

Prácticas anticoloniales para reconstruir la memoria colectiva: De la iconoclastia al “artivismo”

Anticolonial practices to rebuild collective memory: From iconoclasm to “artivism”

Práticas anticoloniais para reconstruir a memória coletiva: Da iconoclastia ao “artivismo”

Eva GONZÁLEZ TANGO

Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3226-0846>

Universidad del Cauca

tanco.eva@gmail.com

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación

N.º 152, abril - julio 2023 (Sección Monográfico, pp. 201-214)

ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X

Ecuador: CIESPAL

Recibido: 25-01-2023 / Aprobado: 13-04-2023

Resumen

En este artículo se describen las reflexiones construidas entre protagonistas y espectadores en un ejercicio de diálogo de saberes alrededor de las acciones iconoclastas llevadas a cabo por indígenas misak durante la protesta social en Colombia en 2021. Se propone la discusión desde la perspectiva teórica de la lucha anticolonial, que ayuda a interpretar estas acciones comunicativas como parte de un camino de liberación frente a estrategias identitarias e ideológicas impuestas que impiden la concreción autónoma del proyecto político del pueblo indígena. También se revisa cómo influyeron estas acciones sobre los marcos maestros de movilización de otros colectivos, y qué ha sucedido con los espacios físicos que ocuparon las principales estatuas derribadas en Colombia, para concluir si el activismo como proceso comunicativo ayudó a resignificar estos espacios recuperados para una memoria liberada.

Palabras clave: colonialidad, iconoclastia, pueblos indígenas, movilización.

Resumo

Este artigo descreve as reflexões construídas entre protagonistas e espectadores em um exercício de diálogo de saberes em torno das ações iconoclastas realizadas pelo indígena Misak durante o protesto social na Colômbia em 2021. A discussão é proposta desde a perspectiva teórica da luta anticolonial, que ajuda interpretar essas ações comunicativas como parte de um caminho de emancipação contra identidades impostas e estratégias ideológicas que impedem a concretização autônoma do projeto político deste povo indígena. Também analisa como essas ações influenciaram os quadros mestres de mobilização de outros grupos e o que aconteceu com os espaços físicos ocupados pelas principais estátuas demolidas na Colômbia, para concluir se o ativismo como processo comunicativo ajudou a resignificar esses espaços recuperados para uma memória liberada.

Palavras-chave: colonialidade, iconoclastia, povos indígenas, mobilização.

Abstract

This paper describes the reflections built in the context of a dialogue of knowledges that took place among protagonists and spectators, about the iconoclastic actions carried out by the indigenous people misak during the Colombian protests in 2021. The discussion is proposed from the theoretical perspective of the anticolonial struggle, which helps to read these communicative actions as part of a liberation path from the imposed identity and ideological strategies that jeopardize the autonomous realization of the political project of this indigenous people. Beside this, we review the effect over the non indigenous master frames of the protest and what happened to the physical places previously occupied by the main statues pulled down, to conclude how *activism* has led communicative processes of resignification of these recovered spaces, all for a liberated memory.

Keywords: coloniality, iconoclasm, indigenous peoples, protest.

Introducción

En Chile, durante el estallido de protestas ciudadanas iniciado en octubre de 2019, durante tres semanas de movilizaciones se derribaron 70 estatuas de personajes relevantes de la conquista española, así como de la independencia y constitución del Estado chileno.¹ Desde Cristóbal Colón a Bernardo O'Higgins, los antaño próceres fueron precipitados al vacío y, en varias ocasiones, destruidas sus imágenes. En una amplia proporción, en estas acciones intervinieron mujeres de forma protagónica, manifestantes que fueron etiquetadas como feministas vandálicas,² mientras que, en la mayoría de los casos, el acto de agresión contra el monumento dio paso a una toma artística o cultural del emplazamiento de la estatua en cuestión, con símbolos que se repitieron: performances, mensajes de acusación a los caídos “padres de la patria”, alegorías visuales relacionadas con la justicia y la libertad o banderas alusivas al sentimiento nacional —la bandera chilena— y a diversidades y minorías: banderas mapuche o wenufoye, whipalas, de distintas identidades LGTBQ+ y otras causas.

Los paralelismos fueron notables en Colombia durante el paro nacional de 2021, aunque con ciertas particularidades locales y con los desplazamientos concretos que incorpora el posicionamiento como sujeto político del grupo étnico misak, protagonista inicial en el que se centra este texto.

El ciclo iconoclasta se replicó en Colombia a partir del 16 de septiembre de 2020. Ese día concreto no fue una masa ciudadana sino una pequeña avanzada de este pueblo indígena, el misak, el que tumbó la estatua de un conquistador español, Sebastián de Belalcázar, en un acto de gran simbolismo, ya que esta figura presidía la ciudad de Popayán desde la altura de una pirámide precolombina llamada El Morro de Tulcán. La discusión se inició en el ámbito mediático (ABC, 2020) y se centró en la legitimidad o no de una acción destructiva como parte necesaria para la reconstrucción de una memoria colectiva viva, inclusiva y de corte anticolonial, como recoge Halim Badawi (2021). También, gracias a la intervención en redes digitales del expresidente Álvaro Uribe, líder del partido Centro Democrático, se posicionó el discurso de odio/rechazo por medio de la focalización del peligro, como interpretan en su análisis García Dussán y Hurtado (2022).

Este acto, en gran medida por la discusión que conllevaba, se convirtió en un evento epitomizante para la acción colectiva en 2021 —aquel evento que se convierte en ejemplo de un concepto o causal (Fogelson, 1989)—, y marcó

1 <http://inventarioiconoclastadelainsurreccionchilena.com>.

2 Su protagonismo no es nuevo, pero sí su mayor visibilidad: al menos desde 2015, grupos de feministas chilenas ya habían intervenido críticamente monumentos de conquistadores o “padres de la patria”, no obstante, sus acciones solo habían alcanzado repercusión informativa cuando iban acompañadas de interpretaciones de vandalismo (Browne, Romero, Rutherford y Vergara, 2022). Lo que comenzó con graffitis y rayados, continuó con derribos a partir de 2019 (Lukinovic, 2020). Estos ejemplos de acción directa se sucedieron también con similares etiquetas mediáticas, en México o en Madrid durante los años siguientes.

los nuevos imaginarios de los movimientos sociales (González Tanco, 2022) representados en las manifestaciones de activismo y comunicación alternativa durante el Paro Nacional de 20 en Colombia.

Así, entre abril y julio de 2021, otras estatuas fueron derribadas en distintas ciudades colombianas, comenzando el pueblo misak por una nueva figura de Belalcázar en Cali, acción que retomaron otros colectivos movilizados, que tumbaron esculturas de oligarcas ya fueran militares o ministros republicanos, criollos esclavistas, o colonizadores españoles.

Pese a tratarse de un hecho consumado, la legitimidad de cada una de las acciones iconoclastas fue discutida de forma popular, abriendo así un proceso de resignificación de la memoria de la conquista, la colonización y el imperialismo. De hecho, una de las estatuas (la de Antonio Nariño) fue repuesta por la autoridad ante el clamor popular, en Pasto. Independientemente de ese resultado, es innegable la capacidad de esos actos para posicionar un debate acerca de la memoria, la historia que se debe salvaguardar y aquella que ha sido desterrada u olvidada.

La aceptación y réplica de esa estrategia en el curso de las protestas llevó a la inquietud de narrar estas experiencias y abrir una reflexión, a partir de ellas, sobre si los debates decoloniales están aportando a los marcos maestros de la acción colectiva, en el caso de Colombia.

Con ello, el objetivo que persigue esta investigación es contribuir a la comprensión y puesta en común de diversos mecanismos y acciones de comunicación alternativa y de guerrilla de comunicación con los que los movimientos sociales han dado respuesta al discurso hegemónico. Ello, desde una perspectiva teórica anticolonial y a partir de un diálogo de saberes entre protagonistas de estas acciones iconoclastas que se constituyeron en hitos de la protesta y los espectadores o participantes de las acciones de activismo que acompañaron la movilización social.

El diálogo de saberes es un “proceso comunicativo en el cual se ponen en interacción dos lógicas diferentes: la del conocimiento científico y la del saber cotidiano, con una clara intención de comprenderse mutuamente; implica el reconocimiento del otro como sujeto diferente” (Bastidas Acevedo et al., 2009, p. 104). Para ello, se estableció un camino metodológico basado en la mirada etnográfica (De Carvalho, 2002) y en las epistemologías del sur (de Sousa, 2009), de modo que la investigación se contextualiza en el territorio y el conocimiento se construye de forma dialógica, y que estuvo formado por:

- La elección de un caso de estudio (el derribo de un símbolo colonial en Popayán).
- La observación participante en los eventos de 2020 y 2021.
- La revisión documental de análisis, ensayos y artículos relacionados con el Paro Nacional.

- Las entrevistas en profundidad³ a líderes de la comunidad misak, entre mayo y noviembre de 2021.
- Los diálogos de saberes, en febrero de 2022, que se produjeron de forma tanto sincrónica como asincrónica entre, por un lado, estudiantes de maestrías de educación y de comunicación para el cambio social, y por otro, los protagonistas de las acciones iconoclastas, líderes indígenas y comunicadores alternativos. Este diálogo de saberes se construyó a partir de las categorías teóricas de la lucha anticolonial y la resignificación de la memoria colectiva.

Un movimiento anticolonial

El aporte de la perspectiva decolonial a la reflexión crítica en América Latina (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) es indiscutible. No obstante, para este análisis se pretende reconocer la posibilidad de una de sus escisiones como marco de interpretación apropiada para sujetos políticos en lucha por su emancipación. Así, el ciclo iconoclasta que, en Colombia, inició el pueblo misak en Popayán contra los símbolos de la conquista y la colonización —externa pero también contra el colonialismo interno, como apuntaría Silvia Rivera (1984)—,⁴ se pueden inscribir en una lectura anticolonial (Ávila, 2021a).

Más allá de su aspecto artístico o patrimonial histórico, esgrimido por la autoridad local como argumento para defender el *status quo* y ofrecer recompensa sobre la captura de los indígenas involucrados (Canal 1, 2020), interesa la perspectiva ideológica y simbólica del monumento. Afirma Foucault que es “la historia” lo que convierte a los documentos en monumentos (Foucault, 1970). No la línea histórica de acontecimientos sino el sesgo histórico, el que determinan los vencedores, los poderosos. Es ese “discurso histórico”, ese relato sesgado el que intentan contrarrestar, con toda claridad y contundencia, quienes tumban esos monumentos. Para las y los manifestantes urbanos de Santiago de Chile, en 2019, tenía que ver con el dominio ideológico impuesto en el espacio público (Lukinovic, 2020), unidireccional, carente de posibilidad de diálogo. Para los pueblos indígenas se trata de una forma de violencia epistémica asociada “a la represión de las representaciones locales de la historia y la identidad y su

3 La codificación de las personas intervinientes se mantiene con iniciales para respetar el anonimato de los individuos que llevaron a cabo las acciones reivindicativas. Se reconoce con la expresión “entrevista personal” aquellas expresiones recogidas a partir de las entrevistas en profundidad tradicionales y con la expresión “diálogo de saberes” las aparecidas durante estas dinámicas. Para dar contexto a las intervenciones, se utilizan las iniciales y los códigos (m / h) para referir el género de la persona que interviene y (i / n.i) para relacionar si se trata de una persona indígena o no. Como ejemplo: (D.C., cod: h / i, Entrevista personal), será la voz de un varón indígena a partir de una entrevista en profundidad.

4 Ciertamente se trata de una revuelta contra algunas estructuras de colonialismo interno, como el hecho de que las autoridades autónomas indígenas deban pedir permiso a las autoridades locales para realizar rituales o actos simbólicos étnicos en la cima de la pirámide precolombina de El Morro de Tulcán. Esto se puede entender como uno de “los mecanismos específicos de constitución identitaria en el ámbito político” para la organización indígena que perpetúan el colonialismo interno (Rivera, 2010).

reemplazo por la imposición de entendimientos colonizadores” (Adams, 2015, citado en Pavón 2021, p. 217). En ambos casos, la identificación de estas estatuas con una pretendida unidad patrimonial nacional, no hace sino perpetuar el acervo colonial que la ideología del mestizaje mantuvo en la época republicana (Hale, 1996), y que hoy distintos pueblos latinoamericanos se intentan sacudir. De este modo, la iconoclastia puede ser, como afirma Bruce Lincoln, un evento anticolonial, de anulación de cualquier “respeto” que se guardara hacia la ideología difundida por el Estado que impuso estas estatuas (1985, p. 255). Del mismo modo lo interpretan algunos protagonistas del acontecimiento:

Estos casos de tumbar estas estatuas en Popayán, Cali, Bogotá, son una forma de recuperar esos espacios públicos, que son históricos, pero con una historia verdadera del sentir de los pueblos originarios. Y estamos en ese proceso de que, en el Morro sagrado, en la pirámide, vaya a reposar uno de los caciques que pobló el Gran Cauca. Con esos eventos estamos empezando a visibilizar a nuestros héroes. (F. A. T. cod. h / i, entrevista personal, 21 de noviembre de 2021)

Se ha escrito sobre la ruptura violenta con la simbología estatal previamente otorgada al monumento, pero aún se puede profundizar desde una lectura anticolonial la construcción de una nueva cotidianidad que posiciona al sujeto político en pugna contra la hegemonía cultural, y ver cómo esto se relaciona, de ida y de vuelta, con la movilización social.

Cabe tener en cuenta que los misak ha sido un pueblo entendido fundamentalmente (y aceptado) desde cierto esencialismo culturalista —es uno de los pueblos colombianos más representativos de entre los que conservan atuendo, rituales e idioma— muy propio del neoliberalismo multicultural. Charles Hale (2004) podría haber incluido a esta etnia en la dinámica que denominaba de “el indio permitido”, recuperando la reflexión de Silvia Rivera Cusicanqui: un sujeto político dócil que “sustituye protesta por propuesta” (Hale, 2004, p. 19) y que sirve al Estado-nación, tanto para dejar de lado las demandas orientadas a la superación de injusticias materiales y de acceso a recursos, como para excluir al *verdadero* Otro, tachado de fundamentalista y radical.

A partir del evento de 2020 y, sobre todo, del recorrido iconoclasta impulsado por la organización misak en 2021 (tumbando las estatuas del mismo Sebastián de Belalcázar, esta vez en Cali, y de Gonzalo Jiménez de Quesada en Bogotá) se inicia un giro estratégico en el posicionamiento de la organización. “Si las comunidades se movilizan es porque hay descontentos [...] necesitamos que a nuestras generaciones le enseñen la historia real”, dijo la alcaldesa de Silvia (cabecera municipal del territorio misak), Mama Mercedes Tunubalá, ante la estatua caída de Jiménez de Quesada (El Espectador, 2021).

Este gesto no es en absoluto intercultural, no busca poner bajo el foco el reconocimiento cultural de prácticas ancestrales, ni la reivindicación de un derecho ciudadano contemporáneo. Es el posicionamiento contra la hegemonía cultural: contra una memoria decidida por *otros*, no autónoma, no

autoconstruida. Eso desconcertó a buena parte de la intelectualidad colombiana. Es, desde el punto de vista del politólogo mexicano Odín Ávila (2021b), un acto que se entiende mejor en el marco de la lucha anticolonial.

La perspectiva anticolonial desde el ámbito académico, propone analizar a las resistencias y movilizaciones negras e indias que se opusieron a la colonización como experiencias de resistencia con una lógica propia y distinta a las luchas de liberación dirigidas por las elites mestizas que, según la postura anticolonial subordinaron al proyecto de los indios y negros a sus intereses y neutralizaron políticamente la acción de estos en el campo de disputa por materializar el Estado moderno. (p. 12)

Esa disputa incluye los símbolos materiales de ese Estado moderno, aquellos que entran en cuestión en la protesta de 2021. Son los símbolos de la memoria histórica, pero no formaban parte, hasta el momento de su derribo, de la memoria colectiva de los pueblos indígenas o afros (Halbwachs, 1992). Es en este momento cuando se dotan de una nueva significación, que replantea el pasado y proyecta un futuro posible en el que se supere el recuerdo de la “herida colonial”. Una herida que se intenta cerrar representando un juicio histórico contra el “genocida”, realizado dos meses antes de la ejecución de la “sentencia”: su eliminación.

Los pueblos Misak, Pijaos y Nasas, reclaman a través del acto simbólico del derribo, la imposición de una cultura sobre otra, expresando sus sentimientos de indignación colectiva por los atropellos, despojo de tierras, violación a sus mujeres, esclavismo y desigualdad; por lo tanto para los nativos es una búsqueda de noción de justicia y dignidad que hacen parte de la de cultura propia, de gobierno propio, de reivindicación de la tierra y el territorio como elementos fundamentales en la construcción del proceso de recuperar la tierra para recuperarlo todo, recuperar la historia y dentro de la historia la noción de gobierno y de justicia propia. (Cerón, 2022, p. 29)

Así, este caso, se considera oportuno interpretar teóricamente el viraje del activismo misak desde dos lecturas: por un lado, desde el plano decolonial, consideramos como Bonfil Batalla que ser indígena es, entre otras cosas, asumir la consciencia de la condición colonial —la “identidad del indio” (1988), o como dice Mignolo: esta “herida colonial” (2007)—, que rompe el devenir histórico de los pueblos. Aunque esta visión de la historia, lejos de lo “puro”, nos lleva a lo “previo”. Por otro lado, desde una perspectiva anticolonial entendemos al pueblo misak como un sujeto histórico y concreto (Ávila, 2021b), emplazado, que ha modificado además sus formas de resistencia, de lucha y su proyecto de autonomía, variando desde el anterior “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, al actual “recuperar el territorio y la memoria para recuperarlo todo” (F.A.T. Entrevista personal, 21 de noviembre de 2021) y actuando en consecuencia contra los signos visibles del relato-patrio-único.

Este juicio lo enmarcamos dentro de un compromiso que tenemos frente a la memoria colectiva de nuestra sangre, razón por la cual estamos convocados a reescribir la historia liberándonos de toda huella producto de la colonialidad del saber. (AISO, 2020)

Hallazgos. Diálogos para desplazar la luz de la memoria

Nosotros estamos en el proceso de recuperar la memoria y recuperar el territorio, para recuperarlo todo [...]. En la actualidad, la sociedad desconoce la memoria de los pueblos indígenas, en gran medida porque nos robaron parte de esa historia en los inicios de la república y en la independencia. Las elites criollas llamaron independencia a unos baños de sangre, lo vemos todavía en las protestas. Muchos de los personajes se creen europeos, pero son producto de la violación de nuestras ancestras, y en la actualidad seguimos viendo estos vejámenes. (I. P. cod. m / h, entrevista personal, 20 de mayo de 2021)

La incorporación de la memoria como categoría central de la propuesta política es reciente para el pueblo misak. Cuando echaron abajo la estatua de Belalcázar en Popayán en 2020, previamente habían realizado además el mencionado juicio histórico, simbólico, condenando la barbarie conquistadora. En una nueva deriva, en el ciclo de protestas a escala nacional en 2021, acompañaron cada acción de derribo de esculturas de lo que renombraron como “juicios espirituales”, en un movimiento que emplaza estas acciones entre la actual definición de sí mismos como sujeto político y el sujeto “cultural” que han venido siendo. En este trabajo de renombramiento y liberación de las memorias, los misak consideran que se sitúan “entre las problemáticas, sí, pero también entre las propuestas” (D. C., cod. h / i, diálogo de saberes).

Esta propuesta está en contravía con la teleología de la historia como se concibe desde la episteme occidental, o desde la colonialidad del saber. Supone que la memoria colectiva de los pueblos es cíclica y, para muchos de ellos — como es el caso —, el pasado está delante, es el único referente que se puede conocer. Con lo cual los acontecimientos pretéritos “no se olvidan, porque no se dejan atrás” sino que, en ocasiones, vuelven a ponerse delante para “orientar el camino de liberación” de sus organizaciones (D. C., cod. h / i, diálogo de saberes). Como sucede con los hechos de despojo de quinientos años antes, que vuelven como referentes activos y requieren por tanto de un juicio histórico o espiritual.

Durante los diálogos de saberes existe entre los participantes un sentimiento de extrañeza, no ante el ejercicio violento de la destrucción llevado a cabo por un pueblo con una tradicional fama pacífica, sino por la “paciencia” demostrada. “¿Por qué los movimientos indígenas se tardaron tanto en adelantar estos actos de protesta en contra de la colonización y la opresión española?”, preguntaron unas estudiantes (D. G, cod. m / n. i. y F. P., cod m / n.i., diálogo de saberes):

No es que nos hayamos tardado los pueblos indígenas, la lucha no es nueva... sino que, a través de los años, el mero hecho nosotros de existir, de pervivir, eso ya es un acto de resistencia, de protesta, es un acto donde decimos no al colonialismo. (F.A.T, cod. h / i., diálogo de saberes).

Sin embargo, con esta acción consideran que ofrecen un nuevo mensaje a la nación y al mundo, un mensaje “de que hay un pueblo indignado” y que “no pertenece a la historia colonial” (F.A.T, cod. h / i., diálogo de saberes).

Al igual que expone Vignolo (2021), cuando recoge la protesta del estudiante indígena Jefferson Chiminisqué, —“Nosotros no fuimos descubiertos (*sic*), fuimos invadidos. Eso no se puede olvidar. Con ese acto, siento que nos liberamos” (p. 6)— durante los diálogos de saberes otro estudiante, un comunicador mestizo, ofrece con sorna un ejemplo de desplazamiento del foco con el que se ilumina la historia:

Parto de considerar que, a nosotros, a muchas generaciones, siempre nos han contado la historia a medias, si acaso nos la han contado. Aprendimos y repetimos de memoria lo del “descubrimiento de América”. Supimos de unos conquistadores que gritaron “¡Tierra!” cuando llegaron a este territorio. Nunca nos dijeron nada de unos indígenas que exclamaron “¡Barco!” ante la presencia de seres extraños en su tierra. (G. G., cod. h / n.i., diálogo de saberes)

Las mujeres tienen un mensaje que dar sobre la sempiterna presencia altiva de los conquistadores, varones blancos que han determinado cuál era la jerarquía de género del poder desde hace siglos. En abril de 2019 se envió al Gobierno nacional una Resolución emitida desde la Autoridad Misak, con la intención de negociar una línea de acción política relacionada con los derechos de la mujer misak, en la que ya se especificaba, en su argumentario ideológico, la existencia de “afectaciones históricas a los derechos” femeninos desde la conquista y, recientemente, durante el conflicto armado, y se exponía la lucha de este colectivo contra la militarización de la vida social (AISO, 2019). En este contexto, el diálogo arroja una luz sobre el protagonismo percibido de las mujeres indígenas en el paro nacional:

¡No más símbolos de la desmemoria! Este es un acto de las mujeres. La lucha debe ser desde la raíz de la tierra. Frente a la brutalidad policial y los disparos, la música, la flauta y el tambor. (D. C., cod. v / i., entrevista personal, 20 de mayo de 2021). El despertar de las mujeres y de los jóvenes en la toma de poder, en los procesos de lucha, sí es más nuevo para los pueblos indígenas. (I.P., cod. m / i., entrevista personal, 20 de mayo de 2021)

La legitimidad de la reivindicación indígena era un acto promovido por las mujeres, dijeron los promotores, mujeres que evidenciaban su rechazo a la violencia acompañando los tumbes con música y artes, y que invitaban a

“conocer la nueva memoria de la historia” (I.P., cod. m / i., entrevista personal, 20 de mayo de 2021) que, según los líderes misak, Colombia debe explorar.⁵

La comunión con otros movimientos sociales que participaron en el ciclo de protesta de 2021 fue muy evidente. Si desde los misak, el derribo de un “masacrador” significaba “nuestro apoyo a todos los sectores sociales” (D. C., cod. h/ i., diálogo de saberes), los estudiantes espectadores o participantes expresaron un insistente deseo de fortalecer la comunicación con el pueblo misak y explorar formas de apoyo desde los entornos urbanos:

El día que estuvimos pintando la avenida [Jiménez, en Bogotá] [...] que ahora es la avenida Misak, con murales, mucha gente nos ayudó y nos apoyó, y nunca se nos había unido tanta gente antes. (J. A., cod. h / n.i., diálogo de saberes)

Es desde la comunicación en casa que podemos tener el vehículo para resignificar la historia de los pueblos de nuestro país. (M. C., cod. m/ n.i., diálogo de saberes)

De cierta manera [a los conquistadores] les construimos nuestras propias “estatuas” en cada acto que nos ponían en el colegio para celebrar sus hazañas y la fundación de pueblos y ciudades. (G. G., cod. h / n.i., diálogo de saberes)

¿Cómo podemos contribuir las personas de las ciudades para apoyar al pueblo misa, contribuir a la reivindicación histórica de los pueblos indígenas sin reproducir ni revictimizar las lógicas de la opresión hegemónica? (H. C., cod. h/ n.i., diálogo de saberes)

Cuando hablamos de las luchas de los años 80, no fue solo del pueblo misak [...] en esas luchas estaban los pastos, los nasas y los solidarios [...] Creo que los ciudadanos, si quieren apoyar, primero deben empezar a entender la verdadera historia. Desde que uno tenga claridad sobre la verdadera historia, ahí ya tiene el sentir. Y desde que uno tenga el sentir, ahí ya viene el accionar. El sumar un granito de arena en la voz de protesta, en la que no estamos pidiendo solamente para los pueblos indígenas, sino para una Colombia en la que verdaderamente toda la población pueda sentirse acogida. (F.A.T., cod. h/ i., diálogo de saberes).

Cuando se inician acciones disruptivas de guerrilla de comunicación, preocupa la forma de proteger a los participantes, tanto en relación con la “estigmatización mediática” como con las represalias policiales (F. P., cod. m/ n.i. y M. S., cod. m/ n.i., diálogo de saberes). El activismo (Aladro, Jivkova-Somova y Bailey, 2018) se posiciona, así como una forma de contención ante la reacción de la fuerza pública.⁶ En ese ejercicio participaron inusuales

5 En ese sentido no se puede obviar cierto contagio simbólico de interpretaciones hegemónicas de lo masculino —la fuerza física para acometer el derribo—, y lo femenino —lo estético, la acción pacífica, las artes—, ejemplificando uno lo de los numerosos retos que continúan existiendo en cuanto a la colonialidad de largo aliento (Rivera, 2010).

6 A partir del trabajo de Aladro, Jivkova-Somova y Bailey (2018) o de Delgado (2013), por citar a algunos pioneros, se reconoce el activismo como una práctica que combina acción política de protesta y acción artística en el espacio público, una intervención de inspiración urbana, efímera, performática a menudo, siempre antitética a la catarsis violenta, generalmente participativa y reflexiva.

comensales en la misma mesa: artistas callejeros, académicos y estudiantes de universidades públicas y privadas, representantes de etnias indígenas y del pueblo afrocolombiano e incluso las barras bravas del fútbol nacional formaron parte del círculo de seguridad creado durante algunas tomas a las estatuas. En Popayán, los colectivos artísticos iniciaron un proceso conjunto de intervención participativa en el Morro de Tulcán, y la estructura de cemento alzada para erigir al español sobre la pirámide precolombina es, más de dos años después, lienzo y tarima para expresiones de arte popular, performático y juvenil, así como para rituales indígenas.

En Bogotá y Cali, del mismo modo, en los lugares antes ocupados por los símbolos impuestos por el Estado-nación, los movimientos sociales se afanaron en acompañarse de colectivos artísticos y comunicadores de medios alternativos para generar colectivamente nuevos emblemas de la memoria. Propuestas estéticas otras, desde banderas con otras fórmulas tricolor⁷, pañoletas de las reivindicaciones feministas, hasta ejercicios efímeros como el videomapping en las piedras y las peanas, o círculos de la palabra entre indígenas y otras colectividades, alrededor de los pedestales vacíos. También el renombramiento de los espacios es otro de los procesos de resignificación de los emblemas nacionales, un ejercicio inspirado también por experiencias latinoamericanas previas (Cárdenas-Neira y Pérez-Arredondo, 2021).

La anteriormente llamada Avenida Jiménez, la bogotana calle 13, mantiene tiempo después el cartel con el que los protagonistas del derribo del prócer homónimo renombraron el espacio.



7 La bandera de Colombia es amarilla, azul y roja. Se vieron al revés, se sustituyeron sus colores por los de la bandera que representa al colectivo transexual, se vio en blanco y negro, con los colores de la bandera misak, etc.

Sin embargo, mientras en Chile el advenimiento de la pandemia por COVID-19 generó una tabla rasa que ocultó, encalando, los símbolos de las protestas, en Colombia se sucedió un año de resistencia hasta las elecciones generales de junio de 2022 —y su inusual resultado de victoria de la izquierda—, un tiempo en el que las organizaciones populares mantuvieron activas ciertas “rutas de la memoria” que transitaron, cual si de un itinerario turístico se tratara, por las huellas físicas del ciclo de protestas y por los recorridos simbólicos de sus marcos de referencia.

Conclusiones

Desde las experiencias recogidas y puestas en diálogo, se sugiere que la organización indígena misak ha posicionado el relato, anticolonial, de un pueblo que intenta liberarse, “en términos ideológicos de aquellos elementos que impiden que éste (*sic*) recupere su propia historia, proyecto de autogobierno y devenir” (Ávila, 2021b, p. 122), elementos que tienen que ver a su vez con la colonialidad del poder, con los patrones subjetivos coloniales que se mantienen a nivel nacional interno (Quijano, 2014).

La iconoclastia como estrategia del repertorio instrumental y su relato anticolonial (del repertorio discursivo) sirvieron de inspiración para los repertorios de acción de la ciudadanía movilizadora no indígena. A partir de ciertos eventos epitomizantes en materia de comunicación pública de la protesta, distintas organizaciones se apropiaron de la estrategia de eliminar del espacio público estatuas de diferente calado, representantes de la hegemonía cultural impuesta la colonialidad del poder y del saber, e integraron también la estética indígena a sus propias propuestas anticoloniales, antipatriarcales y anticapitalistas.

El arte ocupó los espacios previamente habitados por la historia hegemónica y colonial, y los lugares adquirieron nuevas corporalidades y nuevas denominaciones. En este sentido, la ausencia de las estatuas ha permitido que los colectivos ciudadanos desarrollen nuevas dinámicas de activismo que promueven procesos comunicativos colectivos para la resignificación de los espacios y de la memoria. En estos nuevos espacios de intervención se están fraguando también, negociándose y afirmándose, nuevos marcos maestros para futuras movilizaciones desde la reflexión decolonial y la praxis de la lucha anticolonial.

Referencias bibliográficas

- AISO. (2019). *Autoridad, Autonomía, Territorio e Identidad*. Resolución 0535 de abril 12 de 2019. Contexto histórico y cultural de la mujer misak (Documento de Trabajo).
- Aladro-Vico, E., Jivkova-Semova, D., & Bailey, O. (2018). Artivismo: Un nuevo lenguaje educativo para la acción social transformadora. *Comunicar*, 57, 09-18. <https://doi.org/10.3916/C57-2018-01>.

- Ávila, O. (2021a). ¿Anti o decolonialismo en América Latina? Un debate actual. *Sociedad y Economía*, 44, e10210669. <https://doi.org/10.25100/sye.voi44.10669>.
- _____. (2021b). *Anticolonialismo: Un estudio sobre las ideas de pensadores autodenominados negros e indios*. Ciudad de México: Ediciones Autónomas / Universidad del Cauca.
- Badawi, H. (2021). Adiós a los héroes: auge y caída de los monumentos en Colombia, 2016-2021. *Revista Universidad de Antioquia*, (344), 8-17.
- Bastidas Acevedo, M., Pérez Becerra, F., Torres Ospina, J., Escobar Paucar, G., Arango Córdoba, A., & Peñaralda Correa, F. (2009). El diálogo de saberes como posición humana frente al otro: referente ontológico y pedagógico en la educación para la salud. *Investigación y Educación en Enfermería*, 27(1), 104-111.
- Bonfil Batalla, G. (1988). Identidad étnica y movimientos indios en América Latina. En J. Contreras (Ed.), *Identidad étnica y movimientos indios: la cara india, la cruz del '92*. (pp. 81-94). Madrid: Revolución.
- Browne, R., Romero, P., Rutherford, C., & Vergara, J. (2022). Análisis del Movimiento Feminista Estudiantil del 2018 en la prensa chilena y de la región de Los Ríos. *Asparkia. Investigació Feminista*, (41), 235-254. <https://doi.org/10.6035/asparkia.6175>.
- Cárdenas-Neira, C., & Pérez-Arredondo, C. (2021). Prácticas discursivas insurgentes y ocupación de espacios urbanos: Análisis de los paisajes semióticos creados en dos ciudades de Chile durante la revuelta social (2019-2020). *Bulletin of spanish studies*, 98(7), 1165-1190.
- Carvalho, J.J. de, (2002). La mirada etnográfica y la voz subalterna. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, (enero-diciembre), 287-328.
- Cerón, M. (2022). *Monumento Virtual: Interacción y Participación Ciudadana en El Morro de Tulcán*. (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Católica de Chile. https://repositorio.uc.cl/xmlui/bitstream/handle/11534/64716/ProyectoDeGrado_MonumentoVirtual_MarvinCeron.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Delgado, M. (2013). Artivismo y pospolítica. Sobre la estatización de las luchas sociales en contextos urbanos. *Quaderns-e*, 18: 68-80.
- Fogelson, R. (1989). The ethnohistory of events and nonevents. *Ethnohistory*, 36(2), 133-147.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XX.
- García Dussán, É., & Hurtado, D.C. (2023). Representaciones sociales del racismo sobre la comunidad indígena misak en Colombia y su protesta social. *Forma y Función*, 36(1), e7561. Epub November 21, 2022. <https://doi.org/10.15446/fyf.v36n1.97561>.
- González Tanco, E. (2022). Prácticas disruptivas y nuevos discursos en el marco de la protesta social en Colombia. En J. Figuereo-Benítez y R. Mancinas-Chávez (coord.), *El poder de la comunicación política: actores, estrategias y alternativas*. (pp. 631-657). Madrid: Dykinson.
- Halbwachs, M., & Coser, L. A. (1992). *On collective memory*. Chicago: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226774497.001.0001>.
- Hale, C. (1996). Mestizaje, hybridity and the cultural politics of difference in post-revolutionary Central America. *Journal of Latin American Anthropology*, 2 (1), 34-61.
- Hale, C. (2004). Rethinking Indigenous politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas*, 32(2), 16-21.
- Lincoln, B. (1985). Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936. *Comparative Studies in Society and History*, 27(02), 241-260. <https://doi.org/10.1017/S0010417500011348>.
- Lukinovic, J. (2020). Intervención y destrucción de monumentos públicos en América Latina como respuesta ante el dominio cultural e ideológico del espacio público. *Contenciosa*, Año VIII (10). <https://doi.org/10.14409/rc.voi10.9147>.

- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez y Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Miranda, L. (2020, 17 de septiembre). El derribo de la estatua del conquistador cordobés Sebastián de Belalcázar, entre la revancha y la condena. *ABC*. https://sevilla.abc.es/andalucia/cordoba/sevi-derribo-estatua-sebastian-belalcazar-entre-revancha-y-reproche-violencia-202009171710_noticia.html.
- Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO), (2020). Juicio de los Piurek —hijos del agua— descendientes de los pubenences a Sebastián Moyano y Cabrera alias Sebastián de Belalcazar, quien la historia de la voz racista y colonial lo describe como el conquistador de 'Popayán'. 25 de junio de 2020. <https://www.justiciapazcolombia.com/comunicado-de-autoridades-indigenas-sobre-el-juicio-popular-a-sebastian-de-belalcazar/>.
- Pavón-Cuéllar, D. (2021). Hacia una descolonización de la psicología latinoamericana: condición poscolonial, giro decolonial y lucha anticolonial. *Journal of Latin American Studies*, 20 (39), 95-12.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Redacción Bogotá. (2021, 7 de mayo). Razones por las que indígenas tumbaron la estatua de Gonzalo Jiménez de Quesada. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/bogota/razones-por-las-que-indigenas-tumbaron-la-estatua-de-gonzalo-jimenez-de-quesada-article/>.
- Redacción digital CM&. (2020, 18 de septiembre). Anuncian recompensa por indígenas que tumbaron estatua de Sebastián de Belalcázar. *Canal 1*. <https://noticias.canal1.com.co/nacional/anuncian-recompensa-por-indigenas-que-tumbaron-estatua-popayan/>.
- Rivera Cusicanqui, S. (1984). *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa. 1900-1980*. La Paz: La mirada salvaje.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra rota.
- Sousa Santos, B. de (2009). *Una Epistemología del Sur*. Ciudad de México: CLACSO.
- Vignolo, P. (2021). Comentarios del debate. Carlos Masotta, Paolo Vignolo, Lucía Durán, Ella F. Quintal y Esteban Krotz, Claudio Alvarado Lincopi y Ivette Quezada Vásquez, Javiera Bustamante Danilo, José Guilherme Cantor Magnani, Andrés Góngora. *Corpus* [En línea], Vol. 11, N. 1. <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/4783>.