

Destruir imágenes monumentales como medio de reivindicación social y política: libertad de expresión en la disputa sobre los símbolos y la memoria histórica.

Valeria López Acuña¹

Resumen:

El objetivo del texto es plantear que, actualmente en Colombia, la acción tendiente a destruir, derribar o intervenir imágenes monumentales de conquistadores sí puede constituir un ejercicio legítimo del derecho a la libertad de expresión. Esto, debido a que resulta un modo relevante de participación en la cultura democrática, que permite la reivindicación política, social e histórica de determinadas poblaciones. En el desarrollo de este artículo, se presentan argumentos de diversas disciplinas, con el fin de ampliar y nutrir el debate, para tener mayor comprensión de lo que significa la iconoclasia —como acto comunicativo complejo— y sus consecuencias tanto a nivel político, social, y cultural, como jurídico. En este sentido, se analiza el derecho a la libertad de expresión sobre estos actos, a la luz de su contexto y teniendo en cuenta ciertos antecedentes sociales, políticos e históricos que los determinan.

Palabras clave:

Libertad de expresión, iconoclasia, movimientos sociales, colonialismo, nacionalismo, monumento, conquistador, imagen, memoria histórica.

¹Abogada y literata de la Universidad de los Andes. Se desempeña en actividades legislativas en asuntos constitucionales.

Destroying Monumental Images as a Way of Social and Political Claim: Freedom of Expression in the Dispute over Symbols and Collective Memory.

Valeria López Acuña²

Abstract:

This article aims to sustain that, currently in Colombia, actions such as destroying, demolishing or intervening monumental images of a conqueror can indeed constitute a legitimate exercise of the right to freedom of expression. The reason behind this is that it is a relevant way of participation in the democratic culture, which allows the political, social and historical claim of certain populations. Postures from different disciplines are presented in order to broaden and nourish the debate, and to have a better understanding of what iconoclasm means —as a complex communicative act— and its consequences at a political, social, and cultural level, as well as legal. Accordingly, the right to freedom of expression, regarding these acts, is analyzed in light of their context and taking into account certain social, political and historical backgrounds that determine them.

Key words:

Freedom of expression, iconoclasm, social movements, colonialism, nationalism, monuments, conqueror, image, collective memory

² Lawyer and writer from the Universidad de los Andes. She engages in legislative activities on constitutional matters.



Imagen 14. Etcétera. Cubriendo con espejos a Francisco de Orellana, supuesto descubridor del Amazonas,

Iván Argote

(Parque Nacional, Bogotá, 2012-2018). Fuente: Photo Series.³

Introducción

³ Tomada de: Miguel Rojas-Sotelo, «Iconoclastia, justicia indígena, historia y memoria. Actos de fabulación y soberanía», *Estudios Artísticos* 8, n.º 12 (17 de mayo de 2021), 40.

El presente artículo es acerca de la destrucción o intervención de imágenes monumentales de figuras de la conquista. Como el derribamiento de la estatua ecuestre de Sebastián de Belalcázar, en el morro del Tulcán de la ciudad de Popayán, en septiembre de 2020, por parte de la comunidad indígena misak. Este evento se dio en un clima de protestas y descontento social, durante una jornada de movilización por la vida, en la que se denunciaba los asesinatos a líderes sociales e indígenas en el Cauca. En este juicio popular a la figura del conquistador, las autoridades indígenas declararon su compromiso de recuperar “la memoria colectiva de nuestra sangre”⁴ haciendo frente a “la violencia simbólica que nos ha oprimido y nos ha puesto en un lugar de olvido”⁵. En el mismo comunicado, declaran: “Nosotros, PIUREK, hijos e hijas del agua, del sueño, la palabra y el arcoiris, de los que no pudiste matar ni torturar, nos encontramos hoy aquí, después de 485 años reclamando justicia por la memoria de la resistencia y reexistencia de nuestros Taitas Payan, Yazguen, Calambas y Petecuy y Mama Machagara, de los miles de nativos que combatieron en las guerras sanguinarias”⁶.

No se trata de un hecho aislado. Han sido varios los actos iconoclastas en contra de monumentos de próceres y conquistadores en Colombia. Asimismo, en todo el mundo se han derribado efigies de símbolos de supremacía blanca, esclavismo y colonialismo⁷. Esto responde a un fenómeno ampliamente difundido, discutido y controvertido: se refiere a la movilización en contra de ciertos valores y de la forma en que han sido impuesto a través de monumentos y otros símbolos que marcan las ciudades. Estos han tenido el propósito deliberado de unificar la idea de nación y el relato histórico que lo fundamenta. Por su parte, las acciones tendientes a intervenirlos, o derribarlos, nacen con la voluntad de oponerse a los discursos y memoria que encierran y exaltan. De modo que el patrimonio se ha vuelto un objeto en disputa, centro de debate sobre la memoria histórica⁸ y, por lo tanto, espacio de discusión democrática.

El asunto en cuestión, entonces, se refiere a una lucha simbólica en la que se juega la construcción de identidad colectiva y la forma en la que decidimos recordar la historia. Algunos han condenado estos eventos de iconoclasia, porque son violentos, porque constituyen un daño o una pérdida del patrimonio cultural⁹. Del mismo modo, hay quienes creen que se está borrando el legado de un hecho histórico, y se lamentan de la crisis de valores que eso significa. Otros, en cambio, los celebran, porque consideran que se está haciendo justicia simbólica o creen que estas acciones constituyen procesos de

4 “Comunicado de autoridades indígenas sobre el juicio popular a Sebastián de Belalcázar”, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 17 de septiembre de 2020, último acceso el 10 de mayo de 2022, <https://www.justiciaypazcolombia.com/comunicado-de-autoridades-indigenas-sobre-el-juicio-popular-a-sebastian-de-belarcazar/>.

5 Ibid.

6 Ibid.

7 Cómo la de Leopoldo II en Amberes, Bélgica, la de Edward Colston, comerciante de esclavos, en Bristol y las más de 33 estatuas de Cristóbal Colón en eventos que responden y se adhieren al movimiento de Black Lives Matter, en el verano del 2020. Peio H. Riaño, *Decapitados: una historia contra los monumentos a racistas, esclavistas e invasores*, 1. ed (Barcelona: B, 2021).

8 Saldarriaga, Manuela. “El patrimonio es un cadáver exquisito”. CeroSetenta. 17 de febrero de 2020. <https://cerosetenta.unian-des.edu.co/la-guerra-de-las-estatuas/>

9 “Escándalo por Belalcázar: Alcalde restaurará la estatua derrumbada” *Cablenoticias*. 17 de septiembre de 2020.

reivindicación, resignificación o restauración¹⁰. Es, sin duda, una situación conflictiva y problemática que encierra muchas cuestiones: ¿qué mueve a la gente a derribar o intervenir un monumento? ¿Qué mueve a otros a querer conservarlo intacto, o a preservar cierta estética o integridad? ¿Qué limita, o debería limitar, el ejercicio de la libertad de expresión en relación con la gestión, intervención e incluso destrucción del patrimonio?

Así pues, el problema central se refiere a si los eventos de iconoclasia contra monumentos, que tengan de referente a los conquistadores, pueden constituir un ejercicio legítimo de libertad de expresión en Colombia. El objetivo de este texto es, entonces, proponer un enfoque de análisis que esté orientado a determinar la legitimidad de estos actos, en relación a su valor dentro de una cultura democrática. Para esto, se realiza una investigación histórica-filosófica-jurídica que analiza la naturaleza y alcance del derecho a la libertad de expresión, en relación con el acto comunicativo específico de iconoclasia y el deber y garantía del Estado de proteger la integridad del espacio público¹¹. Asimismo, se identificarán los motivos de dichos actos y las circunstancias específicas en las que se han dado, o se pretenden realizar. Se consideran también los antecedentes políticos, sociales e históricos al respecto, y los discursos e ideologías involucradas.

Se plantea que, actualmente en Colombia, la acción tendiente a destruir, derribar o intervenir imágenes monumentales de conquistadores sí puede constituir un ejercicio legítimo del derecho a la libertad de expresión. Esto, debido a que resulta un modo relevante de participación en la cultura democrática, que permite la reivindicación política, social e histórica de determinadas poblaciones, al tiempo que contribuye a la reafirmación de su identidad. Esto implica no solo su legitimidad, sino, incluso, su especial protección. De modo que el derecho a intervenir el espacio público, con el fin de revisar y reconfigurar los símbolos que se imponen a la ciudadanía, debe prevalecer sobre ciertas medidas encaminadas a conservar íntegro el patrimonio material nacional.

Ahora bien, en el desarrollo de este artículo, se presentan argumentos informados de diversas disciplinas. Esto, con el fin de ampliar y nutrir el debate, y así tener una mayor comprensión de lo que significa la iconoclasia —como acto comunicativo complejo— y sus consecuencias tanto a nivel político, social, y cultural, como jurídico. En este sentido, se analiza el derecho a la libertad de expresión sobre estos actos, a la luz de su contexto y teniendo en cuenta ciertos antecedentes sociales, políticos e históricos que los determinan. Asimismo, se debe comprender el valor de aquello que busca ser intervenido o destruido. Por lo tanto, el artículo se ha estructurado a través de las siguientes categorías: la conceptualización del derecho a la libertad de expresión, consideraciones acerca de las imágenes y su poder, la práctica iconoclasta desde una perspectiva teórica, los antecedentes históricos que están implicados en la figura del conquistador y, por último, nociones relacionadas a la movilización en

10 Rubén Darío Pacheco, “Un taco de dinamita”, *El Universal*, 26 de septiembre de 2013.

11 Constitución Política de la República de Colombia, 20 de julio de 1991. *Diario oficial* 51990, art. 82.

contra de dichos monumentos. Estas se refieren al “descubrimiento” y “conquista” de América, además de la colonialidad y el nacionalismo.

Derecho a la libertad de expresión

El derecho a la libertad de expresión es crucial para la realización —individual y colectiva— del ser humano, así como lo es para el ejercicio de otros derechos. Asimismo, se le ha dado un alto valor por su función esencial dentro de la democracia. Por lo tanto, ha sido consagrado como derecho fundamental en el artículo 20 de la Carta Política y se protege y garantiza de manera muy amplia en el marco jurídico interamericano¹², así como en el marco jurídico internacional¹³. La amplitud garantista¹⁴ refleja la importancia que se le ha otorgado a este, dentro del conjunto de derechos fundamentales. De modo que en Colombia “se garantiza a toda persona la libertad de expresar y difundir su pensamiento y opiniones, [y] la de informar y recibir información veraz e imparcial, (...) No habrá censura.”¹⁵

Este derecho se ha venido desarrollando conceptualmente para responder a nuevos paradigmas sobre el conocimiento y a los cambios que han introducido las nuevas tecnologías. Por lo que, a lo largo del tiempo, se ha comprendido de distintas formas. Primero, se protegía porque se valoraba la autonomía personal de expresar cualquier opinión y la libertad de “comprar” o “consumir” cualquier idea. Es decir, este derecho se entendía a través de la metáfora de un “mercado de ideas”, en el que estas deben fluir y competir libremente, como mercancía; de modo que se asegurase la prevalencia de las mejores¹⁶. Otras teorías, en cambio, protegen este derecho en cuanto consideran que la libertad de expresión es instrumental a la búsqueda de la verdad y a la autodeterminación. En concordancia con esto, destaca la teoría de Meiklejohn, para quien la libertad de expresión se puede entender a través de la metáfora de la asamblea. Esto, en cuanto lo que realmente se protege con ella es la posibilidad de llegar a la solución de un problema, a través de una organizada deliberación pública. En este sentido, el derecho se protege en cuanto permite el autogobierno democrático, pues es precondition de la deliberación política.

12 “La Convención Americana—en su artículo 131—, la Declaración Americana—en su artículo IV—, y la Carta Democrática Interamericana—en su artículo 43—, ofrecen un conjunto de garantías reforzadas que no parece tener parangón ni en el sistema universal ni en algún otro sistema regional de protección” Inter-American Commission on Human Rights y Rapporteurship on the freedom of expression, *Marco jurídico interamericano sobre el derecho a la libertad de expresión*, 2010.

13 Artículo 19. Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y Artículo 19. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966).

14 “en el ámbito interamericano no son aplicables las restricciones que otros sistemas de protección admiten frente a la libertad de expresión, en virtud del principio hermenéutico *pro homine*, que otorga primacía interpretativa y de aplicación a la norma más favorable para la persona humana” Catalina Botero Marino et al., *El derecho a la libertad de expresión: Curso avanzado para jueces y operadores jurídicos en las Américas*, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (Bogotá: Universidad de los Andes, 2017), 30.

15 Constitución Política, art. 20.

16 Esta metáfora, del “mercado de ideas”, se asocia con las teorías liberales de John Milton y de John Stuart Mill. Alexander Meiklejohn et al., *Libertad de expresión: un ideal en disputa / Alexander Meiklejohn, Robert C. Post, Owen Fiss, Jack M. Balkin; estudio preliminar Roberto Saba.*, 2021.

Por último, destaca la teoría de Balkin, que analiza este derecho desde la era digital. El autor argumenta que el propósito de la libertad de expresión es promover una cultura democrática. Esto es “una cultura en la que las personas tienen una oportunidad justa de participar en la construcción de sentido que las constituye como personas”¹⁷. Es decir, es fundamental para que las personas —tanto individual como colectivamente— participen en la producción y distribución de la cultura. Esta libertad, además, se entiende como interactiva y apropiativa. Por un lado, es interactiva porque se refiere a un sistema, o una red, de personas que interactúan entre sí; que se influyen y afectan a través de la comunicación. Por otro lado, es apropiativa porque se nutre de recursos culturales existentes; construye sobre el material disponible: se lo apropia, usa y modifica. Es decir:

“Mediante la interacción comunicativa, la expresión y el intercambio, las personas individuales se convierten en los arquitectos de su cultura, desarrollando lo que los otros hicieron antes de ellos y dando forma al mundo que les dará forma a ellos y a quienes los sigan. Y a través de esta práctica de interacción y apropiación ejercen su libertad”¹⁸.

De este modo, se valora que las personas, de forma libre y equitativa, puedan crear o construir el mundo que imaginan, a partir de la interacción y apropiación —transformación— de sentidos y significados que así determinan y los determina. Garantizar esta dinámica, en cuanto se considera que constituye el motor de cualquier democracia, resulta fundamental para el funcionamiento del Estado Social de Derecho.

Así pues, la importancia del mismo, y su jerarquía dentro del régimen jurídico nacional e internacional, se debe a sus funciones y fines. En primer lugar, permite la realización del ser humano. Esto, debido a que el pensamiento autónomo es lo que nos caracteriza y nos da dignidad. Este derecho, entonces, se refiere a la capacidad: “de pensar al mundo desde nuestra propia perspectiva y de comunicarnos con los otros para construir, a través de un proceso deliberativo, no sólo el modelo de vida que cada uno tiene derecho a adoptar, sino el modelo de sociedad en el cual queremos vivir”¹⁹. Esto, se relaciona directamente con su segunda función, que es la de ser el elemento estructurante de cualquier régimen o sistema democrático²⁰. Como se ha mencionado, sin la posibilidad de pensar y expresarnos amplia y abiertamente, sería imposible deliberar sobre asuntos públicos; crear sentidos, significados y cultura; y así autodeterminarnos y autogobernarnos. Por último, la libertad de expresión es importante por su carácter instrumental, pues es un medio imprescindible para el ejercicio de otros derechos, como a la identidad cultural y étnica, la participación política y la educación.

17 Jack M. Balkin, “Discurso digital y cultura democrática: una teoría de la libertad de expresión para la sociedad de la información”, en *Libertad de expresión: un ideal en disputa*, (Colombia: Siglo del hombre, 2020).

18 Ibid.

19 Inter-American Commission, *Marco jurídico interamericano*, 2.

20 “no existe democracia donde se acallen violentamente las ideas; no hay república pluralista donde se niegue la diversidad o se imponga la intolerancia” Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-403 de 1992, Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes Muñoz.

Ahora bien, respecto a su naturaleza, se puede adivinar su carácter complejo dado que comprende un proceso tan amplio como la comunicación humana. Su alcance es, además, inmenso en el régimen colombiano. Por un lado, es de titularidad universal, lo que quiere decir que no se puede restringir a un grupo de personas o a una profesión²¹. Por otro lado, se compone de una doble dimensión: individual y colectiva. La individual faculta a la persona a pensar y expresar sus ideas, opiniones, información etc.; la colectiva faculta a la sociedad a recibirlas. Es decir, el derecho implica todo el acto comunicacional: se protege tanto al emisor como al receptor²². En este sentido, no se puede menoscabar una de ellas con la excusa de proteger la otra. Puesto que, la restricción en una de sus dimensiones, inevitablemente, implica la restricción del goce en la otra.

Por otro lado, este derecho protege la expresión realizada a través de cualquier medio, forma o canal de comunicación. Es decir, no está restringida solo al habla o la escritura. También, incluye la expresión artística o simbólica, su difusión y el acceso al arte, en todas sus formas²³, entre otras. Respecto al contenido, hay una “presunción de cobertura *ab initio* para todo tipo de expresiones, incluidos los discursos ofensivos, chocantes o perturbadores”²⁴. Es decir, en principio, toda expresión es válida, independientemente de cómo sea recibida o juzgada —no importa que tan absurda, escandalosa, vulgar, irrazonable y/o extraña sea—. Tanto la Corte IDH²⁵, como la Corte Constitucional²⁶, han insistido en que esta es una de las exigencias básicas de toda democracia: “es condición de existencia de una sociedad pluralista donde puedan coexistir diversas concepciones sobre lo correcto, lo bueno y lo bello”²⁷. De lo contrario, se podría perpetrar la intolerancia y prejuicio respecto a ciertos discursos minoritarios. Así pues, se establece la existencia de una presunción constitucional a favor de este derecho:

“(i) que toda expresión está amparada *prima facie* por el derecho a la libertad de expresión; (ii) que en los eventos de colisión del derecho a la libertad de expresión con otros derechos fundamentales, en principio, aquél prevalece sobre los demás; (iii) que cualquier limitación de una autoridad pública al derecho a la libertad de expresión se presume inconstitucional, y por tanto debe ser sometida a un control constitucional estricto; (iv) que cualquier acto de censura previa, por parte de las autoridades es una violación del derecho a la libertad de expresión, sin

21 Stephen Fuzesi et al., «Estándares internacionales de libertad de expresión: guía básica para operadores de justicia en América Latina», agosto de 2017, 40.

22 De la dimensión colectiva del mismo se desprende, a su vez, el derecho a la información. Este impone unos estándares adicionales, de veracidad e imparcialidad, a ciertos actos y para determinados actores comunicativos —como los medios de comunicación— e implica el derecho de rectificación. Corte Constitucional de Colombia. STC T-040 de 28 de enero de 2013. Magistrado Ponente: Jorge Ignacio Pretelt Chaljub.

23 Véase: Corte Constitucional. Sentencia T-015 de 2015, Magistrado Ponente: Luis Ernesto Vargas Silva; Corte Constitucional Sentencia SU-056 de 1995 y Corte Constitucional Sentencias T-104 de 1996.

24 Inter-American Commission, *Marco jurídico interamericano*, 10.

25 *Ibid.*

26 Véase: Corte Constitucional, Sentencia T-391 de 2007 MP. Dr. Manuel José Cepeda; sentencia T-040 de 2013, MP. Jorge Ignacio Pretelt Chaljub, Sentencia C-592 de 2012, MP. Jorge Iván Palacio Palacio.

27 Corte Constitucional. Sentencia T-015 de 2015, Magistrado Ponente: Luis Ernesto Vargas Silva.

que ello admita prueba en contrario”²⁸.

Sobre el último punto: así como no se admite la censura previa, tampoco se admite la censura por medios o vías indirectas, como el abuso de controles oficiales²⁹. Estas se refieren a formas más sutiles, pero igualmente efectivas, de cercenar el derecho a la libre expresión. Suelen tener un efecto de inhibición, silenciamiento o autocensura en el ejercicio del derecho. Por ejemplo, sucede a los líderes sociales de ciertas comunidades, que, aunque no han sido amenazados directamente, por el contexto, reconocen que hay un peligro latente en expresarse libremente.

Por otro lado, existen discursos que tienen un nivel especial de protección en el marco jurídico internacional. Entre ellos, está el discurso político o de interés público y los discursos que expresan elementos esenciales de la identidad o la dignidad de las personas³⁰. Esto se debe a su íntima relación con la democracia o con los Derechos Humanos, y porque son fundamentales para que se pueda dar un debate firme —e incluso desafiante— sobre aspectos esenciales del funcionamiento normal y armónico de una sociedad.

Ahora, si bien este derecho tiene un alcance de protección y garantía muy amplio, no es absoluto, por lo que sí puede tener limitaciones bajo estrictas condiciones. Primero, hay discursos que no se encuentran protegidos, porque están expresamente prohibidos tanto en el ámbito nacional como internacional. Estos son:

“(a) la propaganda en favor de la guerra; (b) la apología del odio nacional, racial, religioso o de otro tipo de odio que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad, la violencia contra cualquier persona o grupo de personas por cualquier motivo (modo de expresión que cobija las categorías conocidas comúnmente como discurso del odio, discurso discriminatorio, apología del delito y apología de la violencia); (c) la pornografía infantil; y (d) la incitación directa y pública a cometer genocidio.”³¹

Respecto a la prohibición sobre el llamado discurso de odio, se ha reiterado, en la jurisprudencia internacional³², que existe la necesidad de hacer una interpretación restrictiva de las normas al respecto³³. Esto, dado el carácter expansivo del derecho en cuestión y la presunción general de cobertura de toda expresión.

Así pues, ¿qué se puede entender por discurso de odio? Este no es un concepto definido jurídicamente,

²⁸ Ibid.

²⁹ Convención Americana de Derechos Humanos (CADH), 22 de noviembre de 1969. Art. 13. Esta fue suscrita por Colombia el 28 de mayo de 1973. El 21 de junio 1985 el país presentó un instrumento de aceptación que reconoce la competencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, por tiempo indefinido.

³⁰ Botero Marino et al., *El derecho a la libertad de expresión*, 62.

³¹ Corte Constitucional. Sentencia T-329 de 2018, Magistrada Ponente: Gloria Stella Ortiz Delgado.

³² CIDH, Relatoría Especial para la Libertad de Expresión. Marco jurídico interamericano sobre la libertad de expresión. OEA/Ser.L/V/II. CIDH/RELE/INF.2/09, 30 diciembre 2009, párr. 58.

³³ Véase: CADH, art. 13.5 y Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), 16 de diciembre de 1966, art. 20.2.

ni en Colombia, ni en el Derecho Internacional. Sin embargo, se han establecido guías de interpretación para, en dado caso, poder identificarlo. Para fines del texto, este se puede entender como un discurso en el que se demuestra desprecio intenso hacia un individuo o un grupo de individuos, por una característica —real o presunta— que los condiciona como personas³⁴. El odio debe ser, entonces, discriminatorio y no simplemente prejuicioso; la discriminación, no obstante, puede variar según el contexto específico. Por lo tanto, este concepto debe irse adaptando con el tiempo para abordar nuevas situaciones y cambios en el lenguaje y en la comprensión de lo que significa la igualdad³⁵.

Ahora bien, no todo discurso de odio puede ser asumido de la misma manera, ni tener la misma respuesta por parte de las autoridades. La doctrina ha propuesto distinguir los discursos de odio de acuerdo a su severidad. En primer lugar, están aquellos que constituyen una incitación a la violencia³⁶ severa —como el genocidio— y sí deberían prohibirse. En segundo lugar, están aquellos que se podrían prohibir en la medida que afecten “la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral pública”³⁷. En tercer lugar, están aquellos que son simplemente ofensivos³⁸ y, aunque plantean preocupaciones en términos de intolerancia, pueden ser abordados de otra forma.

Sobre la prohibición del discurso de odio, y la de otros abusos del derecho a la libertad de expresión, se establece que las sanciones sólo pueden darse cuando haya una prueba “actual, cierta, objetiva y contundente”³⁹ de que se quería cometer un crimen y que había una posibilidad “actual, real y efectiva” de lograrlo⁴⁰. Otros criterios que se han propuesto⁴¹, en el marco jurídico internacional, para evaluar las expresiones de odio prohibidas son: el contexto social y político; la posición o el estatus social del emisario; la intención; el contenido y la forma —el estilo, la naturaleza de los argumentos—; el ámbito y alcance del discurso —si es público, el tamaño de la audiencia—; la inminencia o posibilidad de que el discurso tenga éxito en incitar una acción real contra un grupo específico de personas —que haya relación de causalidad entre una cosa y la otra—. Es decir, para determinar la prohibición efectiva se requiere un análisis profundo del hecho cuestionado y del acto comunicativo. De no ser así, se estaría otorgando demasiado poder al Estado de reprimir cualquier opinión contraria a las autoridades o a las instituciones.

Ahora bien, la jurisprudencia interamericana, a partir de la lectura del artículo 13 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, ha establecido un *test tripartito* —recogido por la jurisprudencia

34 Article 19 (Organization), «Hate Speech» Explained: A Toolkit., 2015, 10.

35 CIDH, Relatoría Especial para la Libertad de Expresión, párr. 58.

36 PIDCP, art. 20.2: “toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia estará prohibida por la ley”.

37 Ibid, art. 19.3.

38 Ibid, art. 19.2.

39 CIDH, Relatoría Especial para la Libertad de Expresión., párr. 58.

40 Ibid.

41 CIDH, Relatoría Especial para la Libertad de Expresión. Informe Anual 2014. Capítulo IV (Discurso de odio y la incitación a la violencia contra las personas lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersex en América). OEA/Ser.L/V/II. Doc. 48/15, 31 diciembre 2015, párr. 24.

nacional⁴²—, para determinar si la limitación al derecho en cuestión es legítima. Este se basa en tres principios. El primero, el principio de legalidad, establece que la restricción debe haber sido prevista en una ley clara y precisa. El segundo se refiere a que la limitación se hace persiguiendo un fin o un objetivo legítimo, que ha sido autorizado en el artículo antes mencionado. Se refieren a motivos de orden público, o seguridad nacional, etc. El último, se refiere a que la limitación: “debe ser necesaria en una sociedad democrática para el logro de los fines imperiosos que se buscan; estrictamente proporcionada a la finalidad perseguida; e idónea para lograr el objetivo imperioso que pretende lograr”⁴³. Para que pueda proceder la limitación, entonces, se debe demostrar que se cumple con todos los elementos en su totalidad. De este modo, se pretende garantizar que las restricciones obedecen al interés legítimo de proteger a los individuos de la discriminación, hostilidad y violencia y no, de la crítica, a sistemas de creencias, o a instituciones.⁴⁴

Llegado a este punto se concluye que los actos de iconoclasia contra figuras de conquistadores serían, presuntamente, expresiones legítimas del derecho en cuestión. No obstante, para que no haya dudas al respecto, se analizaron todos los aspectos relativos al acto comunicativo, en relación al contexto social, político y jurídico en el que se han dado estos hechos. Esto, con el fin de asegurar que estos actos no constituyan discursos de odio que deban ser restringidos.

Iconoclasia

Primero, es necesario determinar qué es la iconoclasia. Este ha sido un término utilizado para designar la destrucción deliberada de imágenes, su oposición a ellas, y, metafóricamente, el hecho de atacar aquello que representan⁴⁵. La “destrucción”, no obstante, es un término problemático porque simplifica demasiado el modo en que se trata o usa la imagen. Esto, en cuanto la intención destructiva y rango de destrucción es muy variado. Una imagen puede ser dañada y no destruida, con el fin de demostrar la violencia a la que ha sido sometida y la infamia de aquello con la que se relaciona. O puede ser completamente destruida y no degradada si el propósito es no dejar rastro de ella, aunque sea física o metafóricamente. Asimismo, las diferencias entre daño y destrucción también están en función de lo que se entiende por integridad, porque su degradación también puede ocurrir, a pesar de que no haya transformación física, si no están dispuestas del modo y en el contexto para el que fueron dispuestas⁴⁶. En todo caso, y así se va a entender para efectos de este texto, la iconoclasia hace referencia a una

42 Corte Constitucional. Sentencia T-155 del 4 de abril de 2019, Magistrada Ponente: Diana Fajardo Rivera

43 Fuzesi et al., “Estándares internacionales de libertad de expresión”, 18.

44 Naciones Unidas. Informe del Relator Especial para la promoción y protección de la libertad de expresión, 16 de mayo de 2011. Documento ONU A/ HRC/17/27.

45 Dario Gamboni, *La destrucción del arte : iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa* (Bogotá: Ediciones Cátedra, 2014), 28.

46 Ibid, 29

intervención que denota un mal uso de las imágenes. Este se define en función de lo que se entienda como uso adecuado: para un objeto, para una figura, en un determinado espacio y tiempo⁴⁷.

Segundo, los actos de iconoclasia deben ponerse en el contexto de la vida de cualquier imagen u objeto. Su existencia está atravesada por una serie de intervenciones. Algunas pretenden prolongar su existencia y otras procuran concluir la; todas la modifican. Que la intervención suponga una modificación se debe a que “en un plano técnico y estético y además físico, no hay conservación sino transformación”⁴⁸. Lo que resulta importante son las variaciones de esa transformación y lo que esto implica tanto física, como simbólicamente. La oposición binaria entre creación y destrucción, entonces, no permite comprender las múltiples facetas que atraviesan la vida de las imágenes.

Así pues, el destino de cualquier objeto es transformarse hasta desaparecer. Distintos factores contribuyen a determinar la duración de los mismos, entre ellos están los usos o las funciones atribuidas, ya sean prácticas o simbólicas. El uso de algunos objetos e imágenes depende de su relación con aquello que representan. Su permanencia se encuentra ligada, entonces, a la vigencia o sentido de permanencia de aquello a lo que remiten. De lo contrario, corren el riesgo de someterse a los efectos de la obsolescencia: ser sustituidos, destruidos, o relegados a un lugar inferior⁴⁹. Por ejemplo, el retrato de un soberano, o figura prominente, tiene más probabilidad de ser conservado mientras se juzgue digno, ya sea por su valor estético o político. Por lo tanto, el cambio de su uso, o función, puede, entonces, contribuir ya a la conservación como a la destrucción de los mismos.

Otro aspecto importante de la iconoclasia es que es un acto deliberado, es decir, motivado y con sentido. Esto es lo que la ha diferenciado de aquello que se ha entendido por *vandalismo*, que se refiere a la destrucción de las imágenes como un acto gratuito y carente de sentido⁵⁰; del mismo modo, al atacante se lo cataloga como marginal y perturbado⁵¹. Es, por lo tanto, un término estigmatizador, que tiene como finalidad excluir al vándalo en cuanto su actuación implica ceguera, estupidez e ignorancia; no solo del valor de lo que destruye sino de la acción que realiza. Iconoclasia, en cambio, se ha usado como término neutral e incluso de aprobación⁵². Así pues, *vandalismo*, por sus connotaciones y origen⁵³, es inadecuado para el presente trabajo que se interroga sobre los motivos y alcance de dichas acciones y no de su calificación moral. Por lo tanto, se prefiere usar *iconoclasia*.

Por último, es importante mencionar que el término en cuestión designa actos o actitudes muy heterogéneas, por lo que resulta importante distinguir ciertas tipologías. Unas categorías que aquí resultan

47 Ibid, 38.

48 Ibid.

49 Gamboni, *La destrucción del arte : iconoclasia y vandalismo*, 39.

50 Ibid, 228.

51 David Freedberg, *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta* (Madrid: Cátedra, 1992), 469.

52 Gamboni, *La destrucción del arte : iconoclasia y vandalismo*, 28.

53 Se le atribuye su popularización al Abbé Grégoire quien, en un discurso, comparó la destrucción de los bienes de la monarquía durante La Revolución Francesa, a los saqueos en Roma por parte de los vándalos. (Gamboni, *La destrucción del arte : iconoclasia y vandalismo*, 27.)

relevantes son de tipo político: se ha distinguido⁵⁴ la iconoclasia “desde arriba” y “desde abajo”. La primera, se dice, corresponde a los intereses de quienes ocupan el poder; se refiere a actos que suelen conducir a la sustitución de símbolos e imágenes y la prohibición de posteriores destrucciones. Resulta en la eliminación total, organizada, sistemática y legal de los mismos. La segunda se origina, más bien, en una impotencia política y resulta en ataques parciales con el fin de simbolizar una nueva situación⁵⁵. En consecuencia, la iconoclasia desde arriba suele considerarse un hito histórico, mientras que, la de abajo, un vandalismo ciego: es entonces un “privilegio para los vencedores y un sacrilegio para los vencidos”⁵⁶. Se aclara que estas tipologías y diferencias no son categorías fijas, sino indicadores, pues existen matices que según el caso merecen ser analizados.

Los actos de iconoclasia, entonces, suponen la intervención de las imágenes con el fin de modificar o anular su significado. Lo que puede implicar la creación de nuevas imágenes y significados. En este caso, se actúa sobre la imagen de conquistadores.

El poder de las imágenes

Llegado a este punto, es menester ocuparse del objeto de la iconoclasia: las imágenes. Al respecto, surgen distintas cuestiones: ¿qué motiva a las personas a destruir imágenes? ¿Qué poderes se les ha atribuido? ¿Por qué suscita tan intensas y vehementes respuestas, como la idolatría o la iconoclasia?

Primero, se debe comprender el alcance del concepto de *imagen*. Según Belting, es “más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva”⁵⁷. Las imágenes materiales siempre están ligadas a una imagen mental y así uno puede hacerse una idea de lo que significan o representan⁵⁸: hacen visible lo invisible. De este modo, se vive y se entiende el mundo a través de ellas, por lo que pueden desempeñar un papel central en el imaginario político y cultural. Es más, históricamente han servido a la construcción y consolidación de los sistemas de pensamiento y comportamiento⁵⁹.

Segundo, este trabajo se centra en un tipo de imagen en particular: el icono. Este, según la definición de Pierce, es un signo que “hace referencia a su objeto en virtud de una semejanza, de sus propiedades intrínsecas, que de alguna manera corresponden a las propiedades del objeto”⁶⁰ Es decir, el signo se identifica con

54 Autores como Martin Warnke, Olivier Christin y Darío Gamboni han utilizado esta distinción en sus estudios sobre la iconoclasia.

55 Gamboni, *La destrucción del arte : iconoclasia y vandalismo*, 34-36.

56 Ibid, 34.

57 Hans Belting, *Antropología de la imagen*, trad. Gonzalo María Vélez Espinosa (Buenos Aires, Madrid: Katz, 2007), 14.

58 Hans Belting, *Imagen y culto : una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, trad. Cristina Díez y Jesús Espino (Madrid: Akal, 2009), 62.

59 Darío Velandia Onofre, *Destrucción y culto: políticas de la imagen agrada en América y España (1563-1700)*, 1. ed, Colección Historia y teoría del arte ([Bogotá, D.C.], Colombia: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Humanidades : [Ediciones Uniandes, 2021], 7.

60 Umberto Eco, *Signo*, 1. ed, Temas de filosofía (Barcelona: Labor, 1976), 57.

el mismo denotado, como los retratos o las efigies, que son la representación de una persona o personaje.

Esta relación de identidad entre la representación y lo representado es lo que otorga a las imágenes un papel activo, en cuanto hacen presente lo que está ausente (el referente). Este actúa donde ya no podía o no quería. Llenan un vacío. Por ejemplo, la imagen de un santo o un rey es venerada en ausencia de él. Para Freedberg⁶¹, el espectador responde a la imagen como si esta fuera real, como si el signo encarnara, efectivamente, a su referente y así lo dota de vida:

Según Atanasio de Alejandría (328-73)⁶² “[en] la imagen del emperador está encerrada la idea y la forma del emperador... La imagen podría decir ‘Yo y el emperador somos uno solo. Yo estoy en él y él está en mí’ [...] Quien venera el icono, venera en él al emperador, pues el icono es su forma y su aspecto”⁶³

De este modo, se explica la existencia de un auténtico deseo de honrarlo o de cuestionar su autoridad, según sea el caso. Pues pretendían hacer “palpables” a seres que se habían consagrado como venerables o que, por el contrario, merecían rechazo⁶⁴.

Sin embargo, los iconos, como cualquier imagen, no son simples sustitutos de personas u objetos, ni son revelaciones directas y claras de un significado antes creado y definido. En su efecto de presencia son mediadores y no intermediarios, en cuanto traducen, activa y sensiblemente, el significado o contenido que transportan:

“Son materialidad que está en permanente movimiento(...): son iterables, esto es, cada imagen y objeto lo es —y proviene de otra imagen y objeto, no está aislado, forma parte de ensamblajes de entidades que se alían en nuevas redes, ya para transformarlas, para oponerse a otras urdimbres, o bien para desaparecer, como esos dioses olvidados y muertos”.

Esta mutabilidad y movimiento de las imágenes hace suponer que su poder y fuerza no depende de su origen o su “verdad”, sino de cómo actúan —circulan, chocan, convencen, agreden— y de cómo son miradas en determinado contexto. Prueba de esto son sus tan variados e intensos efectos⁶⁵, así como las reacciones o respuestas⁶⁶ que ocasionan por parte de quienes las definen e imponen, o las atacan y resisten.

Así pues, a las imágenes, por su poder, se les ha atribuido varias funciones y han sido ampliamente utilizadas para la consecución de distintos fines. De este modo, los íconos “se han prestado en igual

61 David Freedberg, *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta* (Madrid: Cátedra, 1992), 460.

62 Atanasio “trató de ilustrar la naturaleza de la unión del Padre y el Hijo en la Santísima Trinidad y llegó a la conclusión de que «aquel que ha visto al Hijo ha visto al Padre», contaba con un caso paralelo muy claro [el del emperador]”. David Freedberg, *El poder de las imágenes*, 438.

63 Rodrigo Díaz Cruz, «Iconoclasia, performance y la opacidad de la presencia», *Alteridades* 27, n.º 54 (diciembre de 2017): 24.

64 Belting, *Imagen y culto*, 68

65 “[Las] imágenes tienen agencia y aluden a una secuencia: ocasionan plegarias y peticiones, tienen poder curativo, hacen milagros, protegen a los fieles tanto como a los ejércitos y ciudades, se les viste con vestimentas especiales, están rodeados de cirios, ofrendas, flores, aromas —luz, calor, color, olor—, y se les castiga si incumplen”. Rodrigo Díaz Cruz, “Iconoclasia, performance”, 23.

66 “[las personas] las rompen, las mutilan, las besan, lloran ante ellas y emprenden viajes para llegar hasta dónde están, se sienten calmadas por ellas, emocionadas, e incitadas a la revuelta”. David Freedberg, *El poder de las imágenes*, 19.

medida a su exposición y adoración, como a su destrucción y maltrato⁶⁷. Están creados para la manifestación pública de una lealtad o deslealtad respecto a aquello que representan —ya sea una creencia, valor, norma y/o institución—. Por ejemplo, la imagen de un emperador era asimilada a la unidad de todo un imperio, por lo que su figura servía para simbolizar una comunidad ideal. De este modo, la propagación de ciertos iconos de personajes históricos —que suelen ser idealizados⁶⁸— ha servido para la creación de una identidad colectiva y, en consecuencia, para la instauración de ciertos valores e ideales⁶⁹. Otros usos, con similares pretensiones, han sido los de conmemorar o celebrar sucesos o hechos históricos, pues pueden constituir fragmentos de historias ampliamente conocidas⁷⁰: como la imagen de Jesús en la cruz. Incluso, a los íconos se les atribuye la función (o capacidad) de ser agentes de victoria, de protección y hacedores de milagros⁷¹.

Por otro lado, a las imágenes se les ha concedido el valor de ser documento histórico⁷². Pero, como se ha dicho antes, estas no son reflejos puros de la realidad⁷³. Entonces, ¿cómo pueden utilizarse de este modo? Las imágenes sí pueden ofrecer testimonio de algunos aspectos de la realidad —que los textos u otros documentos ignoran—. Pero, estas suelen ser menos realistas de lo que se cree y, así, en vez de reflejar la realidad, la distorsionan. Sin embargo, el proceso de distorsión en sí mismo constituye un testimonio de ciertos fenómenos históricos, como lo son ciertas mentalidades, identidades e ideologías: “La imagen material o literal constituye un buen testimonio de la «imagen» mental o metafórica del yo o del otro⁷⁴. En otras palabras, aunque, hasta cierto punto, las imágenes son fuentes poco fiables por su carácter deformante, dan muestra de ciertos puntos de vista o “miradas” del pasado sobre hechos, sucesos o aspectos de la vida y el mundo. Por ejemplo, según Burke, los gobernantes siempre han tenido la necesidad de poseer una buena imagen pública para despertar los sentimientos adecuados. Desde el Imperio Romano, en tiempos de Augusto (27 a.C a 14 d.C), se requirió la creación de un lenguaje visual estandarizado, que contribuyera a la centralización, sobre la totalidad de imágenes. Desde esta época se establecieron convenciones para la representación del gobernante como héroe, con aspecto triunfalista y en dimensiones colosales. Esta iconografía ha pervivido en la época democrática con ciertas adaptaciones, en la que se enfatiza la virilidad, la juventud y la condición atléticas del líder con fines propagandísticos⁷⁵.

67 Belting, *Imagen y culto*, 9.

68 Peter Burke, *Visto y no visto : uso de la imagen como documento histórico*, trad. Teófilo de Lozoya (Barcelona: Crítica, 2001), 66.

69 Belting, *Imagen y culto*, 65.

70 Ibid, 23.

71 Ibid, 63.

72 Burke, *Visto y no visto*, 8.

73 “el interés del historiador por las representaciones plásticas se ha producido en una época de debate, en la que las ideas normales en torno a la relación existente entre «realidad» y representación (literaria o visual) han sido puestas en tela de juicio, en una época en la que el término «realidad» se pone cada vez con más frecuencia entre comillas” Ibid, 28.

74 Ibid.

75 Ibid, 63-69.

Así pues, por el inmenso poder reconocido a las imágenes, estas siempre han sido objeto de disputa. Es decir, distintos actores se han debatido el control sobre su uso, definiéndolo y condicionándolo; al igual que se ha tenido la voluntad de dominar sobre el modo en que estas deben ser recibidas o miradas. Esta lucha se ha hecho patente en las distintas políticas y estrategias implementadas, desde y a través de instituciones de poder y otros agentes, para promover u obligar el uso de imágenes, para producirlas, controlar su circulación, producción y recepción, y además castigar su mal uso o su agravio⁷⁶. También se manifiesta en las distintas acciones simbólicas que han llevado a cabo tanto sus aliados, como sus detractores. Velandia, por ejemplo, ha establecido como: “las políticas en torno a la función de la imagen sagrada, durante la segunda mitad del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII, en diversos territorios de la Corona española, ayudaron a consolidar un modelo de disciplinamiento, dominación y colonización de los sujetos.”⁷⁷Es decir, las políticas respecto al uso y función de la imagen pudieron convertir a estas últimas en poderosos motores que impulsaron la consolidación de ciertas doctrinas en el seno de importantes procesos históricos. En el proceso de conquista de este continente, por ejemplo, las políticas sobre la sacralización de la imagen fueron fundamentales para la imposición de ciertos valores del catolicismo e imperialismo. Su eficacia reside en que la vigilancia y control sobre la imagen se transformó en vigilancia y control sobre el cuerpo, y así se “tejieron unos códigos de conducta y moral que moldearon los rasgos del cuerpo social impuesto por la Iglesia y la Corona”⁷⁸.

La figura del conquistador: La mirada moderna/colonial

Este trabajo se refiere a la iconoclasia contra la figura del *conquistador*. Pero, ¿por qué ha resultado tan polémica? Para comprender el impacto de su imagen, y los motivos que hay detrás del deseo de su caída —o de su celebración—, nos remontaremos a lo sucedido hace más de 500 años: el “descubrimiento” o la “invención”⁷⁹ de América. Ambos términos se refieren a paradigmas distintos en la concepción de este acontecimiento. El primero hace parte de la perspectiva imperial de la historia, adoptada por Europa triunfal. El segundo refleja el punto de vista crítico desde el que América es, más bien, una idea inventada y consolidada dentro de un relato histórico, lineal, progresivo, limitado y eurocéntrico⁸⁰. Esta perspectiva permite iluminar las ausencias y los silencios que produjo esa historia, en cuanto rescata la perspectiva de los derrotados.

76 Velandia, *Destrucción y culto*, 16.

77 Ibid, 5.

78 Ibid, 268-269.

79 Según O’Gorman, la aparición histórica de América se debe entender como “el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad” Edmundo O’Gorman, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2010).

80 Walter Mignolo, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, 1a. ed, Biblioteca Iberoamericana de pensamiento (Barcelona: Gedisa Editorial, 2007), 29.

El *descubrimiento* de América, en la historiografía occidental, se ha entendido como un momento crucial: “es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; (...) no hay ninguna [fecha] que convenga más para marcar el comienzo de la era moderna que el año de 1492”⁸¹. Es decir, es lo que inaugura la modernidad y así un nuevo sistema-mundo⁸² marcado por la expansión y dominación europea, no solo en el ámbito económico-político y militar, sino también de forma epistémica, lingüística, simbólica y discursiva⁸³. Por otro lado, en Tawantinsuyo (la región Andina), Anáhuac, (el valle de México), y Ab-ya-Yala, (lo que ahora es Panamá), por la llegada de los españoles, ocurrió el *pachakuti*. Esto es un cambio brusco y repentino del mundo, un desastre que reorganizó su vida y su tejido social de forma violenta⁸⁴:

“Así, los «cimientos» que permitieron que los monarcas, burgueses, y mercaderes europeos cumplieran con su supuesto destino, para (...) [estos pueblos] fueron un *pachakuti*: invasión violenta, destrucción despiadada, desprecio por las formas de vida existentes en el continente y en suma, convulsión de todos los niveles de la existencia y momento fundacional de la idea del mundo moderno/colonial”⁸⁵

En este sentido, la idea de América refleja una perspectiva de la modernidad pero oculta una lógica que la concibe y la sustenta: la colonialidad, que nace de la herida colonial.

Según Mignolo, modernidad y colonialidad se presentan como lados de una misma moneda. De este modo, la idea de América no puede entenderse sin ambas. “Modernidad” refleja únicamente la perspectiva occidental, que se hace pasar por universal, y así consolida un modelo de progreso de humanidad hecho a la medida de sus valores e intereses: “lo que con frecuencia —bajo el amparo hegemónico del canon eurocéntrico— se ha denominado “modernidad” no es sino la cultura propia del *centro* del “sistema-mundo”⁸⁶. La “Colonialidad”, término mucho menos frecuente, (...) “denota la estructura lógica del dominio colonial que subyace [al mundo moderno]”⁸⁷. Esta lógica opera en distintos niveles de la experiencia: “(1) económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad, y (4) epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad”. En esta matriz, los dominios se entrecruzan. Por ejemplo, la explotación de la tierra está asociada a una autoridad y a un género.

81 Cvetan Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, 2. ed, Teoría (México: Siglo Veintiuno Ed, 1989), 15.

82 Véase: Aníbal Quijano y Immanuel Wallerstein, «La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial», *Revista Internacional de ciencias Sociales*, Trayectorias históricas y elementos del desarrollo, XLIV, n.º 4 (1992): 549-57.

83 Jorge Polo Blanco y Milany Gómez Betancur, «Modernidad y colonialidad en América Latina: ¿Un binomio indisoluble? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo.», *Revista de Estudios Sociales.*, 1 de enero de 2019.

84 Mignolo, *La idea de América Latina*, 76.

85 *Ibid*, 77.

86 Polo Blanco y Betancur, “Modernidad y colonialidad en América Latina”.

87 Mignolo, *La idea de América Latina*, 33.

Ahora bien, ¿quién era el conquistador? Fue quien ejerció poder en el primer contacto con los nativos. Se ha conocido también bajo la figura del “adelantado”. Es un guerrero que, además de conquistar —el territorio y todo lo que allí habite—, tenía que convertir⁸⁸. El modo de obrar era complejo y hasta caótico, pues para lanzarse a tal ambiciosa empresa debía existir un intrincado tejido político, financiero y humano, que estuvo acompañado de un espinoso juego de poderes y relaciones⁸⁹. Pero el modelo general, con el que estos personajes llevaron a cabo el proceso de la conquista, comprendía “la apropiación del territorio al estilo medieval (...) pero también (...) el sometimiento de terceros a partir de una creencia y una razón cristiana, absoluta, irrenunciablemente ligada al poder monárquico”⁹⁰. Es decir, la dominación estuvo impulsada por la asunción de los conquistadores de ser los portadores del único y verdadero credo.

Todorov expone este tipo de mentalidad —entre medieval y moderna—, de los que encabezaron el proceso. Para el autor, Colón, por ejemplo, practicaba una estrategia de interpretación finalista⁹¹. Es decir, desde el principio ya sabe a qué quiere llegar, y sabe qué va a encontrar; y eso es lo que consigue: “[el sistema de interpretación] no consiste en buscar la verdad, sino en encontrar confirmaciones para una verdad conocida de antemano”⁹². En otras palabras, más que acercarse a conocer, experimentar e interrogarse sobre lo nuevo y diferente, somete todo a un ideal o una visión preestablecida, y así impone su autoridad sobre el mundo. Un ejemplo que da, es que a Colón le parecía una tontería que los nativos aceptaran intercambiar un pedazo de vidrio por una moneda de oro, como si valieran lo mismo. Así, “un sistema de intercambio diferente equivale para él en ausencia de sistema, y de ahí a la conclusión del carácter bestial de los indios”⁹³.

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que durante siglos la única voz tenida en cuenta en la reconstrucción del relato de la conquista fue la de los conquistadores, a través de sus crónicas de viaje. Se narran a sí mismos como héroes: omitían lo que querían omitir y exageraban lo que les convenía. Es decir, tenían el monopolio del relato —y de la escritura— y así lo explotaban.⁹⁴ De todas formas, eran los únicos que, para la Corona, podían testimoniar lo sucedido en esas tierras lejanas. La historia oficial hispánica ha querido solo informarse de los escritos conservados en Simancas y el Archivo de Indias, en la que se conserva únicamente la versión de estos “aventureros”, es decir, la de los vencedores⁹⁵. Del relato oficial quedan excluidos los vencidos, los dominados, como suele suceder. No obstante, hoy

88 Gabriel Sánchez Sorondo, *Historia oculta de la conquista de América*, Colección Historia icógnita (Madrid: Ediciones Nowtilus, 2009), 18.

89 Ibid, 43

90 Ibid, 22.

91 Todorov, *La conquista de América*, 26.

92 Ibid, 28.

93 Ibid, 47.

94 João Adolfo Hansen, “Leer y ver: presupuestos de la representación colonial”, en *Pensar el Brasil hoy: teorías literarias y crítica cultural en el Brasil contemporáneo*, Primera edición (Bogotá, D.C., Colombia: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Humanidades, Departamento de Humanidades y Literatura : Ediciones Uniandes, 2013). 25-43.

95 Peio H. Riaño, *Decapitados: una historia contra los monumentos a racistas, esclavistas e invasores*, 1. ed (Barcelona: B, 2021).

en día estudios al respecto han ido ampliando las fuentes, incluyendo la memoria oral que ha podido quedar y los escritos prehispánicos de los Aztecas e Incas.

Ahora bien, la naturalización de la lógica colonial del conquistador —y posteriormente del colonizador— legitimó mucha violencia y opresión y llevó a la invisibilización y subvaloración de múltiples sujetos. Para el sujeto conquistador, el conquistado no era nadie, a menos que aceptase adherirse a la cultura dominante y a pesar que esto le significaba *aniquilar* el propio ser: “toda la historia del descubrimiento de América, y primer episodio de la conquista, lleva la marca de esa ambigüedad: la alteridad humana se revela y se niega a la vez”⁹⁶. Los conquistadores proyectan un ideal de humanidad en el *otro*, de modo que los que no se ajustan a este modelo o bien no son humanos —sino bestias— o son inferiores; estos valores fueron intercambiados a conveniencia. Esto parte, como se ha mencionado, de la actitud moderna del sujeto que identifica los valores propios como valores en general. O sea, de la confusión del propio *yo* con el universo⁹⁷.

Ahora bien, esta lógica —la colonialidad— no es cosa del pasado. El colonialismo, que se refiere a dinámicas específicas —históricas y coyunturales— de la expansión colonial e imperial iniciadas en 1492, sí acabó. Pero la colonialidad es una matriz transhistórica de dominación que se basa en un sistema de clasificación cuyo elemento central es la noción de “raza”⁹⁸ y “etnicidad”⁹⁹ y que “se produce en el entrelazamiento de las dimensiones materiales y simbólicas”¹⁰⁰. Estas categorías configuraron —*inventaron*— nuevas “identidades”, sobre la base de relaciones desiguales, en las que el sujeto dominador creía al *otro* —al “negro”, al “indio”— inferior y por lo tanto merecedor de ser dominado. Estas categorías tuvieron una serie de usos imprescindibles en la fundación y consolidación del sistema-mundo moderno/colonial y continúan teniendo efectos verificables en cada contexto, en cuanto son “construcciones intersubjetivas asumidas como categorías de significación ahistórica”¹⁰¹, o sea, que han sido naturalizadas. Por lo tanto, hoy en día siguen siendo mecanismos de sometimiento: “la colonialidad [se vuelve] el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido”¹⁰². Está presente en distintas dimensiones, como en el poder, en el saber y en el ser. Incluso, se ha introducido el término de “colonización del imaginario”, que se refiere a una dimensión simbólica de esta lógica, que se despliega a través de la producción y circulación eurocéntrica del conocimiento¹⁰³. Esto implica la imposición de ideas, imágenes, símbolos y modos de significación discursiva o visual,

96 Ibid, 57.

97 Ibid, 50.

98 “La noción de raza no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal” Mignolo, *La idea de América Latina*, 41.

99 Amplía y complejiza la noción de raza pues incluye, además, “la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias compartidas pasadas y presentes, por lo que comprende un sentido cultural de comunidad”. Mignolo, *La idea de América Latina*, 42.

100 Beatriz Colombi, *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*, 2021, 103.

101 Aníbal Quijano, «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú Indígena* 13, n.º 29 (1992): 12.

102 Ibid, 14.

103 Ibid, 12.

que, como se ha establecido, son medios muy eficaces de control social y cultural.

Se reafirma que la dominación no ha acabado. Los mecanismos en cuestión no han podido ser socavados por cambios sociales y políticos: su lógica ha continuado operando al adaptarse a nuevos discursos y dinámicas. Así, suele pasar inadvertida. Porque la modernidad ha tenido la capacidad de producir discursos que aparentan dar soluciones a opresiones notables. Pero esta no puede superar la colonialidad por completo, porque la necesita y la produce¹⁰⁴. Pervive, entonces, bajo otras formas.

Nacionalismo y su representación simbólica

A partir de los proyectos independentistas y el nacimiento de los Estados modernos en el siglo XVII, ha habido transformaciones en la dominación mencionada. Surgió un nuevo tipo de comunidad: la “nación”. Anderson propone definirla como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”¹⁰⁵. Es imaginada en el sentido de “creada” o “inventada” —como la idea misma de América—. De modo que su existencia no obedece a un hecho primario sino a una creación social con bases históricas. El nacionalismo, que es lo que la produce, es un artefacto cultural moderno de una clase en particular¹⁰⁶. Los integrantes de la nación, aunque se desconocen entre ellos, tienen presente la imagen de su comunión y así logra prevalecer un sentido de fraternidad y compañerismo, independientemente de las fracturas que haya en el cuerpo social. Asimismo, se imaginan como una comunidad limitada, pues necesita estar bien definida para distinguirse de otras naciones; y ser soberana para tener libertad y poder¹⁰⁷. El nacionalismo ha resultado ser un mecanismo muy efectivo en su papel unificador y ha generado apegos muy profundos. Tanto así que hoy en día la nacionalidad es, en términos jurídicos, un atributo de la personalidad.

Así pues, en el continente americano, para marcar una ruptura frente al poder monárquico, las nacientes naciones se imaginaron a sí mismas libres, autónomas e independientes —aunque muy parecidas a la metrópoli—. Pero, ¿cómo se crea? La nación se inventa a través de distintos procesos que la hacen, al menos en apariencia, homogénea: se unifican las soberanías, se demarca un territorio y se crea una cultura nacional —historia, literatura, banderas, himnos, símbolos, imágenes, entre otros—, para así definir la identidad del sujeto. Todos estos procesos, sin embargo, están dirigidos por quienes dominan.

Para Hobsbawm, este proceso de definir una nación, y así clasificar a grupos de seres humanos, constituye un problema. A la nación la antecede el nacionalismo (y no al revés)¹⁰⁸: este “es un principio

104 Mignolo, *La idea de América Latina*, 37.

105 Benedict R. O’G Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 23.

106 *Ibid.*, 21.

107 *Ibid.*, 25.

108 E. J Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Barcelona: Crítica, 1998), 18.

que afirma que la unidad política y nacional debería ser congruente¹⁰⁹. Pero ¿cómo darle características únicas e invariables a entidades tan complejas, heterogéneas y contingentes? ¿cómo hacer encajar entidades históricas y cambiantes en estructuras que pretenden una permanencia y uniformidad? Aunque los mismos integrantes de dicha comunidad crean pertenecer a una unidad básica y fundamental de la existencia social, no hay criterios satisfactorios —ni objetivos, ni subjetivos— para decidir esta clasificación esencialista¹¹⁰. Los criterios que se han usado para este propósito —la lengua, la etnicidad, la raza, la historia, etc.— se refieren a categorías muy problemáticas. No solo porque responden a la lógica de la colonialidad, sino también porque son, en todo caso, nociones mutables. De modo que bajo esta unidad hegemónica las identidades disidentes, una vez más, se invisibilizan o deslegitiman.

La historia, entonces, debía escribirse conforme a los principios nacionales. Debía cumplir con el propósito de crear una identidad colectiva capaz de reunir a los pueblos. Esto, bajo la idea de una genealogía compartida y con el amparo de hitos que marcaron su devenir histórico. Pero, ¿cómo unir grupos de humanos cuya existencia y experiencia la había marcado “el mayor genocidio de la historia humana”¹¹¹? ¿De qué forma se puede superar una división tan radical? Olvidar las tragedias resulta una estrategia característica en la configuración del pasado nacional¹¹². De este modo, los acontecimientos se ficcionalizan a través de la eliminación del conflicto para que el colectivo nacional logre existir naturalizado y sublimado¹¹³. El entrecruzamiento de memoria y olvido es elemental en esta configuración histórica: el poder determina qué y de qué manera se recuerda; de qué forma se activa o desactiva la memoria. Esta se encauza a través de distintos recursos discursivos —historiografía, literatura, estructuras políticas de poder, monumentos conmemorativos, obras de arte, etc.— que las instituciones han patrocinado. Asimismo, es posible identificar mecanismos políticos que se han usado para desactivar la memoria de algo, lo que constituye una suerte de prescripción del olvido¹¹⁴.

Así pues, una hazaña gloriosa de la patria reluce sólo a través de capas y capas de olvido. Pero, ¿qué implicaciones tiene esto? El olvido es asimétrico, no significa lo mismo para todos: “existen individuos y grupos a quienes el olvido les conviene, pero también hay otros que no tienen interés alguno en olvidar, y no pueden, porque sus cuerpos recuerdan”¹¹⁵. Entonces, la prescripción, directa o indirecta del olvido es problemática. Porque aunque se asume que es impersonal —las cosas “se olvidan”— los sujetos son los que olvidan. Para algunos —las víctimas, por ejemplo— existe la necesidad de no olvidar, por lo que buscan transmitir y compartir su recuerdo.¹¹⁶ Esto, dado que al recordar se efectúa un reconocimiento, lo que puede dar paso a un juicio o una sanción —legal, simbólica, etc.— y even-

109 Ibid, 17.

110 Ibid, 14.

111 Todorov, *La conquista de América*, 15.

112 Anderson, *Comunidades imaginadas*, 283.

113 Denis Bertrand, «Pos-posmemoria. Desgaste del tiempo, olvido, reactivación», 2021, 7.

114 Ibid, 9-14.

115 Ibid, 17.

116 Ibid, 18.

tualmente una clausura, como puede ser el perdón. En todo caso, como se ha mencionado antes, este juego o negociación entre memoria y olvido resulta muy relevante, pues así se afianza una suerte de identidad, ya sea personal o colectiva.

En Colombia, el proceso de construcción de la idea de nación se dio a finales del siglo XIX y buena parte del siglo XX. Durante este periodo, se consolidó un imaginario nacional que respondía al principio de unificar el relato histórico para, así, afianzar una memoria e identidad pública¹¹⁷. Se crearon numerosos objetos e imágenes que representaban personas o hechos relativos a la historia *patria*, con el fin de nutrir el mito fundacional del país. Entre ellos, están los monumentos de próceres tanto de la independencia como de la conquista y la colonia. El fin de estos monumentos era, justamente, “mantener hazañas o destinos individuales siempre vivos y presentes en la conciencia de las generaciones venideras”¹¹⁸. De este modo, los personajes fueron retratados con un perfil heroico, celebrados y glorificados como protagonistas de la historia nacional.

El auge de la construcción de estatuas y monumentos en las principales ciudades de América Latina, la llamada “estatuomanía”, fue durante la celebración de los centenarios de independencia ocurridos entre 1908 y 1922¹¹⁹. El periodo de consolidación de lo nacional también coincide con la modernización de las ciudades. Estas tramas narrativas, entonces, se fueron insertando en el tejido material ciudadano mediante objetos icónicos. Por ejemplo, las plazas, antes de mercado, se reconfiguraron: con la inclusión de monumentos cambió su uso y se volvieron contenedores simbólicos de una ciudad moderna que celebraba su historia¹²⁰. De modo que el Estado, mediante el emplazamiento de estas estatuas, fue reclamando los principales espacios públicos para la nación. Para las elites latinoamericanas, la incorporación de estos símbolos en el espacio urbano era crucial para darle a este un contorno de modernidad y progreso. Se adoptó, entonces, un modelo de ciudad que les permitiera ser vistos desde fuera como parte de la “civilización” europea, y así ser reconocidos dentro de esa comunidad¹²¹. La Junta Nacional del Centenario y varias Juntas Departamentales asignaron cuantiosos recursos para la realización de este proyecto. Incluso, le dieron preferencia frente a otros que no se llegaron a ejecutar por falta de fondos. Además, los comisionaron a artistas y casas litográficas europeas, pues había desconfianza frente a la producción nacional en estas áreas¹²². Es decir, los productos artísticos del país no eran considerados dignos de ser indicadores de “progreso”. En este sentido, se debe entender que

117 Amanda Carolina Pérez, “La independencia como gesta heroica en el continuo histórico nacional: la “densidad” de la representación 1880 1909” En *Las historias de un grito : doscientos años de ser colombianos : exposición conmemorativa del bicentenario* (Bogotá D.C: Museo Nacional de Colombia, 2010), 76.

118 Alois Riegl, *El culto moderno a los monumentos: caracteres y origen*, La balsa de la medusa 7 (Madrid: Visor, 1987), 23.

119 Carolina Vanegas Carrasco, «“Estatuomanía” en América Latina. Aproximaciones a la escultura conmemorativa de fines de siglo XIX y comienzos del siglo XX», *Arquitextos*, n.º 35 (17 de mayo de 2021): 67-82.

120 Carolina Vanegas Carrasco, “Representaciones de la independencia y la construcción de una “imagen nacional” en la celebración del Centenario en 1909” de la representación 1880 1909” En *Las historias de un grito : doscientos años de ser colombianos : exposición conmemorativa del bicentenario* (Bogotá D.C: Museo Nacional de Colombia, 2010), 124.

121 Vanegas, “Estatuomanía en América Latina”, 69.

122 Vanegas, “Representaciones de la independencia”, 124.

la proliferación de escultura pública tuvo un alcance simbólico muy profundo¹²³, tanto en el ámbito político, como en el urbano. La ciudad buscaba ser la viva imagen de la nación, hecha al estilo europeo, con monumentos que mostraran su legado.

Ahora bien, se preguntarán porqué también se representaba a los conquistadores y no solo a los próceres de la independencia. ¿Acaso no nos estábamos liberando del yugo español? En realidad, el ideal de nación tenía un enfoque hispanista¹²⁴. Esto, porque por un lado los conservadores y la Iglesia valoraban la herencia y tradición católica hispánica. Otros sectores más progresistas asumieron la hispanidad como una forma de resistencia a la intervención norteamericana¹²⁵. Asimismo, España, con su participación en los Centenarios de Independencia, buscó reafirmar su liderazgo y jerarquía moral frente a las antiguas colonias¹²⁶. Esto, con el fin de asegurar una suerte de continuidad y también una especie de “reconquista espiritual”¹²⁷ española de América. De este modo, el país niega perder su hegemonía en el relato de América. Por su parte, la hispanidad, como doctrina y mito, fue un instrumento muy potente en la consolidación de la dictadura franquista¹²⁸ y aún sigue presente en algunos sectores políticos.

Movilización en contra de símbolos

Llegado a este punto, es posible identificar porque la figura monumental del conquistador resulta polémica. Esto es porque ha servido para mantener la perspectiva eurocéntrica con la que se ha contado la historia de la “conquista”. En estos monumentos se percibe —de manera más obvia que en otras imágenes— las cualidades tangibles de la ideología que los produjo y que representan¹²⁹. En este caso, materializan la mirada moderno/colonial sobre el pasado y existen para celebrar el mito de la unidad nacional. De este modo, se hace evidente que no son figuras neutrales —aunque hayan sido creadas para neutralizar— ni tampoco reflejan una verdad histórica. Al contrario, las imágenes son usadas con fines propagandísticos, que sirven a ciertos intereses políticos, por lo que su “verdad” está distorsionada, falseada. Su aspiración es, más bien, imponer una memoria histórica de piedra —o bronce—, sin cuestionamientos, ni grietas¹³⁰. Porque, realmente, lo que importa de estos monumentos no es la

123 Adrián Gorelik plantea una dependencia entre los artefactos urbanos y la cultura, por lo que define espacio público como “el producto de una interpretación sobre la relación entre la forma urbana y la cultura política de un momento determinado de la historia”. Vanegas, “Estatuomanía en América Latina”, 70.

124 Vanegas, “Representaciones de la independencia”, 110.

125 Ibid.

126 “En los fundamentos intelectuales del Consejo de Hispanidad (...) se dice que “fue privilegio de las épocas forjadoras de la Historia el crear normas y estilo con que perpetuarse. Cuando España alega en este amanecer de su vida futura su condición de ser eje espiritual del Mundo Hispánico como título de preeminencia en la empresas universales no pretende sino valorizar los ideales que le dieron ser en su día, constituyendo aporte generoso al caudal de la civilización” (decapitados)

127 Véase: Gonzalo Navajas Navarro, «El hispanismo en la era global», *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, 2008.

128 Riaño, “Decapitados”.

129 Vanegas, “Estatuomanía en América Latina”, 69.

130 “un recuerdo evocado demasiado a menudo y expresado en forma de historia tiende a convertirse en un estereotipo... cristalizado, perfeccionado, adornado.” Primo Levi, *Si esto es un hombre* (Barcelona: El Aleph, 2013).

historia, “sino lo que la historia del homenajeado puede aportar a los intereses que se imponen a los ciudadanos”¹³¹. Podrían tener un valor histórico, si se exponen las condiciones que determinaron su creación y si se contextualiza el discurso ideológico que la imagen pretendía introducir al público¹³². De lo contrario, son símbolos de un poder que puede ser controvertido y en efecto lo ha sido, pues son considerados por algunos como símbolos de odio y opresión.

Las personas, entonces, se oponen a estos monumentos porque fueron creados bajo un modelo de exclusión. Como se ha dicho, no representan una historia común y plural. Son, más bien, una recreación interesada de los acontecimientos, en la que se oculta e invisibiliza a gran parte de la población. Así pues, si en el espacio público sólo son visibles monumentos que glorifican una perspectiva del relato, los excluidos del mismo brillan por su ausencia: “cuanto más se exagera el halago propio, más se silencia la ausencia del otro. Así funcionan los símbolos: celebran para excluir (lo que no quieren que esté)”¹³³. Y si el *otro* aparece, suele presentarse exotizado, y no como un sujeto de derechos. De este modo, los que se movilizan en contra de estas figuras no están interesados en borrar la historia —censurarla—, ni mejorarla. Solo quieren que, simbólicamente, se deje de imponer un relato hegemónico, pues aunque el pasado sea inalterable, los símbolos si se pueden transformar. Aún así las autoridades públicas, y algunos sectores de la población, insisten en conservarlos inmortales e imperturbables.

Así pues, la movilización en contra de los monumentos deja ver que estos constituyen espacios de disputa democrática. Su significado simbólico muta de acuerdo a la mirada, que a su vez cambia a través de las generaciones, sus intereses, sensibilidad y toma de posición. En este sentido, son espacios “donde las sociedades definen sus identidades y objetivos, definen sus enemigos, organizan su pasado, su presente y su futuro”¹³⁴. Es decir, a través de sus símbolos es posible gestionar el pasado, porque el espacio público, con todo lo que comprende, constituye un espacio político por excelencia, dónde se construye el vínculo:

“la cohesión social sucede cuando la sociedad defiende y protege las particularidades individuales de todos sus componentes que ayudan a la convivencia. La sociedad abierta y libre lo es porque se cuestiona continuamente si lo es, y porque al hacerlo genera en todas sus ciudadanos la confianza de que no serán excluidos ni atacados. Existir se conjuga en plural”¹³⁵

Para eso, es justo y necesario revalorar los mitos y leyendas nacionales, interrogar el pasado de forma crítica y honesta sobre nuevas preocupaciones y obsesiones, y reivindicar los sujetos y fragmentos de

131 Riaño, “Decapitados”.

132 Ibid.

133 Ibid.

134 José Murilo de Carvalho, *La formación de las almas: el imaginario de la República en el Brasil*, Intersecciones (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997), 17. Citado en: Vanegas, “Estatuomanía en América Latina”, 69.

135 Riaño, “Decapitados”.

la historia que hayan sido olvidados. De este modo la historia cambia, se desarrolla y se avanza en la resolución del conflicto social: “algunas de las guerras más difíciles y prolongadas de las sociedades de todo el mundo han tratado de aquello que se omitió o se minimizó al relatar una historia... y lo que debía constar”¹³⁶.

Patrimonio

Esta actitud activa y participativa —aunque implique violencia—, respecto a la disposición de los monumentos y otros símbolos del espacio público, es de algún modo consistente con la forma en que se ha entendido el patrimonio cultural, en el régimen jurídico colombiano¹³⁷. Esta es una noción amplia y dinámica porque depende de la noción de cultura misma. De modo que, a lo largo del tiempo, se lo ha valorado diferentemente y a partir de las funciones que se le ha asignado. Sin duda, una de ellas ha sido la de servir a recordar la historia y el pasado, por lo que adquiere gran relevancia la tarea de conservarlo y protegerlo, con el fin de garantizar, justamente, el mantenimiento de una identidad histórica como comunidad humana. No obstante, como se ha establecido, es común que el Estado erija patrimonios de arriba hacia abajo. Con esta imposición no siempre se genera apropiación por parte de la comunidad y puede ser, incluso, inadecuada: “el monumento en su sentido tradicional recordaba y recordaba, pero de una manera muy jerárquica, muy vertical, muy hegemónica, colonial”¹³⁸. Esto, debido a que la función de los monumentos o el patrimonio no es estática: se activa cuando aquello que busca ser evocado entra en contacto con los individuos o los colectivos. Es decir, los monumentos, más allá de ser objetos, son sujetos a ser leídos, vividos, interpretados e interpelados.

Ahora bien, a partir de la Constitución Política de 1991 la concepción y gestión del patrimonio ha cambiado¹³⁹. La instauración de una democracia participativa y representativa favoreció la consolidación de un modelo en el que la identificación y gestión de bienes culturales incluyera, necesariamente, a las comunidades; antes, esto se hacía de forma exclusiva por organizaciones gubernamentales y expertos¹⁴⁰. Por otra parte, la declaración constitucional de una identidad multicultural¹⁴¹ ha favorecido el que se identifiquen estos bienes en relación con distintos grupos; el anterior modelo, de identidad

136 Margaret MacMillan, *Usos y abusos de la historia* (Barcelona: Ariel, 2014). Citado en Riaño, “Decapitados”.

137 Ley 397 de 1997, 7 de agosto de 1997. Ley General de Cultura y la Ley 1185 de 2008, que modifica la anterior: “Recogen y armonizan los instrumentos internacionales, y crean un sistema de protección y salvaguarda para todas aquellas expresiones, bienes, productos, entre otros, que identifican a la sociedad como colombianos.”

138 Saldarriaga, Manuela. “El patrimonio es un cadáver exquisito”. Cerosetenta. 17 de febrero de 2020. <https://cerosetenta.unian-des.edu.co/la-guerra-de-las-estatuas/>

139 Carta Política. art. 70, 71 y 72.

140 María Clara van der Hammen, Thierry Lulle, y Dolly Cristina Palacio, «La construcción del patrimonio como lugar: un estudio de caso en Bogotá», *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 8 (enero de 2009): 61-85.

141 Carta Política, art 1 y 7.

nacional unívoco, sólo privilegiaba los que corresponden al ideal de nación. Por último, la reforma a la administración pública, hacia un sistema descentralizado, permite que haya autonomía, responsabilidad y recursos en la identificación y gestión de patrimonios a nivel local¹⁴².

Conclusiones

Llegado a este punto, se procede a hacer un examen para determinar si estos actos efectivamente constituyen un ejercicio legítimo del derecho a la libre expresión, o si, por el contrario, pueden ser limitados. Como se ha establecido antes, se presume que, como todo discurso, está protegido por el régimen jurídico colombiano. Incluso, por su contenido político e identitario, estos actos pueden ser objeto de especial protección. En principio, este derecho fundamental prevalece sobre otros¹⁴³, como sobre la obligación de proteger las riquezas culturales de la nación¹⁴⁴, o el deber del Estado de proteger la integridad del espacio público y su destinación al uso y goce común¹⁴⁵. Estos actos tampoco se podrían censurar de forma previa a su realización¹⁴⁶.

Ahora bien, para blindar el contraargumento de que los actos de iconoclasia constituyen un discurso de odio y por lo tanto no están cubiertos por la presunción de cobertura *ab initio*, se procede a realizar el mencionado *test tripartito* y así determinar si alguna restricción, al acto en cuestión, es legítima.

Primero, la limitación debe responder al principio de legalidad, que se refiere a que esta debe estar prevista en una norma clara, expresa y taxativa. Este principio sí se cumple. Puesto que, además del deber constitucional de proteger los bienes de interés cultural, existe la prohibición explícita de “dañar” bienes públicos en el Código de Policía¹⁴⁷, que prevé sanciones al respecto. Además, existe el delito de daño al bien ajeno¹⁴⁸.

Continuando, el segundo principio dicta que las limitaciones deben estar orientadas al logro de objetivos legítimos, taxativamente citados en el art. 13.2 de la CADH. Es decir, “la protección de la seguridad nacional, del orden público, de la salud pública o de la moral pública”. Este principio es difícil de aplicar en cuanto la noción de “orden público” es muy difusa. Se ha establecido que este no puede ser invocado para suprimir, desnaturalizar o privar de contenido real el derecho en cuestión: debe ceñirse a las exigencias de una sociedad democrática en la que se tenga en cuenta el equilibrio de los intereses

142 Carta Política, art. 313.

143 Corte Constitucional. Sentencia T-015 de 2015, Magistrado Ponente: Luis Ernesto Vargas Silva.

144 Carta Política, art. 8o.

145 Ibid, art. 82.

146 Corte Constitucional. Sentencia T-015 de 2015, Magistrado Ponente: Luis Ernesto Vargas Silva.

147 Ley 1801 de 2016, 29 de julio de 2016. Código Nacional de Policía y Convivencia, art. 140.

148 Ley 599 de 2000, 24 de julio de 2000. Código Penal Colombiano. *Diario oficial* 44097. art. 265.

y las características de los actores involucrados¹⁴⁹. Incluso, la Corte IDH ha establecido que la mayor garantía del orden público es la existencia de una democracia funcional:

“[este concepto] reclama que, dentro de una sociedad democrática, se garanticen las mayores posibilidades de circulación de noticias, ideas y opiniones, así como el más amplio acceso a la información por parte de la sociedad en su conjunto (...) que no es concebible sin el debate libre y sin que la disidencia tenga pleno derecho de manifestarse”¹⁵⁰

En concordancia con lo anterior, la democracia supone abrir y producir espacios de litigio y polémica en los que las personas puedan manifestarse. En todo caso, la comprensión de este ejercicio no puede desestimar el funcionamiento de las estructuras sociales y su desigualdad —económica, política y cultural—. Porque esto, a su vez, nos informa sobre la estructura de oportunidades de comunicación y expresión. El Estado, entonces, debe corregir las distorsiones que produce la desigualdad en la estructura social, para asegurar que quienes tienen poca capacidad expresiva puedan, igualmente, ser parte del debate público.

La protesta social, por ejemplo, abre un espacio de litigio. Esta resulta relevante en cuanto constituye un derecho y medio fundamental para ciertas poblaciones —que suelen ser las más vulnerables—, para hacer visibles situaciones de emergencia, interpelar a las autoridades competentes y hacerles peticiones —que de otra forma no serían oídas—. Esto les supone, a los grupos desaventajados, la necesidad de crear potentes estrategias de comunicación: como el acto de transformar simbólicamente una imagen a través de su destrucción total o parcial. Esta forma de protesta social no puede considerarse, por sí misma, una amenaza a la democracia. Puede ser, más bien, una expresión de ella. Al respecto, resulta necesario mencionar que la criminalización de la protesta social, y de sus estrategias comunicativas, puede ser un medio de censura indirecta. Al igual que estigmatizar a los manifestantes y sus actos como vándalos y vandálicos, respectivamente. Ahora, la justificación para limitar la libertad de expresión debe obedecer a una amenaza —cierta y creíble— de una perturbación potencialmente grave que implique un riesgo para el funcionamiento de la democracia¹⁵¹. De modo que este principio de legitimidad no se cumple para el caso que se ha propuesto, puesto que implicaría la desprotección de múltiples sujetos en su derecho a ejercer, efectivamente, la libertad de expresión en el seno de una democracia¹⁵².

Por último, está el principio que dicta que i) la limitación debe ser necesaria en una sociedad democrática para el objetivo que persigue —la preservación del orden público, la seguridad nacional etc— ; ii) que sea idónea para cumplir el objetivo y iii) que la limitación sea proporcional en su alcance al objetivo en cuestión. Así pues, suponiendo que efectivamente haya una amenaza al orden público, la limitación, directa o indirecta, de no realizar actos iconoclastas no tendría por qué conllevar la res-

149 Botero Marino et al., *El derecho a la libertad de expresión*, 62.

150 Corte IDH, Opinión Consultiva OC-5/85, párr. 64.

151 CIDH, Relatoría Especial para la Libertad de Expresión., párrs. 80-82.

152 Esteban Rodríguez, «La democracia amordazada: Libertad de expresión, estructura desigual, protesta social y activismo estatal», *Memoria Académica*, V Jornadas de Sociología en la UNLP, 2008, 20.

tauración del mismo. Incluso, la represión de esta expresión puede ser contraproducente¹⁵³, en cuanto puede avivar aún más la insurrección e insumisión, por lo que tampoco sería idónea. Finalmente, la medida no sería proporcional. Porque se estaría privilegiando la integridad de un bien material —que aunque sea protegido por su valor cultural, en últimas puede ser restaurado—, por encima de la posibilidad de que las personas se realicen como sujetos políticos y así reivindiquen su lugar en la memoria histórica y hagan justicia simbólica.

Al determinar que la limitación no procede, se puede concluir que los actos de iconoclasia, contra la imagen monumental de los “conquistadores”, efectivamente constituye un ejercicio legítimo de libertad de expresión. La población se moviliza porque es responsable de su actualidad y devenir político, social e histórico. De modo que se levantan frente a estos símbolos de poder, porque constituyen una mirada opresiva; no solo del relato histórico que los ha marcado, sino de la identidad nacional que excluye su diversidad del imaginario y paisaje simbólico. Se trata, claro, de una actitud y actuación conflictiva, problemática y disidente; pero ahí está el corazón de la democracia: la posibilidad de negarse a algo que no se cree, y resistir. En especial si se trata de algo que, para ciertas personas, significa odio. Así pues, luego de ver caídas las estatuas de estos personajes —despreciables, para muchos— se crea una nueva imagen muy potente: el pedestal sin figura: un vacío muy elocuente¹⁵⁴. Este vacío resulta necesario para darle espacio a la imaginación de pensar y simbolizar alternativas que sean justas y dignas para todos en la sociedad¹⁵⁵.

153 Instrumentos de interpretación de régimen jurídico internacional incluso desaconsejan prohibir los discursos de odio, a menos que sean severos, porque en la práctica tienen efectos contraproducentes: los victimarios se victimizan por ser “reprimidos”. Article 19, «Hate Speech».

154 Riaño, “Decapitados”

155 “la resistencia civil contra el odio también implica, a mi modo de ver, reconquistar los espacios de la imaginación” Carolin Emcke, *Contra el odio*, trad. Belén Santana López, 1. Auflage, Pensamiento (Bogotá: Taurus, 2017). Citado en: Riaño, “Decapitados”.

Bibliografía

Doctrina

Almeida, Maria Cândida Ferreira de, Norman Valencia, y Alcir Pécora, eds. *Pensar el Brasil hoy: teorías literarias y crítica cultural en el Brasil contemporáneo*. Primera edición. Bogotá, D.C., Colombia: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Humanidades, Departamento de Humanidades y Literatura : Ediciones Uniandes, 2013.

Anderson, Benedict Richard O’Gorman. *Comunidades imaginadas : reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo / Benedict Anderson ; traducción de Eduardo L. Suárez.*, 1993.

Article 19 (Organization). «Hate Speech» Explained: A Toolkit., 2015.

Bassa Mercado, Jaime, y Daniel Mondaca Garay. «Protesta social y derecho: una tensión irresoluble». *Izquierdas*, n.º 46 (mayo de 2019): 105-36.

Belting, Hans. *Antropología de la imagen*. Traducido por Gonzalo María Vélez Espinosa. Buenos Aires, Madrid: Katz, 2007.

Imagen y culto : una historia de la imagen anterior a la edad del arte. Traducido por Cristina Díez y Jesús Espino. Madrid: Akal, 2009.

Bertoni, Eduardo. ¿Es legítima la criminalización de la protesta social? : derecho penal y libertad de expresión en América Latina / Eduardo Bertoni, compilador., 2010.

Burke, Peter. *Visto y no visto : uso de la imagen como documento histórico*. Traducido por Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica, 2001.

Choay, Françoise. *Alegoría del patrimonio*. Barcelona, España: Gustavo Gili, 2007.

Colombi, Beatriz. *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*, 2021.

Contreras, Fernando R. «UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DE LA IMAGEN A LA INVESTIGACIÓN DE LA ICONOCLASIA.» *Revista de Filosofía* (00348236) 78 (1 de enero de 2021): 19-19-35.

Dávila, María José. «La destrucción de imágenes monumentales como instrumento de reivindicación política y cultural». Universidad de los Andes, 2021.

Díaz Cruz, Rodrigo. «Iconoclasia, performance y la opacidad de la presencia». *Alteridades* 27, n.º 54 (diciembre de 2017): 13-26.

Eco, Umberto. *Signo*. 1. ed. Temas de filosofía. Barcelona: Labor, 1976.

Emcke, Carolin. *Contra el odio*. Traducido por Belén Santana López. 1. Auflage. Pensamiento. Bogotá: Taurus, 2017.

Fjeld, Anders, Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia), y Université de Paris VII, eds. *Movimientos sociales y subjetivaciones políticas*. Primera edición. Colección General. Bogotá, D.C., Colombia: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, 2016.

Freedberg, David. *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra, 1992.

Fuzesi, Stephen, William A Galston, Suzanne Garment, Ellen Hume, Jerry Hyman, Alex S Jones, Susan King, et al. «Estándares internacionales de libertad de expresión: guía básica para operadores de justicia en América Latina», agosto de 2017, 40.

Gamboni, Dario. *La destrucción del arte: iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa / Dario Gamboni; traducción de María Condor*. Traducido por María Condor Orduña. Madrid: Cátedra, 2014.

Gargarella, Roberto. «La concepción constitucional de la libertad de expresión». *Revista Argentina de Teoría Jurídica* 14 (julio de 2013).

———. *Teoría y crítica del derecho constitucional*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2009.

González-Varas Ibáñez, Ignacio. *Las ruinas de la memoria: ideas y conceptos para una (im)posible teoría del patrimonio cultural*. Primera edición. Teoría. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores [u.a.], 2014.

Gruzinski, Serge, ed. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a «Blade Runner»; (1492 - 2019)*. 1. ed. en español. Sección de obras de historia. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Hammen, María Clara van der, Thierry Lulle, y Dolly Cristina Palacio. «La construcción del patrimonio como lugar: un estudio de caso en Bogotá». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n.º 8 (enero de 2009): 61-85.

Inter-American Commission on Human Rights y Rapporteurship on the freedom of expression. *Marco jurídico interamericano sobre el derecho a la libertad de expresión*, 2010.

Las historias de un grito: doscientos años de ser colombianos: exposición conmemorativa del bicentenario / Museo Nacional de Colombia., 2010.

Mandoki, Katya. *Estética cotidiana y juegos de la cultura: prosaica I*. 2. ed. México: Conaculta : Fonca : Siglo Veintiuno Editores, 2008.

Meiklejohn, Alexander, Robert C. Post, Owen M. Fiss, Jack M. Balkin, y Roberto P. Saba. *Libertad de expresión : un ideal en disputa / Alexander Meiklejohn, Robert C. Post, Owen Fiss, Jack M. Balkin ; estudio preliminar Roberto Saba.*, 2021.

Michonneau, Stéphane. «La memoria, ¿objeto de historia?», s. f., 19.

Mignolo, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. 1a. ed. Biblioteca Iberoamericana de pensamiento. Barcelona (España): Gedisa Editorial, 2007.

Destruir imágenes monumentales como medio de reivindicación social y política: libertad de expresión en la disputa sobre los símbolos y la memoria histórica

Valeria López Acuña

Pablo, Barruenzo Vaquero. «Derribo de estatuas: ¿revanchismo inculto o legítima rebeldía?» *The Conversation*, septiembre de 2020.

Pacheco, Rubén Darío. «Un taco de dinamita». *El Universal*, 26 de septiembre de 2013.

Padilla Peñuela, Christian. *La llamada de la tierra: el nacionalismo en la escultura colombiana*. 1. ed. Colección de ensayos sobre el campo del arte colombiano. Ensayos de autor 2007. Bogotá: Fundación Gilberto Alzate Avendaño : Alcaldía Mayor, 2008.

Portela Montoya, Maria Victoria. «La resignificación del Patrimonio Cultural: un derecho disciplinado», septiembre de 2020.

Quintana, Laura. ¿Cómo se forma un sujeto político? prácticas estéticas y acciones colectivas. Editado por Carlos Andrés Manrique. Primera edición. Colección General. Bogotá, D.C., Colombia: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, 2016.

Riaño, Peio H. *Decapitados: una historia contra los monumentos a racistas, esclavistas e invasores*. 1. ed. Barcelona: B, 2021.

Riegl, Alois. *El culto moderno a los monumentos: caracteres y origen*. La balsa de la medusa 7. Madrid: Visor, 1987.

Rodríguez, Esteban. «La democracia amordazada: Libertad de expresión, estructura desigual, protesta social y activismo estatal». *Memoria Académica*, V Jornadas de Sociología en la UNLP, 2008, 20.

Rojas-Sotelo, Miguel. «Iconoclastia, justicia indígena, historia y memoria. Actos de fabulación y soberanía». *Estudios Artísticos* 8, n.º 12 (17 de mayo de 2021).

Sánchez Sorondo, Gabriel. *Historia oculta de la conquista de América*. Colección Historia incógnita. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2009.

Velandia Onofre, Darío. *Destrucción y culto: políticas de la imagen sagrada en América y España (1563-1700)*. 1. ed. Colección Historia y teoría del arte. [Bogotá, D.C.,] Colombia: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Humanidades : [Ediciones Uniandes, 2021.

Normas

Constitución Política de la República de Colombia, 20 de julio de 1991. *Diario oficial* 51990, arts. 7, 8, 20, 82.

Ley 599 de 2000, 24 de julio de 2000. Código Penal Colombiano. *Diario oficial* 44097. art. 265.

Ley 1801 de 2016, 29 de julio de 2016. Código Nacional de Policía y Convivencia, art. 140.

Ley 397 de 1997, 7 de agosto de 1997. Ley General de Cultura

Ley 1185 de 2008, marzo 12 de 2008. “Por la cual se modifica y adiciona la Ley 397 de 1997 –Ley General de Cultura– y se dictan otras disposiciones”.

Jurisprudencia

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-403 de 1992, Magistrado Ponente: Eduardo Cifuentes Muñoz.

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia SU-056 de 1995, Magistrado Ponente: Antonio Barrera Carbonell.

Corte Constitucional de Colombia, Sentencias T-104 de 1996. Magistrado Ponente: Carlos Gaviria Díaz.

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-391 de 2007 Magistrado Ponente: Manuel José Cepeda.

Destruir imágenes monumentales como medio de reivindicación social y política: libertad de expresión en la disputa sobre los símbolos y la memoria histórica

Valeria López Acuña

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-592 de 2012, Magistrado Ponente: Jorge Iván Palacio Palacio.

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-040 de 28 de enero de 2013. Magistrado Ponente: Jorge Ignacio Pretelt Chaljub.

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-015 de 2015, Magistrado Ponente: Luis Ernesto Vargas Silva.

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia T-329 de 2018, Magistrada Ponente: Gloria Stella Ortiz Delgado.

Corte Constitucional de Colombia.. Sentencia T-155 del 4 de abril de 2019, Magistrada Ponente: Diana Fajardo Rivera.

Instrumentos internacionales

Organización de los Estados Americanos:

Organización de los Estados Americanos (OEA), *Convención Americana sobre Derechos Humanos “Pacto de San José de Costa Rica”*, 22 Noviembre 1969, art. 131, 13.

Organización de los Estados Americanos (OEA), *Carta Democrática Interamericana*, 11 de septiembre de 2001, art. 43.

Organización de los Estados Americanos (OEA), *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, 2 Mayo 1948, art. IV.

Organización de las Naciones Unidas:

Organización de las Naciones Unidas (ONU): Asamblea General, *Declaración Universal de Derechos Humanos*, 10 Diciembre 1948, 217 A (III), art. 19.

Organización de las Naciones Unidas (ONU): Asamblea General, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, 2200 A (XXI), 16 Diciembre 1966, 2200 A (XXI), arts., 19, 20.

Naciones Unidas. Comité de Derechos Humanos. Observación General 34 – Artículo 19 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos: Libertad de opinión y libertad de expresión.

Aprobada en el 102º periodo de sesiones, 11 a 29 de julio de 2011. CCPR/C/GC/34.

Corte Interamericana de Derechos Humanos:

Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). Opinión Consultiva OC-5/85. La colegiación obligatoria de periodistas (arts. 13 y 29 Convención Americana sobre Derechos Humanos). 13 de noviembre de 1985. Serie A No. 5.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos:

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Relatoría Especial para la Libertad de Expresión. Marco jurídico interamericano sobre el derecho a la libertad de expresión. OEA/Ser.L/V/II. CIDH/RELE/INF. 2/09. 30 diciembre 2009.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), Relatoría Especial para la Libertad de Expresión. Informe Anual 2014. Capítulo IV (Discurso de odio y la incitación a la violencia contra las personas lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersex en América). OEA/Ser.L/V/II. Doc. 48/15, 31 diciembre 2015, párr. 18.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión. Aprobada en el 108º periodo ordinario de sesiones, octubre de 2000.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Antecedentes e interpretación de la Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión.