respecto a cómo, desde la academia, imaginamos la memoria como contraposición de la historia.

En este texto me referiré a las narraciones específicas sobre identidad, subjetividad e historia que Aydé me compartió, como también lo hicieron otras personas activistas dentro de la movilización negra-afromexicana en los últimos quince años. Propongo que la memoria sea leída como una red de significados negociados entre la imaginación y la historia pública, entre las redes de los afectos con el pasado y las acciones políticas del presente a partir de un trabajo de largo aliento como acompañante del movimiento negro-afromexicano y como hija de la región Costa Chica.

En otros textos me he referido a los diferentes usos de las temporalidades por parte de personas activistas del movimiento afromexicano; en el presente artículo quiero centrarme en la entrevista realizada a la artista Aydé Rodríguez, particularmente en relación a su concepto “historia de voces”. Me parece una propuesta que permite pensar la relación entre poder, imaginación y arqueología. Con esa “historia de voces” se pueden pensar las formas como el movimiento negro-afromexicano confrontó las estructuras de poder y de conocimiento mestizas en México a finales de la década de los 90 del siglo XX. En la segunda década de los 2000 esta situación se ha visto mucho más normalizada y popularizada por el avance político a nivel nacional del movimiento, pero también por las políticas neoliberales del multiculturalismo⁹ que, actualmente, están siendo replanteadas por el avance de la ultraderecha a nivel global.

La historia de voces corresponde no sólo a una cuestión que Rodríguez utiliza para su arte. En este artículo el concepto retoma la perspectiva de otras intelectuales de la zona que, a través del movimiento negro-afromexicano, han producido conocimiento a partir de una postura que busca un lugar en el diálogo multicultural con el Estado. Intelectuales como Rosa María Castro, Yolanda Camacho y Juliana Acevedo¹⁰ han hecho contribuciones al feminismo mexicano así como a la idea de diversidad en términos políticos; también lo han hecho en torno a cómo comprender los procesos de racialización. El arte de Rodríguez puede ser entendido en esa constelación intelectual.

9 Para el tema de políticas multiculturales y neoliberalismo se recomienda Hale (2005).

10 Para mayor información véase Varela (2023b).

La historia de voces que propone como metodología artística Aydé Rodríguez no se extingue en la posibilidad de plasmar esas voces en el arte en una relación simplificada; está relacionada con una de las principales demandas y actividades del movimiento negro-afromexicano que es la visibilidad de su propia historia, pero también de los procesos sociales que dan cuenta de cómo se elaboran las formas de historia pública a partir de ejercicios de imaginación en la región Costa Chica, específicamente. Dialoga con Karina Bidaseca, quien propone una metodología que tome en cuenta las relaciones de poder en los diálogos “interculturales”:

Esta metodología es una invención que se propone ante el desafío metodológico que implica la ruptura epistemológica de los estudios postcoloniales (Bidaseca, 2010). En el ensayo de intentar plasmar un diálogo intercultural con las diferentes voces, busco quebrar la monoglosia colonizadora y cuestionar al narrador omnisciente. Inspirada por los aportes de Ranajit Guha, llamo voces altas y bajas para diferenciar las intensidades de las voces bajas contrahegemónicas (y hegemónicas), de las altas y de nuestras propias voces. Propongo discernir las voces de los actores: cuándo es la suya propia, cuándo es una voz sofocada, fagocitada, mimetizada o silenciada. (Bidaseca, 2011, p. 64)

La artista

Aydé Rodríguez nació en Comaltepec, Cuajinicuilapa, Guerrero, en 1956, en la región de la Costa Chica, a la cual me he referido en este texto. Se identifica así: “no soy *negra*, *negra* pero tampoco soy blanca, soy así como *achocolotada*”. Migró joven a la Ciudad de México por cuestiones relacionadas con el trabajo y vivió allí por doce años; cuando volvió se asentó en Cuajinicuilapa como madre autónoma. Al volver contaba con 38 años y fue entonces cuando empezó a pintar; recuerda que inició su actividad artística como una forma de remembranza de las mujeres artistas en su familia, específicamente su tía y su abuela. De hecho, la primera pintura que hizo fue un retrato de su abuela, a quien juró pintar todos los días después de que ésta falleciera siete años después de su regreso a Comaltepec. Nieta de campesinas, se fue de la región por violencia de género y volvió a la costa porque la contaminación le estaba afectando los pulmones.

A su regreso a la Costa Aydé abrió un restaurante de mariscos en Cuajinicuilapa esto se volvió su actividad económica central durante muchos y fue allí donde conoció a dos varones que serían importantes para su vida. El primero de ellos es el actual diputado afromexicano Sergio Peñaloza Pérez, quien era cliente asiduo de la marisquería de Aydé. Sergio invitó a la segunda persona, el padre Glyn Jemot, quien trabajó como sacerdote en la región Costa Chica. Jemot es un hombre de Trinidad y Tobago, reconocido por el impulso que dio a los procesos de formación artística e identitaria entre los pueblos negros de la Costa Chica. Actualmente Aydé cerró el restaurante porque vive con una enfermedad crónica-degenerativa que la tiene preocupada y con afectaciones a su salud.

Aydé ocupaba el tiempo libre sin clientes en la marisquería para dibujar y pintar. Cuenta que primero empezó a dibujar indígenas y luego flores, pero ninguno de esos dibujos le hacía sentido:

Todo el mundo pinta indígenas, luego flores, pero yo pensaba: “vengo de familia afro” mi madre era negra y mi padre blanco. Mi abuela platicaba de los negros que habían llegado aquí, a ella también le platicaron. Acá en Guerrero nadie pintaba negros ¿por qué? Y recordé que, en mi niñez, mis abuelos, cuando era niña, mi abuelo que era *negro-negro* platicaba mucho de esas historias. Había como un misterio, hablaban quedito de las cuestiones de las personas negras y yo no entendía, porque yo veía a mi mamá *negrita, negrita*. (Aydé Rodríguez, Comunicación personal, mayo de 2023)

En las pláticas que tenía con Sergio y Glyn ellos le preguntaron por las pinturas que tenía colgadas en su restaurante. Debido a que la artista había vivido burlas por sus pinturas de gente negra, negó ser su autora hasta que Glyn le pidió el contacto de la artista; entonces Aydé tuvo que asumir la autoría. El sacerdote le dijo que no debía avergonzarse porque “pintaba historias”. Tras esta plática Aydé fue integrante y docente del Centro Cultural Cimarrón¹¹ durante nueve años, acercándose así al activismo negro. Allí empieza la relación que establece con la historia y el arte, lo que denominaría una arqueología de la imaginación:

Cuando era pequeña nadie te hablaba de esa historia, entonces ibas creciendo sin darte cuenta de quién eras o porque éramos así. Pensé que yo sabía un poquito de esa historia porque mi abuela siempre me platicaba de esos negros que había llegado acá, entonces me di a la tarea de andar haciendo investigación para poder pintar. Pensé que yo necesitaba saber un poco más sobre la historia oral de ese barco que se hundió, que encalló en la costa, de cómo llegaron los esclavos aquí. No de esa historia de antropología, no de historiadores sino yo quería saber la historia verbal de la gente grande, de los adultos a quienes les habían contado esa historia, por eso yo le llamo historia de voces. Porque va de voz en voz, tú le platicas a tus hijos, tus hijos a tus nietos y así va la cadenita de historia, de plática y me fui adentrando hasta lograr pintar lo más que he podido de esa historia que aparentemente quedó en el pasado pero que todavía vemos muchas personas que tratamos de rescatarla, porque muchos jóvenes, en general no sabe de la existencia de nosotros, los pueblos negros. Ahora se sabe un poco más, pero hace 30, 40 años no se sabía nada de nuestra existencia. (Aydé Rodríguez, comunicación personal, mayo de 2023)

En ese sentido, Aydé ha investigado sobre la historia afromexicana de diversas partes de México, como Yanga, y ha realizado obras murales que son compradas, sobre todo, por universidades y por personas de Estados Unidos. Su trabajo se encuentra en diversos puntos del país vecino y ahora, y de forma temporal, en una galería mexicana.

11 El Centro Cultural Cimarrón es una institución civil para el desarrollo del arte afromexicano. Fundado por el padre Glynn a finales de los años 90 del siglo XX en el pueblo de El Ciruelo, se ha dedicado, por décadas, a impulsar las expresiones artísticas de las personas y comunidades negras de la Costa Chica. Para más información véase: Centro Cultural Cimarrón (4 de junio de 2024).

En cierto sentido aquella idea de los barcos esclavistas, mencionada en esta entrevista, ya estaba presente en el trabajo de Aguirre y ha sido resignificada por Aydé y muchos activistas y personas de la Costa Chica:

También debieron ser introducidos a Cuijla negros esclavos adquiridos en Acapulco, puerto que, a fines del siglo XVI, primera mitad del siglo XVII y aún a fines de esa centuria, vio llegar barcos negreros que violaban el texto de los asientos celebrados en las diaras compañías encargadas de introducir esclavos que requerían, como única vía de entrada, el puerto de Veracruz. (Aguirre 1992, p. 63)

La idea del barco que transportó personas esclavizadas a la región de la Costa Chica no es nueva; tampoco es solo de Aydé Rodríguez o de Aguirre. En muchos pueblos de la región geográfica señalada en este artículo se da por sentado que el origen de las personas negras o afromexicanas está relacionado con los procesos de esclavización, así como por el cimarronaje¹².

Conclusiones

En este artículo me he referido a la manera como la arqueología mexicana no estableció relaciones con los pueblos negros-afromexicanos, pero sí fue parte de la política de mestizaje del Estado-nación durante el siglo XX en México. También pensé en la patrimonialización de ciertas actividades del pueblo negro-afromexicano y cómo la materialidad y la relación entre imaginación, historia y arqueología podrían verse cristalizadas en el concepto de la artista plástica Aydé Rodríguez.

Hay en el aire muchas preguntas más sobre cómo pensar una relación menos utilitaria entre la arqueología, la historia y la imaginación desde la agencia de los sujetos sociales que hoy cuentan su historia. Los polos anteriores no son polos opuestos o contrarios; son una red de significados que van resemantizándose en su uso por parte de las personas. Uno de los ejemplos más claros de esto es cómo la idea del redondo ha viajado desde la primera obra de Aguirre hasta la imaginación de Aydé, para quien la idea de los redondos está relacionada con las marcas de racialización en la región costeña:

Redondo: eran las casas donde vivían las personas que trajeron como esclavos, así vivían en África, en redonditos de palapas. Las casas así eran en Cuaji, también en mi pueblo pero solo los hacendados vivían en casas de teja. Los indígenas vivían en bajareques y donde vivían los esclavos eran redondos (Aydé Rodríguez, Comunicación personal, mayo de 2023).

La imaginación política desplegada por el movimiento negro-afromexicano desde finales de los años 90 del siglo XX da cuenta de procesos diferenciados en cuanto a su relación con el Estado, especialmente con las disciplinas. Asimismo, permite analizar cómo los sujetos que hoy se reconocen como negros o afromexicanos despliegan la potencia de

12 Para profundizar en el tema véanse Lewis (2012) y Varela (2022).

la imaginación y la relectura de una historia que va en contrasentido de un tiempo vacío y homogéneo, horadando la historial nacional a partir de pequeñas piezas de rompecabezas sobre la historia colectiva.

La idea de “historia de voces” es una forma de potencia política sintetizada por la artista Aydé Rodríguez con una historia específica que se refiere a las luchas políticas e intelectuales del movimiento negro-afromexicano, en el cual las personas de la región Costa Chica han proveído a la discusión académica sobre los feminismos y la racialización, elementos particulares para comprender una realidad nacional matizada por el discurso mestizo, en el cual la presencia de estos pueblos no cabía en las expresiones de ciudadanía. Así, pensar de forma interseccional la realidad social mexicana permite dar cuenta de otras historias locales que contribuyen al entendimiento del crisol nacional, así como a nuevas formas de pensar la historia, la política y aquello que funciona como catalizador de lo nacional.

En otro sentido, la obra plástica de Aydé podría dar cuenta de una materialidad afromexicana que apenas ahora puede verse plasmada en sus lienzos: una parte de imaginación y otra de historia de voces, junto a las escrituras de la historia nacional nos muestra la potencia de observar que ante la imposibilidad de la arqueología mexicana para ver la cultura material del pasado negro-afromexicana, éste se resiste a ser borrado y regresa en los trazos de Rodríguez.

Uno de los aportes de “lo afromexicano” es poner en tensión cuáles son las bases epistémicas de la antropología, la historia, los estudios de género y, específicamente, de la arqueología hecha en México. A partir del trabajo material e intelectual de una artista se puede pensar en una nueva forma de enmarcar la idea del pasado material afrodescendiente, ya no sólo a partir de la monumentalidad de las pirámides y los relatos que le acompañan, sino a través de historias locales y mínimas que dan cuenta de la vida y los artefactos culturales de poblaciones como la afromexicana.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Gil, Yásnaya (2018). “Nunca más un México sin nosotros”. La Social. <http://www.catedrainterculturalidad.cucsh.udg.mx/sites/default/files/NuncaMas.pdf>
- Aguirre Beltrán, Gonzalo ([1946] 1992). *Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Fondo de Cultura Económica.
- Alberro, Solange. (1979). *Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración. El trabajo y los trabajadores en la historia de México*. El Colegio de México, Universidad de Arizona.
- Alegría, Luis; Acevedo, Pía y Rojas, Carlos (2018). Patrimonio cultural y memoria. El giro social de la memoria. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 34, 21-35.
- Bennett, Herman (2009). *Colonial blackness. A history of Afro-Mexico*. Indiana University Press.

- Bidaseca, Karina (2011) Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial Andamios. *Revista de Investigación Social* 8(17), 61-89.
- Buenahora, Giobanna (2018). Experiencias silenciadas: breves apuntes sobre la cocina afroamericana. *Diario De Campo* 4, 74-85.
- Cardona, Héctor (2016). De la materialidad del pasado a la legitimación del presente: arqueología y patrimonio. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 37 (148), 41-61.
- Castañeda, Rafael (2012). Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
- Díaz Casas, María Camila (2015). *In Mexico you could be free, they didn't care what color you was: afrodescendientes, esclavitud y libertad en la frontera entre México y Estados Unidos, 1821-1865*. [Tesis de doctorado no publicada, Escuela Nacional de Antropología e Historia].
- Gómez, Fernando (2007). Análisis del desarrollo disciplinar de la arqueología mexicana y su relación con el patrimonio arqueológico en la actualidad. *Cuicuilco* 14(41), 219-241.
- Hale, Charles (2005). Neoliberal multiculturalism Political and legal. *Anthropology Review*, 28 (1), 10-19.
- Hernández, Judith y Moreno, Blanca Rosa (2014). El trabajo esclavo en San Juan de Ulúa durante el siglo XVI. En Emiliano Gallaga (Ed.), *¿Negro?... No, moreno... Afrodescendientes y el imaginario colectivo en México y Centroamérica*, (pp. 137-166). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Hoffmann, Odile (2006). Negros y fromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología* 68(1), 103-135.
- Juárez, Nahayeilli (2017). El trecho recorrido. Cátedra UNESCO INAH-CIESAS. Afrodescendientes en México y Centroamérica: reconocimiento, expresiones y diversidad cultural. *Ichan Tecolotl*. 382 (35). [https://ichan.ciesas.edu.mx/el-trecho-recorrido/#:~:text=En%20el%20marco%20de%20esta,Yanga,%20Veracruz%20\(2017\)](https://ichan.ciesas.edu.mx/el-trecho-recorrido/#:~:text=En%20el%20marco%20de%20esta,Yanga,%20Veracruz%20(2017).).
- Lara, Gloria (2010). Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000). En Odile Hoffmann (Ed.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, (pp. 307-334). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Lewis, Laura (2012). *Chocolate and corn flour: history, race, and place in the making of "black" Mexico*. Duke University Press.
- Naveda, Adriana (1979). La lucha de los negros esclavos en las haciendas azucareras de Córdoba en el Siglo XVIII. *Anuario II*, 76-85.
- Machuca, Jesús Antonio (2023). Raza, nación e ideología del mestizaje en México. *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*, (45), 42-51. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/19203>
- Mantilla, Johana (2016). Arqueología y comunidades negras en América del Sur: problemas y perspectivas. *Vestígios* 10 (1), 15-35.
- Marcus, G. E. (2018). Etnografía Multisituada. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000. *Etnografías Contemporáneas*, 4(7). <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/475>

- Martínez Montiel, Luz María (1992). Afroamérica crisol centenario. En José Andrés-Gallego (Ed.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica* (pp. 9-44). Fundación MAPFRE.
- Masferrer León, Cristina (2013). *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano de la Ciudad de México*, INAH.
- Moedano, Gabriel y Pérez, Emma (Eds.) (1992). *Aportaciones a la investigación de archivos del México colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista*. INAH.
- Moreno Figueroa, Mónica Gabriela (2022). Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México. *Estudios Sociológicos De El Colegio De México*, 40, 87-118. <https://doi.org/10.24201/es.2022v40.2084>
- Motta, Arturo (2006). Tras la heteroidentificación. El “movimiento negro” costachiquense y la selección de marbetes étnicos. *Dimensión Antropológica* 13(38), 115-150.
- Rufer, Mario (2014). La comunidad melancólica: etnicidad, patrimonio comunitario y memoria en México. *KLA Working Paper Series*, No. 12, 1-23. https://kompetenzla.uni-koeln.de/sites/fileadmin2/WP_Rufer.pdf
- Ortega León, Víctor (2020). *Líneas imaginarias. Arqueología, Nacionalismo y el Norte de México, Secretaría de Cultura*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quecha, Citlali (2015). La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial. *Anales de Antropología* 49(2), 149-173,
- Varela Huerta, Itza Amanda (2022). Afroméxico: narraciones sobre esclavitud y mestizaje entre activistas negros-afromexicanos de la Costa Chica, Oaxaca. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica* 23 (1), 218-243.
- Varela Huerta, Itza Amanda (2023a). *Tiempo de diablos: usos de la cultura y el pasado en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros afromexicanos*. CIESAS.
- Varela Huerta, Itza Amanda (2023b). Black women’s epistemological contributions: Afro-Mexican women in the twenty-first century. En Christen Smith y Lorraine Leu (Eds.), *Black feminist constellations. Dialogue and translation across the Americas*, (pp. 80-95). University of Texas Press.
- Vázquez, Luis (1996). *El leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*. CIESAS.
- Velázquez, María Elisa (2013). Informe sobre el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) afrodescendiente: México. En *Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina*, vol. 2, (pp. 128-177). CRESPIAL.
- Vinson, Ben y Vaughn, Bobby (2004). *Afroméxico, el pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. Fondo de Cultura Económica.
- Villaseñor Alonso, Isabel, & Zolla Márquez, Emiliano (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y representaciones sociales*, 6 (12), 75-101. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102012000100003&lng=es&tlng=es
- Wesp, Julie (2014). *Bodies of Work: Organization of Everyday Life Activities in Urban New Spain*. [Tesis de doctorado, University of California-Berkeley].

Sitios web, diarios y otros archivos consultados

- Andrés Manuel López Obrador (16 de diciembre de 2023). *La danza de los diablos*. [Archivo de video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=IIQfU7N84gw>
- Centro Cultural Cimarrón (4 de junio de 2024). ¿Quiénes somos? *Centro Cultural Cimarrón* <https://centroculturalcimarron.blogspot.com/search/label/QUI%C3%89NES%20SOMOS>
- Juárez Huet, Nahayeili (4 de junio de 2024). El trecho recorrido. Cátedra UNESCO INAH-CIESAS. Afrodescendientes en México y Centroamérica: reconocimiento, expresiones y diversidad cultural. *Ichan tecolotl*. <https://ichan.ciesas.edu.mx/el-trecho-recorrido/>

Itza Amanda Varela Huerta

<https://orcid.org/0000-0003-3160-7481>

ivarela@correo.xoc.uam.mx



Profesora-investigadora en el departamento de Educación y Comunicación de la UAM-X. Entre 2020 y 2023 fue profesora-investigadora en el Centro de Estudios de Género de El Colegio de México. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco; maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México y licenciada en Comunicación Social por la UAM-X. Entre 2018 y 2020 fue investigadora posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- Pacífico sur en la ciudad de Oaxaca. Ha impartido clases en la UABJO, el CIESAS, El Colegio de México, la UACM. Colaboró profesionalmente como redactora y reportera en el diario mexicano *La Jornada*, entre 2005 y 2012, y en el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez como estrategia de comunicación para los derechos humanos. Sus investigaciones se centran en diversas formas de racismo, procesos políticos negros-afromexicanos, feminismos, estudios culturales y crítica poscolonial. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt, nivel I. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *Género, racialización y representación: apuntes para el análisis de productos audiovisuales en el México contemporáneo* (2022, *Revista Estudios Sociológicos*, Colmex), *Mujeres y movimiento negro afroamericano a través de la historia de vida* (2021, *Revista Estudios Feministas*) y el libro *Tiempo de Diablos: Usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos* (CIESAS, 2023). Actualmente investiga la relación entre productos audiovisuales, género y racismo en el México contemporáneo, específicamente en las telenovelas mexicanas y el cine realizado por mujeres indígenas y negras-afromexicanas.

(DES)MONTAJE DE MEMORIAS Y MONUMENTOS. RESIGNIFICACIONES, ICONOCLASIAS Y RESISTENCIAS EN LA PAZ Y EL ALTO, BOLIVIA

VANESSA CALVIMONTES DÍAZ

Universidad de Salamanca (USAL)

JUAN VILLANUEVA CRIALES

Universidad Mayor de San Andrés (UMSA)

Aceptado para publicación 27 de mayo 2024

Resumen

El artículo aborda los monumentos públicos en las ciudades vecinas de La Paz y El Alto, en Bolivia. Combina un recorrido cuantitativo sobre el emplazamiento de monumentos entre ambas ciudades con ingresos a profundidad sobre tres fenómenos recientes: la resignificación de lo prehispánico; la iconoclasia feminista y anticolonial; y los monumentos de denuncia contra el terrorismo de estado. El texto detecta diferencias en las narrativas de memoria que propugnan los gobiernos de ambas ciudades, especialmente en relación con la tensión entre colonialidad/nacionalidad e indigenidad. Más aún, termina reflexionando sobre el espacio como actor fundamental en la monumentalización; el carácter estratificado de un estado con pugnas internas; la tendencia del estado a usar la monumentalización para neutralizar la capacidad de protesta de la sociedad civil; y la persistencia de la iconoclasia.

Palabras clave: estudios materiales contemporáneos; memoria; feminismo; decolonialidad.

(DIS)ASSEMBLY OF MEMORIES AND MONUMENTS. RESIGNIFICATIONS, ICONOCLASMS AND RESISTANCES IN LA PAZ AND EL ALTO, BOLIVIA

Abstract

The article addresses public monuments in the neighboring cities of La Paz and El Alto, in Bolivia. It combines a quantitative overview of the placement of monuments between both cities with in-depth accounts on three recent phenomena: the resignification of the pre-Hispanic; feminist and anticolonial iconoclasm; and monuments denouncing state terrorism. The text detects differences in the memory narratives advocated by the governments of both cities, especially in relation to the tension between coloniality/nationality and indigeneity. Furthermore, it ends up reflecting on space as a major agent in monumentalization; the stratified character of a state with internal struggles; the state's tendency to use monumentalization to neutralize civil society's capacity to protest; and the persistence of iconoclasm.

Keywords: contemporary material studies; memory; feminism; decoloniality.

(DES)MONTAGEM DE MEMÓRIAS E MONUMENTOS. RESIGNIFICAÇÕES, ICONOCLASIAS E RESISTÊNCIA EM LA PAZ E EL ALTO, BOLÍVIA

Resumo

O artigo aborda monumentos públicos nas cidades vizinhas de La Paz e El Alto, na Bolívia. Combina uma visão quantitativa da colocação de monumentos entre as duas cidades com entradas aprofundadas sobre três fenômenos recentes: a ressignificação do pré-hispânico; iconoclastia feminista e anticolonial; e monumentos denunciando o terrorismo de Estado. O texto detecta diferenças nas narrativas de memória defendidas pelos governos das duas cidades, especialmente em relação à tensão entre colonialidade/nacionalidade e indigeneidade. Além disso, acaba por refletir sobre o espaço como ator fundamental na monumentalização; o caráter estratificado de um Estado com lutas internas; a tendência do Estado de usar a monumentalização para neutralizar a capacidade de protesto da sociedade civil; e a persistência da iconoclastia.

Palavras-chave: estudos materiais contemporâneos; memória; feminismo; decolonialidade.

Introducción

Al abordar el tema de monumentalización, la categoría de “lugares de memoria” que incluye entre otras manifestaciones a los monumentos y espacios, resulta ineludible. La memoria, un fenómeno perpetuamente actual, sujeto a la dialéctica del recuerdo y el olvido, se contrapondría a la historia en tanto representación del pasado. La voluntad de recordar como ejercicio colectivo de emplear la memoria para cuestionar el presente define a los lugares de memoria, evitando que sean “barridos” por la historia (Nora, 1989, p.12).

Se ha cuestionado la aplicabilidad de este concepto a una Latinoamérica supuestamente desprovista, a diferencia de Europa, de “tradiciones de memoria estables y de larga duración, sedimentadas en el transcurso de sucesivas capas de representaciones pasadas” (Schindel 2009, p.67), pero este argumento es contradicho por numerosas prácticas de transmisión de la memoria resilientes a siglos de colonialismo, por ejemplo, en los Andes (Abercrombie, 2006; Arnold, 2023). La cualidad de denuncia que Schindel observa en los lugares de memoria latinoamericanos podría deberse, en cambio, al carácter politizado del patrimonio en la región: un campo de batalla para interpretar y proyectar la historia, en relación con la indigenidad y la colonialidad, donde los estados republicanos dan continuidad al orden colonial (Kaltmeier y Rufer, 2017).

Ingresando a los monumentos públicos, Mora (2013) asevera que reflejan los imaginarios e interpretaciones hechos por colectivos humanos sobre la memoria social. Esta definición también debe politizarse: los monumentos expresan la memoria que los estados promueven selectivamente, facilitándoles la gobernanza de los cuerpos indígenas, entendida como un procedimiento de despojo (Jofré y Gnecco, 2022). Por ejemplo, Londoño (2022) caracteriza la ideología que construyó la identidad de las naciones latinoamericanas como un ensamblaje de actores humanos y no humanos —los monumentos— que definen horizontes de normalidad. Sin embargo, los monumentos son distintos de los actores humanos, sobre todo en su desenvolvimiento en el tiempo. Young (1992) observa la falta de correspondencia entre la durabilidad del monumento en tanto material y la inestabilidad de las memorias que evoca; es decir, los monumentos mueren en el tiempo porque las verdades que transmitían al ser creados devienen extrañas, irrelevantes o ridículas en nuevos contextos.

Así, los monumentos públicos pueden ser la arena donde diversos actores sociales contradicen las memorias hegemónicas estatales produciendo lo que Javier Claros denomina “contramemorias” (2023, p.142). Todo esto resalta el carácter problemático de los monumentos y apunala la necesidad de estudiarlos en la actualidad latinoamericana, tan polarizada y proclive a resignificaciones e iconoclasias. Este artículo aborda el tema en las ciudades de La Paz y El Alto, en los Andes bolivianos (Figura 1). Comienza describiendo ambas urbes y comparando cuantitativamente sus tendencias de emplazamiento de monumentos en el tiempo y el espacio. Después, profundiza en tres fenómenos recién-

tes: los nuevos sentidos de la monumentalización de lo prehispánico entre ambas ciudades en tiempos multiculturales; la iconoclasia feminista y anticolonial ante monumentos que homenajean el pasado colonial en La Paz; y los monumentos que denuncian el terrorismo de estado reciente en El Alto.

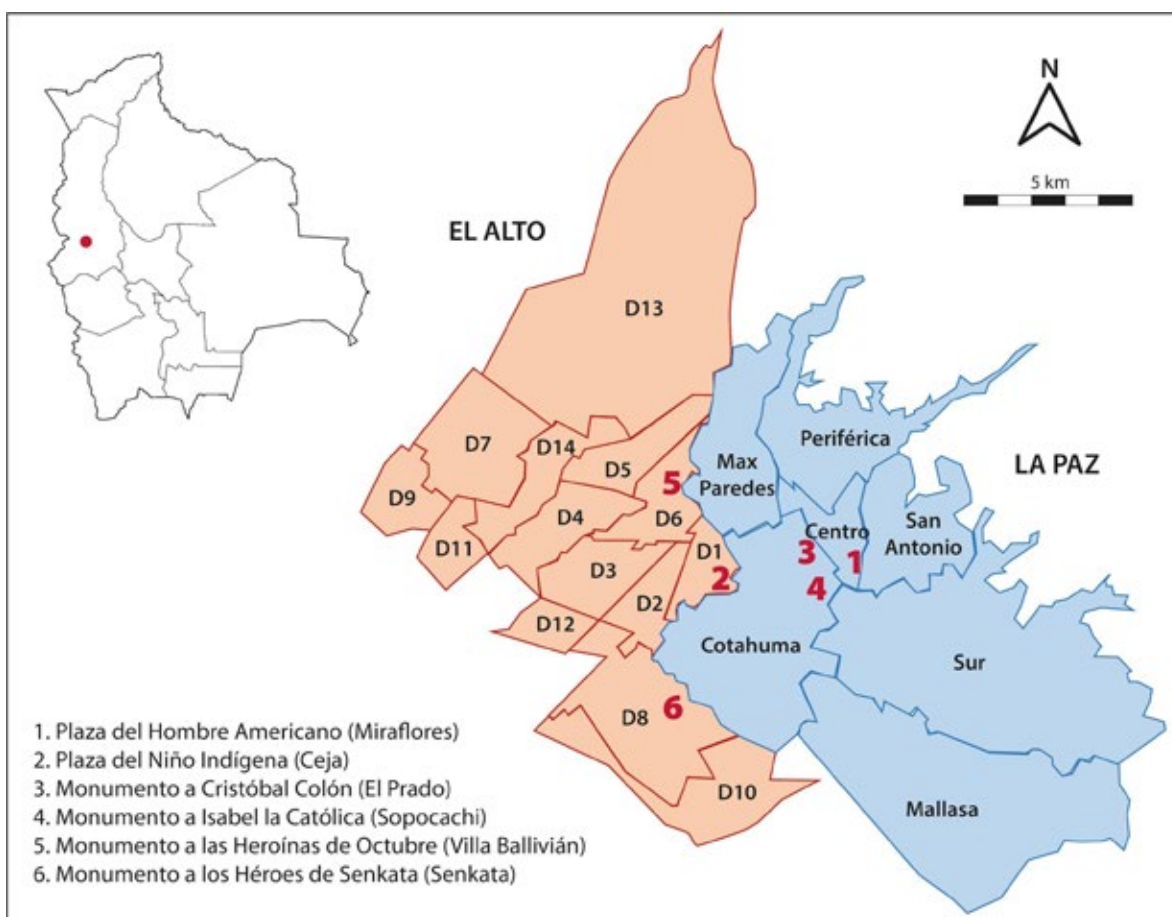


Figura 1. La Paz y El Alto, ubicando los monumentos tratados en el texto (autoría propia).

La Paz, El Alto y sus monumentos

La mayor mancha urbana boliviana se despliega donde la pampa altiplánica, a 4.000 metros sobre el mar, es erosionada por ríos de deshielo cordillerano cortando unos valles abruptos en su descenso hacia la Amazonía. La topografía, junto con causas históricas, políticas y económicas, divide esta mancha en dos ciudades tan apretadamente juntas como distintas.

Sobre la “hoyada” riverense se emplaza La Paz, cuya fundación hispana sobre un caserío incaico en 1548 intentaba controlar el comercio entre la capital colonial de Lima y las minas de Potosí, y entre el lago Titicaca y los yungas subtropicales. Dicha posición confirió a La Paz una potencia demográfica y económica que mantuvo tras la fundación de Bolivia en 1825. En 1899, las élites paceñas desconocieron la capitalía que Sucre había heredado de tiempos coloniales, ganando la sede de gobierno mediante una guerra civil (Klein, 1982). Desde entonces, el centro paceño escenificó el poder de la república boliviana y las proyecciones de sus oligarquías liberales. Los ferrocarriles y fábricas aceleraron la migración campo-ciudad, que incrementó con la abolición de la hacienda rural en los 50 y con el despido de los mineros estatales en los 80. Este crecimiento implicó desafíos para una ciudad limitada por la topografía: conforme el centro paceño adoptaba funciones burocráticas y comerciales, las élites y clases medias se trasladaron a zonas aledañas como Miraflores, Sopocachi o la más acaudalada zona Sur. En esos suelos estables de meseta o lecho fluvial se han construido recientemente numerosos edificios multifamiliares. Paralelamente, las laderas arcillosas ganadas a los cerros, proclives a deslizamientos, son habitadas por población más pobre. Esta desigualdad en clave topográfica otorga a La Paz su peculiar aspecto: “islas” de rascacielos en un mar de casitas colgantes.

La zona altiplánica vecina a la hoyada se denominó El Alto. A partir de los 50 la abolición de las haciendas dio paso a urbanizaciones como Villa Dolores, Villa Ballivián, Villa Adela, Ciudad Satélite o 16 de Julio, a la vera de caminos y ferrovías. La migración determinó un crecimiento explosivo de El Alto, que empezó a generar circuitos de empleo desde los 70 (Hilari, 2022), independizándose como municipio en 1985. Hoy El Alto es la segunda ciudad más poblada de Bolivia, solo detrás de Santa Cruz, y ha fortalecido una identidad ligada con comunidades de mineros, obreros y campesinos, contestataria al rol periférico que le confería La Paz. Pero El Alto dista de ser homogéneo; algunas zonas antiguas son habitadas por clases medias; los aymaras acaudalados (*qamiris*) han levantado enormes y coloridos edificios en varias avenidas principales (ídem), mientras las periferias recientes y precarias, capaces de expandirse ampliamente, configuran una transición entre lo urbano y lo rural. Los movimientos sociales alteños pueden bloquear el abastecimiento de víveres y combustible a la sede de gobierno como medida de protesta, una fortaleza estratégica que acarrea una historia de enfrentamientos contra el estado: en 2003 las fuerzas represivas del gobierno de Sánchez de Lozada asesinaron a decenas de alteños que protestaban contra la política hidrocarburífera neoliberal (Mamani, 2003); otros murieron resistiendo el golpe de estado derechista de 2019 (Mollericona y Gonzáles, 2022).

Este acercamiento cuantitativo a los monumentos de La Paz y El Alto combina publicaciones de ambas alcaldías (Chávez y Gerl, 2010; Chávez, 2020), actualizadas mediante recorridos urbanos y hemerografía (Figura 2). La Paz posee más monumentos que El Alto, aunque la distancia (150 a 102) no es tan significativa considerando su diferencia de edad. Las dos ciudades concentran monumentos en sus centros: 68 en el macrodistrito Centro

de La Paz, que abarca el casco histórico y Miraflores; y 47 en el Distrito 1 de El Alto, que incluye la Ceja y zonas como Villa Dolores, Santiago I y Ciudad Satélite. Además, las esculturas disminuyen con la lejanía respecto a los centros: en La Paz, los macrodistritos Sur y Cotahuma, principalmente el barrio de Sopocachi, poseen muchas más esculturas que aquellos emplazados en zonas de ladera. En El Alto, las esculturas son más abundantes en distritos antiguos como el 2 al sur (Bolívar, Santiago II, Nuevos Horizontes, El Kenko) y los 6 y 4 al norte (16 de Julio, Ballivián o Alto Lima) que en los distritos aledaños 3, 5 y 8, estando ausentes de los siete distritos más periféricos.

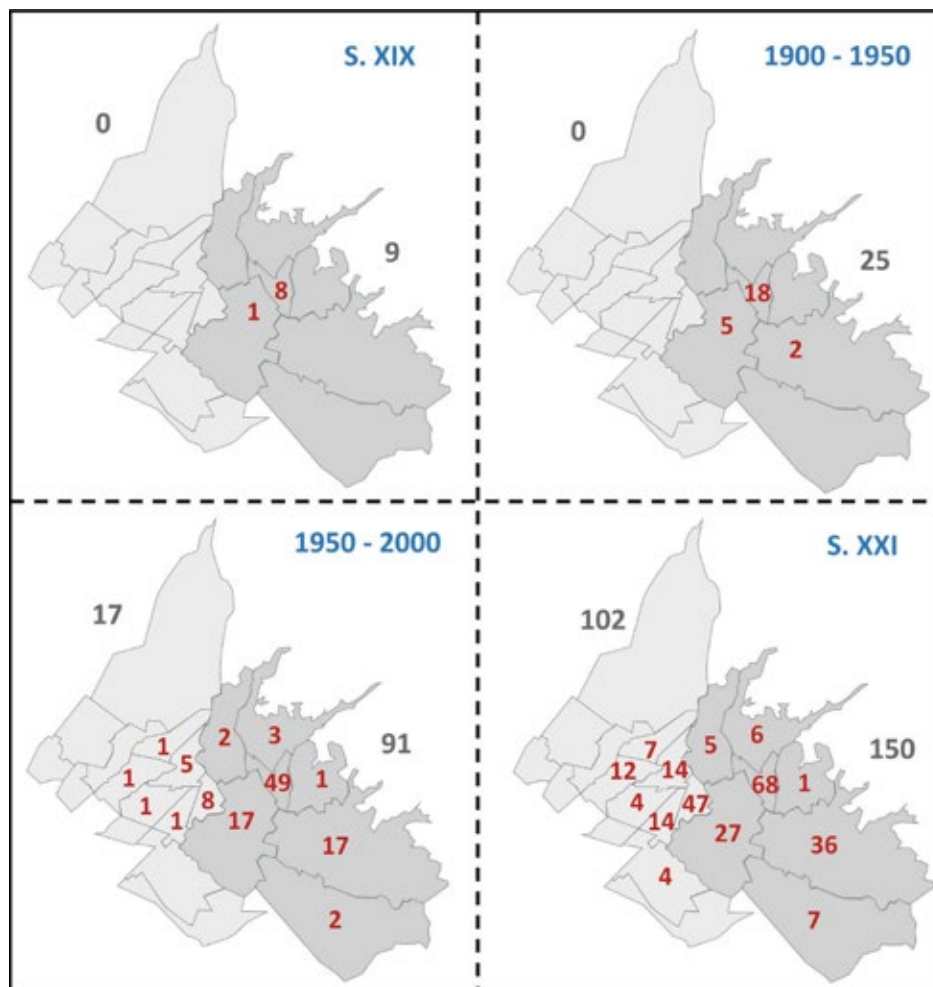


Figura 2. Cuantificación de esculturas públicas de La Paz y El Alto en el espacio y tiempo (autoría propia).

Una lectura diacrónica muestra que solo nueve monumentos, todos en el centro paceño, provienen del siglo XIX, mientras que dieciséis se colocan en el centro y sur de La Paz en la primera mitad del siglo XX y otros sesenta y seis se emplazan en la segunda

mitad, mayormente en zonas céntricas. También se emplazan en ese período las primeras diecisiete esculturas en el centro de El Alto, pero solo cinco son obra del municipio paceño, mientras que las restantes corresponden al municipio independiente de El Alto. Finalmente, en lo que va del presente siglo la alcaldía paceña ha levantado cincuenta y nueve esculturas, menos que las ochenta y cinco inauguradas por su contraparte alteña. La cantidad notable de esculturas emplazadas en El Alto en tiempos recientes testimonia una marcada voluntad de diferenciación.

Estos monumentos expresan las memorias que promueven los gobiernos municipales, electos independientemente del gobierno central con el que pueden existir discrepancias políticas. A excepción del año *de facto* de Jeanine Añez (2019-2020), el gobierno central está en poder del Movimiento Al Socialismo (MAS) desde 2006 hasta la actualidad. Durante ese lapso, el alcalde de La Paz fue inicialmente Juan del Granado, del Movimiento Sin Miedo (MSM), descendiente de la antigua izquierda y aliado del MAS, pero 2010 marcó la ruptura entre ambos frentes; en su década como alcalde, Luis Revilla del MSM-Sol.bo, viró a la derecha hasta terminar aliado con Añez. En 2021 asumió un ex ministro de Añez, Iván Arias, con lo que, la alcaldía paceña lleva quince años opuesta al gobierno central e inclinada a la derecha. El Alto estuvo en manos neoliberales entre 2000 y 2010; ese año asumió Edgar Patana, del MAS y en 2015 Soledad Chapetón, del opositor Unidad Nacional (UN). La alcaldesa desde 2021 es Eva Copa, quien había mantenido el equilibrio de poderes representando al MAS en el Senado durante el gobierno de Añez, ante la huida de la cúpula partidaria. Sin embargo, Copa ganó las elecciones municipales con la agrupación ciudadana *Jallalla* tras romper con el MAS; así, hoy El Alto es liderado por una figura asociada con la izquierda y la identidad aimara urbana, pero contestataria al gobierno central.

Para abordar la temática de los monumentos se crearon algunas categorías descriptivas (Figura 3). La más abundante es la de personajes bolivianos, mayoritaria en ambas ciudades, aunque especialmente en La Paz. Le siguen, también en ambas ciudades, las imágenes sagradas. La tercera categoría, los colectivos humanos, es mayoritaria en El Alto. Las otras tres categorías tienen poca importancia cuantitativa: los personajes extranjeros, frecuentemente regalos de embajadas, están más presentes en La Paz; las estatuas de animales son mayoritarias en El Alto; y los objetos aparecen en ambas ciudades.

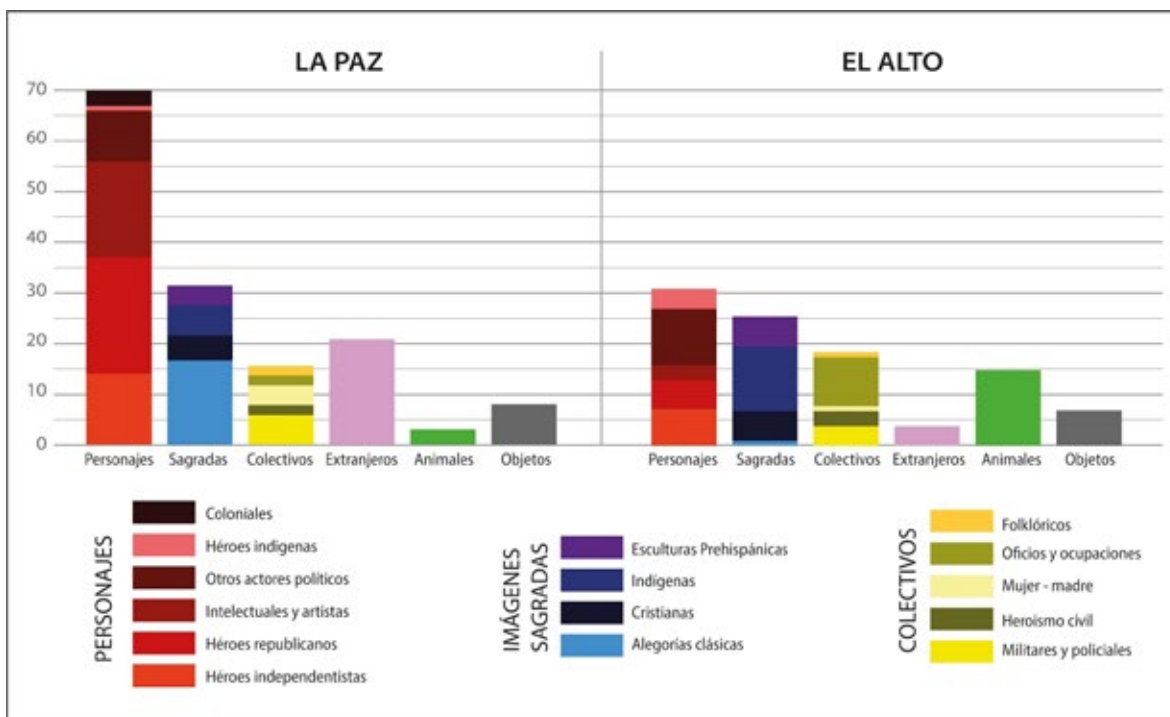


Figura 3. Temáticas de esculturas públicas en La Paz y El Alto (autoría propia).

Vale la pena examinar las categorías mayoritarias, comenzando por los personajes. Los héroes independentistas criollo-mestizos se presentan en ambas ciudades, mientras los héroes republicanos son más abundantes en La Paz. Las figuras de artistas e intelectuales aparecen más en La Paz, mientras los “otros políticos”, enfrentados con el estado republicano, predominan en El Alto, con preponderancia de líderes sindicales. Las dos subcategorías restantes, aunque minoritarias, reflejan divergencias en la memoria que promueven ambas ciudades: héroes indígenas levantados contra la colonia española en el siglo XVIII como Túpac Amaru, Bartolina Sisa y Túpac Katari¹ figuran solo en El Alto, mientras figuras de la colonización como el conquistador Alonso de Mendoza, la reina Isabel la Católica y Cristóbal Colón se monumentalizan solamente en La Paz. El panteón heroico femenino es algo distinto en cada ciudad: Juana Azurduy de Padilla, la heroína independentista, está en ambas; La Paz tiene a otra heroína de la independencia, Vicenta Juaristi Eguino, y a artistas como la poetisa Yolanda Bedregal, la escultora Marina Núñez o la actriz Agar Delós. El Alto, en cambio, presenta, además de Bartolina Sisa, a Domitila Barrios de Chungara, la mujer minera cuya huelga de hambre terminó venciendo a la dictadura de Banzer en 1978.

1 En 1781, Un año después de la rebelión de Túpac Amaru en el actual Perú, los aymaras Julián Apaza (Túpac Katari) y Bartolina Sisa encabezaron un levantamiento cuyo episodio más conocido fue un cerco a la ciudad de La Paz. Finalmente, el movimiento fue vencido por las tropas españolas, y Katari y Sisa fueron ejecutados.

La categoría sacra se divide en: alegorías clásicas, casi exclusivas del centro paceño, que proceden del siglo XIX; imágenes cristianas, sobre todo cristos y vírgenes, distribuidas entre ambas ciudades; imágenes espirituales andinas, mucho más frecuentes en El Alto, destacando la *chakana* o cruz escalonada; y réplicas de esculturas prehispánicas, minoritarias pero distribuidas entre ambas ciudades.

En cuanto a las imágenes de colectivos, las agrupaciones militares son mayoritarias en ambas ciudades, aunque más fuertemente en La Paz, mientras los homenajes a oficios como mineros, fabriles, ferroviarios, campesinos y otros predominan en El Alto. La imagen femenina colectiva aparece en ambas ciudades, pero con diferencias: en La Paz tiende al sentido idealizado de belleza y al rol de madre, mientras en El Alto aparece la mujer trabajadora, especialmente la minera o *palliri*. Otra faceta de la monumentalización de la mujer se vincula al heroísmo civil: la estatua de las heroínas paceñas está dedicada a esposas de los próceres de la rebelión independentista de 1809 (CMLP, 2019), mientras en El Alto la mujer de pollera, indígena urbana o chola se asocia con monumentos que denuncian episodios recientes de violencia estatal.

Entonces, La Paz tiende a glorificar el pasado del estado criollo-mestizo, a través de un panteón de héroes y heroínas independentistas y republicanos, principalmente político-militares, pero también intelectuales y artísticos. El mundo indígena contemporáneo está marcadamente ausente, apareciendo solo el pasado indígena remoto, mientras el lugar de la mujer tiende a asumir los roles convencionales de la matriz patriarcal. El Alto monumentaliza memorias de confrontación con el estado criollo-mestizo: adquieren fuerza los líderes sindicales, colectivos trabajadores y emblemas cosmopolíticos andinos. El mundo indígena se presenta en imágenes de rebeldes ejecutados por el imperio español y por la república neoliberal, mientras la imagen femenina toma la forma de mujeres trabajadoras, levantadas en protesta y sujetas a represión.

Arqueólogos y “chakanas”: lo prehispánico en la post-nación

Tanto en La Paz como en El Alto, las esculturas de temática prehispánica tienden a concentrarse en “parques” arqueológicos. Ambas ciudades presentan réplicas de estelas antropomorfas del sitio de Tiwanaku, situado en la cercana cuenca del Lago Titicaca. Dichas réplicas presentan intactas y protuberantes narices, una característica sutil que las distingue de sus originales, mutilados probablemente durante las extirpaciones de idolatrías coloniales. Así, refieren a un Tiwanaku emplazado en el pasado remoto.

El parque arqueológico paceño se encuentra en Miraflores, zona urbanizada entre los años ‘30 y ‘50 del siglo XX, cuando el indigenismo y nacionalismo encontraron en Tiwanaku la fuente pretérita de la bolivianidad (Wahren, 2016). Su historia se vincula al hallazgo de una estela lítica por la misión del Museo de Historia Natural de Nueva York encabezada por Wendell Bennett en 1932. Asimismo, a la autoridad local en arqueo-

logía, el austrohúngaro Arthur Posnansky, quien promovió que el “Monolito Bennett” se emplazara en La Paz con fines educativos. Dicho proyecto, apoyado por el presidente Salamanca, perseguía inflamar los sentimientos nacionales en plena escalada bélica del Chaco (Loza, 2008). Sin embargo, el monolito no armonizó con el afrancesado paseo de El Prado, cuyos vecinos denunciaron la fealdad y arcaísmo de la estatua.

La solución llegó en 1943 en el gobierno nacionalista de Gualberto Villarroel: en Miraflores se construyó la Plaza del Hombre Americano, una réplica del Templo Semisubterráneo de Tiwanaku que armonizaba con el estadio de fútbol neo-tiwanakota diseñado por Emilio Villanueva en 1930, y donde pasaron a residir el Bennett como pieza central y otras esculturas tiwanakotas. El estadio fue demolido en 1974 y las piezas arqueológicas retornaron a Tiwanaku en 2002, pero la plaza se mantuvo albergando una réplica del Bennett; para entonces se había convertido en una rotonda por donde discurría el intenso tráfico miraflorentino.

Precisamente el tráfico motivó una severa remodelación en 2021: mediante la construcción de un viaducto automotriz subterráneo, la rotonda se convirtió en una explanada peatonal. El espacio ganado permitió incluir más réplicas prehispánicas e información, convirtiendo a la plaza en un museo arqueológico al aire libre (Figura 4). Pero la principal innovación de esta plaza es una escultura de bronce que reproduce a Bennett y Posnansky (Sánchez, 2024), inspirada en una fotografía de 1933. Protegidos por botas de terreno y largas gabardinas, los próceres arqueológicos debaten irreconciliables. Bennett, formado en el paradigma de la historia cultural (Flores, 2015) y el primer estadounidense autorizado a excavar en Tiwanaku, representa la primera avanzada neocolonialista del país del norte sobre los Andes bolivianos; en cuanto a Posnansky, conectado con las academias alemanas, su autoctonismo racista (Posnansky, 1943) bebía directa, aunque disimuladamente, de los conceptos y métodos del nazi Hans Günther. La tensión entre ambos recuerda la situación geopolítica próxima a la segunda guerra mundial, cuando las potencias en confrontación intentaban comprar, mediante asistencia internacional, a una Bolivia tan rica en minerales cruciales como precaria económicamente. El tercer personaje del conjunto es un teodolito, que apuntando hacia el monolito inserta a los antiguos Andes en la historia científica global.



Figura 4. La Plaza del Hombre Americano en Miraflores, La Paz (febrero de 2024) (autoría propia).

En El Alto lo prehispánico ocupa un lugar más central. La ciudad no posee una plaza de trazado hispano, sino barrios creados en relación con vías que, inicialmente, discurrían por zonas distantes. La autopista vehicular entre La Paz y El Alto, inaugurada en 1977, implicó una transformación severa: se generó una vía única que, llegando a la Ceja, distribuye el flujo vehicular hacia todas direcciones. La Ceja pasó a concentrar edificios emblemáticos como la Alcaldía y la sede de la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE). Su posición estratégica la hizo escenario de concentraciones y eventos violentos en 2003, razón por la que el gobierno de Morales emplazó en esta zona un controversial monumento al “Che” Guevara en 2008.

El cercano parque arqueológico de El Alto es un itinerario formado por varias intervenciones contiguas (Figura 5). El primer elemento es un mural pintado por Omar Huarita en 2014 homenajeando a las víctimas de 2003 (Medrano, 2014); la obra simboliza el pillaje de los recursos naturales bolivianos por las fuerzas neoliberales, y retrata la resistencia del pueblo alteño, cuya identidad aymara está definida por la vestimenta, las banderas multicolores (*wiphalas*) y los ancestros o *achachilas* de la cordillera. En 2023 la obra fue restaurada por David Villegas, quien añadió un marco que imita los sillares de Tiwanaku; pequeñas esculturas pintadas otorgan un cimiento prehispánico a la rebeldía de 2003. En una plaza contigua, el mismo artista emplazó pequeñas réplicas prehispánicas de un monolito, un hombre-felino o *chachapuma*, una escultura repatriada de Suiza conocida como la “*Illa del Ekeko*” y una torre funeraria o *chullpa*, junto con bustos de Tupac

Katari y Bartolina Sisa. Así, los referentes prehispánicos se asocian también con la rebelión indígena de 1780, que implicó sitiar la ciudad española de La Paz bloqueando el acceso de alimentos provenientes del altiplano.

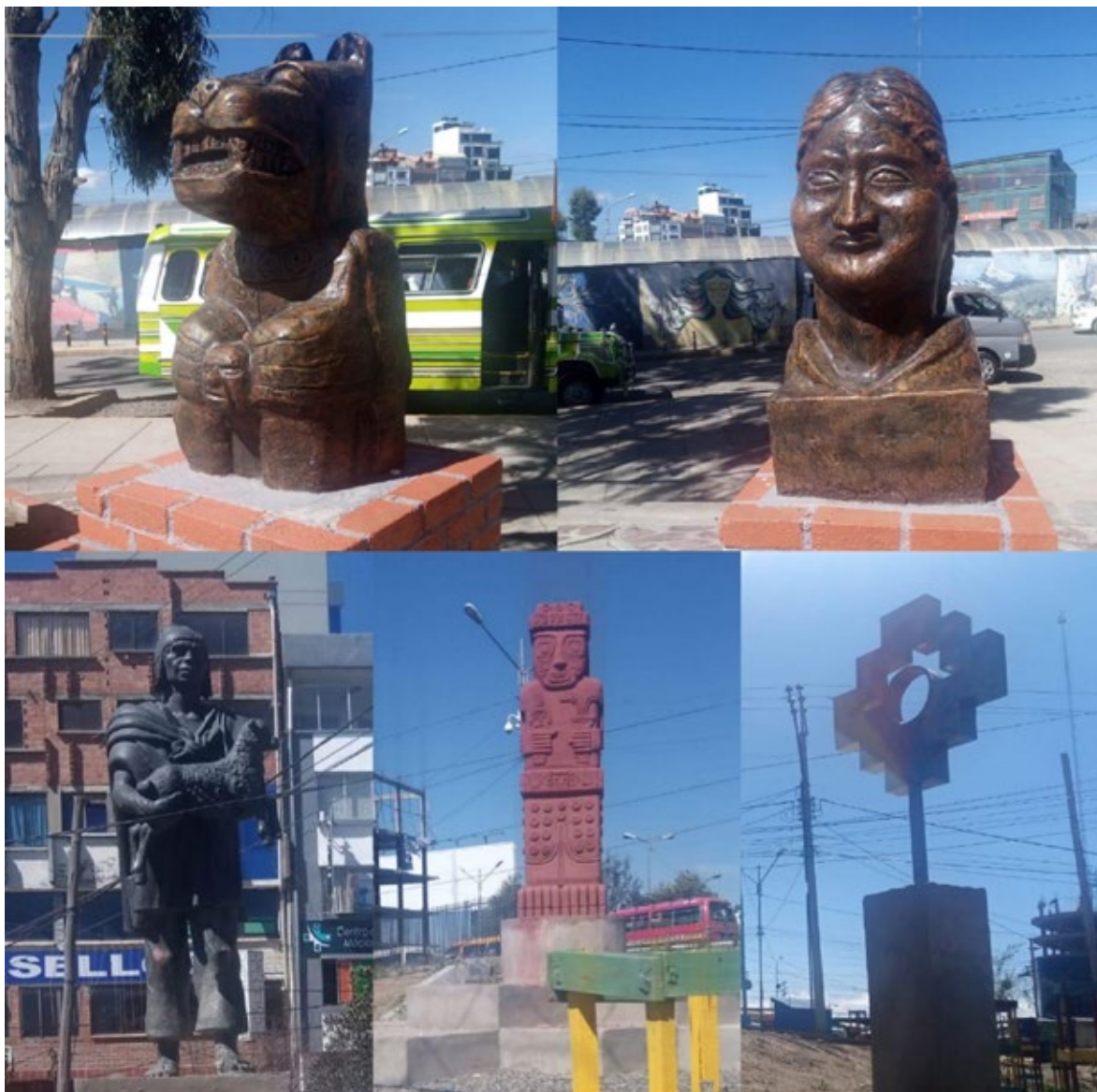


Figura 5. Itinerario cercano a la Plaza del Niño Indígena en la Ceja de El Alto (febrero de 2024) (autoría propia).

El elemento más reciente (GAMEA, 2023), se emplazó en la Plaza del Niño Indígena, un triángulo inmerso en un febril tránsito de vehículos, puestos de comercio informal y peatones que albergaba ya la estatua de un joven con atuendo aymara rural, sosteniendo

una oveja. Al lado de esta estatua se emplazó, sobre una plataforma en forma de *chakana*, una réplica del monolito Ponce, excavado por el proyecto nacionalista liderado por Carlos Ponce Sanginés en Tiwanaku en 1967. Junto al monolito, otra *chakana* de los colores de la *wiphala* subraya la aymaridad del ensamblaje.

Tiwanaku se posicionó como emblema de la nación boliviana entre los años 30 y 70 (Loza, 2008; Wahren, 2016), pero su estatus fue fortalecido por el Estado Plurinacional en tiempos multiculturales. Claros ejemplos son las performances de poder en las posesiones indígenas de los presidentes Morales y Arce en Tiwanaku y su impronta en la iconografía de los nuevos edificios del ejecutivo y el legislativo. Como se explicó líneas arriba, los gobiernos de La Paz y El Alto son contestatarios al MAS, aunque en veredas políticas opuestas, lo que se traduce en tratamientos distintos de sus parques arqueológicos. En La Paz los fantasmas nacionalistas de Tiwanaku se exorcizan glorificando a los héroes de la historia neocolonial: los arqueólogos. La Plaza del Hombre Americano representa el pasado de las representaciones del pasado, homenajeando la cosificación del antiguo mundo indígena, su desconexión de las poblaciones indígenas contemporáneas y su inserción en la historia universal mediante la ciencia moderna. En El Alto, la Plaza del Niño Aymara y su entorno reivindican a Tiwanaku como un referente ancestral de la población aymara, y una raíz de donde brotan los episodios de rebeldía indígena contra el estado de 1780 y 2003, posiblemente alineada también con la historia de fuerzas políticas indianistas/kataristas, contestatarias al nacionalismo boliviano, como el Partido Indio de Aymaras y Keswas en 1962 (Portugal y Macusaya 2016, p.110). Los ensambles arquitectónicos son distintos: las réplicas prehispánicas de La Paz están abstraídas del ruido urbano, en un tiempo fuera del tiempo desde donde contemplar un pasado cosificado. Las de El Alto acompañan el movimiento constante de la Ceja y conviven con la memoria espacial del conflicto. Retomando a Nora, la plaza alteña actúa como un lugar de memoria, en tanto la pazeña ha sido doblemente “barrida por la historia”.

Iconoclasias: intervenciones feministas y anticoloniales contra la blanquitud

La Paz posee un espacio que refleja el sueño modernista de viejas élites. La Avenida 16 de Julio, también llamada “*El Prado*” es una ancha vía de cinco cuadras de largo inaugurada en 1817 con el nombre de “*La Alameda*”. Considerada “la mejor avenida del país” (Crespo, 1902, p.180), esta imitación de la *Rue de Boulogne* tenía arboledas, un lago artificial y un zoológico, flanqueados por chalets “versallescós” (Velasco, 2014). Imágenes y descripciones tempranas la retratan como un paseo para caballeros con sombrero de copa y damas a la francesa, donde agentes de seguridad vigilaban que ningún indígena tuviera pisada. A inicios del siglo XX El Prado se abrió a toda la población, pero incorporó nuevas formas de segregación basadas en el control de los cuerpos, normando vestimenta, higiene y ac-

tividades (Guevara, 2017). Las mismas afectaron especialmente a la población indígena, a la que se pretendía homogeneizar bajo un ideal de blanquitud. Este aspecto se reforzó con la inauguración del tranvía urbano en 1909, una de cuyas rutas atravesaba El Prado y continuaba, en dirección sudeste, pasando por Sopocachi, la nueva zona de élite. El camino rural hacia el sur fue reemplazado por la moderna avenida Arce, una continuación de El Prado por donde se extendieron nuevos *chalets* rematando en la plaza del Ovalo. Velasco (2022) emplea el concepto de “geometrías de poder” para explicar cómo la normativa del transporte urbano segregaba en base a rasgos fenotípicos, vestimenta y otros.

La Alameda también era un panteón patrio, con bustos de héroes republicanos como Antonio José de Sucre, José Ballivián o Eduardo Avaroa (Crespo, 1902)², mediante los cuales la modernidad y blanquitud se asimilaban con la nacionalidad, atributo también negado a la población indígena. Este carácter se reforzó en los años 20, al celebrarse el centenario de la república. El gobierno de Saavedra rediseñó El Prado, talando las arboledas para dar visibilidad a nuevos monumentos: en plazoletas ubicadas a sus dos extremos, El Prado pasó a incorporar grandes estatuas ecuestres de bronce de Bolívar y Sucre. Luego el gobierno de Siles autorizó el emplazamiento de dos homenajes a personajes coloniales. En el centro de El Prado se levantó en 1926 la estatua de mármol de Colón, obra de Giuseppe Graciosa obsequiada por la colectividad italiana (Chávez y Gerl 2010), y que, por su altura, blancura y posición central, se convirtió en el punto focal de la avenida. La Plaza del Ovalo fue rebautizada como Isabel la Católica en 1928, cuando se emplazó ahí la escultura de mármol de la reina, trabajada por Jaume Otero y obsequiada por la comunidad española.

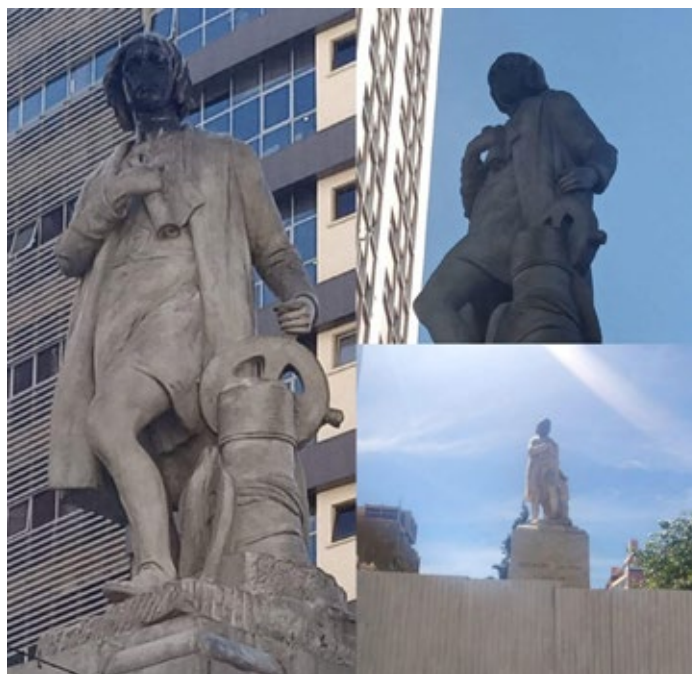
Casi un siglo después, en El Prado, enormes edificios de oficinas reemplazan a los chalets afrancesados; el colorido abigarrado y luminoso de los comercios apabulla cualquier blancura; el olor del pollo frito, la música de las tiendas, los bocinazos y humo de escape de cientos de minibuses abarrotados que, desde los 50, reemplazaron al tranvía, y el vocerío de multitudes atravesando la arteria paceña más céntrica, marcan un panorama radicalmente diferente al de la vieja Alameda. Aunque pese a algunos nostálgicos (Velasco, 2014), El Prado ha perdido su carácter racista y violento. Lo mismo sucede en la plaza Isabel, punto crítico del tráfico entre Miraflores y Sopocachi desde la construcción de un puente entre ambas mesetas en los 90 y delante de la cual se levantó un enorme *shopping mall* en 2018. Sin embargo, el trazado urbano permanece intacto, al igual que Bolívar y Sucre, Colón e Isabel. Así, el estado continúa otorgando, diría Rufer (2018), certificado de autenticidad a estas reliquias pasadas, aun cuando, retomando a Young (1992), su duración en nuevos contextos las haga caer en el arcaísmo y el ridículo.

De ahí la iconoclasia. Colón es la estatua más controvertida del país, objeto de numerosos ataques de parte de diferentes colectivos en años recientes. En dos ocasiones

2 Sucre, lugarteniente de Simón Bolívar, dirigió la definitiva batalla de Ayacucho y fue el segundo presidente de Bolivia (1826-1828). Ballivián encabezó a las tropas bolivianas en la victoria de Ingavi de 1841, en el marco de la guerra contra el Perú. Eduardo Avaroa Hidalgo encabezó la resistencia boliviana en Calama frente a la invasión chilena en la Guerra del Pacífico (1879-1884).

recientes (octubre de 2020 y marzo de 2021), colectivos feministas realizaron performances a los pies de la estatua, le vertieron pintura roja y pintaron símbolos andinos, alusiones a la muerte y mensajes antirracistas y feministas con grafiti y estencil (Claros, 2023). La intervención más reciente (agosto de 2021) tuvo por protagonista central a Santiago Samka Mamani, un joven estudiante de arquitectura aymara, líder de la comunidad de Ñuñumayani, quien vestido con atuendo indígena trepó sobre la estatua de Colón, le ató una sogá al cuello, le mutiló la nariz y le pintó el rostro de negro con aerosol (ERBOL, 2021) (Figura 6).

Figura 6. Estatua de Cristóbal Colón en El Prado, La Paz (febrero de 2024) (autoría propia).



El movimiento iconoclasta de octubre del 2020 se atrevió a perturbar también a la reina blanca, Isabel la Católica. La intervención, organizada por el colectivo feminista Mujeres Creando que encabeza la activista María Galindo, fue liderada por Yolanda Mamani, Emiliana Quispe y Dominga Mamani, tres mujeres de pollera. Esta acción buscó transformar a la reina en una chola vistiéndola con pollera colorida, manta, sombrero y atado diseñados especialmente para el acto. Como explica Galindo (Radio Deseo, 2020), la intervención buscaba denunciar el racismo estructural del estado, en un país donde a la chola se le marcan límites dentro de la sociedad que habita, diciéndole hasta dónde puede llegar y llenándola de adjetivos peyorativos. La intervención rebautizó la plaza cambiando el nombre de la reina por el de “Plaza de la Chola Globalizada” (Figura 7), que según Dominga Mamani refiere al rol protagónico de estas personas, no solo como madres y mujeres, sino como motor económico del país en el plano nacional e internacional (Radio Deseo, 2020).



Figura 7. Estatua de Isabel la Católica en Sopocachi, La Paz (febrero de 2024) (autoría propia).

Para el colectivo *Mujeres Creando* los monumentos son el relato del poder sobre el espacio público, por lo que la iconoclasia busca sacar al ídolo de donde esté e interpelar su relato (Galindo, 2023). Javier Claros (2023) propone que la estrategia de desmonumentalización de estas intervenciones es la saturación, definida durante las protestas sociales en Chile (Alvarado y Quezada, 2021). Hay algo del travestismo y barroquismo propios de la saturación en algunas intervenciones iconoclastas paceñas: esténciles, grafitis, autoadhesivos anulan la blanquitud del monumento nivelándolo

con su contexto actual, sensorialmente saturado, devolviéndolo al flujo cotidiano. Sin embargo, la *Plaza de la Chola Globalizada* es más que saturación: transforma deliberadamente a una figura por su opuesto revirtiendo su sentido, efectuando un reemplazo efímero. Esta forma de desmonumentalización cuestiona el sentido hegemónico del monumento y, simultáneamente, lo emplea como plataforma. Mujeres Creando produce una valiosa lectura complementaria de la “blanquitud” del monumento, no solo como una imposición de ideales blancos sino como vacío: los monumentos son “lienzos en blanco” donde presentar las denuncias (Galindo, 2023).

Por otro lado, el ataque anticolonialista a Colón escapa a la clasificación previa (2021): no es derribo, reemplazo, ni saturación sino revancha, “ley del tali3n”: la blanquitud ennegrecida, el indígena que exorciza al ídolo republicano-colonial cortándole la nariz. Sin embargo, como afirma Samka Mamani, el cuestionamiento se dirige a la presencia continua de un “símbolo de muerte” en La Paz (Corz, 2022) con aquiescencia del estado. En este caso el Estado encarna en un municipio paceño erigido en paladín patrimonialista; el alcalde Arias descalificando agresivamente y criminalizando la acción de protesta mediante una querrela por daños al patrimonio cultural, desatando un debate sobre las competencias de la justicia ordinaria y la justicia comunitaria con la que el activista pide ser juzgado (Rusca, 2022).

Rememorar la masacre: pérdida, denuncia, resistencia

En los meses finales del 2019 Bolivia estaba sumida en la incertidumbre y el descontento. Una marcha de protesta contra el gobierno de Añez, fue escenario de un momento que medios de comunicación y redes sociales hicieron viral: un niño de trece años alentó a los marchistas gritando efusivamente “*jallalla*³ las mujeres de pollera”, entre aplausos y gestos de aprobación (Bolivia Videos, 2019). ¿Qué inspiró tal arenga en este niño? Posiblemente el contexto, con una presidenta opuesta a la estética de la mujer de pollera; declaraciones de odio y racismo que renacían desde segmentos sociales que exigían el retorno a la República, ahí cuando indígenas y cholos eran despreciados; la quema de la *wiphala*; los anuncios a viva voz de que la *Pachamama* nunca más entraría al palacio de gobierno; pero sobre todo las imágenes que mostraban al grupo neofascista cochabambino “*Resistencia Juvenil Cochala*” agrediendo a dos mujeres de pollera. Reflejando un estado social convulso, este niño alentaba a recordar el respeto debido a estas fundamentales mujeres. Este hecho viral parece compartir contexto con la iconoclasia paceña de octubre de 2020, que en palabras de Yolanda Mamani buscaba interpelar a una sociedad que idealiza la blancura de Isabel mientras juzga y limita a la chola (Radio Deseo, 2020).

3 Viva, en aymara.



Figura 8. Monumento a las Heroínas de Octubre en Plaza Ballivián, El Alto (febrero de 2024) (autoría propia).

El lugar de la arenga no es casual: las inmediaciones de la Plaza Ballivián, donde en 2009 la alcaldía instaló el monumento a las Heroínas de Octubre, recordando a los 67 alteños asesinados por el ejército en 2003 (Medrano, 2009) (Figura 8). El monumento metálico presenta una chola que agita una *wiphala* con fuerza y valor, gritando con vehemencia, mientras a su espalda un niño pequeño busca sujetarse de sus polleras. Ambas figuras se encuentran en un pedestal que flota sobre un globo terráqueo: ¿es este un antecedente de la chola presente en el mundo, es decir, una chola globalizada? La ubicación del monumento es significativa: la población de Villa Ballivián y otros barrios del norte alteño fue masacrada por el ejército boliviano en aquel octubre de 2003. Es posible que la memoria de estos hechos haya tenido su rol, también, en la marcha de 2019; una memoria de la masacre reciente que, trágicamente, fue actualizada por nuevos hechos de sangre pocos días después, cuando las fuerzas armadas del gobierno de Añez dispararon, desde un helicóptero, contra un movimiento de protesta en la zona de Senkata —al sur de la ciudad— asesinando a otras once personas.

El ciclo de protesta, muerte y monumentalización se repite: el municipio ha inaugurado, a finales de 2021, un nuevo monumento en la *Plaza de los Héroes de Senkata* (Red UNO, 2021) (Figura 9), que amplifica la narrativa de la Plaza Ballivián. Es un conjunto de cinco figuras que exhiben fuerza y resistencia, destacando al centro una mujer de pollera que carga un bebé en las espaldas y levanta la cabeza desafiante. Esta vez es otro niño detrás de ella, que podría bien ser una versión crecida del niño de la Plaza Ballivián, el que sostiene una gran *wiphala*. Otra mujer, de rodillas, es una piedad llorando a un muerto o

herido. Estas poderosas imágenes posicionan a la chola como un actor clave a pesar de que las víctimas mortales del conflicto son hombres; el monumento a los *Héroes de Senkata* denuncia la masacre y expresa dolor, pero tal como en la Plaza Ballivián, homenajea la resistencia continúa de El Alto encarnado en sus fuertes mujeres. La idea ha empezado a plasmarse también en la avenida Entre Ríos, en la ladera Oeste de La Paz, donde un grafiti recrea otra imagen viral de la represión de 2019: “Juana Machaca, mujer de pollera, agitando su bandera entre una nube de gas lacrimógeno” (Arce, 2023, p.47).



Figura 9. Monumento a los Héroes de Senkata en la plaza homónima, El Alto (febrero de 2024) (autoría propia).

La acción de homenajear a los muertos y víctimas mediante monumentos es controvertida. Por un lado, se puede percibir como una forma de mantener viva una memoria y acompañar las demandas de reparación (Mora, 2013), algo que sucede en El Alto, donde los familiares de las víctimas fueron partícipes activos, por ejemplo, de la inauguración del monumento de Senkata. Por otro, el monumento otorgaría un carácter definitivo que entra en conflicto con una historia viva (Schindel, 2009); sin embargo, retomando a Young, si bien el monumento permanece fijo, el sentido no necesariamente. Otro problema de monumentalizar la memoria sería que evita a la sociedad la obligación de recordar (Nora, 1989). Actualmente, con las heridas de las masacres alteñas abiertas y frescas en muchas personas incluso jóvenes, esto no parece un problema. Sin embargo, eso podría cambiar conforme los monumentos envejecen; en ese momento, quizá las propuestas de contramonumentalización, que rechazan lo figurativo y juegan con el vacío y lo negativo para llamar la atención sobre la ausencia y provocar la memoria del espectador (Andruchow y Dubois, 2022) resulten más efectivas.

Sin embargo, la contramonumentalización no es la única manera de denunciar la pérdida. Los monumentos alteños se alinean con aquello que Rufer denomina el “contrarrelato de la resistencia” (2018, p.161), y que consiste en una exhibición del exceso de poder y la violencia, en tiempos yuxtapuestos que narran una continuidad, o el dolor y la pérdida como constante histórica. La Plaza de los Héroes de Senkata retrata la resistencia que brota de la muerte y el duelo. Tanto el pedestal de la escultura como el entorno muralístico denuncian la muerte a manos de un helicóptero militar y la agresión a la *wiphala*, pero rezan claramente: “*Senkata no olvida*”. La consigna adquiere sentido considerando que la monumentalización de la anterior masacre —la de la Plaza Ballivián— no impidió que el estado republicano-neoliberal masacrara nuevamente al pueblo alteño. La chola alteña se ensambla con lo prehispánico, la cosmovisión andina y la rebeldía para formar un relato de pérdida constante y resistencia obstinada.

Reflexiones finales

Este recorrido sugiere que, en lo referente a las memorias del espacio público, La Paz y El Alto se ubican en polos opuestos de la tensión entre nacionalidad/colonialidad e indigenidad. Donde La Paz identifica lo prehispánico con la historia científica global, El Alto lo identifica con la memoria profunda de la rebeldía indígena. Si en La Paz el ideal de blanquitud perpetuado por la retórica estatal motiva la iconoclasia feminista y anticolonial, en El Alto los enfrentamientos con un estado violento producen monumentos de denuncia y homenaje a una rebeldía persistente con rostro de mujer indígena. La iconoclasia y la monumentalización de la pérdida se anclan a espacios, a trazados urbanos cuyas historias materializan violencias, sea como control de los cuerpos en El Prado republicano o como masacre reciente de la protesta civil en El Alto. Así, los espacios como agentes

duraderos de disciplinamiento de los cuerpos son fundamentales para la imposición de memorias hegemónicas; por tanto, deberían ser estudiados sistemáticamente dentro de esos ensamblajes simétricos de monumentalización que propone Londoño (2022).

Por otro lado, el Estado no es siempre monolítico y coherente; en este caso, las competencias de los diferentes actores estatales, frecuentemente enfrentados y sujetos a vaivenes políticos, complejizan el panorama. Aun así, es necesario apuntar que la radicalidad de segmentos contestatarios de la sociedad civil puede ser instrumentalizada o neutralizada a través de la monumentalización. El peligro reside en que el estado, al reconocer mediante el simbolismo del patrimonio a los “otros internos”, extienda su soberanía produciendo una forma controlada de otredad (Kaltmeier y Rufer, 2017), o promoviendo la diversidad para despolitizar la diferencia (Gnecco, 2015). La monumentalización de las víctimas de represión se refleja en su ascenso al panteón de héroes del estado boliviano; en el caso de la última masacre de El Alto, como defensores de la democracia (Prensa Latina, 2020). La pregunta no es si las víctimas requieren o no homenaje y resarcimiento, sino si estas acciones estatales no buscan conjurar el poder de rebelión de amplios segmentos de la población alteña sin atender las condiciones estructurales que la mantienen en una situación precaria, subalterna y vulnerable ante brotes de violencia estatal.

Este peligro se extiende a los referentes que vinculan la rebeldía de El Alto con raíces prehispánicas y caudillos indígenas del siglo XVIII. La asociación con Túpac Katari y Bartolina Sisa es preocupante porque estas figuras ya integran el panteón del heroísmo estatal (Nicolas y Quisbert, 2014). Varias expresiones iconográficas del poder estatal como la numismática o los lienzos que acompañan desfiles y asambleas legislativas muestran que el estado plurinacional no ha cuestionado a las figuras heroicas republicanas, limitándose a ampliar el panteón para incluir diversidades: así, junto a Bolívar, Sucre, Santa Cruz o Ballivián hoy figuran Katari y Sisa, Zárate Willka, Pedro Ignacio Muiba, Apaiguaiqui Tumpa o Bruno Racua, muchos de los cuales estuvieron, de hecho, confrontados con el estado boliviano⁴. ¿Puede Tiwanaku, recientemente reapropiado como herencia aymara por El Alto, retornar al cauce del simbolismo nacional del estado central, neutralizando su capacidad de plantear memorias profundas de diferencia? La posibilidad suena a esas “reediciones horribles de pulsaciones nacionales” que pueden aparecer en las versiones pluriculturales de la nación (Kaltmeier y Rufer, 2017, p.6).

Esta ampliación de otredad también puede ramificarse al fenómeno de la iconoclasia. Un aspecto cuestionado de la intervención de Samka Mamani sobre Colón es su instrumentalización por el gobierno central, concretamente por el vicepresidente Choquehuanca, en sus conflictos políticos con el municipio paceño (ANF, 2022). Otra voz de

4 Zárate fue un cacique que dirigió a las tropas aymaras aliadas con el ejército paceño contra el gobierno boliviano en la guerra federal (1898-1899). Muiba fue un cacique mojeño que lideró un levantamiento contra el régimen colonial en la ciudad amazónica de Trinidad, en 1810. Tumpa, líder de origen tapiete, encabezó un levantamiento guaraní contra el estado boliviano en la región del Chaco, en 1892. Racua, explorador tacana, fue reconocido por sus acciones heroicas en la guerra del Acre (1899-1903) que enfrentó a Bolivia con el Brasil.

apoyo al activista provino de Sabina Orellana, Ministra de Culturas, quien propuso que Colón sea removido y reemplazado por líderes indígenas (FM Bolivia, 2021). Un reemplazo no resolvería la problemática denunciada de racismo del estado y la sociedad boliviana, sino que desactivaría la capacidad de protesta añadiendo otro símbolo al panteón, dejando intacto el lugar de enunciación del estado, y despojando a los colectivos sociales de un “lienzo blanco” para la denuncia.

Por ahora esto no ha sucedido y colectivos iconoclastas como *Mujeres Creando* se muestran irreductibles. La ingenua alcaldía paceña intenta proteger a Colón e Isabel con unas vallas de calamina, es decir, con lienzos perfectos para la protesta en forma de grafitis: a un lado de Isabel, la inscripción “*Ni la tierra ni las mujeres somos territorios de conquista*” deja claros los vínculos entre patriarcalismo y colonización que el colectivo ha denunciado en reiteradas ocasiones (Galindo, 2013). El rótulo de la Plaza de la Chola Globalizada es tachado por un cándido colectivo reaccionario que la rebautiza como “*Plaza de la Hispanidad*”, rótulo tachado a su vez materializando las tensiones entre indigenidad y nacionalidad/colonialidad en una sociedad polarizada. En Colón, se protesta por la violencia policial contra las trabajadoras sexuales en inmediaciones de El Prado, recordándonos que el disciplinamiento estatal de los cuerpos, después de todo, no es cosa del pasado.

Sin embargo, Colón tiene miedo: el navegante que, dicen algunos, amplió los confines del mundo, habita un cuadradito de cinco metros de lado, que no oculta su rostro ennegrecido y mutilado: monumento a la protesta, memoria del reclamo y enunciación radical de la diferencia. Más aún, si el espacio virtual puede considerarse un espacio público, estas acciones iconoclastas han producido verdaderos monumentos digitales: las imágenes que retratan desde todos los ángulos posibles a la reina vestida de chola y al indio desnarizando al descubridor forman archivos indelebles de la contramemoria.

Referencias bibliográficas

- Abercrombie, Thomas (2006 [1998]). *Caminos de la Memoria y el Poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. IFEA/IEB/ASDI-SAREC.
- Alvarado, Claudio, y Quezada, Ivette (2021). Derribar, substituir y saturar. Monumentos, blanquitud y descolonización. *Corpus* [En línea] 11(1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4560>
- Andruchow, Marcela, y Dubois, Pamela (2022). Los otros monumentos. Un intento contemporáneo de resistir al olvido. *Aletheia* [En línea] 13(35), e37. <https://doi.org/10.24215/18533701e137>
- Arce, Bianca (2023). *Juana Machaca: mujer valiente y defensora de la Patria. Su pollera, su escudo*. Ministerio de Trabajo.
- Arnold, Denise (2023). Weaving as writing. A serious omission in the Bolivian Educational Reform of 1994. *Cultura & psyché: Journal of Cultural Psychology* 4, 47-65. <https://doi.org/10.1007/s43638-023-00066-2>

- Chávez, Randy, y Gerl, Carlos (2010). *Patrimonio escultórico público de la ciudad de La Paz*. Gobierno Autónomo Municipal.
- Chávez, Randy (2020). *Registro del patrimonio escultórico público del Municipio de El Alto como estrategia para generar datos cuantificables y determinar sus características*. UPEA.
- Claros, Javier (2023). Interviniendo y desafiando memorias. La intervención a monumentos en clave feminista. *Journal de Comunicación Social* 11(16), 131-155. <https://doi.org/10.35319/jcomsoc.2023161285/>
- Crespo, Luis (1902). *Monografía de la ciudad de La Paz de Ayacucho*. Taller Tipográfico y Litográfico Ayacucho.
- Flores, Luis (2015). Tras los pasos de Wendell C. Bennett en la cuenca del Titicaca. *Arqueología y Sociedad* 29, 147-166. <https://doi.org/10.15381/arqueolsoc.2015n29.e12231>
- Galindo, María (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Mujeres Creando. <http://naturalezacienciaysociedad.org/wp-content/uploads/sites/3/2016/02/Maria-Galindo-No-se-puede-descolonizar-sin-despatriarcalizar-Teoria-y-propuesta-de-la-despatriarcalizacion.pdf>
- Gnecco, Cristóbal (2015). Heritage in Multicultural Times. En Emma Watterton y Watson (Eds.), *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, (pp. 263-280). Palgrave Macmillan.
- Guevara, Nadia (2017). La incorporación de lo indígena en el espacio urbano paceño a principios del siglo XX. *Territorios* 36, 69-86. <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.5093>
- Hilari, Samuel (2022). *Otros futuros. Análisis y especulaciones sobre la construcción de ciudad en El Alto - Bolivia*. MARQ - Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Jofré, Ivana Carina, y Gnecco, Cristóbal (2022). Introducción: sobre patrimonio, despojo y violencia. En *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (pp. 9-19). Editorial UNICEN.
- Kaltmeier, Olaf, y Rufer, Mario (2017). Introduction. The uses of heritage and the postcolonial condition in Latin America. En *Entangled heritages. Postcolonial perspectives on the uses of the past in Latin America* (pp. 14-28). Routledge.
- Klein, Herbert (1982). *Historia de Bolivia*, 3ª edición. Juventud.
- Londoño, Wilhelm (2022). Transición de los paisajes de la nacionalidad blanca a la sociedad intercultural: un análisis de los monumentos derribados de algunos conquistadores por parte de movimientos sociales indígenas. *Tabula Rasa* 44, 23-40. <https://doi.org/10.25058/20112742.n44.02>
- Loza, Carmen Beatriz (2008). Una “fiera de piedra” Tiwanaku, fallido símbolo de la nación boliviana. *Estudios Atacameños* 36, 93-115. <https://www.scielo.cl/pdf/eatacam/n36/art06.pdf>
- Mamani, Pablo (2003). El rugir de las multitudes: levantamiento de la ciudad aymara de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Lozada. *OSAL* 12, 15-26. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110225105916/2d1mamani.pdf>
- Mollericona, Danny, y Gonzales, Lucio (2022). Senkata y Sacaba: el trauma colectivo en un escenario polarizado. *Temas Sociales* 51, 183-202. <https://doi.org/10.53287/tmf3223uh750>

- Mora, Yaneth (2013). Lugares de memoria. Entre la tensión, la participación y la reflexión. *Panorama* 7(13), 97-109. <https://www.redalyc.org/pdf/3439/343929225005.pdf>
- Nicolas, Vincent, y Quisbert, Pablo (2014). *Pachakuti: el retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*. PIEB.
- Nora, Pierre (1989). Between memory and history: Les Liéux de Mémoire. *Representations* 26, 7-24. <https://doi.org/10.2307/2928520>
- Portugal, Pedro, y MacusayA, Carlos (2016). *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. Fundación Friedrich Ebert.
- Posnansky, Arthur (1943). *¿Qué es raza?* Instituto “Tiahuanacu” de Antropología, Etnografía y Prehistoria.
- Rufer, Mario (2018). La memoria como profanación y como pérdida: comunidad, patrimonio y museos en contextos poscoloniales. *A contracorriente* 15(2), 149-166. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6303754>
- Schindel, Estela (2009). Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano. *Política y cultura* 31, 65-87. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422009000100005
- Velasco, Javier (2022). Movilidad urbana y “geometrías de poder”. El tranvía urbano en La Paz a principios del siglo XX. *Revista de Estudios Bolivianos* 28, 135-158. <https://doi.org/10.5195/bsj.2022.277>
- Wahren, Cecilia (2016). *Encarnaciones de lo autóctono. Prácticas y políticas culturales en torno a la indianidad en Bolivia a comienzos del siglo XX*. Teseo.
- Young, James (1992). The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today. *Critical Inquiry* 18 (2), 267-296. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.1086/448632>

Sitios web, diarios y otros archivos consultados

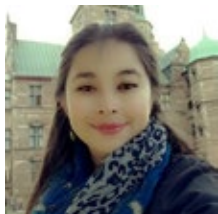
- ANF (20 de marzo de 2022). Choquehuanca llama “wawa” a joven aymara que dañó estatua de Colón y convoca a cuidarlo. *Noticias Fides*. <https://www.noticiasfides.com/nacional/politica/choquehuanca-tilda-de-34wawa-34-a-joven-que-dano-la-estatua-de-colon-y-convoca-a-cuidarlo-414358>
- Bolivia Videos (3 de diciembre de 2019). *Niño gritando “jallalla las mujeres de pollera”*. [Video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=Ga6yoYQFbxo>
- CMLP (Concejo Municipal de La Paz) (1 de junio de 2019). En el Día de las Heroínas paceñas, concejala Álvarez pondera el rol de las mujeres. <https://www.concejomunicipal.bo/2019/07/01/en-el-dia-de-las-heroinas-pacenas-concejala-alvarez-pondera-el-rol-de-las-mujeres/>
- Corz, Carlos (22 de marzo de 2022). ‘Samka’ sobre estatua de Cristóbal Colón: ‘Es un símbolo de la colonización, es un símbolo de muerte’. *La Razón Digital*. <https://www.la-razon.com/nacional/2022/03/22/sanca-sobre-estatua-de-cristobal-colon-es-un-simbolo-de-la-colonizacion-es-un-simbolo-de-muerte/>
- ERBOL (2 de agosto de 2021). *Dañan la estatua de Cristóbal Colón en La Paz; la Policía interviene*. <https://erbol.com.bo/gente/da%C3%B1an-la-estatua-de-crist%C3%B3bal-col%C3%B3n-en-la-paz-la-polic%C3%ADa-interviene-y-hay-arrestados>

- FM Bolivia (4 de agosto de 2021). *Ministra de Culturas justifica atentado a estatua de Colón*. <https://fmbolivia.com.bo/04/08/2021/ministra-de-culturas-justifica-atentado-a-estatua-de-colon/>
- GAMEA (Gobierno Autónomo Municipal de El Alto) (27 de diciembre de 2023). *El Alto ya tiene su propio “Monolito Ponce” en plena Ceja*. *Noticias El Alto*. <https://www.elalto.gob.bo/renuevainforma/?p=15644>
- Galindo, María [QD Show] (16 de enero de 2023). *“Las paredes son el reflejo del pueblo” María Galindo*. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=MlXBykUBwk>
- Medrano, Alberto (20 de noviembre de 2009). *El Alto Bolivia: Mujer aymará por los “Caídos de la Guerra del Gas de 2003”*. *Btvmos*. <https://www.boliviavtv.net/2009/11/el-alto-bolivia-mujer-aymara-por-los.html>
- Medrano, Alberto (7 de abril de 2014). *Murales en la Ceja de El Alto*. *Btvmos*. <https://www.boliviavtv.net/2014/04/murales-en-la-ceja-de-el-alto.html>
- Prensa Latina (18 de noviembre de 2020). *Declaran héroes del Estado a víctimas en Bolivia*. *Invasor*. <https://www.invasor.cu/es/secciones/internacionales/declaran-heroes-del-estado-a-victimas-en-bolivia>
- Radio Deseo [Radio Deseo 103.3] (20 de octubre de 2020). *Nuestros sueños no caben en sus urnas. Acción del 12 de octubre, Plaza de la Chola Globalizada*. [Video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=FTwUJNVpm8I&t=1s>
- Red Uno (26 de noviembre de 2021). *Eva Copa inaugura la plaza denominada “Héroes de Senkata” en honor a las “víctimas” de 2019*. <https://www.reduno.com.bo/noticias/eva-copa-inaugura-la-plaza-denominada-heroes-de-senkata-en-honor-a-las-victimas-de-2019-20211126211028>
- Rusca, Elena (15 de mayo de 2022). *Bolivia: El joven aymara Santiago Samka Mamani juzgado por romper la estatua de Colón pide ser juzgado por la ley indígena*. *El Clarín*. <https://www.elclarin.cl/2022/03/15/bolivia-el-joven-aymara-santiago-samka-mamani-juzgado-por-romper-la-estatua-de-colon-pide-ser-juzgado-por-la-ley-indigena/>
- Sánchez, Claudio (31 de julio de 2021). *Carta a TD. La Plaza del Hombre Americano - Museo a Cielo Abierto*. *Opinión*. <https://www.opinion.com.bo/articulo/ramona/carta-td-plaza-hombre-americano-museo-cielo-abierto/20210731124933829365.html>
- Velasco, Isabel (19 de enero de 2014). *La Alameda de los recuerdos y tradiciones*. <http://www.isabelvelasco.com/2014/01/la-alameda-de-los-recuerdos-y.html>

Vanessa Calvimontes Díaz

<https://orcid.org/0000-0002-6655-1206>

vane.calvimontes@gmail.com



Candidata a Doctora en Ciencias Sociales, en la línea de Antropología, por la Universidad de Salamanca, España. Licenciada en Ciencias de la Comunicación Social con mención en Comunicación y Cultura (UCB - La Paz) y Magíster en Evaluación y Gestión del Patrimonio Cultural (Salamanca, España), gracias a la beca de la Fundación Simón I. Patiño, otorgada en reconocimiento a la excelencia académica. Actriz y literata, representante de Bolivia en el Primer Encuentro Mundial de Jóvenes Artistas - WEYA (Nottingham, Reino Unido, 2012), ganadora del “Reconocimiento a la labor cultural” otorgado por la Asamblea Plurinacional de Bolivia (2014). Becaria laboral en la Fundación Salamanca y consultora de AECID para el Ministerio de Culturas y Turismo de Bolivia. Trabajó como Responsable de Relaciones Públicas y Producción Audiovisual del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), enfocándose en la producción y difusión de material cultural y educativo, actualmente es investigadora adscrita de dicha institución. Docente invitada en programas de postgrado en Chile y Bolivia. Sus principales líneas de trabajo son la decolonización de la comunicación y la cultura, la folkcomunicación y la creación de narrativas digitales.

Juan Villanueva Criales

<https://orcid.org/0000-0001-5239-138X>

juan.villanuevacriales@gmail.com



Arqueólogo boliviano (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz-Bolivia), Magíster y Doctor en Antropología (Universidad de Tarapacá / Universidad Católica del Norte, Arica-Chile) y Master en Escritura Creativa (Universidad de Salamanca - España). Actualmente es docente interino en la Carrera de Arqueología de la UMSA y becario investigador experimentado de la Fundación Alexander von Humboldt (Alemania). Ha sido Coordinador del Proyecto Qhapaq Ñan para el Ministerio de Culturas de Bolivia, Técnico Analista de Patrimonio Arqueológico del Gobierno Municipal de La Paz, Investigador Invitado en el Instituto de Arqueología y Antropología Cultural de la Universidad de Bonn, en Alemania y, durante siete años, Jefe de la Unidad de Investigación del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), en La Paz, además de docente de pre y postgrado en universidades chilenas, alemanas y bolivianas. Sus intereses de investigación incluyen iconografía de la sociedad Tiwanaku; cerámica, muerte y asentamiento en el Intermedio tardío altiplánico; historia del pensamiento arqueológico boliviano; estudios críticos sobre el patrimonio cultural, museos y comunidades locales; y estudios materiales contemporáneos. Sobre estos temas lleva publicados cuatro libros y más de setenta artículos en medios locales e internacionales.





SECCIÓN LENGUAJES INSTITUYENTES



VIDEO-CREACIÓN EN JUNTANZA

RESTAURADORAS CON GLITTER CONTRA LA CRIMINALIZACIÓN DE LA PROTESTA

RESTAURADORAS CON GLITTER

PAULARA, DANIELA PASCUAL CÁCERES Y ELENA TAYLOR MUÑOZ

restauradoras.glittermx@gmail.com

Sinopsis del video

Restauradoras con Glitter (RcG), como colectiva autogestiva, desde sus inicios comprendió la importancia de la protesta como un motor de cambio, en específico, para la vida de las mujeres (Muñiz, 2019).

Entendimos que la protesta de las mujeres organizadas y de la sociedad civil que se llevó a cabo el 16 de agosto del 2019 en la Ciudad de México, reivindicó la importancia de la exigencia de las mujeres por una vida libre y sin violencia. Si bien no participamos en aquella protesta, la reacción culpabilizante y exageradamente hostil de parte de los medios de comunicación, las autoridades gubernamentales y la misma sociedad civil ante las formas de protesta exployadas ese día por las mujeres en el espacio público, nos llevó a cuestionar nuestra propia postura ante tal polarización. Nos quedó claro que las llamadas “pintas” —término utilizado por los medios de comunicación— plasmadas en las calles, edificios, monumentos y otros espacios, son en realidad denuncias, sobre lo que sucede con las mujeres tanto en lo público, como en lo privado; son un síntoma más del machismo patriarcal que afecta continuamente la seguridad de las mujeres en nuestro país y en el mundo. Por primera vez en la historia de México, las mujeres se re-apropiaron del espacio público, tomándolo de una forma distinta y sin dejar lugar a interpretaciones su exigencia de justicia ante la falta de resoluciones claras por parte del estado para casos de violencia machista.

Los detonantes de la marcha fueron los casos de dos mujeres que fueron atacadas, por miembros de la seguridad pública y privada (El Sol de México, 2019; BBC News, 2019). La respuesta del estado ante dichos ataques no sólo no fue expedita para los perpetradores; sino que los procesos conducentes para detenerlos y procesarlos no fueron los esperados; además, las autoridades manipularon y revictimizaron a las víctimas y sus familias, dejando impunes ambos casos en ese momento. La respuesta de las autoridades dejó claro que la seguridad de las mujeres no era una prioridad. Ante esto y la fila interminable de carpetas de investigación por agresiones, acoso, violaciones y feminicidios... las mujeres, decidieron marchar y plasmar de colores la ciudad con sus denuncias.

Nos llamó la atención que el interés mediático fuera tan empedernido y obsesionado con las formas “inadecuadas” de tal reivindicación social. Muy poca atención se les dio a las movilizaciones paralelas que se dieron en otros Estados del país que justo denotaban la impunidad en la mayoría de los casos denunciados por mujeres a lo largo y ancho del país. Invisibilizadas de nuevo, al igual que las razones por las cuales las mujeres habían salido a marchar.

En los días posteriores, lo que se recalcó fue la “destrucción” de monumentos y la criminalización de quienes hubieran sido “responsables” de tales modificaciones de algunos espacios patrimoniales del estado-nación. Un monumento emblemático para nosotras en este sentido es la resignificada Victoria Alada (antes llamado Ángel de la Independencia), ubicado en la avenida más importante y emblemática de la Ciudad de México, el Paseo de la Reforma.

La protesta es una respuesta a décadas de opresión por parte del Estado, institución heteropatriarcal por excelencia, que hace uso de la omisión y la invisibilización de los grupos sociales que no son funcionales o que consideran “minoría” a su narrativa de Estado Nación. No es que las mujeres no hubieran marchado antes, ya se han visto ejemplos a lo largo de nuestra historia, pero por primera vez las mujeres se atreven a denunciar de esta manera: en colores, colocando palabras y nombres en los muros de sus ciudades y monumentos, considerados por el Estado más importantes, que sus vidas. Poniendo así finalmente a la vista de todos, sus experiencias diarias, su rabia, su reivindicación al derecho a una vida digna sin violencia y la exigencia de que se haga justicia por las que ya no están, por las que aún buscamos, y por quienes hemos sido atravesadas por la violencia machista. Este tipo de protestas se organizaron también en otras latitudes de Latinoamérica y el mundo, apelando a sus propias situaciones derivadas de una exacerbación impune similar, situación que se agravó a nivel mundial durante la pandemia (Fondo de Feministas Jóvenes, 2020).

Los Estados Nación siguen demostrando la poca empatía que tienen hacia quienes llevan las consecuencias máximas de un problema de fondo que no se ha podido atender. En Latinoamérica y el Caribe, y ahora en la Franja de Gaza, las mujeres y diversos grupos oprimidos han encontrado una nueva forma de manifestarse, visibilizando en las calles la

violencia a la que se les ha sometido y proclamando una y otra vez los nombres de aquellas mujeres y familiares que se han encontrado sin vida, y denunciando las violaciones y feminicidios diarios que suceden en cada país.

En vista de las actuales experiencias de criminalización de nuestras compañeras en Argentina, de la **Colectiva transfeminista Ni Unx Menos San Juan y de Pierina Nochetti**, desde RCG nos pronunciamos decididamente en contra de las continuas acciones desesperadas de cualquier Estado que tiene como objetivo desdibujar la voz y la dignidad de quienes luchan y buscan la justicia y libertad de todas y todes. De igual manera señalamos el papel preponderante que juegan los medios de comunicación en coadyuvar la narrativa del Estado a través de la manipulación de imágenes y texto. De nuevo, vemos como parece ser mucho más importante criminalizar, buscar y enjuiciar a individuos — por más absurda u indemostrable que sea la imputación— que atender a las demandas y proponer soluciones. Epítome de la violencia sistematizada de género, tales acciones son aplicadas para minimizar y desacreditar la autodeterminación de quienes contestan el discurso estatal cis-heteropatriarcal. Persiguen algo que en principio es improbable e imposible puesto que **#fuimostodas** a escribir el nombre de TEHUEL y de FABIOLA en una pared; **#fuimostodas** a plasmar que **NUNCA MÁS TENDRÁN LA COMODIDAD DE NUESTRO SILENCIO** en la base de un monumento erguido en nombre de una libertad abstracta y anónima; **#fuimostodas** a deletrear **NI UNA MÁS, ESTAMOS HARTAS.**

Es en este sentido que, si bien, RCG no incentiva a “pintar” las ciudades y monumentos, sí compartimos los *sentipensares* que sabemos han impulsado estas acciones, que tienen que ver con la restauración de un tejido social necesario que inicia con visibilizar la problemática de la violencia sistémica machista y patriarcal, así como a sus víctimas, y no quitar el dedo del renglón para que los Estados respondan a los problemas concretos que dejan números espeluznantes de víctimas todos los días en nuestros continentes.

Criminalizar la protesta es seguir callando el problema, es seguir tapando la boca a las víctimas e imposibilitando a sus familias el acceso a la justicia. Es mermar la libertad de todas, todos y todes. Por ello, abogamos por la no criminalización de la protesta. Apostamos por la construcción de nuestra propia memoria, registrando de forma profesional las denuncias plasmadas en las superficies del espacio público en sus diversos contextos de protesta. Estas denuncias importan en cuanto a la construcción de una historia que debe ser contada por y para cada uno de los grupos afectados. Es también nuestra aportación como colectiva a la lucha contra el desdibujo de parte del Estado y de los medios de comunicación, y hacia la construcción y defensa de una memoria colectiva, rica y compleja, hasta ahora excluida del discurso estatal cis-heteropatriarcal.

A casi cinco años de la reapropiación de la Victoria Alada, reiteramos:

Primero somos las mujeres y luego las paredes

El patrimonio cultural puede ser restaurado, sin embargo, las mujeres violentadas, abusadas sexualmente y torturadas nunca volverán a ser las mismas; las desaparecidas seguirán siendo esperadas por sus dolientes y les asesinadas jamás regresarán a casa. Las vidas perdidas no pueden restaurarse, el tejido social sí (RcG, 2019).

Referencias bibliográficas y sitios web

- BBC News. (13 de agosto de 2019). Violaciones en CDMX: los 2 casos de adolescentes supuestamente agredidas sexualmente por policías que indignan a la capital de México. BBC News-Mundo-Centroamérica Cuenta-Redacción <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-49339317>
- El Sol de México. (9 de agosto de 2019). Policía viola a jovencita en los baños del Museo Archivo de la Fotografía. <https://www.elsoldemexico.com.mx/metropoli/policia/policia-viola-a-jovencita-en-los-banos-del-museo-archivo-de-la-fotografia-4018775.html>
- Fillieule, O. y Tartakowsky, D. (marzo-abril, 2020). La manifestación: el origen de una forma de protesta. <https://nuso.org/articulo/manifestacion-origen-forma-protesta/>
- Muñiz, Nora (22 de agosto 2019). Restauradoras con Glitter: “Que no se remuevan las pintas hasta que se dé solución a la violencia de género”. *Plumas Atómicas*. <https://plumasatomincasa.com/feminismo/restauradoras-glitter-pintas/>
- Restauradoras con Glitter. (21 de agosto de 2019). Carta al Lic. Andrés Manuel López Obrador, presidente de la república, Dra. Claudia Sheinbaum Pardo, jefa de gobierno de la Ciudad de México, agrupaciones feministas, sociedad civil organizada... <https://restauradorasconglitter.home.blog/>

Referencias del video

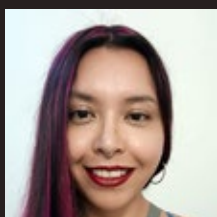
- Fondo de Feministas Jóvenes. (25 de noviembre del 2020). En latinoamérica, además del virus, luchamos contra la violencia hacia las mujeres y personas LGBTQIA+. Comité Global de Asesorxs de la región América Latina de FRIDA. <https://youngfeministfund.org/es/en-latinoamerica-ademas-del-virus-luchamos-contra-la-violencia-hacia-las-mujeres-y-personas-lgbtqia/>
- Fonseca, M., Hernández, G. y Mitjans, T. (2022). *Memoria y Feminismos: cuerpos, sentipensares y resistencias*. CLACSO y Siglo Veintiuno Editores.
- Jauregui, G. (Ed). (2018). *Tsunami*. Editorial Sexto Piso.
- Segato, R. L. (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. Tinta limón, Ediciones. https://www.feministas.org/IMG/pdf/rita_segato_.pdf

Recursos del video

- Absolucionparapieri
#absolucionparapieri (@absolucionparapierina) • Fotos y videos de Instagram
 - Antimonumenta, vivas nos queremos
https://www.instagram.com/antimonumenta_vivasnosqueremos/
 - Nuestramemoria8M
<https://www.instagram.com/nuestramemoria8m/>
 - Restauradoras con Glitter
<https://www.instagram.com/restauradoras.glittermx/>
restauradoras.glittermx@gmail.com
-

Paulara

paularosalesalanis@gmail.com



Colaboradora de Restauradoras con Glitter. Egresada de la licenciatura en Restauración por la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia (ENCRyM-INAH, México). Escritora (Sociedad General de Escritores Mexicanos [Sogem]) y restauradora independiente. Cuenta con trece años de experiencia en el campo de las Revistas Académicas y su gestión. Encargada de la elaboración del proyecto Nueva Época de *Intervención. Revista Internacional de Conservación, Restauración y Museología*, edición bilingüe y digital.

Daniela Pascual Cáceres

danielapascualc@gmail.com



Es conservadora restauradora y activista mexicana, comprometida con la preservación de las herencias culturales desde una perspectiva antipatriarcal, decolonial, antirracista y anticapitalista. Cansada de restaurar el imaginario del estado y de la academia, asegura que la conservación de las herencias culturales puede ser transformadora y comprometida con las luchas sociales y políticas del presente; y que el trabajo en el campo cultural puede ser un motor de cambio y justicia social.

Elena Taylor Muñoz

elena.taylor.mu@gmail.com



Egresada de la licenciatura en Restauración con especialización en materiales fotográficos por la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia (ENCRyM-INAH, México). Conservadora de material fílmico con diez años de experiencia en digitalización y remediación de materiales audiovisuales analógicos.

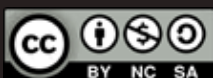


*Restauradoras con Glitter contra la criminalización de la protesta. (Video-Creación en Juntanza). Duración 4,19 min.
Autoras. Restauradoras con Glitter.*

<https://youtu.be/m0bumrEd8lc>



RESTAURADORAS CON GLITTER





NI UNX MENOS SAN JUAN

VIRGINIA CANTONI, LUCIANA SOLAR, MELINA BARBIERI,
DOLORES CÓRDOBA Y YANINA OPASO.
FOTOGRAFÍAS GENTILEZA DE GABRIELA LUCERO.

niunamenos.sj@gmail.com

Hablemos de activismo transfeminista, sí, de esas locas que a veces ven por las calles en tetas, furiosas, cantando, agitando, gritando, que se tapan la cara con capuchas que NO ENCAJAN en los cerebros cuadrados de esta sociedad.

Somos nosotrxs, estamos y estuvimos acá, allá y un poco más allá seguramente.

Cargamos con un enojo colectivo que no debería ser solo nuestro, debería ser de todxs, hemos problematizado muchas cosas y no hemos podido hacer silencio ante un Estado que justifica y utiliza nuestras muertes para su beneficio. Nos hemos visto muertxs en los ojos de quienes ya no están y nos hemos visto desaparecidxs en el reflejo de quienes aún, no hemos encontrado.

Este enojo colectivo que surge desde el fondo de las entrañas de la sociedad asesina, ha sido motor de encuentro para nosotrxs, nos hemos encontrado, nos hemos abrazado y nos hemos acompañado. Primero caminando, siguiendo los pasos de quienes comenzaron este camino antes; después corriendo, persiguiendo esa justicia que sabemos que vamos a conseguir aunque nos cueste la vida; también cantando y bailando, porque nuestrxs muertxs lo merecen y que nosotrxs merecemos ese calorcito del abrazo artístico de lucha cuando es necesario.

En los momentos que la carga se hace pesada emerge de nosotrxs un grito de lucha que se extiende como ondas de una energía expansiva que contagia —y debe contagiar— hasta al más indiferente.



En nuestra lucha tenemos mensajes que incomodan, pero que el mundo tiene la obligación de escuchar y leer. Nos lo deben.

“Matá a tu violador” consigna molesta si las hay, demuestra la hipocresía de quienes defienden la violación, el abuso y la pena de muerte pero al mismo tiempo niegan que nuestrxs muertxs existen.



“Yo también me defendería como Higui” es un grito de protección y autocuidado, exclamado desde las múltiples existencias lésbicas y disidentes que habitamos. Es un aviso, nunca más nos quedaremos quietxs ante un ataque porque —a veces— nos cuesta la vida.

“Abortá al sistema”, ¡no, no está mal escrito! utilizamos palabras que incomodan para demostrar que el sistema cis-hetero-patriarcal se ha encargado de binarizar un mundo que jamás fue creado para eso y en esa normalización, quienes nos salimos de la norma somos perseguidxs por no responder a ella.

Existen muchos mensajes más detrás de esas consignas, pero hablemos de “Des-ampa Antifa” ¿Que dice la pintada que sirvió de excusa para que el poder criminalice?



Desamparados Antifascista es un espacio que desde las tribunas de una cancha de fútbol hoy lucha contra todo tipo de discriminación y formas de violencias, lucha contra lo más rancio del sistema patriarcal y busca desterrar esas acciones tan naturalizadas en la sociedad.

Desamparados Antifascista, junto con **Ni Unx Menos San Juan** e incontables organizaciones hoy representan a quienes hemos logrado crear una agenda de lucha colectiva, con diversas fechas de conmemoración y de grito de furia en donde se camina, se corre, se abraza, se baila, se canta, se grita y se raya, en fin, se sostiene, nos sostenemos; estas fechas son el **25 de noviembre, el 8 de marzo y el 3 de junio, el surgimiento del "Ni una menos"** en todo el territorio argentino.

En estas fechas y en muchas más, los transfeminismos copamos las calles para enfrentar a esta sociedad, para que vean lo que han logrado justificando y encubriendo las muertes de nuestrxs hermanxs por acción u omisión del Estado; para que todo el mundo sepa que nos están matando, y eso no nos va a dar igual, ya dijimos ¡nunca más!

Porque lo que no se nombra no existe
Porque somos las voces de les que ya no están
Porque somos las nietas de todas las brujas que nunca

podieron quemar
Porque nos queremos vivxs, libres y sin miedo
Porque mi cuerpo es mío
Porque no tenemos miedo
Y por muchas cosas más

¡ESTAMOS, ESTUVIMOS Y ESTAREMOS EN PIE DE LUCHA!



Ni unx Menos San Juan

es una asamblea que nace el 3 de junio de 2015, con las movilizaciones masivas contra los femicidios como forma extrema de la violencia patriarcal en Argentina. A lo largo de estos años la asamblea continua convocandose ante cada fecha de la agenda feminista, los paros internacionales del 8M, el 25N dia contra las violencias machistas, los pañuelazos como parte de la marea verde y otras fechas significativas. En lo cotidiano acompañamos en situaciones de violencia, articulamos con organizaciones feministas y con luchas populares en nuestro territorio. El 8m de 2022, luego de una marcha masiva, el Gobierno de la Provincia de San Juan instruido por la Dirección de Patrimonio, decidió criminalizar a cuatro defensoras de Derechos humanos y referentes de los feminismos y transfeminismos locales, bajo la acusación de daño al patrimonio público. Esta contribución es una de las acciones que realizamos para reivindicar la protesta y la libertad de expresión, afirmando que la criminalización es violencia política de modalidad pública, porque fue ejercida por el Estado provincial, por motivos de género.

VIDEO-CREACIÓN EN JUNTANZA

NO SE JUZGA POR PREGUNTAR POR UN DESAPARECIDO EN DEMOCRACIA

COLECTIVO ARTIVISTA #ABSOLUCIÓNPARAPIERI
EN COLABORACIÓN CON MEMORIAS DISIDENTES

@absolucionparapieri



Toda pared es política.

Este es el grafiti por el cual se imputó a Pierina en la ciudad de Necochea, sin pruebas.

¿Qué intervenciones son un delito?
¿Puede la justicia, en un estado de derecho,
enjuiciar a una persona
por realizar un grafiti en un espacio
público sin lesionar
el derecho a la protestas social?

No puede, pero es lo que ha ocurrido en la ciudad de Necochea (Buenos Aires, Argentina) con Pierina Nochetti, quien desde hace dos años atraviesa una acusación infundada por una pintada que lleva la pregunta **¿dónde está Tehuel?**

Esta pregunta, realizada con todo derecho y dolor, es a la vez una búsqueda política y un pedido de justicia: saber lo ocurrido con Tehuel De la Torre, chico trans desaparecido en marzo de 2020. Otros grafitis e inscripciones acompañan la pregunta por Tehuel en la pared del anfiteatro municipal, sin embargo no hubo acusaciones previas.

¿A quién incomoda la pregunta? ¿Al Estado? ¿Al monumento?

¿Será que la criminalización contra Pierina emerge por su activismo en un colectivo sexo-disidente indagando por la ausencia de una compañera?



Si Pierina no fuera lesbiana, no estaría siendo objeto de este proceso de persecución.



La causa penal iniciada manifiesta que Pierina incurrió en delito de “daño agravado al patrimonio”. Como si fuera poco, el Municipio de Necochea para el cual trabaja, la sancionó reduciendo su categoría laboral y recortando su salario. Se trata de una persecución político-judicial que busca silenciar, disciplinar y penalizar las acciones de visibilización, reclamos y defensa de los derechos humanos.

Ante este escenario, el acuerpamiento feminista y de la disidencia sexual del colectivo de lesbianas, bisexuales, travestis, trans y no binaries dio visibilidad al caso de Pierina generando una serie de gestos, intervenciones y manifestaciones políticas públicas en las calles pero también en las redes sociales¹, donde podemos encontrar un colectivo artista bajo el nombre de #absoluciónparapieri. Desde el Instagram Absolución para Pierina se realiza una actualización constante de la causa judicial, sosteniendo la visibilización de la persecución política a una lesbiana en un contexto social donde los discursos de odio encuentran cada vez más lugar desde las voces oficiales de quienes nos gobiernan y pretenden disciplinar nuestros cuerpos rebeldes y disidentes a la heteronorma.

1 En la red social Instagram, se comparte materiales e intervenciones artísticas producidas por el colectivo que acompaña a Pierina en su pedido de Absolución <https://www.instagram.com/absolucionparapieri/>



D.I.Y es la banda de Pierina. Cada una de sus canciones es una expresión política contra la violencia heterocapitalista²

Entre las acciones realizadas por el colectivo de absolución para Pierina, se destacan los festivales y viglias al juicio, que buscaron visibilizar nuevamente en el espacio público, las múltiples causas que denuncian la violencia estatal y social contra las disidencias sexuales, sosteniendo la pregunta **¿Dónde está Tehuel?** junto al pedido de **absolución para Pierina.**

² Invitamos a escuchar la discografía de D.I.Y <https://somosdiy.bandcamp.com/>



¿Qué pasó con la causa?

El 7 de febrero de 2023 era la fecha fijada para el primer debate oral, pero fue suspendida y se designó una nueva fecha. Sin embargo, sabemos que la justicia es patriarcal y sus métodos son violentos, a pesar de la suspensión del debate el fiscal canceló la audiencia y llamó a Pierina para que realice una *probation* o “arreglo” que implicaba que ella se declare culpable sin pruebas y que tape el mural para “subsana la falta”. Pierina se negó a aceptar la *probation* dado que no fue la autora material del mural y que, haya de la culpabilidad, se negaría a tapar un mural de una persona desaparecida en democracia. Luego de este hecho, se eligió una nueva fecha, un año después, el 6 de marzo de 2024. Nuevamente el juicio fue postergado de forma injustificada por segunda vez. Pierina lleva casi dos años sujeta a un proceso de criminalización que tiene consecuencias cotidianas en su vida social, laboral y política.

La causa penal contra Pierina y el contexto actual de profundización y exacerbación de la violencia contra las disidencias sexuales, plantea múltiples interpelaciones sociales que invitan a la reflexión. El accionar judicial no sólo afecta la libertad de expresión, tam-

bién se busca desacreditar las luchas y reivindicaciones expresadas en la colectiva de la cual Pierina forma parte, quienes ejercitan una memoria activa, no olvidando a aquellxs desaparecidxs en democracia. Asimismo, hay que considerar las afectaciones personales y profesionales que implican atravesar todo este proceso, su dilación y falta de resolución. No hay margen para la neutralidad en estos atropellos legales, inauditos y absurdos

¿Acaso, como ciudadanxs, no podemos manifestar preguntas por la desaparición forzada de personas?

¿Por qué algunos grafitis resultan punibles y otros no?

¿De quién son los espacios públicos?

Justicia es absolución.



Serigrafía de Pierina Nochetti. Campaña #absoluciónparapieri

No se juzga por preguntar por un desaparecido en democracia. (Video-Creación en Juntanza). Duración 1,59 min. Autorxs. #absoluciónparapieri y Memorias Disidentes.



<https://youtu.be/rB0aFew98c4>

MURAMENTO: ESTAMPAS DE LA BÚSQUEDA DE PAMELA GALLARDO¹

MARTÍN ALONSO

Universidad Autónoma Metropolitana, Rectoría General

Estas fotos intervenidas se generaron hurgando en la galería del celular de la señora María del Carmen Volante, quien desde el cinco de noviembre de 2017 busca a su hija Pamela Gallardo Volante, desaparecida en la Ciudad de México en circunstancias sin esclarecer, como tantas otras. Nos preguntamos ¿Qué monumentos hay para las que no están? ¿Qué antimonumentas hay para la madre de Pamela que no tiene información porque no hay justicia ni derecho ni letra ni ciudadanía para lxs de abajo?

Las fotografías muestran momentos fundamentales en la investigación sobre la causa que, a más de 2 mil 397 días, no tiene ningún avance, ni respuestas. María del Carmen, esta madre buscadora, como muchas otras, espera encontrar información (por su propia cuenta) que le permita acercarse al paradero de su familiar.

Las piezas también son una sátira a la “investigación” que exhibe la violencia institucional ejercida contra los colectivos que buscan personas desaparecidas a lo largo de nuestro territorio en México.

Durante los últimos siete años (y los que sean necesarios), la señora Mari ha entregado su tiempo para buscar a Pamela, quien desapareció en la Ciudad de México luego de asistir, con su novio y un grupo de amigxs, al *Festival Soul Tech* en kilómetro 13.5 del Ajusco, alcaldía Tlalpan. Ella fue la única que no regresó.

El primer año de búsqueda cerraron calles, luego aprendieron a disputar el espacio público y empezaron a hacer *juntanzas*, performances. En 2019 instalaron un contador de días frente a la Fiscalía General de “Justicia” de la Ciudad de México, para recordarles a las autoridades los días que lleva Pamela sin regresar a casa.

1 Estas reflexiones nacieron en la tesina de Licenciatura en Comunicación Social de la que fui coautor, dirigida por Mario Rufer y Yíssel Arce. (Alonso et al, 2022).

Con la intención de obtener más información de las personas que pasan por ahí y usando el lenguaje de los pedestales pero sin piedra ni monolito, lxs reclamantes por la desaparición de Pamela hicieron un mural con su foto a la salida de la estación *El Caminero* del Metrobús, la última estación al sur de una ciudad tragada por la tragedia. Se trata de un *muramento*: entre mural y monumento que honra a los que, para los poderes, no merecen honor.

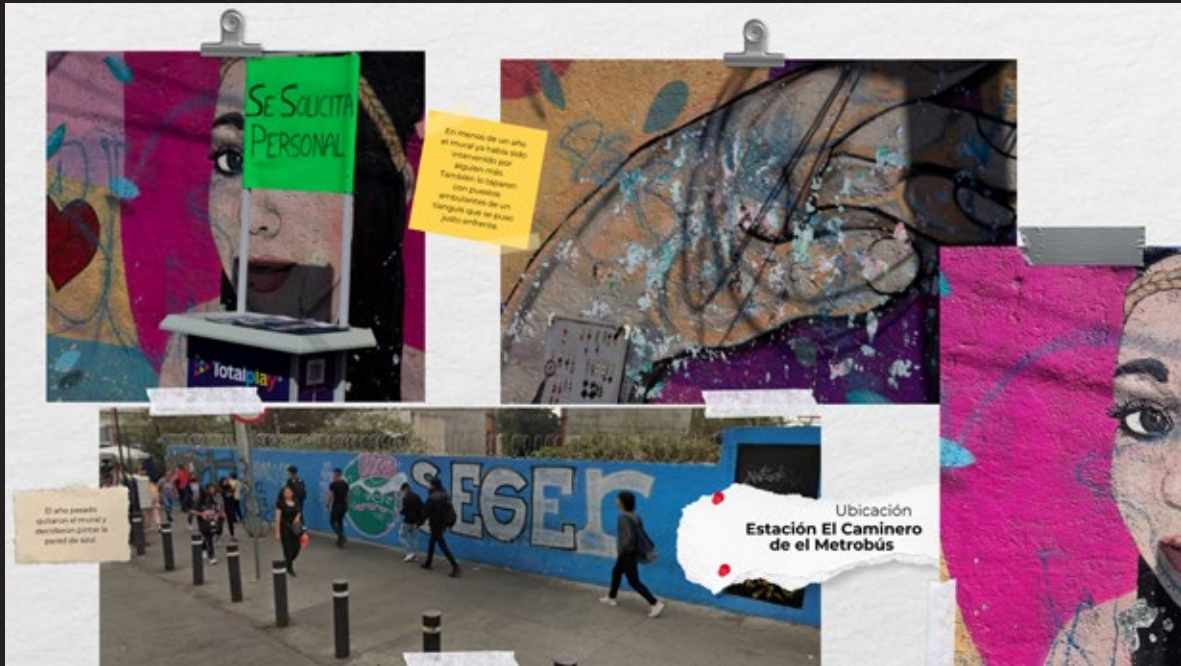
El monumento fue borrado en 2023, entre el movimiento de las campañas electorales, *tianguis* (mercados) y la desidia de la vida urbana. Los monumentos de próceres del oprobio se visten de líquenes y de musgo durante siglos, los de una joven desaparecida se borran en un santiamén, como su vida. Pero la memoria no. La memoria es tenaz, como los musgos que le crecen a los monumentos hasta tapparlos de presente.

Desde hace un año, en 2023, doña Mari logró entrar a varios tiraderos (basureros) del Ajusco a buscar restos óseos. Espera que alguno sea de su hija. Espera una justicia mínima, una justicia íntima: enterrarla junto a los suyos.

Las imágenes intervenidas en este *Muramento* dedicado a recordar la desaparición Pamela, nos permiten ver los pliegues de un expediente abierto que ha explorado diversas formas de manifestarse, de alzar la voz y disputar el espacio público. Un caso que expone la impunidad y negligencia que impera en las instituciones que imparten “justicia” en México.







Referencias bibliográficas

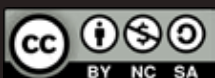
- Alonso, M., Juárez Cedillo, G., López Arvizu, M. F., Urbano, Y (2022). *Memoria y performatividad en el espacio público de la Ciudad de México: el caso de colectivos de víctimas de desaparición forzada*. [Tesina de Licenciatura en Comunicación Social. Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco]. <https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/26895>

Martín Alonso

maalonso@correo.uam.mx



Es Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, en el Área “Memoria Social, Comunicación y Estudios Culturales”. Investiga sobre memoria pública y desaparición forzada en México. Periodista con más de trece años de experiencia en prensa, radio y televisión, especializado en temas de seguridad y cultura. Certificado por *Google* y *Junior Achievement* en *marketing* digital y redes sociales. Actualmente Jefe de Sección de Comunicación y Redes de la Coordinación General de Difusión de la Universidad Autónoma Metropolitana.





ESPACIX INTERACTIVX- FOTOLIBRO

GLORIETA DE LAS MUJERES QUE LUCHAN: UNA ESPACIA DE RESIGNIFICACIÓN

MELISSA POSTIGO GARCÍA, ISSA ESPINOZA DÍAZ DE COSSÍO,
METZLLI CITLALI GARCÍA MENDOZA, MARÍA FERNANDA GONZÁLEZ MARTÍNEZ

Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Xochimilco (UAM-X)

Este es un Espacix Interactivx conformado por una recopilación del trabajo de la fotoperiodista Andrea Murcia y fotografías de la Dra. en Estudios de Género Emanuela Borzacchiello en el cual podrás escuchar narraciones, apreciar distintos puntos de vista de distintas mujeres y observar imágenes sobre la resignificación de la Glorieta de las Mujeres que Luchan ubicada en el Paseo de la Reforma, antes el Monumento a Colón.

Estx Espacix tiene la intención de compartir lo que nosotras, como autoras, estudiamos sobre la resignificación de la *Glorieta de las Mujeres que Luchan*, la cual, al ser instalada por el movimiento feminista, busca representar a todas las mujeres sin importar su clase social, color de piel o grupo al que pertenezcan. Sin embargo, también cuestionamos al feminismo blanco poniendo en duda la afirmación de que todas las mujeres somos representadas o arropas bajo esta *Antimonumenta*: ¿Qué opinan las morras de la periferia? ¿Qué piensan mujeres del Estado de México y Morelos al hablar de este lugar? ¿Existe alguna diferencia entre las mujeres de la Ciudad de México autorreconocidas como feministas y las feministas o las morras de las periferias? Sí, existen muchas diferencias; las pudimos corroborar en una encuesta dirigida a una pequeña muestra de varias mujeres feministas y no feministas de la Ciudad de México y el Estado de México y Morelos.

Lo que nos motivó a realizar este proyecto fue la necesidad de buscar *espacios de resignificación* para nosotras, pero sobre todo de verdadera y auténtica representación de las

mujeres en los monumentos: ¿Por qué no se nos ha permitido representarnos a nosotras mismas en ellos? ... ¿Por qué los hombres han hablado por nosotras? Por este motivo nos sentimos profundamente comprometidas con este trabajo, pero también con este nuevo *Espacix Interactivx*, porque se necesitan espacios hechos por y para nosotras. Para compartir y ampliar conocimientos, así como para continuar autorrepresentándonos alzando la voz, gritando que ya nunca nos vamos a callar, que tenemos mucho por decir.

Nos hemos cuestionado también cómo se ha configurado, desde la estructura masculinizada y patriarcal, el espacio urbano en el que habitamos y transitamos continuamente, pues existen muy pocos lugares públicos apropiados por las mujeres (la *Glorieta de las Mujeres que Luchan* fue una de esas apropiaciones, pero con muchísimo esfuerzo y trabajo). Además, a través de los monumentos se han expuesto partes representativas de su historia, así como personajes importantes, tal es el caso del *Monumento a Colón*, el cual nosotras consideramos uno de los discursos visuales más fuertes y presentes que continúan imponiendo la noción de la Conquista como signo fundamentado en la dominación y racialización: ¿Cómo recuperar ese espacio?, ¿Cómo volverlo nuestro?

Sin duda, la *Glorieta de las Mujeres que Luchan* ha logrado no solo resignificar la memoria del país, sino también crear espacios para mujeres. Es claro que en ese sentido aún hay un camino muy largo para que la representación alimentada por todas nosotras realmente se convierta en lo más universal posible: sin sesgos de raza o color de piel, ni de clase, ni de orientación sexual o cualquier otra característica que hiciera posible la exclusión a otras mujeres de estas espacios. Con este *Espacix Interactivx* esperamos que ustedes también se cuestionen sobre cómo nos apropiamos y reapropiamos de los espacios públicos, así como de los de intercambio de ideas y conocimiento.

Agradecimientos

Expresamos un agradecimiento especial para el Dr. Mario Rufer, la Dra. Emanuela Borzacchiello y Andrea Murcia, por su apoyo y contribución en este proyecto.

Referencias bibliográficas empleadas en *lx Espacix Interactivx*

- Alabarces, Pablo. (2020). *Pospopulares. Las culturas populares después de la hibridación*. CALAS. <http://www.calas.lat/es/publicaciones/afrentar-las-crisis/pablo-alabarces-pospopulares-las-culturas-populares-despu%C3%A9s-de-la>
- Añón, Valeria y Rufer, Mario (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, 29, 107-131. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>
- Aristegui Noticias (5 de marzo 2022). Feministas cumplen jornada colectiva en monumento en CdMx. *Aristegui Noticias*. <https://aristeguinoticias.com/0503/mexico/feministas-cumplen-jornada-colectiva-en-monumento-en-cdmx-videos/>



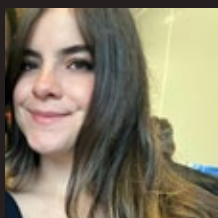
- Austin, John. L. (1993). *Conferencia 1. Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Paidós.
- Bidaseca, Karina (2012). *Perturbando el texto colonial. Los estudios poscoloniales en Latinoamérica*. SB.
- Butler, Judith (2013). Acerca del termino queer. En: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (pp. 317, 319, 321, 325). Crítica.
- Eagleton, Terry (1997). ¿Qué es la ideología? En *Ideología. Una introducción* (pp. 43-51). Paidós.
- Expansión Política (7 de marzo 2024). Glorieta de las Mujeres que Luchan en CDMX: ¿cuál es su historia y cómo llegar? <https://politica.expansion.mx/cdmx/2024/03/07/glorieta-de-las-mujeres-que-luchan-cdmx>
- Foucault, Michel (1988). El sujeto y el poder. *Revista mexicana de sociología*. 50 (3), 3-20.
- Foucault, Michel. (1999). *El orden del discurso*. La piqueta.
- Hall, Stuart (2010). El trabajo de la representación. En Eduardo Restrepo et al. *Sin garantías. Problemáticas y trayectorias e Estudios Culturales*, (pp. 447-482) Universidad Simón Bolívar.
- Igualdad de Género UNAM (30 de noviembre 2022). *Glorieta de las mujeres que luchan*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=lQOk79i1Cf4>
- Marques Murrieta, Alicia (22 de julio 2023). Colón, la Antimonumenta y La Joven de Amajac: la disputa por lo simbólico. *La Cadera De Eva*. <https://lacaderadeeva.com/voces/colon-la-antimonumenta-y-la-joven-de-amajac-la-disputa-por-lo-simbolico/7961>
- Rozental, Sandra (20 de octubre 2021). La joven de Amajac: ¿“la mujer indígena” que nos dio patria? *Revista Común*. <https://revistacomun.com/blog/la-joven-de-amajac-la-mujer-indigena-que-nos-dio-patria/>
- Rufer, Mario (noviembre-diciembre 2021). Deponer a Colón, renombrar octubre. Un vacío necesario entre las palabras y las cosas. *Casa del Tiempo* <https://casadeltiempo.uam.mx/index.php/15-ct71/175-ct-71-deponer-a-colon-renombrar-octubre-un-vacio-necesario-entre-las-palabras-y-las-cosas-mario-rufer>
- Segato, Rita (2017). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
- Vignolo, Paolo (2021). ¿Sueñan las estatuas con ovejas de bronce? *Corpus*, Vol. 11, No. 1. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4520>
- Viveros Vigoya, Mara (2021). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52, 1-17. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/80372>
- Vizcaíno Torres, Alicia de María (2023). Vista de Luchas antipatriarcales en México, lo estético-político como elemento constitutivo. *Política y Cultura*, 60, 183-204. <http://doi.org/10.24275/FDMH8353>

Referencias fotográficas

- Instagram. Usuario: Andrea Murcia [@usagii_ko], URL: https://www.instagram.com/usagii_ko?utm_source=ig_web_button_share_sheet&igsh=ZDNlZDc0MzIxNw==
- Borzacchiello, Emanuela (abril 2023). Ciudad de México.

Melissa Postigo García

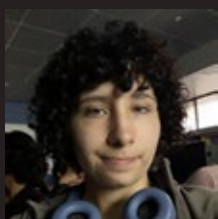
melissapostigogarcia@gmail.com



Estudiante de la licenciatura en Comunicación Social en la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco. Ha dedicado su tiempo al estudio del francés en la Alianza francesa. Es una apasionada de los idiomas, las dramaturgia y la creación literaria; buscando siempre incluir estas disciplinas en su carrera profesional. Además, ha explorado su pasión por la actuación a través de la participación en diversos cortometrajes. Como estudiante, este trabajo ha sido su primera publicación, le ha ayuda a seguir desarrollando habilidades dentro del periodismo, rama en la cual quisiera enfocarse en un futuro.

Issa Espinoza Díaz de Cossío

issadogs911@gmail.com



Estudiante de la licenciatura de Comunicación Social en la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco. Es *foodblogger* en redes sociales, creadorx de contenido y fotografía de *Ruta Orgánica* y diseñadorx de *flyers* para obras en escena. Sus intereses principales son el periodismo cultural, social, gastronómico o de guerra; la cinematografía y la redacción. A través de estos medios espera hacer conciencia y análisis sobre temas como los privilegios de las clases sociales, el *whitewashing*, el clasismo, el patriarcado, el consumismo y su influencia en la idiosincrasia; así como promover la inclusión y el respeto de personas LGBT+, especialmente de personas asexuales y a-románticas.

Metzlli Citlali Garcia Mendoza

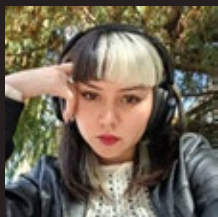
metzllim322@gmail.com



Estudiante en la Licenciatura en Comunicación Social en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Actualmente se interesa por la participación de las mujeres en el deporte. Su inclinación al periodismo deportivo surgió gracias a su *hobby*, ver deportes por las tardes, especialmente fútbol. Sin embargo, su principal objetivo es narrar partidos de fútbol, dentro del cual, las actuales voces son principalmente masculinas. Por esa razón este trabajo, y primero como publicación, es una apertura para encontrar, desde otras herramientas y canales de difusión, formas de ser escuchada en distintas temáticas contra el patriarcado y en compañía de grandes mujeres como lo son sus compañeras.

María Fernanda González Martínez

maria.gonzalezmar@outlook.es



Estudiante de la carrera de Comunicación Social en la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco y egresada de la Escuela de Fortalecimiento de Liderazgos Adolescentes (EFLA) por parte del INMUJERES y la UNICEF. Es autista, feminista y activista por los derechos y la visibilización de las mujeres con discapacidad. Sus temas de interés surgen a partir de observar y, en ocasiones, experimentar las problemáticas sociales que excluyen a diversos grupos en situación de vulnerabilidad. A raíz de su constante cuestionamiento hacia el mundo que nos rodea y pasión por investigar, realizó y escribió este proyecto, el cual también es su primera publicación, en conjunto con sus compañeras y amigas de la universidad.

Glorieta de las mujeres que luchan: una espacia de resignificación (Video-Creación en Juntanza). Duración 0,14 min. Autorxs. Melissa Postigo García, Issa Espinoza Díaz De Cossío, Metzllí Citlali García Mendoza, María Fernanda González Martínez



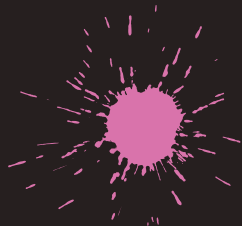
<https://youtu.be/FyVH5n6-RUc>



DONDE A LA CIUDAD LE DUELE

ANA CECILIA GERRARD

Instituto de Cultura, Sociedad y Estado (ICSE)
Universidad Nacional de Tierra del Fuego (UNTDF)



En el 2013, cuando empezaba mi investigación en Tierra del Fuego, un incendio arrasó con las instalaciones del edificio que, otrora, funcionó como el Frigorífico de la “Corporación Argentina de Productores de Carne” (CAP) de la ciudad de Río Grande. En esa oportunidad, los lugareños se vieron envueltos en una conmoción generalizada. El espectáculo era desolador: un humo negro y espeso cubría todo el barrio, y los bomberos hacían grandes esfuerzos para apagar las llamas. Ese 25 de octubre, la estructura del lugar que, para muchos, “había dado origen a la ciudad”, quedó reducida a cenizas y escombros.

Unos años antes, en 1999, el predio había sido declarado como Monumento Histórico Nacional, junto a otros edificios vinculados a las instituciones de la colonización¹. Esta declaratoria se estableció con posterioridad a la venta de la propiedad, que hasta entonces pertenecía a la Asociación Rural, a un empresario local. Desde entonces, a los sucesivos incendios, se sumó el abandono por parte de las dependencias del patrimonio estatal, una (no) política de memoria que promueve olvidos de forma activa y selectiva. En el CAP, entonces, las fuerzas de la naturaleza y la agencia humana confluyeron en una gran ruina, una catástrofe que no es sino la catástrofe de la historia.

1 Decreto 64/99 del Ejecutivo Nacional.



Figura 1. Margen Sur.

El mito de origen de Río Grande instauró el 11 de julio de 1921 como fecha fundacional. Si bien la institución de este día oculta la violencia genocida del avance de la frontera productiva latifundista, iniciada hacia fines del siglo XIX, las narrativas suelen situar a los pioneros como los esforzados artífices de la civilización, el orden y el progreso. Estas memorias oficiales incluyen, por supuesto, a los protagonistas del proceso de acumulación originaria, la familia Braun- Menéndez Behety. Éstos llegaron a ocupar una superficie mayor al millón de hectáreas tan solo en Tierra del Fuego y crearon una sociedad, La Anónima, que ostenta en la actualidad grandes capitales. Para aprovechar al máximo los excedentes de la producción ovina, establecieron un frigorífico en 1917 que, durante el proceso de argentinización de la década de 1940, fue adquirida por la CAP, y funcionó como tal hasta los años ochenta.

La ciudad se estableció a ambos márgenes de *Jorr*, el río que los colonos rebautizaron como río Grande, sobre los terrenos de las estancias Primera Argentina y Segunda Argentina. Mientras que el margen norte de la ciudad concentró los edificios administrativos, la plaza principal, los comercios y el correo, el margen sur se instituyó como el centro económico, con su gran fábrica de carnes, la única red ferroviaria que conectaba la estancia con el muelle y, posteriormente, la pista de aterrizaje, que favorecía la única vía de conexión aérea de la isla con el continente. Con el proceso de industrialización y el boom

demográfico de fines de los años setenta, el centro económico pasó a establecerse al norte del río y, a pesar de que se creó un puente que pasó a unir ambos bordes, el CAP enfrentó el ocaso, la marginalización y la destrucción.



Figura 2. Caos.

Caminar sobre sus escombros es una experiencia distópica. Hierros torcidos, paredes derrumbadas y pisos endeble configuran un escenario casi posapocalíptico, situado en el sitio que, si bien supo ser el centro de la pujante colonia agrícola ganadera, hoy se convirtió en símbolo del “margen” de la ciudad industrial. En la primera oportunidad que recorrí las instalaciones, la máxima benjaminiana que postula que todo “documento de la cultura” es, al mismo tiempo, un “documento de la barbarie” (Benjamin, 2007, p.69) se me presentó con total nitidez. En el reflejo de un instante, los escombros se convirtieron en una totalidad significativa: el complejo, lleno de fantasmas, me resultó entonces una metonimia de la colonización ganadera, del genocidio y el des-

pojo de los pueblos indígenas, del “progreso” a costa de la sangre y el sacrificio humano y animal. No pude menos que contemplar con horror aquello que ya no se puede cambiar: si este monumento, botín de los vencedores, fue destruido, ¿qué ocurre entonces con los muertos vencidos?



Figura 3. The Rains of Castemere.

La monumental factoría, un edificio desencajado del paisaje estepario donde se carnearon millones de ovejas, acabó por devorarse a sí misma. “Volver al futuro”, pensé, mientras reflexionaba sobre la forma en que estas ruinas tensionan las representaciones locales del supuesto progreso ganadero. **Un futuro tan abrumador que se autodestruyó, ruina sobre ruina**, y yace hoy en la periferia de la ciudad, rodeado de calles con denominaciones instituidas “en homenaje” a los indígenas asesinados y desterrados. El CAP condensa, así, y presentes, en un entorno

deshecho que resulta disruptivo en el espacio de la ciudad proyectada. Al mismo tiempo, quienes habitan los asentamientos cercanos utilizan chapas, hierros, maderas y aislantes para construir sus hogares, con las ruinas del progreso y los escombros de la memoria como materiales de construcción.



Figura 4. Santuario sacrificial.

El CAP es también un espacio vivido para los grafiteros, que suelen ser acusados de “atentar contra el patrimonio”, ya visiblemente azotado por el huracán del progreso. En las ruinas urbanas dejan sus marcas, “donde la ciudad duele” me explicó Banzo mientras recorríamos el establecimiento y me señalaba las intervenciones hechas en el sitio exacto del matadero donde se hacía el sacrificio ritual. Para mi sorpresa, advertí entonces que el salón de fiestas de la elite local se ubicaba justo por debajo del santuario sacrificial, en la misma nave del complejo fabril, y no en otra. La imagen de millones de ovejas sacrificadas sobre el salón de ceremonias para redimir a los responsables del plan sistemático de exterminio del pueblo selk’nam se me presentó en otro instante fugaz, que me permitió vincular el pasado y el presente.



En el sitio que estaba pisando, trabajaron varias de las ancianas de la Comunidad Indígena Rafaela Ishton en los tiempos de su juventud, junto a trabajadores de origen chileno e indígena forzados a hacer posible el éxito de la empresa ganadera, la misma que procuró exterminarles, material y simbólicamente. La imagen de indígenas asesinados para preservar ovejas, posteriormente asesinadas por ellos mismos, me condujo a reflexionar sobre la búsqueda de redención del pecado original de la colonización, que mantiene a toda la sociedad cautiva en un trauma. En este sentido, el abandono del CAP es, ante todo, una decisión activa de olvidar el genocidio. En contraste, la ruina es una mónada que exhibe el triste espectáculo de la historia, una herida abierta sin sutura que ilumina la derrota del progreso.

Figura 5. Donde a la ciudad le duele.

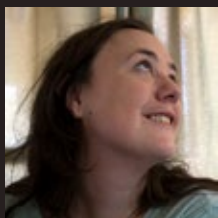


Referencias Bibliográficas

- Benjamin, Walter (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar.
-

ANA CECILIA GERRARD

cgerrard@untdf.edu.ar



Antropóloga Social y candidata doctoral del Programa de Posgrado en Antropología Social por la Universidad Nacional de Misiones (PPAS UNaM). En su tesis de doctorado, analiza los procesos de patrimonialización y las políticas de memoria en Tierra del Fuego (Argentina). Es Profesora Adjunta en el Instituto de Cultura, Sociedad y Estado (ICSE) de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego (UNTDF). Integra la Cátedra Libre de Pueblos Originarios de la UNTDF, la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS).





SECCIÓN RESEÑAS

EL TIEMPO DE LAS RUINAS

CRISTÓBAL GNECCO Y MARIO RUFER
(COMPILADORES) BOGOTÁ-CIUDAD DE MÉXICO:
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES-UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO, 2023,
488 PÁGINAS

PAULINA ÁLVAREZ

Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Xochimilco (UAM-X)

Aceptado para publicación 16 de mayo 2024

La ternura de Michelet va de un lado para otro introduciendo las sombras en el tiempo, “el todopoderoso hermosteador de las ruinas: O Time Beautifying of things!”. Nuestros queridos muertos entran en el texto porque no pueden ni dañarnos ni hablarnos. Los fantasmas se meten en la escritura, sólo cuando callan para siempre.

MICHEL DE CERTEAU (2010), *La escritura de la historia*.

Hubo un tiempo en que los vestigios materiales del pasado eran llamados —simplemente— *antigüedades*. No había distinciones entre los restos de un muro derruido, los fragmentos de alguna escultura o los trozos dispersos de un recipiente cerámico. Su valor residía en la capacidad de amplificar los ecos de mundos extintos, cuya profundidad temporal aun no podía medirse, reverberaciones presentes en un paisaje del que emergían en pedazos, siempre semi-sepultados o cubiertos de vegetación. Como sucedió con todas las cosas del mundo de la mano del colonialismo imperialista de la modernidad europea, el tándem ciencia-capitalismo coleccionó, clasificó, midió, renombró y explicó aquellas antigüedades. Las que se podían trasladar fueron llevadas a los centros del poder como parte de colecciones privadas y públicas que fundaron museos. Las que no se pudieron mover fueron convertidas en *ruinas* y reproducidas como “antigüedades portátiles” (Podgorny, 2008) en dibujos, grabados, fotografías y otros insumos para la producción de conocimiento en esos mismos centros. Simultáneamente, comenzaron a circular mundialmente otro tipo de imágenes de ruinas, evocaciones artísticas o mercancías de nacientes industrias culturales. Sin embargo, allí, en las ruinas, quedó algo

que los dispositivos de saber/poder no pudieron capturar completamente, un remanente irreductible y misterioso, algo de aquellos ecos y reverberaciones que desbordan el dato científico y la forma mercancía. Tal vez por eso es que las ruinas suscitan imaginaciones y respuestas afectivas poderosas. Tal vez también sea por eso que se convierten en escenario privilegiado para la recreación del drama de la conquista, innumerables historias que no terminan de cerrar, recuerdo simultáneo de violencias múltiples, promesas de gloria eterna y tesoros escondidos; *locus* de terrores, pérdidas, ambiciones y deseos.

Justo ahí, en el espacio que se abre entre la trama de los dispositivos que expropian, explican y mercantilizan las ruinas, y aquel remanente irreductible, Cristóbal Gnecco y Mario Rufer construyen su propuesta editorial. A primera vista, *El tiempo de las ruinas* es un libro cuya extensión —casi 500 páginas— parece evocar la materialidad monumental de su objeto de indagación, retratado en la portada. El título, además, sella una promesa colosal: la de desentrañar el tiempo, uno, que caracterizaría a las ruinas, todas. Pero al empezar a leer, pronto se hace evidente que no habrá certezas ni totalizaciones, que no hay un único argumento de solidez pétrea. Lo que hay, sí, es una reunión de textos disímiles, “temas y objetos ahora diseminados en múltiples tiempos, lugares, espacios y geografías, desde diversas observaciones disciplinares y fuera de ellas también”, como señala Carina Jofré en el preludio (p. X). Lo que reúne esos textos es una serie de preguntas surgidas de conversaciones en torno a temas tales como patrimonialización, gubernamentalidad, extractivismo y despojo. Algunas de esas preguntas, formuladas por Cristóbal Gnecco y transcritas por Jofré son: “¿qué lugar ocupan las ruinas en el imaginario (post) moderno?, ¿cuál es su temporalidad?, ¿qué factores pueden explicar su pertinaz eficacia?, ¿cómo se visualizan y presentan? ¿Quién habla por las ruinas...?, ¿cómo se articulan con la operación patrimonial?” (p. XII). El proyecto editorial pretende trabajar con una “afasia” académica, afirma Rufer a través de un concepto de Ann Stoler con el que se refiere a “la dificultad que tenemos de convocar adecuadamente una designación, un nombre, para algunos procesos que tenemos en frente” (2023, p. XXII).

¿Será esa “afasia” el producto de algún tipo de “represión” psíquica o política, una interdicción impuesta a la escritura académica? ¿Sólo se refiere a la relación entre el tiempo y las ruinas, o se trata de indecibles más amplios? Si esas son las sospechas, poco pueden aportar los discursos disciplinarios y sus correspondientes formas de escritura. ¿Cómo pensar, entonces, lo que no se puede decir? ¿Cómo darle entrada en los textos? La decisión de Gnecco y Rufer es proponer una lectura diferente, un juego “con lo que puede ser descifrado en el ritmo: un modo de rodear al referente con la escucha” (Rufer, p. XXIII). Por eso, el libro está estructurado como una pieza, una obra.

¿Una “obra” o una “ópera”? De una ópera, podría ser algo así como el libreto, el “*drama per musica*”, una poética escrita para ser cantada, complemento de una partitura. Obra necesariamente colaborativa la ópera, en la creación y en la puesta en escena. La música aporta la tonalidad afectiva que encuadra la interpretación actoral de las palabras, les

da sentido y potencia. Como una ópera, *El tiempo de las ruinas* es un drama para muchos actores-autores, voces con diferentes tonalidades y matices, personajes que participan en distintos momentos y de modo diferente en el conflicto que narra la trama. Podría ser una más de las varias óperas interpretadas en una escenografía inspirada en ruinas, como *Motézuma* de Vivaldi, *Los Troyanos* de Berlioz o *Aída* de Verdi, tramas que narran una y otra vez historias de amor, de guerra y de muerte, de imperios que caen y se hacen eternos, *memento mori* de los pueblos, como las llama Huyssen en uno de los textos que integran el libro (p. 147). La temporalidad a la que remiten estas óperas (de mediados del siglo XVIII a mediados del XIX) es evocada de varias maneras en distintos textos que componen el libro de Gnecco y Rufer. Pero el tiempo de la ópera es el tiempo de la performance, su presente, que contiene huellas de otras puestas en escena, constelaciones temporales que al ser experimentadas hacen estallar la ilusión de linealidad. Tal vez algo de esas experiencias de heterogeneidad temporal propiciadas por los modos de expresión de la modernidad europea nos permita orientarnos mejor entre los ecos de las ruinas.

También como una ópera, el libro está estructurado en tres “actos”, precedidos por el “preludio” de Carina Jofré, primera entrada libre a la obra, y una introducción u “obertura” a cargo de Mario Rufer, que presenta el motivo que se retomará en lo que sigue. En el primer acto, llamado “Tiempo y ruina en tensión”, se abordan algunos interrogantes conceptuales sobre las ruinas, el tiempo y la modernidad. A ese primer acto le sigue un “interludio”, reedición de un ensayo clásico de Andreas Huyssen, “La nostalgia de las ruinas”. En esa posición de interludio, el texto se vuelve contrapunto que señala el punto nodal del drama, la relación entre concepto y afecto, y sus efectos políticos. El segundo acto, “Fantasmagoría y (a)rruinación”, pretende asir las ausencias que las ruinas hacen presentes, los procesos que les dieron origen y los fantasmas que las habitan, las violencias y los muertos. En el tercer acto, “Materialidad y resto / Activismo y performance”, se trata de presentar los modos en que la materialidad de las ruinas es usada en el presente para situarse en contextos económico-político-identitarios distintos. Finalmente, el texto tiene una “coda”, texto breve de Cristóbal Gnecco, un epílogo que no concluye ideas, sino que sólo marca el cierre provisorio de una búsqueda inconclusa, cargada de resonancias y ecos (y goces).

¿Por qué el libro se presenta a través de la metáfora del drama musical y no con la analogía teatral-performática que aporta Michael Shanks en un texto del tercer acto? ¿Los efectos temporales serían los mismos? ¿Se trabajaría igual con los ecos? ¿Quedarían vibrando las mismas resonancias? Difícil saberlo.

Uno de los ecos de la lectura me llevó a Marc Augé, antropólogo francés que me ayudó a pensar las formas de la escritura antropológica durante mi formación de grado, fallecido mientras escribía esta reseña. Fue uno de sus libros, *El tiempo en ruinas* (2003), el que recordé al ver la portada de Gnecco y Rufer. “Tiempo” y “ruinas”. Una ligera variación da lugar a un deslizamiento de la atención, un cambio de énfasis desde la temporalidad hacia

la materialidad. Nadie cita aquel libro en éste. Sin embargo, es contrapunto silencioso, complementa el ensayo de Huyssen. Augé y Huyssen, Gnecco y Rufer, antropología e historia, Europa y América. Se podría pensar que fueron las propias ruinas de la antropología, producto de la descolonización durante la segunda mitad del siglo XX, y las de la historia, colapsada bajo las bombas de la segunda guerra mundial, las que hicieron indispensables esas reflexiones. El tiempo en ruinas de Augé y La nostalgia de las ruinas de Huyssen son textos contemporáneos y participan del mismo campo, el de las humanidades de Europa central en la transición del siglo XX al XXI. Ambos escribieron poco después de la caída de las Torres Gemelas, acontecimiento que selló la reconfiguración geopolítica iniciada con la caída del Muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética. Entre las ruinas de un muro y las de unos rascacielos, que seguimos viendo a pesar de que no están ahí, se juega el drama de las izquierdas de hoy. Esas ruinas invisibles simbolizan, tal vez, las dificultades que tenemos para elaborar el legado de aquellos programas políticos. Un recuerdo alucinatorio se suma a la “afasia” académica. Esos ecos escucho en el El tiempo de las ruinas, con resonancias particulares de este tiempo en que irrumpen, signado por una pandemia reciente y otra amenaza de guerra mundial. Se suman los relieves y accidentes de este lugar desde donde leo, que le dan una textura peculiar.

Hemos olvidado hace tiempo el ritual según el cual fue edificada la casa de nuestra vida. Pero cuando hay que tomarla por asalto y empiezan a caer las bombas enemigas, ¡qué de antigüedades descarnadas y extrañas no dejan éstas al descubierto entre sus Fundamentos! ¡Cuántas cosas no fueron allí enterradas y sacrificadas entre conjuros y ensalmos! ¡Qué siniestro gabinete de curiosidades aparece allí abajo, donde las zanjas más profundas se hallan reservadas a lo más cotidiano!

WALTER BENJAMIN (1987), Dirección única

Coincidencia curiosa. Marc Augé nació en Poitiers, sede de una guarnición militar que fue bombardeada y ocupada por los nazis en 1939, cuando él tenía tres años. Andreas Huyssen nació en Düsseldorf en 1942, ciudad bombardeada y ocupada por los aliados en 1945. Ambos pensaron las ruinas —¿cómo hubieran podido no hacerlo?— y dialogaron con autores rotulados con el nombre de “posmodernos”. El tiempo de esos diálogos en Europa fue también el tiempo del surgimiento de la crítica postcolonial y los estudios subalternos (Rivera y Barragán, 1998). Reflexiones a uno y otro lado de la diferencia colonial. De un lado, nostalgia, del otro, apertura y esperanza ante la posibilidad de explorar los alcances de la propia voz. Por entonces, la “industria académica” no promovía todavía los tránsitos

centro-periferia de hoy, cortas idas y vueltas que han tornado parcialmente inadecuada la distinción de lugares de enunciación, aunque sin anularla.

De todo aquello, ¿qué nos llega? ¿La nostalgia? ¿O la esperanza de la crítica, la exploración de una voz propia? ¿Ambas? ¿Por qué las ruinas hoy y aquí, en los múltiples “aquíes” de los/las autores/as convocados/as a este debate, en este cruce de trayectorias y en las heterogeneidades temporales de las ruinas que se evocan? Tomados individualmente, los ensayos adoptan alguna de estas opciones, a veces en contradicción con otros, lo que amplifica los efectos dramáticos del conjunto. Encontramos tanto unas nostalgias parecidas a las que despiertan las ruinas clásicas, canónicas, como distintas aperturas del signo “ruina”. Presenciamos una diseminación que no suprime la huella afectiva de la pérdida —y así se aproxima a la nostalgia—, pero la vuelve en contra de los órdenes que arruinan nuestros paisajes, arruinándonos. En cada caso, es interesante preguntarse quién mira qué ruinas, qué temporalidades entreteje esa mirada, cómo se vincula el/la autor/a con ellas, cómo las interpreta en tanto índice-indicio de otras relaciones sociales, y —sobre todo— cómo se posiciona políticamente en ese haz de relaciones situadas.

Los matices son importantes. Sucede que hay ruinas y ruinas en *El tiempo de las ruinas*. Algunas se aproximan a las paradigmáticas —el Coliseo, la Acrópolis, la Pirámide de Keops—, viven en la imaginación colectiva globalizada, fueron convertidas en Patrimonio de la Humanidad. Es lo que sucede con las ruinas del camino de los Incas o *Qhapaq Ñan*, cuyo proceso de patrimonialización multinacional analiza Cristóbal Gnecco en su ensayo, en términos de extractivismo y alterización. Es también el caso de Chichén Itzá, escenario en que Quetzil Castañeda modeliza estrategias performáticas adoptadas por distintos actores sociales que disputan recursos. Y es lo que pasa frente al muro de Adriano, en el Reino Unido, cuya contemplación comparte Michael Shanks en su análisis de un tipo de sensibilidad estética que traslada al campo de la experimentación teatral. Ruinas incas, ruinas mayas y ruinas romanas, las formas típicas de las ruinas.

Sin embargo, la mayor parte de las ruinas de las que trata el libro reviven sólo en los sueños y luchas de quienes las conocen y narran. Una parte se ha vuelto problemática, escenarios de conflicto. Así pasa con El Helicoide de Caracas, un proyecto arquitectónico inconcluso cuya historia de abandonos y transformaciones rastrea Celeste Olalquiaga. Un problema distinto, crucial para la traza de la Ciudad de México, son los caminos del agua y las memorias traumáticas que transporta en su materialidad hoy oscura, tal como los delinea Sandra Rozental. Por su parte, Christian Ernten se ocupa de memorias de violencias pasadas que retornaron a Ciudad del Cabo cuando el desarrollo urbanístico impactó en algunos cementerios coloniales y se exhumaron los restos de miles de personas, dando lugar a una intensa disputa. De organización y lucha trata también el texto de Krysta Ryzewski, que acompaña la patrimonialización de las ruinas de dos espacios de activismo anti-racista y militancia revolucionaria de los años 60 y 70, en Detroit. Nada anónimas, pero tal vez destinadas al olvido, resultan las ruinas de un cierto arte de montar

las ruinas del futuro en la trayectoria del estadounidense Robert Smithson, que analiza Eduardo Abaroa. Por su parte, casi completamente olvidadas, sepultadas en la llanura pampeana argentina, yacen las ruinas de la Zanja de Alsina, un proyecto de Estado cuya historia entreteje Mario Rufer con hebras de recuerdos de su infancia, para mostrar una sutura invisible para la disciplina histórica: la que une el exterminio indígena con la inmigración europea.

Otro conjunto de ruinas evocado en *El tiempo de las ruinas* está formado por las que son apenas un recuerdo que acompaña a quienes las vivieron, parecen destinadas al olvido. Entre ellas, se encuentra la experiencia de los arqueólogos en el noroeste argentino compartida por Alejandro Haber en una crítica epistemológica que restituye a las ruinas la posibilidad de arruinarse, las abre al tiempo, como la flor del cardón. Alfredo González-Ruibal articula imágenes, huellas de presencias pasadas y sensaciones fragmentarias de su tránsito por distintos lugares de España y el norte de África, y narra así las violencias del pasado español y la ocupación colonial. Dos textos de autorxs colombianxs construyen figuras que explican el arruinamiento del paisaje andino y de la costa del Pacífico, según las narrativas de quienes viven allí: el azogamiento, con sus delirios y temblores, el destino de aplanamiento, la vida del oro, el ciclo de muertes y nacimientos. Luis Alberto Suárez monta fragmentos de relatos folklóricos y etnográficos sobre Juan Díaz —naturaleza antropomorfa o humanidad geomorfológica—, que vinculan la minería y la actividad de los volcanes con un deslave que en 1985 sepultó la ciudad de Armero, dejando tras de sí veinticinco mil muertos. María Isabel Galindo relata conversaciones sostenidas a lo largo de los años con habitantes de La Barra, un pueblo que se mueve en sintonía con las mareas por la subida permanente de la línea de costa, donde las casas nuevas conviven con el recuerdo de ruinas sumergidas.

En todos los casos hay un ejercicio de anamnesis, de reconstrucción de algo que había sido olvidado o no había sido dicho. Sin embargo, como se manifiesta en este brevísimo repaso, los ensayos trabajan de forma distinta la presencia de habitantes en las inmediaciones de las ruinas. A veces se los insinúa como espectros que agregan algo a la contemplación del paisaje o un dato más a los/as investigadores/as. Otras veces son quienes dan sentido a la escritura, por diálogo explícito con los/as autore/as o por ausencias que deben explicarse. Las menos de las veces son apenas pregunta.

Suárez Guava, en su ensayo sobre Armero, plantea una cuestión relevante para pensar estas presencias en relación al sentido de la escritura. Habla de una “disonancia”, una percepción diferencial de “los universitarios” y “los campesinos”, que demostraría que “viven en mundos distintos” (p. 204). Sólo los universitarios vemos ruinas, dice. Algo similar había señalado Marc Augé: “En los países en los que tradicionalmente trabaja el antropólogo, las ruinas no tienen nombre ni estatuto. Siempre tienen que ver con los europeos, que en ocasiones son sus autores, con frecuencia sus restauradores e, invariablemente, sus visitantes” (2003:27). ¿Qué hacer con estas distinciones que amenazan con arrastrar-

nos a las conocidas discusiones sobre esencialización, exotización y otras “ciones”? No podemos eludirlos, están en el centro de lo que nos cuesta decir, un juego de alteridades hoy confusas entre tanto tránsito académico y tantas migraciones masivas, el núcleo de nuestras “afasias”. El espejeo de la universidad con lo europeo invita a replantear el tema de la colonialidad del saber (Lander, 2000). Pero corremos el riesgo de empantanarnos en caminos demasiado trillados, en las ruinas de otras discusiones. ¿Cómo romper ese eterno retorno? ¿Cómo decir algo?

En su texto sobre la muralla de Adriano, Shanks se propone crear una conciencia crítica de la genealogía de sus compromisos con la región, especificando que se trata de “una sensibilidad claramente eurocéntrica” (p. 408). Con Huyssen, Augé y Suárez Guava podemos ir más allá y decir que toda mirada, toda experiencia en/con ruinas está teñida de eurocentrismo, porque es producto de imaginarios y afectividades difundidas con las artes e industrias culturales de la modernidad. La pintura, el grabado, el teatro, la ópera, la novela, la poesía, la fotografía, el cómic, el cine y la televisión —y todo mezclado en soportes digitales multimedia— nos han enseñado a imaginar las ruinas, a desear estar ahí, a interactuar con ellas, a narrarlas. Una educación sentimental de hace más de dos siglos al alcance de audiencias cada vez más amplias, menos eruditas. Por eso el texto de Shanks, escrito desde y sobre paisajes europeos, resuena armónicamente con los ecos de las ruinas. En los demás se producen “disonancias”, algo suena “desafinado”.

Adentrándonos más en esa genealogía, parecería que, hasta comienzos del siglo XX, una percepción generalizada asociaba los efectos estéticos de la contemplación de ruinas a una noción de temporalidad lineal que fundamentaba ideas de evolución y progreso, de necesidad histórica. No fue sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial que se crearon agencias internacionales de protección del patrimonio cultural, en medio de encarnizadas disputas por el dominio de piezas expropiadas por los nazis y re-expropiadas por los aliados. Posteriormente, hubo una cascada de legislaciones nacionales que adhirieron a tratados internacionales, dando forma incipiente a los dispositivos que actúan hoy. La idea de un patrimonio de la humanidad, entonces, sólo tuvo efectos jurídicos después de esa guerra, en tiempos de ocupación militar y reconstrucción. Ahí se intuyen las huellas de un trauma de proporciones impensables, cuyo recuerdo —reprimido o consciente— quedó ligado al patrimonio en su materialidad, el botín. Tal vez no haya en el mundo una colección, repositorio o archivo de una cierta magnitud, con adquisiciones en esa época, que haya quedado libre de sospechas. Al fin y al cabo, el genocidio acabó en muchísimos casos con propietarios y herederos legítimos. Patrimonio rescatado de las ruinas de la Europa moderna, separado del escombros sacrificado en la reconstrucción. Lo mismo con las ruinas de las ruinas de los otros de Europa. Todo mezclado en la caída: arte, antropología, arqueología, historia.

Antes de las guerras mundiales, como en las historias de la ópera, las imaginaciones sobre ruinas venían de relatos de contienda entre bandos distinguibles, de conquistas, de

amores imposibles, raptos y violaciones, de muerte y eternidad. Pulsiones de vida y pulsiones de muerte, Eros y Tánatos. Sobre y contra esas imaginaciones trabajaban las disciplinas sociales y humanísticas. “Trabajo de la muerte contra la muerte”, dijo de Certeau (2010:19) respecto a la escritura de la historia. Trabajos modernos: limpiar escombros, desenterrar muertos viejos, embellecer ruinas, enterrar cadáveres, exhibir los restos del enemigo y narrar otra vez sus derrotas.

Lo que pasó después de la Segunda Guerra Mundial puede leerse en lo que sigue de la cita de Benjamin del segundo epígrafe. Europa confundida con sus otros, participe de lo mismo que a través de los siglos había aprendido a imaginar como barbarie.

¡Qué siniestro gabinete de curiosidades aparece allí abajo, donde las zanjas más profundas se hallan reservadas a lo más cotidiano! Una noche de desesperación me vi, en sueños, renovando impetuosos lazos de amistad y fraternidad con el primer compañero de mis tiempos de colegial... Al despertar, sin embargo, lo vi claro: aquello que la desesperación, como una carga explosiva, había sacado a la luz, era el cadáver de ese hombre que estaba allí emparedado. (Benjamin, 1987, p. 17)

¿Qué nostalgia es, entonces, la que se proyecta en las ruinas? ¿De qué tiempos? ¿Es la nostalgia que despierta el recuerdo de una forma inocente de mirar, cuando las ruinas griegas y romanas no se asociaban aun con el estruendo de las bombas, los gritos, las sirenas antiaéreas, la metralla? ¿Nostalgia de un tiempo previo a todos los desplazamientos y exilios, cuando el “nosotros” se distinguía claramente de “los otros”? Tal vez las industrias del patrimonio cultural y el turismo de ruinas, con sus peregrinaciones a lo largo y ancho del planeta, explotan esa nostalgia europea y euro-americana, el deseo de recuperar la mirada ingenua de una inocencia perdida. De aquel lado de la diferencia colonial, el dispositivo turístico-patrimonial produce fácilmente miradas inocentes. Sin violencia, responsabilidad, ni peligro, los/as ingenuos/as viajeros/as pueden consumir paisajes, experimentar en persona cada mito de conquista bélica y erótica. El panorama cambia al cruzar de Norte a Sur, de las capitales al interior, de la blanquitud a otras pigmentaciones, de las ciudades al campo. De este lado de la diferencia colonial, aquí donde la violencia no es episódica, sino estructural, no hay inocencia posible, la operación reedita permanentemente la conquista.

Por eso, es importante esta reflexión sobre ruinas y (a)rruinaciones que abre el diálogo desde el Sur de la Gran Frontera y es capaz de (de)volver la mirada hacia los paisajes desde donde históricamente se han proyectado las ruinas de los nuestros. Interpreto que esa es la apuesta intelectual de Gnecco y Rufer al invitarnos a esta puesta en escena de voces tan dispares, ubicadas en diferentes posiciones del campo patrimonial, y vinculadas con sus “objetos empíricos” de un modo tan distinto en términos políticos y disciplinares. Es una invitación que por momentos se vuelve incómoda, al punto de desestabilizar el andamiaje completo de los dispositivos estéticos, conceptuales y afectivos con que nos acercamos a las ruinas. Sólo una incomodidad así, en esa inestabilidad, podría tornar

audibles sus ecos silenciados, esas otras reverberaciones susceptibles de amplificación, algo así como un movimiento, una fuerza que nos ayude a imaginar modos futuros de ponernos a salvo.

Post-scriptum. Durante la revisión final del texto veo noticias que muestran las ruinas de una Catedral en Odesa, declarada Patrimonio de la Humanidad, derrumbada bajo el fuego cruzado de misiles rusos y artillería antiaérea ucraniana.

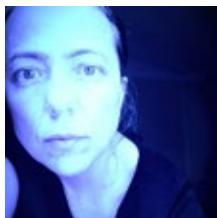
Referencias bibliográficas

- Augé, Marc (2003). *El tiempo en ruinas*. Gedisa.
- Benjamin, Walter (1987). *Dirección única*. Alfaguara.
- De Certeau, Michel (2010). *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana.
- Lander, Edgardo (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO
- Podgorny, Irina (2008). Antigüedades portátiles: transportes, ruinas y comunicaciones en la arqueología del siglo XIX. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 15(3), 577-595.
- Rivera, Silvia y Barragán, Rossana (Eds.) (1998). *Debates postcoloniales: Una introducción a los estudios de subalternidad*. SEPHIS.

PAULINA ÁLVAREZ

<https://orcid.org/0000-0001-7509-2876>

alvarezpau@gmail.com



Es licenciada en antropología por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, y Doctora en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco. En su formación de grado combinó prácticas arqueológicas con teoría socio-antropológica, investigación bioantropológica y formación en antropología forense. Durante una década se dedicó a la enseñanza de la antropología a nivel secundario y en formación docente no universitaria. Coordinó un trayecto de especialización para docentes en contextos de encierro, integró el equipo técnico de educación de adultos del Ministerio de Educación de su provincia natal, Córdoba, e integró el Observatorio de DDHH de Universidad Nacional de Río Cuarto, su ciudad. Desde 2016 reside en México. Con la orientación de Mario Rufer, en 2018 obtuvo el grado de Maestra en Comunicación y Política en la UAM-X. Con el mismo orientador, ha obtenido el grado de Doctora en Humanidades por esa misma universidad, en la línea de Estudios Culturales y Crítica Poscolonial. Sus reflexiones abordan el vínculo entre arqueología y poder, expresado en la producción de imágenes y narrativas oficiales sobre el pasado y la función exhibitoria-pedagógica de los museos públicos. Explora, además, las posibles conexiones entre esas imágenes y narrativas, y los modos de significar la violencia contemporánea en México.



PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO Y PUEBLOS INDÍGENAS EN EL NORTE DE COLOMBIA: DE VUELTA AL PAISAJE DE LOS ANCESTROS

WILHELM LONDOÑO
SANTA MARTA: EDITORIAL UNIVERSIDAD
DEL MAGDALENA, 2022, 224 PÁGINAS

ANGHIE PRADO MEJÍA
Universidad del Magdalena (UNIMAGDALENA)
Aceptado para publicación 11 de junio 2024

El libro *De vuelta al paisaje de los ancestros* ofrece una mirada crítica al interior de la arqueología, el diseño y la enseñanza de la disciplina en los países del norte y la forma en que la periferia repite tal modelo, en particular desde la experiencia colombiana. Sin lugar a dudas, el texto es una invitación a desandar lo aprendido, pues Londoño (2022) cuestiona las prácticas y representaciones que construyeron los primeros arqueólogos norteamericanos al llegar a territorios caribeños, por ejemplo, a la Sierra Nevada de Santa Marta (SNSM), al igual que la genealogía que Gregory Mason, John Alden Mason y el Padre Julián terminaron por sedimentar sobre los conceptos “Tairona”, “sitios arqueológicos” y las clasificaciones de piezas de cerámica.

El libro es valioso por cuanto incita a los y las académicas a rescatar la historia local del movimiento indígena de Sierra Nevada de Santa Marta y el litoral costero, así como la historia oficial; de ahí el interés del autor en aprender a narrarnos nosotras y nosotros mismos, es decir, que el texto invita a los investigadores e investigadoras locales, a los líderes o lideresas indígenas a “narrar la historia de abajo” y hacer un quiebre frente al relato

que Estados Unidos construyó de las geografías del Caribe, sus cuerpos y las materialidades que anidan en la Sierra y el litoral marino costero.

A lo largo de los cinco capítulos del libro, Londoño sostiene que tejió su análisis a partir de tres experiencias con el movimiento indígena del Caribe Colombiano, en especial la Organización Gonawindua Tayrona, El Cabildo Indígena de Taganga Román Manigua y la Asociación de Autoridades Kogui del Magdalena Muñkuawinmaku. Hay que puntualizar que los Kogui están asentados en el Magdalena, La Guajira y Cesar. Además, son una población heterogénea con grandes tensiones entre ellas; en ese sentido, el libro deja ver las diferencias entre los kogui de Muñkuawinmaku con los kogui ubicados en las cuencas hidrográficas de La Guajira, o sea, los pertenecientes a la organización Gonawindua.

Sin embargo, Londoño aclara que gran parte del libro está dedicado a los procesos que han liderado los y las Kogui por la recuperación y sanación del territorio. En este contexto, adquiere relevancia la descripción y problematización del caso de Pueblito Chairama: cómo dicho “parque arqueológico” fue recuperado por el pueblo Kogui de La Guajira y qué implicaciones tiene esto en el marco de la ontología Kággaba. Este no es un aspecto menor, ya que Londoño arguye que para comprender los procesos de recuperación de tierras de esa población es necesario traer a la conversación la taxonomía de Philippe Descola (2012) sobre ontologías.

Entre las ontologías que Descola enseña están el animismo, el analogismo, el naturalismo y el totemismo. Siguiendo dicha caracterización, Londoño (2022) explica que los Kogui son una mixtura entre el analogismo y el animismo, por lo que los arqueólogos denominan “sitios arqueológicos” son *ezuamas* de gobierno, padres espirituales, tal es el caso de Teykú.

En este orden de ideas, Londoño (2022) propone que sin una ajustada comprensión de la territorialidad Kággaba es difícil que los procesos de interlocución entre el movimiento indígena y el Estado colombiano avancen, puesto que el Estado sigue anclado en una concepción naturalista y eurocéntrica del territorio: naturaleza/ humanos; humanos/ no humanos por explotar.

Situación análoga acontece con el fundamento mismo de la arqueología y su práctica, pues quienes la enseñan están más empeñados y empeñadas en adoctrinar sobre el procesualismo que en conocer la historia política, social y cultural del contexto que escarban y remueven. En consecuencia, el autor critica la manera en que las universidades norteamericanas construyen cursos de verano orientados en realizar prácticas de campo en el Caribe colombiano, basados en una descontextualización absoluta del territorio y de la historia local.

Otro aspecto llamativo del texto es que en esta ocasión encontramos a un Londoño que narra la experiencia de más de una década en la región, por lo que su posicionamiento enunciativo entrelaza el arqueólogo, el docente de la Universidad del Magdalena y el investigador que pasa su vida entre Taganga, el Parque Tayrona y Minca. También se ob-

serva su rol en calidad de curador de la colección de arqueología, por lo que emerge como figura o personaje que frecuenta el laboratorio de dicha universidad, donde reposan las piezas, en compañía de los *mamos*¹. Fue en esos espacios de interlocución con pobladores locales que surgieron los cuestionamientos de las autoridades frente a los artefactos: “Esos espíritus están prisioneros, hay que liberarlos”.

En este punto, Londoño lanza una crítica al colonialismo y endocolonialismo y cómo éste se reproduce en el presente, pasando desde el Estado a la academia. No en vano vemos al autor señalar una y otra vez a Sierra Nevada como un área construida por las élites políticas y académicas del norte y el centro del país, quienes suelen referirse a ella bajo los términos de “Costa” o “Parque Natural”. En efecto, la SNSM es un territorio imaginado para el turismo y el saqueo, donde asisten practicantes de la arqueología, en especial hombres, a destruir sitios sagrados y llevarse *tumas*, hasta turistas que se desnudan en las playas del Tayrona. Cuando en realidad, según Londoño, conforma un escenario periférico: un *borderland*. Para comprender esta geografía resulta imprescindible el aporte de Gloria Anzaldúa (2016).

Y cuando Londoño (2022) afirma que Sierra Nevada es un *borderland* quiere decir varias cosas: primero, que la zona ha sido epicentro de múltiples violencias; segundo, que es un territorio pensado desde arriba y nunca desde las historias que vienen desde abajo, es decir, desde los campesinos y campesinas, los y las indígenas serranos o los y las investigadoras locales; y tercero, donde lo que ha tomado fuerza es el discurso cimentado por “los otros”, o sea, lo que el Estado, los arqueólogos, los académicos han elaborado de la región². Esto evidencia que tanto investigadores y burócratas dejaron a un lado las preocupaciones y la agenda política del movimiento indígena del Caribe, quienes en realidad sí viven, habitan y hacen la vida con la montaña, las cuencas hídricas y con el mar.

En este sentido, uno de los propósitos más significativos de *Volviendo a los ancestros* es sacar a la luz estas voces y subvertir el orden del relato establecido. No para hablar en nombre de las organizaciones que lideran la agenda política del movimiento indígena, sino para integrar esas luchas a los debates académicos sobre la forma espantosa en que la arqueología se ha impuesto a las poblaciones locales.

Acá encontramos una mirada distinta del autor frente al quehacer de la disciplina. Esta es una postura diametralmente opuesta a la del *Manual de arqueología del norte de Colombia* (2022) pues pasamos de la metáfora de Indiana Jones para enseñar arqueología a estudiantes de pregrado en antropología, a describir el desdén que algunos arqueólogos sienten por las *tumas* Kogui y la violencia epistémica de nombrar “basureros” a sitios sagrados. Es más, encontramos un Londoño que desfoga su incomodidad por los usos de la “arqueología” y el “patrimonio” en el contexto Caribe, y por todo lo que se hace o no se

1 Los *mamos* son autoridades tradicionales serranas que gozan de gran conocimiento, sabiduría y prestigio al interior del grupo.

2 Para un mayor abordaje sobre la construcción de la alteridad serrana sugiero revisar Ulloa (2004) y Prado (2020).

hace en nombre de estas palabras. En consecuencia, el autor nos conmina a repensar las nociones de “arqueología y patrimonio” tan trilladas, manoseadas y tergiversadas; de ahí que no sea extraño que el autor se asuma como un etnógrafo de la arqueología.

No obstante, propongo que sus elucubraciones no van de la etnografía a la arqueología como él expresa, sino incluso de la filosofía a la arqueología: de allí nace su preocupación por cuestiones existenciales como “las rocas sagradas”, “pagar para vivir” y “la política cultural del pago”. Como texto etnográfico retoma las categorías propias de la gente con las que conversa y de quienes aprende sobre el mundo; mientras que como texto filosófico se preocupa por cómo viven los otros y se arroga el derecho de explicarlo desde un lugar solitario. En las etnografías uno escucha las voces de la gente, mientras que en los textos filosóficos no, y acá pasa lo último y no lo primero. Sin embargo, resalto que el autor logra transmitir la vida de las piedras, las tumas, los cuarzos y los *ezuamas*, así como su crítica implacable a los arqueólogos estadounidenses y nacionales interesados en traer a estudiantes a escarbar en el Caribe, dejando a un lado el conocimiento serio del contexto caribeño.

Una lectura odiosa del libro podría manifestar que después de muchos ires y venires, el autor, con el paso de los años, dio un viraje y terminó por asumir un rol de *arqueólogo panóptico*: un ser que habla desde todos lados y no puede ser visto. Pero sostengo que la intención de Londoño es todo lo contrario, pues él nos está mostrando el lado oscuro de la arqueología y los efectos nocivos de los arqueólogos en las comunidades, al mismo tiempo que reivindica la lucha de los indígenas serranos por recuperar sus *ezuamas* y empezar a curarlos.

Finalmente, una de las bondades del libro consiste en que el autor se expone y narra de manera introspectiva el lugar desde el cual habla, sus últimos 15 años en la región y su tránsito por los diferentes escenarios y procesos, lo cual le otorga cierta potestad para atreverse a imaginar la arqueología y su quehacer de otro modo. Desde allí, invita a sus colegas a nombrar la historia y la autonomía de los pueblos indígenas de la zona. Desde allí, exhorta a sus colegas a no desestimar la historia y la autonomía de los pueblos de la zona y, por el contrario, a favorecer que se escuche y atienda la agenda política del movimiento social y la lucha de los y las indígenas, en este caso, contra los impactos dañinos de la arqueología.

A modo de cierre, el libro deviene en una provocación necesaria a quienes ejercen la arqueología para que reconozcan los problemas que han causado dentro de las poblaciones locales. Durante mucho tiempo la arqueología se arrogó el derecho de afirmar que “los sitios sagrados eran basureros prehispánicos”, entre otras declaraciones violentas. Quizá, éste sea el momento de empezar a reparar los errores, sanar las heridas y dejar que las comunidades locales (indígenas serranos, campesinos, indígenas pescadores) cuiden el territorio y hablen por ellos mismos.

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria [1986] 2016- *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*, traducido por Carmen Valle. Capitan Swing Libros.
 - Descola, Phillipe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura* (Traducción H. Pons). Amorrortu.
 - Londoño, Wilhelm (2022). *Manual de arqueología del norte de Colombia*. Universidad del Magdalena.
 - Londoño, Wilhelm (2022). *Patrimonio arqueológico y pueblos indígenas en el norte del Colombia: de vuelta al paisaje de los ancestros*. Universidad del Magdalena.
 - Prado, Anghie (2020). *La consulta espiritual y física del pueblo Kággaba*. Universidad del Magdalena.
 - Ulloa, Astrid (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
-

Anghie Prado Mejía

<https://orcid.org/0009-0009-5451-2689>
mejia.anghie@gmail.com



Es mujer, samaria, caribeña, feminista, antropóloga de la Universidad del Magdalena. Magíster en Políticas Públicas de la FLACSO, sede Argentina. Docente de Antropología de la Universidad del Magdalena, Santa Marta. Doctoranda en antropología de la Universidad del Cauca, Popayán. Sus líneas de interés en investigación son: políticas públicas, género y etnografía, antropología del mar.

EL REGRESO DE LOS ANCESTROS. MOVIMIENTOS INDÍGENAS DE REPATRIACIÓN Y REDIGNIFICACIÓN DE LOS CUERPOS

JACINTA ARTHUR DE LA MAZA Y PATRICIA
AYALA ROCABADO (EDITORAS) SANTIAGO
DE CHILE: SERVICIO NACIONAL DEL
PATRIMONIO CULTURAL, 2020, 246 PÁGINAS

RAFAEL PEDRO CURTONI

Instituto de Investigaciones Arqueológicas y
Paleontológicas del Cuaternario Pampeano (INCUAPA)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional del Centro de la Pcia. de Bs. As. (UNCPBA)

Aceptado para publicación 16 de mayo 2024

El libro *El regreso de los ancestros. Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos*, editado por Jacinta Arthur de la Maza y Patricia Ayala Rocabado y publicado en 2020 en el marco de la Colección Cultura y Patrimonio del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio del gobierno de Chile, constituye una contribución excepcional pues se compone de distintos capítulos escritos, en su mayoría, por representantes indígenas de diferentes comunidades y pueblos. Entre estos se encuentran atacameños, diaguita, mapuche, yaghan, rapa nui, maorí, y warpe. Además, aborda una temática de alta sensibilidad, compleja, dinámica, actual y transversal a distintos pueblos originarios del mundo. Consta de 246 páginas con una presentación, un prólogo, una introducción y nueve capítulos divididos en dos partes. En la primera (capítulos I a VI) se presenta una síntesis del tema de las repatriaciones a nivel internacional, así como

también diferentes situaciones de restitución y reentierro de cuerpos; y propuestas de manejo y gestión de los ancestros en colecciones y museos de Chile. En la segunda parte (capítulos VII a IX) se discuten algunas implicancias de la bioarqueología y sus posibles reconfiguraciones a la luz de los intereses de las propias comunidades; también se presenta una guía o protocolo de procedimientos a tener en cuenta ante la presencia de materiales arqueológicos y cuerpos humanos, para concluir con un análisis del tratamiento dado a los cuerpos de los ancestros indígenas en Chile. La presentación fue escrita por Susana Herrera Rodríguez, subdirectora de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural de Chile; el prólogo corresponde a la Dra. Ivana Carina Jofré, arqueóloga activista warpe perteneciente a la Comunidad Warpe del Territorio del Kuyum, Pueblo Warpe de San Juan, e investigadora del CONICET (Argentina). Mientras que la introducción es de las editoras, quienes realizan una síntesis y presentación de cada uno de los capítulos. Dado que allí encontramos una breve recapitulación de los nueve trabajos, en esta reseña intentaré realizar una sinopsis conceptual sobre algunas temáticas críticas que han sido abordadas, con distintas intensidades, en casi todos los capítulos y de esa forma buscaré representar lo más cercanamente posible el espíritu de la obra. Creo que la columna vertebral de esta edición se compone de una conjugación desafiante de distintos conceptos y miradas que no encontramos fácilmente en otros trabajos vinculados a esta temática. Dada la imposibilidad de dar cuenta de la totalidad de las ideas vertidas en el libro, y asumiendo la osadía que comporta todo recorte, destaco que las discusiones sobre los términos repatriación, restitución, redignificación, ancestros, reparación, sanación, trauma, despojo, reconciliación, justicia y descolonización, entre otros, conforman la esencia virtuosa que de alguna manera representa a esta relevante compilación.

En términos amplios podemos decir que el libro trata, principalmente, sobre el regreso de los ancestros. Ello en sí interpela y subvierte diferentes dimensiones involucradas en el tema. Si planteamos el regreso de cuerpos ancestrales es porque alguien los “extrajo” o los quitó del espacio donde estaban, ¿por qué?, ¿en nombre de qué procesos ocurrieron esas “extracciones”?, ¿de qué maneras fueron sacados de su lugar y trasladados a otros contextos? ¿Cuáles son las formas preferidas o más adecuadas para designar estos procesos? Estas preguntas y otras son afrontadas y respondidas, apelando a diferentes situaciones y ejemplos, en distintos capítulos. Para que retornen los ancestros, alguien los tiene que reclamar, pero ¿quién o quiénes son los “protagonistas” de esas demandas? Como bien plantea Carina Jofré en su prólogo, ser protagonistas de esos reclamos implica involucrarse corporal y emocionalmente en las luchas colectivas de los pueblos indígenas y sobre todo ser capaces de dolerse y actuar ante las injusticias históricamente desplegadas por los sectores hegemónicos. Clara y enfáticamente Jacinta Arthur y Patricia Ayala se posicionan en favor de las luchas y demandas indígenas empatizando con el dolor causado por los traumas coloniales y enunciando que la repatriación es un asunto de justicia, reparación y sanación. De manera similar, los reclamos de devolución de cuerpos de

ancestros fueron enmarcados como parte del ejercicio de un derecho humano tendiente a promover situaciones de equidad, fortalecimiento identitario, territorial, reparación histórica, entre otras (Crespo, 2023; Huircapán et al., 2017; Verdesio, 2011). Estas y otras consideraciones son desarrolladas en las distintas partes del libro. En primera instancia y como eje vertebrador de los distintos capítulos se interpelan ciertas prácticas antropológicas y arqueológicas, así como también las conceptualizaciones posteriores que legitimaron acciones inherentes al campo disciplinar, como las ideas de Patrimonio (con mayúsculas); las excavaciones inconsultas de cuerpos; el manejo cosificado de los mismos y los tratamientos, nominaciones y clasificaciones como bienes patrimoniales, entre otros aspectos. La mayoría de esas intervenciones disciplinares ocurrieron sin intermediar las consultas y consentimientos previos, libres e informados de cada comunidad indígena en particular. Algunos relatos contenidos en el libro dan cuenta de esa disociación histórica con los actores locales que caracteriza a la arqueología, producto de una genealogía colonial atravesada por sentidos de objetividad, universalidad y neutralidad valorativa.

A partir de críticas certeras a las dimensiones coloniales que han estructurado y aún continúan inspirando algunas prácticas arqueológicas es que se han generado planteos alternativos, por parte de las propias comunidades indígenas involucradas, para llevar adelante procesos de repatriación, manejo de colecciones y políticas museísticas. Todo ello es sumamente relevante en el contexto chileno, pues nos informa y manifiesta que tanto el activismo indígena como el sostenimiento durante décadas de reclamos, luchas y reivindicaciones de derechos pueden condensar no sólo en el retorno de cuerpos y cultura material asociada, sino también en que cada pueblo decida y determine, a la luz de las propias cosmovisiones, las formas y procedimientos de repatriación, redignificación y reentierro de sus ancestros. Tengamos en cuenta que, en Sudamérica, los movimientos indígenas que reclamaron y reclaman la restitución y/o repatriación de cuerpos, si bien tienen larga data, han tenido distintos pulsos, trayectorias y respuestas, generándose en algunos países varias devoluciones y reentierros (Crespo, 2018; Endere, 2020; Jofré y Gómez, 2022; Magallanes y Stella, 2022; Rodríguez, 2013). Los ejemplos desplegados en el libro demuestran claramente que muchas veces se pueden superar las estructuras burocráticas del andamiaje institucional de diferentes organismos que ralentizan reclamos, acciones y devoluciones de cuerpos. De esa manera, diferentes comunidades y activistas indígenas han podido promover la repatriación de cuerpos de ancestros que se encontraban en otro país, así como también activar nuevas condiciones materiales para el tratamiento y manejo digno y respetuoso de colecciones en distintos museos. Como parte de las estrategias para superar la normativización del aparato estatal y las arrogancias académicas en las definiciones de manejos de cuerpos y colecciones, algunas comunidades proponen y ejecutan sus propios protocolos para tratar con cuerpos ancestrales y materiales arqueológicos. En ese sentido, el Programa de Repatriación de Karanga Aotearoa, así como la Guía de Procedimientos elaborada en Quillota o, las políticas de cuidado

y adecuación de cuerpos establecida por la comunidad mapuche en el Museo de Cañete; asimismo en el Museo Arqueológico Gustavo Le Paige de San Pedro de Atacama, o el manejo de la Colección Gusinde constituyen algunos ejemplos concretos para resaltar. A su vez, lo hacen desde lugares de disputa a los poderes hegemónicos con participaciones activas desde el interior de las instituciones, resignificando, renombrando y readecuando condiciones y situaciones de infraestructura en relación a la redignificación y trato respetuoso de los cuerpos. En similar sintonía, líderes y representantes indígenas buscan impugnar las interpretaciones antropológicas mediante la resignificación de procesos históricos apelando a las múltiples dimensiones del lenguaje y las corporalidades. En esos gestos y decires, en particular en el lenguaje originario y sus nominaciones, radica una de las dimensiones que más potencialidades detenta para la realización de proyectos decoloniales. Las situaciones narradas en el libro ponen en escena, en primera persona, las particularidades y vericuetos que tuvieron que atravesar representantes de los pueblos indígenas en sus trayectorias de luchas y pedidos de repatriación y redignificación de sus ancestros. En ese contexto, las voces de los protagonistas tienen muy en claro que las estructuras coloniales imperantes en el siglo XIX, sumado a las legitimaciones científicas del siglo XX, fueron las causantes de largos procesos históricos de saqueos, profanaciones, comercio y colección de cuerpos y cultura material del mundo indígena sin intermediar consentimientos previos e informados. Como brutal derivación de esos procesos se naturalizó el coleccionismo y exhibición de miles de cuerpos humanos en distintos museos que fueron a su vez considerados bienes patrimoniales propiedad de los Estados nacionales, y por supuesto, pasibles de uso, puesta en valor e investigación.

Por otra parte, en distintos capítulos se propone a las restituciones, repatriaciones y reentierros como actos de reparación ante el trauma del despojo. Asimismo, varios autores señalan que las restituciones de cuerpos comportan un medio hacia la sanación y salud comunitaria ante las heridas coloniales que aún persisten. Me interesa efectuar algunos comentarios sobre estas significaciones. Si bien son las propias comunidades las que en el libro plantean estos sentidos de reparación de acuerdo a lógicas etnopolíticas particulares de cada pueblo indígena, también ocurre que otras agencias (e.g. organismos estatales, universidades, museos, académicos), enmarcan las devoluciones de cuerpos como parte de políticas de reparaciones del Estado nación. Por lo general, en la enunciación de la reparación se reconocen los diversos procesos de despojos, expoliaciones y genocidios que fueron llevados a cabo sobre los pueblos indígenas. Aunque parezca obvio, conviene resaltar que los sentidos de reparación y sanación invocados por los actores mencionados son distintos y poseen diferentes densidades. En primer lugar, las posibles sanaciones y reparaciones de heridas coloniales solo pueden ser manifestadas por quienes han padecido y atravesado los traumas de opresiones históricas y vulneración constante de derechos. Pienso que resultaría algo impertinente que el mundo académico y/o

las instituciones gubernamentales proclamen que gracias a las restituciones y repatriaciones se logran ciertas reparaciones. Las atribuciones de dimensionar si efectivamente algunas medidas, como el regreso de cuerpos, comportan en sí sanaciones y/o reparaciones y cuan profundas resultarían, pertenecen inevitablemente a las comunidades involucradas. Este tema en particular es abordado, directa e indirectamente, en la mayoría de los artículos del libro y por supuesto con distintas interpretaciones. De igual modo, todo aquello que tenga que ver con políticas de reparación, como el regreso de cuerpos de ancestros, es incluido como parte de una cosmopolítica de luchas y reivindicaciones más amplia pensada por los pueblos indígenas en contextos de disputas contra-hegemónicas y generadas en claves filosóficas y ontológicas propias. Como bien señalan las editoras, los movimientos para la repatriación de los ancestros son básicamente consecuencia del activismo indígena y no de “epifanías académicas”. Asimismo, agregaría que, en general, las luchas de los pueblos indígenas no necesitan del guiño y/o empoderamiento académico, ya son en sí mismas y preexisten a las voluntades y definiciones disciplinares. Por el contrario, podemos considerar que para las instituciones del Estado las restituciones ocurren por *default* es decir, son generadas a partir de activaciones y reclamos de actores externos al mismo, que al interpelar al agente poseedor de colecciones, inciden en que este “decida” promover devoluciones y enmarcarlas en políticas reparadoras. Es fácil tentarse y pensar que los organismos oficiales actúan de esa manera porque se sienten intimidados y “no les queda otra opción”, pero también podemos especular que los cuerpos son entregados como parte de cambio, cual botín (tal cual fue y aún es), en reemplazo de un valor que los poderes hegemónicos ni siquiera piensan devolver, que es la tierra, en particular los territorios ancestrales. Hace un tiempo habíamos señalado que los cuerpos restituidos en ese momento formaban parte de la moneda de cambio otorgada por el Estado nación ante la indisposición a devolver territorios, sobre todo a la luz de una ley argentina que promovía el relevamiento territorial indígena, tanto de los actualmente ocupados como de aquellos considerados ancestrales (Curtoni y Chaparro, 2011). Asimismo, se ha casi naturalizado cierta lógica de visualizar a los procesos de restitución, repatriación y reentierros como los cierres o finalización de un proceso, atravesadas esas clausuras con sentidos de logros o éxitos ante la devolución de lo reclamado. En particular creo que eso comporta un doble riesgo, por un lado, habilita a que las agencias hegemónicas del aparato estatal y sus representantes enuncien, sobre todo mediáticamente, que ciertamente se han logrado reparar traumas previos y con ello se desentiendan no sólo de esos traumas históricos sino también de otras problemáticas y demandas actuales. Por otra parte, también es preocupante que en algunas agencias indígenas se condense la idea de que los traumas de otrora se subsanan en un todo a través de las políticas públicas de restitución, repatriación y reentierro porque éstas son proclamadas como actos concluyentes de reparación en sí. Ello de alguna manera puede promover una autopercepción en las propias comunidades de limitación de las agendas etnopolíticas contribuyendo a inhibir

y encorsetar la proyección y ampliación de reclamos, reivindicaciones y luchas indígenas. Algunos autores y representantes de pueblos indígenas visualizan estas situaciones y enfáticamente promueven no solo la gestión y decisión sobre los procesos de restitución sino también consideran que esos retornos no implican una finalización.

Tal como indican Jacinta Arthur y Patricia Ayala, el debate en torno a la repatriación, restitución o retorno de los ancestros tiene que ser contextualizado en relación con las situaciones coloniales de explotación y opresión históricas y actuales que afectaron y afectan a distintos pueblos indígenas. Como parte de esos procesos, el coleccionismo constituyó una empresa avasallante y saqueadora de cuerpos y objetos para satisfacer la arrogancia y pretendida superioridad europea y llenar “gabinetes de curiosidades”, tal como indica Te Herekiele Herewini en su capítulo. En paralelo a contextualizar estos procesos en las múltiples dimensiones del colonialismo, también podríamos reflexionar, para finalizar, sobre los conceptos centrales del libro, como los de restitución y repatriación. El primero es utilizado para referir a la devolución de objetos y cuerpos que fueron apropiados de manera ilícita; en tanto repatriación remite a la entrega de materiales que están legalmente en posesión de alguna institución. En ambos casos siempre hay comunidades, pueblos o descendientes que exigen la devolución o retorno de aquello reclamado y considerado parte de sus historias, tradiciones o cultura. Aunque en la mayoría de los trabajos se utilizan indistintamente, las editoras prefieren aplicar el concepto de repatriación por adecuarse más ajustadamente a las situaciones del contexto local y porque resalta la noción de protagonismo de las comunidades. En sintonía con las acciones de descolonización que también se presentan en el libro, estimo que lo más conveniente sería, a la luz de esas intenciones, subvertir dichos conceptos y reemplazarlos por otros que representen más cabalmente las energías y voluntades que activaron esos regresos. En ese sentido, considero que ninguno de los dos conceptos da cuenta de ese espíritu que moviliza a los pueblos indígenas a reclamar ancestros. Podemos concebir y tal vez conceder la utilización de estos en contextos legales y normativos de entendimientos entre los Estados nación y otras instituciones intervinientes, pero pensando en clave de las propias motivaciones indígenas, sus líderes nos refieren a estas acciones como recuperaciones. De esa forma, la idea de recuperación, enunciada desde las voces indígenas involucradas, invierte la agenciatividad de todo el proceso, desde la concepción comunitaria de los reclamos, la formalización de los mismos, hasta las respuestas y decisiones sobre las formas y procedimientos a realizar. Dicho concepto no sólo subvierte a los de restitución y repatriación, sino también exhibe su compromiso descolonizador al nominar estos procesos desde las lógicas y sensibilidades propias de los reclamantes. En un trabajo reciente destacamos que esta inversión del agenciamiento hegemónico que conlleva el concepto de recuperación también implica invertir el espacio de “devolución” de lo poseído, es decir, debería ser el Estado o la institución que posee lo reclamado quien lleve a los lugares que las comunidades indiquen aquello a ser devuelto (Curtoni, 2022). Sin lugar a dudas,

este libro invita a su lectura, plantea desafíos para interpelar buena parte de las prácticas arqueológicas y antropológicas, estimula el debate sobre la temática y sobre todo nos permite encontrarnos con las voces de los protagonistas que a través del mantenimiento de luchas y reclamos han generado la devolución y regreso de sus ancestros. Esta obra se constituye en una referencia obligada, a nivel continental, para todos aquellos involucrados e interesados en las problemáticas de restitución, repatriación y reentierro de cuerpos de ancestros. Al principio decíamos que este libro trata sobre el regreso de los ancestros, como corolario final podríamos agregar que en particular versa sobre la recuperación de los mismos a partir de reclamos, luchas y reivindicaciones. La importancia, intensidad y profundidad de las ideas, discusiones, situaciones y ejemplos ofrecidos en las páginas del libro, hacen despertar emociones, reflexiones y afectaciones, algunas dolorosas, otras prometedoras, pero todas sumamente inspiradoras y estimulantes para repensar y buscar decolonizar historias hegemónicas, resignificarlas y repensarnos a nosotros mismos ante las actuales luchas y reivindicaciones indígenas.

Referencias bibliográficas

- Crespo, Carolina (2018). Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina. *Estudios Atacameños* 60, 257-273. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001504>
- Crespo, Carolina (2023). 'Tiempos de reparación'. Reflexiones sobre las políticas de restitución de ancestros indígenas en la Patagonia Argentina. *TAREA* 10(10), 20-45. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/tarea/article/view/1482>
- Curtoni, Rafael y Chaparro, María Gabriela (2011). Políticas de reparación. Reclamación y re-entierro de restos indígenas: el caso de Gregorio Yancamil. *Corpus* 1(1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.931>
- Curtoni, Rafael (2022). La Restitución de cuerpos indígenas y la colonialidad de la ancestralidad. *Tefros* 20(1), 59-78. <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/1275/1550>
- Endere, María Luz (2020). Restitution policies in Argentina: the role of the State, Indigenous peoples, museums, and researchers. En Cressida Fforde, Timothy McKeown y Honor Keeler (Eds.), *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation* (pp. 188-207). Springer.
- Jofré, Ivana Carina, y Gómez, Nadia (2022). El regreso de nuestros ancestros a su morada: reflexiones sobre los archivos de la demanda warpe desde la mirada de sus protagonistas. En Ivana Carina Jofré (Ed.), *Cartografía de conflictos en territorios indígenas de Cuyo* (pp. 451-506). Universidad Nacional de San Juan.
- Huircapán, Daniel, Jaramillo, Ángela y Acuto, Félix (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 26(1), 57-75.

- Magallanes, Julieta y Stella, Valentina (2022). Restituciones de restos humanos indígenas en Argentina: trayectorias de luchas, enfoques disciplinares y desafíos pendientes. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 31(2), 1-15. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7348575>
- Rodríguez, Mariela (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En Carolina Crespo (Ed.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios* (pp. 67-100). Antropofagia.
- Verdesio, Gustavo (2011). Entre las visiones patrimonialistas y los derechos humanos: Reflexiones sobre restitución y repatriación en Argentina y Uruguay. *Corpus* 1 (1). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.989>

Rafael Pedro Curtoni

orcid.org/0000-0001-9203-300X
curtonirafael@gmail.com



Licenciado en Ciencias Antropológicas (orientación Arqueología) de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Master of Arts in Archaeology (Institute of Archaeology, University College London), y Dr. en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (Universidad Nacional de La Plata). Actualmente es Investigador Independiente de CONICET. Profesor Titular de la materia Teoría Arqueológica II de la Facultad de Ciencias Sociales (UNCPBA) y docente de la planta estable del Doctorado en Arqueología. Ha ocupado distintos cargos de gestión universitaria durante más de quince años, y desde 2010 dirige el Observatorio de los Derechos de los Pueblos Indígenas y Campesinos en la UNCPBA. Es miembro del Consejo Asesor Académico de la Cátedra Libre “Saberes, Creencias y Luchas de los Pueblos Originarios”, Universidad Nacional de Rosario; profesor invitado de posgrado en las Universidades Nacionales de Córdoba; de Buenos Aires; de San Luis; Universidad Nacional de Caldas y Universidad de Los Andes (Colombia). Realiza investigaciones antropológicas y arqueológicas en las provincias de San Luis y La Pampa, analizando las ocupaciones humanas del espacio a través del tiempo y desde la perspectiva de la antropología del paisaje. Asimismo, se interesa por las aproximaciones críticas a los distintos procesos de patrimonialización desarrollando estudios y acompañamientos, a la luz del pensamiento decolonial, de diferentes reclamos realizados por distintos grupos indígenas del centro de Argentina, en particular del pueblo nación rankülche. Es miembro de la Red de Información y Discusión en Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y del Comité editor de la Revista Memorias Disidentes.

HISTÓRIA CULTURAL E EMOÇÕES PATRIMONIAIS

DARLAN DE MAMANN MARCHI E RITA
SOARES POLONI (ORGANIZADORES), PORTO
ALEGRE, CASALETTRAS, 2022, 204 PÁGINAS.

MARIANA PETRY CABRAL

Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável, Universidade Federal de Minas Gerais /

Em meio a um contexto global de tragédias humanitárias, eventos climáticos extremos, a pandemia da COVID-19 e a ascensão de governos ultra-conservadores, os estudos voltados ao patrimônio cultural e à memória podem oferecer um instrumental crítico importante no fortalecimento de narrativas históricas inclusivas e democráticas. Esta é a aposta feita pelo Grupo de Trabalho (GT) História Cultural, vinculado à Associação Nacional de História – Seção Estadual do Rio Grande do Sul (ANPUH-RS, Brasil), que precisou passar pelas adaptações ao mundo digital ocorridas com o isolamento social durante o período pandêmico de modo a dar continuidade às ações de pesquisadoras e pesquisadores participantes do GT. Nesse processo, tornou-se evidente a relevância das emoções na constituição existencial do cotidiano, o que incitou a coordenação do GT, guiada por Darlan de Mamann Marchi e Rita Juliana Soares Poloni, a propor a reflexão sobre o papel das emoções na discussão do patrimônio cultural e da memória, inicialmente através do evento Jornada de História Cultural, que se desdobrou posteriormente na publicação do volume “História Cultural e Emoções Patrimoniais”, publicado em 2022 pela editora Casalettras, e organizado por Darlan Marchi e Rita Poloni.

O livro oferece um conjunto diverso e heterogêneo de perspectivas e reflexões sobre usos e discursos do patrimônio cultural, com forte ênfase no trabalho de historiadoras e historiadores, mas que se conectam a discussões patrimoniais mais amplas, alcançando diálogos com o direito, as ciências naturais e a educação. Conforme expresso na “Apresentação” do volume, escrita por Marchi e Rita Poloni, houve um interesse manifesto em

dialogar com o conceito de “emoções patrimoniais”, de Daniel Fabre (1947-2016), buscando ligar as discussões sobre patrimônio cultural com as sensibilidades que perpassam não apenas a percepção, mas também a própria constituição das relações entre pessoas e seus patrimônios. O resultado aparece em um livro composto de doze capítulos, organizados em três seções: (1) “Memórias e Silenciamentos”, com temas ligados a populações indígenas, quilombolas e mulheres, com estudos de caso que salientam o histórico de violência e apagamentos sobre estas populações; (2) “Patrimônio e processos de patrimonialização”, voltado a discussões sobre as políticas patrimoniais e suas tensões nas práticas vividas no entorno dos patrimônios; e (3) “História, meio ambiente e educação”, com contribuições que dialogam com a história da disciplina histórica e seu engajamento com as ciências naturais, e também com relatos de ações educativas que visam ampliar a apropriação local da história e do patrimônio.

Ao todo, o volume conta com contribuições de dezessete pessoas, sendo que oito delas (incluindo a dupla que organiza o volume) são vinculadas ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), Brasil, abarcando discentes, pessoas egressas, e docentes. Este grupo, ainda que partilhando um ambiente comum de discussão, demonstra uma diversidade de abordagens, apontando para um contexto acadêmico prolífico e dinâmico. As outras contribuições, desenvolvidas em instituições do sul e sudeste do Brasil (com uma participante vinculada na região Norte), trazem perspectivas e metodologias variadas, apontando para a potência produtiva da intersecção entre patrimônio, memória e emoções.

Os doze capítulos da obra abarcam majoritariamente contextos geográficos no sul e sudeste do Brasil, mas há um trabalho desenvolvido na Região Norte (Butel & Moraes), outro —de cunho bibliográfico— referente a povos indígenas no Centro-Oeste e na Amazônia (Rocha), e um capítulo tratando de contexto nacional (Pereira). Há ainda dois capítulos com discussões de cunho teórico sem um referencial geográfico específico (A. Poloni; e Knack), um texto sobre o processo de patrimonialização de um local na Venezuela (Contreras), e uma pesquisa sobre os contextos do patrimônio missioneiro no Rio Grande do Sul e na Argentina (Mumbach). Com isso, o volume oferece um panorama interessante sobre as discussões patrimoniais na América do Sul, ainda que fortemente marcadas por experiências brasileiras.

A primeira seção do livro, “*Memórias e Silenciamentos*”, é aberta com uma discussão sobre o conceito de genocídio e sua aplicação para o contexto da violência de Estado sobre as populações indígenas durante o período da ditadura militar no Brasil. Em “*O Presente que Ecoa a Memória Silenciada – Uma Análise do Genocídio Indígena no Brasil na Ditadura a Partir dos Estágios de Gregor Stanton*”, Flávio de Leão Bastos Pereira aponta os diversos elementos que constituem esse contexto genocida, inclusive o próprio processo negacionista ventilado por setores conservadores, destacando a relevância em defender que a “memória, neste sentido, possui função não apenas reparatória, mas também preventiva” (Pereira, p. 22).

Visando destacar a relevância da prática indígena de adornar os corpos com pinturas, para além de avaliações estéticas, o texto de Mateus Chagas Rocha apresenta um estudo bibliográfico focado sobre dois povos indígenas: Kurâ-Bakairi e Kayapó-Xikrin. Em *“Pinturas corporais indígenas e suas representações: cultura e identidade”*, o autor busca demonstrar as múltiplas dimensões dessa prática cultural, apontando para a riqueza de conhecimentos que os grafismos indígenas carregam.

Com foco sobre o período oitocentista no Rio de Janeiro, Michelle Caetano analisa o contexto abolicionista no capítulo *“Quilombos urbanos: universo cultural de interação entre os ex-escravizados e a intelectualidade liberal na capital do Império brasileiro”*. Sua pesquisa aponta para as relações entre a elite abolicionista e os quilombos estabelecidos na área urbana da cidade, argumentando que o elo entre ativistas abolicionistas e o movimento social negro se fortalece através destes espaços.

A última contribuição nessa primeira seção do livro traz para a cena o universo feminino e a composição da ideia do “gaúcho”. Em *“Paisagens afetivas do Pampa: narrativas femininas na Campanha Gaúcha”*, Loíze Aurélio de Aguiar e Rita Juliana Soares Poloni se debruçam sobre as memórias de duas mulheres oriundas da zona rural do Pampa gaúcho, buscando alterar a hierarquia das narrativas sobre a vida campeira. Ao trazer o enfoque de gênero para a pesquisa, reforçam a conexão entre afetos, memórias e paisagens, entrelaçando história e geografia cultural.

A segunda seção do livro, *“Patrimônios e Processos de Patrimonialização”*, inicia com o artigo de Sandi Mumbach analisando comparativamente processos de patrimonialização na Argentina (Misiones) e no Brasil (Rio Grande do Sul). Com o título de *“São Miguel Arcanjo e San Ignacio Mini: a patrimonialização do legado jesuítico-indígena no Brasil e Argentina na década de 1940”*, a autora expõe, a partir destes dois complexos patrimoniais, como, nos dois países, a consolidação das instituições de proteção do patrimônio histórico e cultural está diretamente ligada com o fortalecimento da ideia de identidade nacional.

A contribuição de Juan Carlos Piñango Contreras discorre sobre outro complexo patrimonial de amplitude, Coro e seu porto, na Venezuela. Seu texto, *“Coro y su puerto, patrimonio mundial en peligro. Viejas y nuevas tensiones”*, destaca a total ausência das populações indígenas e afrodescendentes nas narrativas oficiais, evidenciadas através de mobilizações sociais tensionando o processo de patrimonialização. Neste caminho, como parte do processo de fortalecimento da democracia participativa no país, tem início um modelo de gestão patrimonial participativo. O autor conclui que o patrimônio evidencia as tensões entre diferentes narrativas, e o quanto estão entrelaçadas com afetos e memórias variadas.

No capítulo *“Rastros deixados pelo tacho de cobre no processo de patrimonialização das tradições doces coloniais em Morro Redondo/RS: o que eles revelam?”*, encontramos um percurso de pesquisa atento às conexões entre pessoas, instituições, lugares e materiais, inspirado na teoria ator-rede de Bruno Latour. Andréa Cunha Messias, Diego Lemos Ribeiro e Rita

Juliana Soares Poloni seguem o tacho de cobre como eixo relacional para discutir a patrimonialização de práticas doceras no Rio Grande do Sul que foram registradas como patrimônio imaterial do Brasil em 2018. A pesquisa permite evidenciar as múltiplas aproximações e afastamentos entre os diferentes entes, explicitando o quanto estas relações entrelaçam humanos e não-humanos.

Fechando esta seção, André Elias Soares Poloni traz uma discussão de cunho bibliográfico sobre a globalização e seus impactos no turismo comunitário, partindo de uma abordagem relacional. Em *“O turismo comunitário e o patrimônio cultural a serviço do desenvolvimento sustentável local”*, o autor discorre sobre as profundas contradições entre o local e o global, defendendo o potencial do turismo comunitário em fortalecer sentidos locais ao patrimônio cultural, que permite então criar resistências ou mesmo oposições a interesses econômicos na esfera global.

Na terceira seção do livro, *“História, Meio Ambiente e Educação”*, Eduardo Roberto Jordão Knack abre a seção com o capítulo *“Relações entre ciência e história: percursos, permanências e rupturas entre os séculos XVIII e XX”*. Partindo da sua experiência docente e de pesquisa na área, o autor apresenta o percurso das relações entre a disciplina de história e as concepções de ciência, buscando apontar caminhos para entender a história como uma ciência que não reproduza as oposições sujeito-objeto.

Ativando a conexão entre meio ambiente e emoções, Felipe Nobrega Ferreira e Ramon Ribeiro Lucas propõem pensar a história cultural por um viés atravessado pelo clima. Abordando eventos climáticos extremos no sul do Brasil, o capítulo *“Clima e Sensibilidades: O El Niño na cidade do Rio Grande/RS”* traz as variações climáticas como agentes históricos. O tema não poderia ser mais pertinente no momento em que escrevo estas linhas, com uma catástrofe socioambiental no Estado do Rio Grande do Sul, causando inundações e deslizamentos de terra em cerca de 90% dos municípios do Estado e atingindo quase 2 milhões de pessoas (Casa Militar Defesa Civil RS, 2024). Na cidade de Rio Grande, foco da pesquisa de Felipe Ferreira e Ramon Lucas, as águas neste momento alcançam cerca de 2 metros acima do nível normal (Prefeitura de Rio Grande, 2024), invadindo o Centro Histórico e outras regiões da cidade. A pesquisa aponta para a relevância do emaranhamento das experiências das pessoas com os eventos climáticos como chave importante para a investigação histórica, tanto mais significativo neste momento de agravamento da crise climática e os eventos trágicos que o planeta tem vivenciado. O clima, de modo violento e contundente, nos atravessa demandando reflexões urgentes sobre a divisão entre natureza e cultura que ainda guia as práticas científicas. Até quando iremos ignorar o chamado do planeta?

Nos dois últimos capítulos do livro, são apresentadas experiências de ação direta no contexto escolar, apontando caminhos que podem contribuir para transformações concretas na compreensão das relações mútuas entre história e ambiente. Em *“História e cultura dos povos amazônicos em sala de aula”*, Irian Butel e Tobias Vilhena de Moraes

relatam o desenvolvimento de um projeto interdisciplinar realizado em uma escola no município de Parintins, no estado do Amazonas, Norte do Brasil. Com foco no fortalecimento de conteúdos sobre a história e o patrimônio cultural indígena, a experiência destaca a relevância da formação continuada de educadoras e educadores para ampliar o “reconhecimento social e político dos povos indígenas na Amazônia” (Butel & Moraes, p.165), o que é crucial para provocar a reflexão mais ampla da sociedade sobre modos de existência humana no planeta.

Encerrando o volume, Lorraine Marilyn Leonel discute o desenvolvimento de um programa de educação em tempo integral no município de Mariana, no Estado de Minas Gerais, Sudeste do Brasil. Com foco em ampliar políticas de inclusão no ensino fundamental, contribuindo para a formação emancipatória de estudantes, o patrimônio cultural ganhou visibilidade como uma entrada relevante para discussão de histórias e memórias locais. É importante destacar que o Município de Mariana foi drasticamente atingido por um crime ambiental em 2015, quando uma barragem ligada à mineração industrial se rompeu causando degradação ambiental em mais de 240 hectares na calha do Rio Doce e causando 19 mortes (Ministério Público Federal, s/f). Como a autora salienta no capítulo “*Tempo Integral em Mariana-Mg: educação patrimonial em foco*”, a atenção sobre o território produziu um interesse em saberes e histórias locais, valorizando componentes afro-indígenas e reforçando identidades, mesmo entre a população diretamente atingida pelo crime ambiental. Essa experiência de ensino aponta para potenciais estratégias de construção de contra narrativas ao pensamento hegemônico e excludente.

Com este conjunto de doze contribuições originais, o livro “*História Cultural e Emoções Patrimoniais*” oferece um panorama rico e diverso sobre as possibilidades de estudar, proteger e valorizar o patrimônio cultural. A atenção sobre as sensibilidades e as memórias locais, que permeia as três seções do volume, parece uma aposta produtiva no fortalecimento de caminhos para o patrimônio que sejam construídos de baixo para cima, partindo das pessoas e suas vivências para então provocar tensionamento e mudanças nas políticas patrimoniais.

Referências bibliográficas

- Casa Militar Defesa Civil RS (11 de maio 2024). *Defesa Civil atualiza balanço das enchentes no RS - 5/11, 9h*. <https://www.defesacivil.rs.gov.br/defesa-civil-atualiza-balanco-das-enchentes-no-rs-5-11-9h>
- Ministério Público Federal (s/f). *O Desastre*. <https://www.mpf.mp.br/grandes-casos/caso-samarco/o-desastre>
- Prefeitura de Rio Grande (10 de maio 2024). *Inundação da Laguna dos Patos em Rio Grande - Maio de 2024*. <https://riogrande.atende.net/cidadao/noticia/atende.php?rot=1&aca=119&ajax=t&processo=viewFile&ajaxPrevent=1715431344555&file=569BA26562554723C24C139C2F887D50673B005F&sistema=WPO&classe=UploadMidia>

Mariana Petry Cabral

<https://orcid.org/0000-0003-0305-5341>

nanacabral75@gmail.com



Es profesora en la Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil), se encuentra trabajando en los programas de Licenciatura en Arqueología, Antropología, Ciencias Sociales y Ciencias Socioambientales, así como en los Programas de Posgrado en Antropología (PPGAN-FAFICH) y en Ambiente Construido y Patrimonio Sostenible (PACPS-Escuela de Arquitectura). Es licenciada en Comunicación Social (PUCRS) e Historia (UFRGS), con maestría en Historia de las Sociedades Ibéricas y Americanas (PUCRS) y doctorado en Antropología (UFPA). Fue profesora visitante en el Joukowsky Institute for Archaeology and the Ancient World, Brown University (EE. UU.), como becaria CAPES/PrInt en 2023. Fue coordinadora del Centro de Investigación Arqueológica del Instituto de Investigaciones Científicas y Tecnológicas del Estado de Amapá (IEPA) entre 2005 y 2016. Realiza investigaciones y publica artículos y capítulos de libros sobre Arqueología Amazónica y Arqueologías Indígenas, con un interés especial en prácticas colaborativas y modos de construcción de conocimiento más allá de los límites académicos. Es becaria de productividad en investigación del CNPq (Pq-2).



MEMORIAS *DISIDENTES*

Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias