

---

# “UNA MIRADA DECOLONIAL A LA HACIENDA DE CAÑASGORDAS: A PROPÓSITO DE SU RESTAURACIÓN Y APERTURA EN CALIDAD DE MUSEO”<sup>1</sup>

---

Freddy Moreno-Gómez  
Pontificia Universidad Javeriana Cali, Colombia  
Universidad del Valle, Cali, Colombia  
fmorenog@javerianacali.edu.co

Recibido el 15/07/2024  
Aprobado el 15/10/2024

Cómo citar este artículo:

Moreno-Gómez, F. (2024). Una mirada decolonial a la Hacienda de Cañasgordas: a propósito de su restauración y apertura en calidad de museo. *Trans-Pasando Fronteras*, (21). <https://doi.org/10.18046/retf.i21.6278>

---

<sup>1</sup> Este artículo deriva del proyecto de tesis doctoral titulado “Construcción del sujeto histórico afrodescendiente desde la hacienda de Cañasgordas: Identidad, etnicidad y territorialidad” de la Línea de Investigación en Historia Cultural de Colombia del Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle, Cali, Colombia.

## Resumen

Desde el 2014, con la Resolución 0423 referente al Plan Especial de Manejo y Protección, la Hacienda de Cañasgordas entró en un proceso de restauración en calidad de museo tras su declaración como patrimonio y bien de interés cultural del ámbito nacional. Con este propósito se empleó la novela “El Alférez Real” de José Eustaquio Palacios para fundamentar el valor simbólico de la hacienda a partir del contexto de representatividad de la sociedad caleña del siglo XVIII. No obstante, este proceso se quedó en el interés decimonónico de reconstruir un pasado histórico concreto y reconocible por las preferencias hacia los espacios, el ambiente cultural y el estilo de vida de las personas hegemónicas coloniales, minimizando que Cañasgordas, en la calidad de hacienda esclavizadora, también cumplió un papel fundamental en las condiciones de vida de los esclavizados y en la conformación de poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras de los departamentos del Valle del Cauca y del Cauca. Inscrito en los estudios culturales latinoamericanos, específicamente en la noción de decolonialismo desarrollada por el grupo Modernidad/Colonialidad, se revisa la práctica discursiva y forma de pensamiento para identificar los modos de utilización, comprensión y apropiación de la novela para materializar las relaciones de poder desde la estructuración de las diferencias y la proyección de dichas representaciones sociales. Por tanto, el objetivo de este artículo consistió en fundamentar una mirada decolonial de la Hacienda de Cañasgordas a través del abordaje de las dimensiones epistemológica, paradigmática e historiográfica, para plantear un modo de ver Otro que cuestione el colonialismo europeo y la posterior colonialidad establecida con la perpetuación del modelo eurocéntrico, en la medida que se privilegió el concepto paradigmático de museo, y cómo esta categoría ha sido afectada en su construcción desde la práctica discursiva ficcional y factual de la novela “El Alférez Real” .

**Palabras clave:** Historia cultural de Colombia, estudios culturales latinoamericanos, decolonialismo, giro decolonial, Hacienda de Cañasgordas, “El Alférez Real”.

## Abstract

Since 2014, with Resolution 0423 regarding the Special Management and Protection Plan, Hacienda de Cañasgordas entered a restoration process as a museum after being declared a national heritage and cultural asset. Thus, the novel “El Alférez Real” by José Eustaquio Palacios was used to substantiate the symbolic value of the estate based on the context of representativeness of Cali society in the 18th century. However, this process remained in the 19th-century interest of reconstructing a concrete and recognizable historical past, emphasizing the preferences towards spaces, cultural environment, and lifestyle of colonial hegemonic individuals, while minimizing the fact that Cañasgordas, as a slaveholding estate, also played a fundamental role in the living conditions of the enslaved and the formation of Afro-descendant populations and/or black communities in the departments of Valle del Cauca and Cauca. Inscribed within Latin American cultural studies, specifically in the notion of decolonialism developed by the Modernity/Coloniality group, the discursive practice and thought are reviewed to identify the modes of utilization, understanding, and appropriation of the novel in order to materialize power relations from the structuring of differences and the projection of such social representations. Therefore, the objective of this article was to substantiate a decolonial perspective of Hacienda de Cañasgordas through the approach of epistemological, paradigmatic, and historiographic dimensions, to propose a way of seeing the Other that questions European colonialism and the subsequent coloniality established with the perpetuation of the Eurocentric model, insofar as the paradigmatic concept of the museum was privileged, and how this category has been affected in its construction from the fictional and factual discursive practice of the novel “El Alférez Real”.

**Keywords:** Cultural history of Colombia, Latin American cultural studies, Decolonialism, Decolonial gyro, Hacienda de Cañasgordas, “El Alférez Real”.

## Introducción

*“...No fue entonces la huida de los esclavizados de las haciendas y centros mineros hacia otros espacios lejanos e inhóspitos, sino dentro de la misma zona de las haciendas [...] en donde se fueron configurando las especialidades de poblamiento negro...”*

(Mario Diego Romero, 2017a, p. 252).

La Hacienda de Cañasgordas<sup>2</sup>, reconocida como un espacio histórico que encierra múltiples representaciones y símbolos de la Cali colonial y republicana, ha sido declarada “bien de interés nacional”. Tras años de abandono, su restauración no solo debe reconciliarse con la sociedad hegemónica caleña desde el siglo XVII hasta el XXI, sino también reconocer y visibilizar a los sujetos subalternos que estuvieron ligados a ella como peones (indígenas y mestizos) y esclavizados<sup>3</sup> (africanos y sus descendientes). El enfoque historiográfico tradicional sobre las haciendas esclavizadoras colombianas se centró en la trata de esclavizados desde una perspectiva económica, hasta que la investigación de Friedemann en el Instituto Colombiano de Antropología cambió esta visión al dar voz a las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras, históricamente invisibilizadas en el ámbito antropológico. El movimiento de la “nueva historia de Colombia” en los años ochenta, influenciado por la escuela de los Annales, facilitó un marco disciplinario que exploró las dinámicas globales de las sociedades afrodescendientes y/o negras en Colombia. Colmenares (1983) había propuesto un estudio detallado desde la historia regional, enfocándose en las estructuras económicas de la gobernación de Popayán y la costa Pacífica colombiana, vinculadas al circuito mina-comercio-hacienda.

Históricamente, conectar la Hacienda de Cañasgordas con la formación de poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras representa hoy un acto de resistencia contra las formas

2 Se utiliza el nombre de Hacienda de Cañasgordas debido a que es la manera como José Eustaquio Palacios la denominó en la novela “El Alférez Real”: “A principios del mes de marzo de 1789, un sábado, como a las cinco y media de la tarde, tres jinetes bien montados salían de Cali, por el lado sur, en dirección a la Hacienda de Cañasgordas” (Palacios, 1903, p. 1).

3 Se emplea la categoría “esclavizado” para referenciar a los sujetos individuales y colectivos en situación de esclavización y poder conceptualizar la Otredad, en lugar de la categoría “esclavo”, la cual fue implementada por los sujetos hegemónicos de la colonia y la colonialidad para negar la condición humana de aquellas personas a quienes esclavizaron (Meza, 2003). Por tanto, y pese a las diferentes denominaciones que se emplean para considerar a los hombres y a las mujeres en condición de esclavización, independiente de las formas históricas de denominación y de las posiciones políticas e identitarias de quienes se inscriben por otros términos, la consideración hará referencia a las comunidades y poblaciones humanas que de algún modo son descendientes de los antiguos individuos esclavizados de origen africano.

contemporáneas de neocolonialismo, que perpetúan estereotipos y sistemas de representación que mantienen asimetrías de poder (Eljach, 2017, p. 11). De acuerdo con Das –citada por Ortega (2008)– esta resistencia debe ser entendida, no como un acto deliberado que se opone a la gran lógica hegemónica, sino como la voz y el testimonio de la dignidad que señala la pérdida y reclama el lugar en donde “todo aconteció”. La Hacienda de Cañasgordas no solo fue un sitio de esclavización de africanos y sus descendientes, sino también el espacio donde estos individuos formaron comunidad. Bhabha (2013, p. 29) sostiene que es crucial entender cómo la agencia histórica se transforma a través de procesos de significación que escapan al control. Estos eventos se comprenden mejor a través de las narrativas sociales y los códigos culturales entrelazados en las circunstancias históricas socioculturales, que han moldeado las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras, denominadas por Romero (2017a) como “el reguero de pueblos afrodescendientes”. Investigar estos pueblos regados es fundamental para comprender cómo transformaron los contextos económicos de las haciendas y minas en fenómenos poblacionales que contribuyeron a la formación de una sociedad diversa y compleja.

Por tanto, el objetivo de este artículo consistió en fundamentar una mirada decolonial de la Hacienda de Cañasgordas que contraste con el propósito de su restauración y apertura en calidad de museo a través del abordaje de tres dimensiones, la epistemológica, la paradigmática y la historiográfica, para plantear un modo de ver Otro<sup>4</sup> con el cual se cuestiona el colonialismo europeo y la posterior colonialidad establecida con la perpetuación del modelo eurocéntrico, en la medida que se privilegió el concepto paradigmático de museo, y cómo esta categoría ha sido afectada en su construcción desde la práctica discursiva ficcional y factual de la novela “El Alférez Real”<sup>5</sup>.

Metodológicamente, se identifica la restauración y apertura de la Hacienda de Cañasgordas como museo dentro del contexto de una crisis epistemológica relacionada con el “giro decolonial”. Este giro cuestiona la mirada eurocéntrica y sus nociones de “verdad”, “objetividad”, “totalidad” y “realidad”, impactando la conceptualización del museo. Es porque las categorías conceptuales dentro

---

4 El adjetivo indefinido “Otro”, utilizado después de la acción verbal y con la primera letra en mayúscula, se emplea como un Otro constitutivo, reconocido como Otridad u alteridad, opuesto a la doxa identitaria. Su uso en este artículo va de la mano con la categoría presentada por Said (2018) para hacer alusión a los pueblos colonizados habitantes de Oriente Medio y que posteriormente fue adoptada por los autores de los estudios subalternos, los estudios poscoloniales y los estudios culturales latinoamericanos.

5 La edición tenida en cuenta en este artículo corresponde a la segunda edición de “El Alférez Real” impresa en Palmira, por la Imprenta Popular en 1903. Dicha versión se encuentra disponible en la Biblioteca Virtual del Banco de la República: <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/3205/>

de las ciencias sociales y humanas, como “sujeto”, “subjetividad”, “agencia”, “etnicidad”, “hegemonía” y “subalternidad”, se corresponden a paradigmas como el posestructuralismo y el postmodernismo, que enmarcan la discusión teórica o empírica en disciplinas como la historia, aunque con un enfoque interdisciplinar. Este enfoque cuestiona la restauración y apertura del museo bajo una mirada hegemónica. Así, resulta fundamental reconocer las diversas historiografías (escuelas, tendencias y enfoques) que han aplicado ciertas categorías conceptuales a la investigación histórica y a la reflexión historiográfica. Categorías como “representación”, “memoria”, “territorialidad”, “colonialidad”, “identidad” y “Otridad” han sido trabajadas por la escuela francesa de Annales, la escuela inglesa de Birmingham, los estudios poscoloniales árabes, los estudios subalternos indios y los estudios culturales latinoamericanos. Estas categorías podrían resaltar la agencia de sujetos individuales y colectivos que dieron significado a sus prácticas cotidianas en la Hacienda de Cañasgordas.

## La Hacienda de Cañasgordas

La Hacienda de Cañasgordas<sup>6</sup> se ubica en el sur del municipio de Cali (departamento del Valle del Cauca, Colombia), y es reconocida desde el siglo XVIII como la casa grande debido a la amplia descripción que se le hizo en la novela romántica y costumbrista de José Eustaquio Palacios “El Alferez Real”: “[...]Cañasgordas era la hacienda más grande, más rica y más productiva de todas cuantas había en todo el valle a la banda izquierda del río Cauca. Su territorio era el comprendido entre la ceja de la cordillera occidental de los Andes y el río Cauca, y entre la quebrada de Lili y el río Jamundí[...].” (Palacios, 1903, p. 9). Su importancia radica, no solo en su papel fundamental descrito en la Resolución 0423 del 2014 por la cual “se aprueba el Plan Especial de Manejo y Protección, PEMP, del inmueble denominado hacienda Cañasgordas [...] declarado bien de interés cultural del ámbito nacional”, sino también en la conformación de las actuales poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras<sup>7</sup> del margen izquierdo del

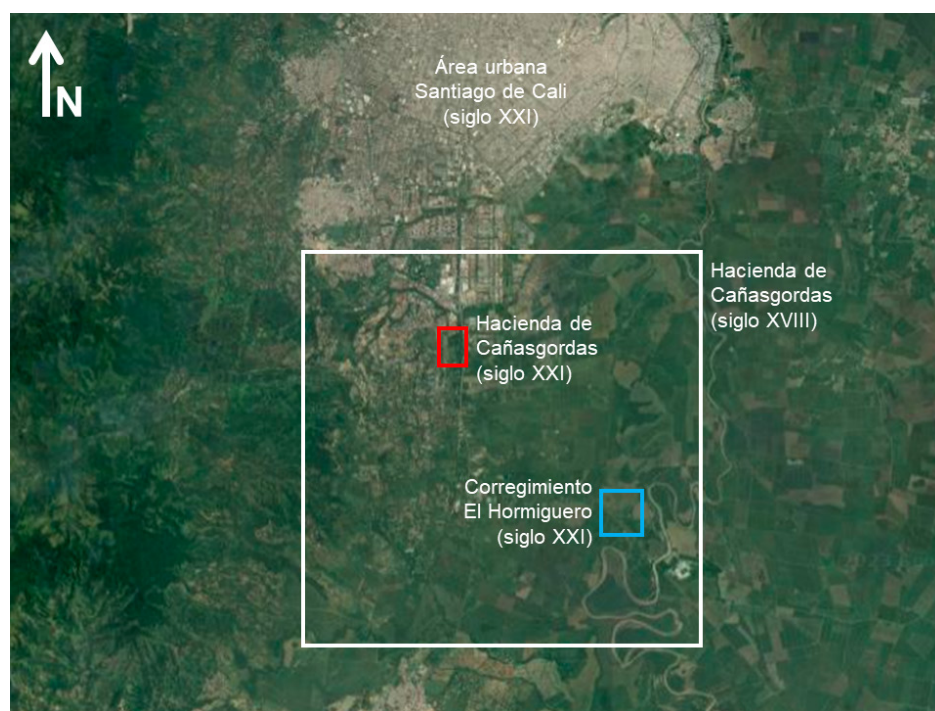
6 De acuerdo con Palacios, en su novela “El Alferez Real”, la hacienda recibió dicho nombre debido a la abundante presencia de guaduales en los márgenes de los igualmente abundantes cauces de quebradas y ríos: “Sospechamos que a ese sitio se le dio el nombre de Cañasgordas, deducido de los extensos guaduales que por allí se encuentran, principalmente a orillas del río Jamundí; pues sabido es que los conquistadores daban a la guadua el nombre genérico de caña, y que por ser tan gruesa la llamaban gorda...”, referencia que el mismo Palacios (1903, p. 13) tomó de la obra “El Marañón o Amazonas” del padre jesuita Manuel Rodríguez de Villaseñor.

7 Si bien se tendrá en cuenta el derecho que tienen los sujetos individuales y colectivos de autonombrarse y autodefinirse desde su propia construcción de identidad, el término afrodescendiente se relaciona con una posición política trazada por los acontecimientos ocurridos en torno a la Constitución Política de 1991 y con el reconocimiento de una herencia africana desde el prefijo “afro”. La definición de las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras se basa en las relaciones complejas que existen entre los conceptos que utilizan los investigadores de las ciencias sociales.

río Cauca que se encuentran vinculadas en calidad de descendientes con los antiguos esclavizados de la hacienda (Figura 1).

La Hacienda de Cañasgordas tiene sus primeras referencias en 1629, cuando el presbítero Juan Sánchez Migolla vendió las tierras a Antonio Rodríguez Migolla, encomendero y regidor de Popayán, para establecer un trapiche destinado al procesamiento de miel y azúcar. Desde 1643 se registran pagos de composición y la expansión del latifundio desde los resguardos indígenas Lili y Piedras. En ese mismo año, el trapiche fue modernizado con una rueda metálica, convirtiéndose en hidráulico. En 1725, las tierras fueron rematadas a Antonio Ruiz Calzado y en 1736 grabadas a Ana María de los Reyes. Luego, Cristóbal de Cayzedo Salazar y Rengifo Holguín, alférez real y maestro de campo, heredó la hacienda a su hijo Nicolás de Cayzedo Hinestroza, incluyendo tierras, construcciones, ganado y esclavizados. Nicolás de Cayzedo y Jiménez sucedió a su padre en 1758, pasando la hacienda a Manuel Joaquín de Cayzedo y Tenorio, alférez real. Alrededor de 1780 se construyó un cementerio, operativo hasta 1862 según registros de la parroquia Nuestra Señora del Rosario de Jamundí (Pacheco, 1984).

**Figura 1**



Predio original de la Hacienda de Cañasgordas en el siglo XVIII (recuadro blanco) de acuerdo con la novela “El Alférez Real” de José Eustaquio Palacios, en relación con el predio actual de la hacienda (recuadro rojo) de acuerdo con la Resolución 0423 de 2014 sobre el Plan Especial de Manejo y Protección de la Hacienda Cañasgordas, y con el corregimiento El Hormiguero (recuadro azul). Tomado y modificado de Google Maps a partir de una vista aérea del municipio de Santiago de Cali.

Bajo la propiedad y administración de Manuel Joaquín de Cayzedo y Tenorio, protagonista de la novela “El Alférez Real,” la Hacienda de Cañasgordas alcanzó su máximo esplendor en extensión y producción. Con la crisis de la explotación minera, los esclavizados se concentraron en la hacienda, aumentando el rendimiento de las actividades ganaderas y agrícolas, lo que hizo a la hacienda autosuficiente y capaz de generar excedentes para abastecer a Cali con carne vacuna. Al morir Cayzedo y Tenorio en 1808, la hacienda fue heredada por su esposa, Francisca Rosa Cuero y Cayzedo, y sus hijos: Manuel Joaquín, Pedro Fernando, María Josefa y Joaquín de Cayzedo y Cuero. Tras la muerte de Joaquín, su esposa Juana María de Camacho y Cayzedo tuvo confrontaciones con sus cuñados por la repartición de las tierras, quedando finalmente con el trapiche. La hacienda comenzó su declive debido a los efectos de la guerra de independencia (1810-1819), que causaron bloqueos de mercados y constantes saqueos, llevando a la fragmentación y venta de la propiedad por partes. Entre 1891 y 1893, la propiedad, en total abandono, fue comprada por los hermanos Eusebio y Guillermo Velasco Borrero. Adquirieron diferentes partes de Filomena Lorenza Garcés Vallecilla (1892), María Jesús Garcés de Triana (1893), Lucrecia Riascos de Garcés (1893) y Lisímaco García García (1894), con el interés de rehabilitar el trapiche para producir miel, azúcar y panela. La compra incluyó la capilla y el cementerio; la primera demolida en 1894 y el segundo desmantelado para trasladar los restos humanos, principalmente de esclavizados, al cementerio de Cali (Camacho, 1958).

En la primera mitad del siglo XX, el modelo agroindustrial basado en el monocultivo de caña de azúcar predominó en gran parte del territorio de la Hacienda de Cañasgordas, mientras que los terrenos restantes se convirtieron en propiedades para desarrollos inmobiliarios de las élites tradicionales y nuevas clases dirigentes de Cali (Escorcia, 1982; Vázquez, 1990). Banderas (1944) publicó un inventario detallado de la oferta de terrenos en la jurisdicción del municipio de Cali, destacando haciendas coloniales como San Joaquín, Cañasgordas, Meléndez, El Limonar, entre otras, que gradualmente cedieron espacio al crecimiento urbano y dieron nombre a nuevos barrios. La Hacienda de Cañasgordas, absorbida por la expansión urbana, fue prácticamente borrada del imaginario colectivo ante el ascenso del modelo residencial de conjunto cerrado y la fragmentación del paisaje metropolitano (Martínez, 2015).

Desde 1960, el propietario del predio fue Roberto Reinales Velasco, quien promovió la idea de convertir la hacienda en un museo inspirado en la novela “El Alférez Real”. En 1980, la hacienda fue declarada monumento nacional, y en 1993 se estableció la Fundación Cañasgordas Eusebio Velasco Borrero para reparar, restaurar y preservar las instalaciones, así como fortalecer el conocimiento histórico y cultural del Valle del Cauca. En 1994, Roberto e Irma Reinales Velasco



cedieron la propiedad a la fundación junto con diez hectáreas adicionales de terreno. En 2004, en respuesta a una acción popular, se inició la restauración con el apoyo del Ministerio de Cultura, la Alcaldía de Cali y la Gobernación del Valle del Cauca. El Decreto 191 de 1980 y la Resolución 0423 de 2014 reconocen el valor histórico, estético y simbólico de la Hacienda de Cañasgordas, reflejando su importancia como testimonio de las dinámicas económicas desde el período prehispánico hasta el republicano, su arquitectura rural del siglo XVIII y XIX, y su relevancia cultural como escenario de la novela “El Alférez Real”, que representa la sociedad caleña del siglo XVIII. La restauración de la casa principal finalizó en mayo de 2019, y actualmente continúa la restauración del trapiche.

### **Dimensión epistemológica: Decolonizando la Hacienda de Cañasgordas**

Epistemológicamente, el decolonialismo es una categoría de los estudios culturales latinoamericanos que aborda la identidad, etnicidad y territorialidad como elementos del poblamiento de un territorio. Permite examinar cómo las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras han construido su entorno sociocultural, evidenciando, a partir del giro decolonial, un cambio de perspectiva en las prácticas y formas de conocimiento de los sujetos colonizados. Este giro implica un proyecto de transformación de las implicaciones globales de la modernidad. El giro decolonial adopta una postura crítica de resistencia para cuestionar y deslegitimar las lógicas y prácticas impuestas por el colonialismo. Este artículo pretende clausurar el paradigma epistemológico de la modernidad colonial para implementar una decolonización subalterna desde la diferencia de los sujetos Otros y la alteridad del lugar Otro. Se problematiza cómo las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras han interactuado con la cultura europea y colombiana, involucrándose activamente con el modelo colonialista. La acción de los sujetos individuales y colectivos, su afiliación, identidad, relaciones de poder y nuevos discursos desempeñarán funciones estratégicas en la construcción de nuevos procesos históricos, sociales y culturales. La producción de conocimientos propios sobre lo ancestral cuestiona el discurso social, resaltando la importancia de resignificar lo ancestral en las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras (Walsh, 2004).

Resultado de debates epistemológicos en ciencias sociales y humanas sobre el colonialismo, surgieron alternativas para abordar la encrucijada entre cultura y sociedad (Becker, 2016). Intelectuales latinoamericanos han generado discursos que han forjado una identidad regional, repensando las estructuras de dominación y resistencia de los subalternos, que mantienen atraso social, desigualdad económica y subordinación. Este fenómeno se conoce como giro colonial,

giro descolonial, giro epistémico decolonial o simplemente giro decolonial. Es una práctica de indagación del conocimiento frente a la matriz colonial de poder, proponiendo una nueva comunicación intercultural, intercambio de experiencias y construcción de significados que reflejen una racionalidad diferente. Esto contribuye a la emergencia de una identidad latinoamericana tras la decolonización epistemológica (Díaz-Pérez, 2017).

Uno de los conceptos clave del giro decolonial es la decolonialidad, introducido por Maldonado-Torres (2008). Junto con la triple dimensión de la colonialidad (colonialidad del poder, del saber y del ser), constituye parte del pensamiento crítico del Grupo Modernidad/Colonialidad. La decolonialidad emerge como contraparte de la colonialidad a través del giro decolonial, marcando un cambio de perspectiva y actitud en las prácticas y formas de conocimiento de los sujetos colonizados desde los inicios de la colonia, y planteando un proyecto de transformación sistemática de las implicaciones globales de la modernidad (Díaz, 2010). Según Mignolo (2005), el giro decolonial implica una postura crítica de resistencia que cuestiona y deslegitima las lógicas, prácticas y significados impuestos por el colonialismo desde el siglo XVI, caracterizados por el eurocentrismo colonial y mantenidos durante la transición hacia los nuevos estados-nación. Este enfoque busca situarse desde identidades y territorialidades históricamente subalternas, para imaginar y practicar formas alternativas de habitar un mundo decolonizado en el tránsito del colonialismo moderno a la colonialidad global, manteniendo las estructuras de relaciones hegemónicas y subalternas.

La noción de colonialidad del poder sostiene que el mundo no superó el colonialismo con los procesos de independencia, por lo que la decolonialidad en el siglo XXI debe enfocarse en las diversas relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas y económicas que persistieron tras las luchas por la independencia. El giro decolonial surge como respuesta a la matriz colonial de poder, que establece instituciones, relaciones de poder, capitales culturales y símbolos que perpetúan relaciones asimétricas entre el hegemónico y el subalterno (Quijano, 2000). Grosfoguel (2006) argumenta que el conocimiento generado por el subalterno, como el de los esclavizados africanos y sus descendientes, ha sido menospreciado o categorizado como subjetivo, mientras que el conocimiento del hegemónico, como el de los hacendados españoles y sus descendientes, se ha considerado como objetivo y normativo. Por tanto, el decolonialismo reflexiona sobre las desigualdades culturales y promueve una identidad latinoamericana heterogénea que busca recuperar historias locales y estructuras de conocimiento de sujetos individuales y colectivos Otros dentro de la colonialidad. Este enfoque promueve la decolonización del conocimiento desde la subalternidad y la alteridad, entendiendo las periferias colonizadas como centros de validez epistémica (Becker, 2016, p. 294).

## Dimensión paradigmática: La hacienda de Cañasgordas en calidad de museo

Paradigmáticamente, la Resolución 0423 del 2014 estableció el valor histórico, estético y simbólico de la Hacienda de Cañasgordas. Históricamente, se reconoce como testimonio de las formas de apropiación y explotación del territorio desde períodos prehispánicos hasta republicanos. Estéticamente, se destaca por su arquitectura rural, reflejo del modo de vida de hacendados de los siglos XVIII y XIX. Y simbólicamente, a través de la novela “El Alférez Real”, representa la sociedad caleña del siglo XVIII. No obstante, es crucial destacar que los sujetos esclavizados y sus descendientes son marginalizados en esta narrativa. Aunque la hacienda es reconocida en la historia de Cali como un símbolo de un período específico de la ciudad y su sociedad, este reconocimiento histórico ha sido moldeado por las preferencias decimonónicas que idealizaban los espacios, la cultura y el estilo de vida de la élite colonial. Esto minimiza el papel fundamental que la Hacienda de Cañasgordas, como una hacienda esclavizadora, jugó en las condiciones de vida de los esclavizados y en la formación de los actuales asentamientos afrodescendientes y/o negros en los departamentos del Valle del Cauca y del Cauca.

Con el giro decolonial, se busca explorar la descolonización de la subjetividad y la producción del conocimiento a partir de discursos propios que revelan la conexión entre los mecanismos de poder y la subalternización de los actores sociales vinculados a la Hacienda de Cañasgordas, cuyas expresiones y formas de vida han sido marginadas e invisibilizadas según los estándares eurocéntricos (Navarrete-Saavedra R, 2011). Este diálogo se centra en los márgenes, periferias y fronteras; lugares Otros que deben ser identificados para construir la Otridad desde la subordinación, es decir, deconstruir críticamente ese Otro (Mignolo, 2007). Esta perspectiva podría establecer un paradigma alternativo para articular críticas a la modernidad desde la colonialidad (Navarrete-Saavedra R, 2011).

La restauración y apertura de la Hacienda de Cañasgordas como museo, asociada a la novela “El Alférez Real”, se interpretó como un espacio que privilegió la expresión de la individualidad burguesa y la formalización identitaria en los sectores actuales dominantes en producción y recepción cultural. Según Moraña (2003), la literatura, incluida la novela costumbrista, ha contribuido a la formación y autorrepresentación de sujetos colectivos como polos de dinámicas sociales. Este discurso letrado ha fortalecido la solidez y homogeneidad del discurso hegemónico que las clases dominantes perpetúan, a pesar de las tensiones entre los conocimientos pertenecientes a distintos sistemas culturales. La restauración de la Hacienda de Cañasgordas y su proyecto patrimonial y museístico han canonizado “El Alférez Real”, justificando así la preservación de saberes hegemónicos

en tiempos de fragmentación social y codificación cultural que capturan experiencias sociales, negociaciones simbólicas, prácticas hermenéuticas y memorias de la herencia colonial presentes en la casa grande (Moreno-Gómez, 2021a, 2021b).

En este sentido, se considera lo planteado por Bhabha (2013) respecto a la consideración del presente más allá del punto de quiebre o punto de unión entre el pasado y el futuro, lo cual corresponde a una trayectoria que se revela en las discontinuidades y desigualdades de otras voces disonantes y disidentes, al interior de los límites epistemológicos de los discursos etnocentristas. Las culturas nacionales, analizadas desde el multiculturalismo constitucional, deben ser producidas desde la perspectiva de las comunidades minoritarias dentro del mismo discurso nacional, de tal forma que se pueda proveer “[...] *Un marco fundacional para los modos de identificación cultural y afecto político que se generan alrededor de problemas de [...] raza [...]*” (Bhabha, 2013, p. 22); de tal forma que la Hacienda de Cañasgordas, espacio geopolítico que contribuye con el concepto de realidad humana en un ámbito local, deberá ser interrogada, intervenida y reiniciada para que, a manera de un espacio emergente en los intersticios culturales, pueda contribuir con la identidad de un sujeto histórico afrodescendiente y/o negro que se construye, reconstruye y deconstruye en la comunidad marginal de la esclavización, todo con el fin de afirmar sus tradiciones culturales y de recuperar sus historias reprimidas. Tal y como lo refiere Bhabha (2013, p. 29) citando a Goethe “[...] *«las necesidades espirituales e intelectuales antes no reconocidas» emergen de la imposición de ideas, representaciones culturales y estructuras de poder «extrañas»[...]»*”.

Para los autores de novelas históricas del siglo XIX resulta evidente que la historia nacional corresponde al ejercicio e institucionalización de una memoria selectiva en miras de fortalecer el proyecto político triunfante (Moreno, 2015, 2071). Palacios fue heredero del pensamiento colonial de la élite caleña decimonónica. Es por ello que no ha resultado posible identificar en el actual proyecto de restauración de la Hacienda de Cañasgordas en calidad de museo y su Plan Especial de Manejo y Protección presentado en la Resolución 0423 del 2014 y basado en la novela “El Alférez Real”, lo que Schmieder (2021) describe como los espacios del debate internacional sobre las reparaciones materiales y simbólicas iniciado con la Ruta del Esclavo de la UNESCO de 1994, la Primera Conferencia Mundial contra el Racismo en Durban de 2001, la lucha contra la discriminación de los afrodescendientes y el legado de la esclavitud de 2011 y el decenio internacional para los afrodescendientes de las Naciones Unidas de 2015 a 2024.

En la actualidad, la novela “El Alférez Real” representa simbólicamente la sociedad caleña del siglo XVIII, donde los sujetos esclavizados y sus descendientes quedaron en un segundo plano

dentro de su argumento. Palacios reconstruyó un pasado histórico centrado en las preferencias de la élite colonial hacia los espacios, el ambiente cultural y el estilo de vida, con algunas referencias a las condiciones de los esclavizados, pero minimizando su papel de la Hacienda de Cañasgordas como un exitoso modelo colonial de hacienda esclavizadora. Este enfoque también invisibiliza el rol fundamental que la hacienda jugó en la conformación de los actuales asentamientos afrodescendientes y/o negros en los departamentos del Valle del Cauca y del Cauca. La Hacienda de Cañasgordas no solo fue el lugar de esclavización, sino también donde los exesclavizados y sus descendientes reconfiguraron su existencia a través de la apropiación física y simbólica del territorio. La adscripción territorial, cultural, social y simbólica se refiere a las identidades establecidas por estas poblaciones en relación con un profundo sentido de pertenencia a sus territorios y sociedades. Durante el período colonial, los espacios controlados por los esclavizadores en la hacienda se convirtieron en áreas para cultivos familiares, encuentros culturales y sociales clandestinos, así como para transacciones comerciales legales e ilegales en los mercados semanales. Romero (2017a, 2017b) y Romero & Muñoz (2017) sugieren que en las últimas décadas del siglo XVIII y durante el XIX, hubo una movilidad significativa de la población dentro y fuera de las haciendas, transformando estos espacios en centros económicos competitivos. Estas transformaciones facilitaron la construcción de una sociedad campesina con economías, territorios y autonomías propias, modificando las condiciones socioeconómicas. Las comunidades se adscribieron a estos territorios desde la época colonial, a menudo negociando con los hacendados para asegurar derechos de ocupación y ampliar sus territorialidades, aunque enfrentaron desafíos persistentes con los hacendados y propietarios agroindustriales a lo largo de la historia.

“El Alférez Real” sostiene las vivencias del colonialismo y la colonialidad, pero como cualquier documento cultural, está sujeta a las condiciones de producción, recepción, circulación y uso en un tiempo y espacio específicos. La memoria, por ende, no es estática y puede reinterpretarse, resignificarse e intervenir. Este proceso da lugar a un momento subalterno que, como alternativa híbrida, demanda una negociación cultural para incorporar los discursos y narrativas de los subalternos, permitiéndoles reconstruir su historia, memoria y experiencia a través de la hacienda. Este enfoque posibilita una nueva lectura de la agencia social de los productos culturales derivados (Cherri, 2013). Bhabha (2013) argumenta que los textos sobre los períodos coloniales articulan sus demandas sociales y políticas en el ámbito de la diversidad más que en la diferencia cultural. Esta característica teórica de la diversidad surge cuando los discursos de civilización estaban definiendo los nacionalismos en la modernidad liberal occidental. La diferencia cultural, entonces, representa un discurso que desafía la diversidad cultural, abrazando el multiculturalismo y su capacidad de generar un sistema de signos discriminatorios, donde múltiples experiencias culturales hibridizan sus diferencias, resistiendo a la normalización y homogeneización (Cherri, 2013).

Said, según Cherri (2013), argumentó que la producción de diferencias a través de la alienación del sujeto afrodescendiente y/o negro y la clasificación racial del trabajo dio origen a un nuevo discurso. Este discurso articuló la producción de conocimiento desde una geografía imaginaria de la colonia, una supuesta misión civilizatoria filantrópica y un sentimiento de superioridad. Aunque todo esto hizo que la cultura fuera un componente activo del dispositivo colonial de poder hegemónico, será este mismo dispositivo el que eventualmente contribuya a su modificación y desmantelamiento. Said (2018) sostiene que los documentos culturales, incluida la literatura, reproducen, autorizan y legitiman formas específicas de interpretar el presente, definidas por lo que una comunidad considera como verdad. En este sentido, la novela “El Alférez Real” funciona como un dispositivo ideológico que promueve “la mejor manera nacional y civilizatoria” de legitimar prácticas coloniales entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Hoy en día, este mismo dispositivo cultural se emplea nuevamente para respaldar el proyecto de restauración de la Hacienda de Cañasgordas bajo una perspectiva hegemónica. Este uso del dispositivo permite identificar un complejo entramado de configuraciones que reflejan la afiliación institucional del autor y su interés en modelar sentimientos, actitudes y referencias sobre la nación decimonónica emergente. Palacios operó dentro de un régimen discursivo de verdad que, aunque intentó tensionar la experiencia colonial, no logró transformar las relaciones de poder del sistema colonial. A pesar de la abolición de la esclavización, la colonialidad del poder persistió, exigiendo a los estudios culturales latinoamericanos la reconstrucción de las estructuras del sentir colonial y la producción de subjetividades sociales.

La Resolución 0423 del 2014 refleja la persistencia de la visión hegemónica de las élites a lo largo de la historia colombiana, desde las españolas del siglo XVIII hasta las mestizas del siglo XX. Este marco ideológico, heredado de la Ilustración europea, continúa determinando el Estado/nación colombiano, perpetuando una herencia colonial que, aunque no necesariamente perceptible, sigue presente. La actual restauración de la Hacienda de Cañasgordas como patrimonio cultural revela las complejas relaciones entre hacendados y esclavizados, marcadas por contradicciones entre el sistema cultural hegemónico y los conflictos sociales de los subalternos. Estas dinámicas reproducen estructuras de esclavización colonial, fortaleciendo la desigualdad y la legitimidad de la colonialidad a través de sistemas normativos que perpetúan la diferencia de clase y la distribución racial del trabajo.

La novela “El Alférez Real” y la Resolución 0423 de 2014 ejemplifican estas dinámicas. Hall, citado por Sautu (2014), argumenta que la representación cultural bajo la hegemonía no solo produce significado, sino que también regula conductas, construye identidades y define

cómo se representan, piensan, practican y estudian ciertas cosas. Sin embargo, la resistencia de los grupos subalternos confronta esta hegemonía, potencialmente cambiando los significados y representaciones dominantes. Este cambio y su análisis permiten identificar continuidades y rupturas espaciales y temporales en las estructuras y agencias, así como la capacidad de estos últimos para ejercer prácticas de resistencia.

Villegas, Sevilla y Barona (2019) explicaron que la cultura tiene dos dimensiones fundamentales: una intangible que abarca valores, significados, creencias y mentalidades de una comunidad, y otra tangible que se materializa en el espacio y el tiempo. En este contexto, la territorialidad se experimenta como la combinación de un valor simbólico intangible con la materialización tangible del territorio. Bajo esta concepción, el patrimonio cultural se define como el conjunto de manifestaciones u objetos que la sociedad percibe como herencia histórica y adopta como referencia cultural, constituyendo la identidad de grupos y comunidades (Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de la UNESCO, 2003). En Colombia, el Ministerio de Cultura (Ley 1185 de 2008) reconoce que el patrimonio cultural no solo se arraiga en el pasado y se perpetúa en la memoria colectiva, sino que también se apropia socialmente en la vida contemporánea de las comunidades. El patrimonio cultural desempeña un papel crucial en la sociedad actual al ser un elemento central en la construcción de la identidad colectiva y la memoria histórica, así como en la configuración de territorios físicos y simbólicos. Además, sirve como herramienta fundamental para generar discusiones y negociaciones sociales y políticas de diversa índole (Villegas *et al*, 2019).

Por lo tanto, el actual proyecto de recuperación de la Hacienda de Cañasgordas podría significar una contribución continua a la construcción y reconstrucción de la identidad étnica, dado que las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras contemporáneas mantienen recuerdos históricos que actúan como marcadores culturales distintivos. Cuando el territorio, tanto físico como simbólico, complementa la producción y reproducción de discursos a través del lenguaje, las costumbres, las creencias y las instituciones propias de una comunidad específica, se puede evidenciar su eficacia simbólica y su capacidad de influencia en el espacio social. Un ejemplo claro de esto se observa en las acciones emprendidas por los individuos que vivieron en condición de esclavización, quienes en su búsqueda y consolidación de la libertad construyeron identidades desde espacios territoriales no controlados por los hacendados. Estas comunidades desarrollaron autonomía y singularidades culturales y sociales. Con la crisis del sistema esclavizador, debido a leyes de manumisión y abolición, estas comunidades iniciaron un proceso de etnogénesis, abandonando la esclavitud, dejando atrás los espacios de las haciendas y territorializándose en nuevos lugares o reterritorializando los mismos (Moreno-Gómez, 2020, 2021a, 2021b).

Según Gómez (2005), la novela “El Alférez Real” se distinguió por evocar una mirada nostálgica del pasado, creando una nostalgia acrítica que promovía una epistemología antimoderna del Estado/nación republicano emergente. Esta obra reafirma valores patriarcales y jerárquicos coloniales, subrayaba la supremacía cultural europea en América, y reinterpreta nostálgicamente el antiguo régimen monárquico junto con la autoridad de la Iglesia Católica. Hoffman (2002) observó que la construcción política y territorial de los Estados/nación conllevó una reescritura de la historia y culturas locales para formar un patrimonio simbólico unificador que sustentara la identidad nacional. Gómez (2005) y Díaz-Pérez (2017) indicaron que los esfuerzos por asimilar conceptos eurocentristas y etnicistas en el Estado/nación colombiano han resultado en una construcción nacional percibida como anómala, caracterizada por la ausencia de un nacionalismo cohesivo y la presencia de identidades regionalistas. Lomnitz (1999) argumentó que el nacionalismo depende de la integración de la tradición con la modernidad para modernizar la nación bajo una genealogía cultural. En esta perspectiva, “El Alférez Real” ilustra la interacción entre tradición y modernidad como un proyecto político presentado por Palacios para mantener un nacionalismo ideal (Moreno-Gómez, 2021a, 2021b). Esta obra revela cómo la nostalgia por el pasado colonial y monárquico se utilizó estratégicamente para construir y consolidar la identidad nacional en un contexto de transformaciones políticas y culturales en Colombia.

Palacios interpretó a Cali a través de sus características raciales, ambientales y costumbristas, clave para entender y modificar el pasado, presente y futuro. Su historiografía y literatura vincularon representaciones sociales de la raza, construyendo fronteras en el aparato epistemológico decimonónico que mantuvo la colonialidad del poder, del saber y del ser. Codificación racial, formas de trabajo, formación de subjetividades hegemónicas y subalternas, y jerarquías del conocimiento son evidentes en su obra, que reflexiona sobre las tensiones entre el siglo XIX (época de escritura), el XVIII (contexto de la novela) y el futuro (representado en el siglo XX). En este escenario, Palacios discute la fundación de un nuevo orden social y el lugar de diversos grupos regionales y raciales, aun debatiendo la integración de indígenas y afrodescendientes y/o negros en el proyecto nacional post-abolición. Las historias literarias conservadoras omitieron la continuidad histórica de estos grupos, promoviendo un proceso de “blanqueamiento” mediante el mestizaje. Los sujetos exesclavizados fueron minimizados, marginados e invisibilizados, reflejando un proyecto nacional incompleto frente a dependencias y presiones extranjeras (Moreno-Gómez, 2021a; Moreno-Gómez, 2021b).

La narrativa de Palacios se convirtió en una formación discursiva que ha abierto posibilidades estratégicas para la construcción de sentido. En la transición del multiculturalismo a la interculturalidad, es crucial revalorizar el discurso literario en sus formas y representaciones simbólicas, limitando



cualquier privilegio epistemológico adjudicado. Según Chartier (2015), el discurso histórico debe siempre presentar contenido verificable en las convenciones literarias e institucionales como los museos. Sin embargo, la literatura hegemónica, al dialogar con lo social y servir como base para las negociaciones simbólicas de poder, coloniza los modelos representacionales de otros sujetos individuales y colectivos no dominantes (Moraña, 2003). Este estatuto de representación vincula la imagen actual de la Hacienda de Cañasgordas con la representación basada en “El Alférez Real”, destacando solo los aspectos simbólicos que construyen una unidad histórica homogénea. Sin embargo, esta representación contradice el modelo socioeconómico de la hacienda esclavizadora en el siglo XVIII, la mentalidad y los intereses políticos de Palacios en el XIX, y la Resolución 0423 del 2004 en el XX, lo cual restringe, minimiza e invisibiliza otros aspectos significativos; en palabras de Chartier (2005, p. 59) “...*Que la cosa sólo exista dentro de la imagen que la exhibe, que la representación oculte en lugar de pintar adecuadamente aquello que es su referente...*”. La esclavización, tema sensible, apenas se discute para no hacer evidentes las incomprensiones, los desequilibrios, los antagonismos y las desigualdades de las representaciones respecto al propósito del apoderamiento de la imagen y el objeto histórico para usarlos con significaciones diferenciadas.

En el contexto de la configuración de la memoria oficial, prácticas como museos, archivos y celebraciones han preservado la narrativa hegemónica de la nación, privilegiando la cohesión social y el consenso construido sobre una base de largo plazo. Esta memoria, institucionalizada mayormente por el Estado, ha excluido a menudo las perspectivas de grupos subalternos y étnicos. En el caso de la Hacienda de Cañasgordas, la memoria oficial restaura su pasado heroico como escenario crucial de la gesta independentista en el sur de la Nueva Granada, liderada por su propietario, una figura central en la élite decimonónica caleña. Esta narrativa ha sido promovida y legitimada a través de la actividad editorial de la imprenta de Palacios, quien estableció una versión hegemónica de la sociedad caleña de los siglos XVIII y XIX. Esta construcción de la memoria política fue fundamental para el nacionalismo republicano del siglo XX, influyendo en cómo la clase dominante local concebía su legitimidad y su dominio, aunque excluyera las memorias de los africanos y sus descendientes esclavizados por los hacendados (Moreno-Gómez, 2021a; Moreno-Gómez, 2021b).

La restauración de la Hacienda de Cañasgordas como museo se presentó como una reconstrucción fiel del mundo representado en “El Alférez Real” de Palacios, considerado un “notario imparcial” del pasado por las élites hegemónicas. Esta objetividad se basó en el uso de archivos y documentos producidos por las mismas clases dominantes que han gobernado Cali. Así, se desestimaron los saberes de la tradición oral y las memorias populares, imponiendo el saber

histórico y científico de las clases dominadoras modernas desde el siglo XIX hasta el siglo XX, legitimando su dominio (Torres, 2003). La representación en la novela minimiza y invisibiliza a los esclavizados africanos y sus descendientes, presentándolos como personajes pintorescos o meros elementos del paisaje de la hacienda. “El Alférez Real” no solo no produce conocimiento histórico objetivo, sino que legitima el control de la memoria colectiva, consolidándose como la memoria hegemónica de la sociedad, al igual que las fiestas patrias y los monumentos (Moreno-Gómez, 2021a; Moreno-Gómez, 2021b).

Este artículo busca ofrecer una crítica alternativa, desde la historia cultural, a la historia hegemónica, dando voz a la historia subalterna frente al proceso de restauración de la Hacienda de Cañasgordas, donde las élites imponen su visión del pasado. La memoria social construye sentido histórico e identidad colectiva, permitiendo a las comunidades actualizar su experiencia del pasado según las necesidades del presente y construir narrativas propias (Torres, 2003). Esta memoria no solo proporciona coherencia al devenir colectivo, sino que también revela las huellas de la comunidad en la historia (Orduna, 2012). Según Florescano (2012), recuperar el pasado permite fundar solidaridades, afirmar identidades y respaldar reivindicaciones presentes y futuras. Para integrar a las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras en el proceso de restauración, es crucial reconocer y utilizar las representaciones propias y ajenas impuestas por las clases hegemónicas, así como la memoria colectiva presente en tradiciones orales, rituales, archivos y territorio (Moreno-Gómez, 2021a; Moreno-Gómez, 2021b). Es por ello que visibilizar el papel de la Hacienda de Cañasgordas en la memoria colectiva de las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras forma parte integral de su historia y presente. Este proceso puede enriquecer el sentido de pertenencia y la visión de futuro de estos grupos sociales. La restauración de la hacienda como museo debe permitir a los grupos subalternos contribuir activamente a la reconstrucción intercultural del pasado histórico. Esto fortalecería la memoria, la identidad y la capacidad de acción no solo de las élites dominantes (por ejemplo, destacando gestas como la independencia en el sur de la Nueva Granada), sino también de los grupos subalternos (por ejemplo, los consejos comunitarios de El Hormiguero, Playa Renaciente y el barrio Lilí) ubicados en el territorio histórico de la hacienda entre los siglos XVI y XX. Es esencial superar la historiografía influenciada por teorías estructuralistas que han priorizado los grandes sistemas económicos, sociales y culturales desde la perspectiva de la élite hegemónica. Estos enfoques han invisibilizado a los sujetos afrodescendientes y/o negros y han diluido sus experiencias en datos estadísticos sobre producción y mano de obra (Torres, 2003). Para reivindicar su papel como sujetos históricos y de conocimiento, el proceso de restauración debe democratizar su discurso histórico y social, reconociendo y valorando sus vivencias, experiencias y contribuciones significativas a lo largo de la historia colonial y republicana.

La representación identitaria de la Hacienda de Cañasgordas y de Cali según Palacios en “El Alférez Real” debe ser cuestionada a la luz de la invisibilización persistente ligada a la modernidad, que mantuvo elementos coloniales bajo la fachada del progreso y el eurocentrismo. En el contexto actual de restauración de la hacienda, la inclusión de los descendientes de los esclavizados genera una disputa por la territorialidad simbólica, donde las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras buscan restablecer su realidad histórica. Este proceso podría transformarse en un dispositivo de rescate que contribuya a reconstruir la identidad histórica de los afrodescendientes y/o negros vinculados a la hacienda en épocas de esclavización. Para Cuervo (2020), esta interpretación crítica del entorno histórico y cultural busca superar una epistemología que ha generado problemas representacionales e identitarios, marginando ciertos grupos sociales. La presencia de estas comunidades permite redefinir el patrimonio cultural y construir identidades desde un territorio simbólico marcado por procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización a lo largo de la historia. Banguero & Mendoza (2017) sostienen que solo a través de la autoconciencia, autodeterminación y autodefinition política y social, estas comunidades pueden resistir las formas coloniales de dominación, exclusión e invisibilización impuestas por la cultura hegemónica. En este sentido, la restauración de la Hacienda de Cañasgordas representa una oportunidad para fortalecer la identidad y la resistencia cultural de estas comunidades afrodescendientes y/o negras en Colombia.

La actual existencia de la Hacienda de Cañasgordas se debe no solo al rescate arqueológico y restauración arquitectónica, sino también a la necesidad de rescatar y restaurar los grupos humanos vinculados a ella y los significados simbólicos de un pasado legítimo, frecuentemente distorsionado u olvidado. La manera en que se recuerdan los eventos pasados y se construyen memorias individuales está estrechamente ligada a la memoria colectiva de una comunidad. Diferentes grupos compiten por sostener versiones del pasado que a menudo entran en conflicto, lo cual influye en la construcción de la memoria colectiva y el patrimonio cultural. Según Shackel (2003), los estudios culturales muestran cómo los sujetos individuales y colectivos construyen recuerdos del pasado según las necesidades del presente. Los individuos crean narrativas selectivas que cohesionan a los grupos, mientras que la memoria pública oficializa ciertas versiones del pasado para mantener la cohesión social y reducir tensiones entre grupos. Finalmente, el patrimonio cultural surge como un recurso del pasado utilizable que sirve a las necesidades contemporáneas de identidad, política, religión y economía de un grupo específico. En el caso de la Hacienda de Cañasgordas, este proceso implica considerar las narrativas de los afrodescendientes y/o comunidades negras para reconstruir un pasado inclusivo que refleje sus experiencias históricas y contribuya a su identidad y cohesión social en el presente (Moreno-Gómez, 2021a; Moreno-Gómez, 2021b).

## Dimensión historiográfica: La historia cultural de la Hacienda de Cañasgordas

Historiográficamente, la novela costumbrista “El Alférez Real” es clave para discutir cómo se construyeron las relaciones socioculturales en la Hacienda de Cañasgordas. Los relatos del Cabildo Justicia y Regimiento deben contrastarse con la narración costumbrista, donde se mezclan lo ficticio y lo factual, para obtener información subalterna y relatos que identifiquen la agencia de los esclavizados: “...Lo que en la documentación era presentado por los hacendados como negativo, peligroso, insurgente y hasta salvaje, estaba siendo realmente una construcción de sociedad de los negros...” (Romero, 2017a, p. 252). Esta agencia se sitúa en un campo de relaciones de poder y contextos sociales y económicos (Ortega, 2008). Es crucial el agenciamiento físico y simbólico de las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras sobre el territorio histórico de la hacienda: “[...] No fue entonces la huida de los esclavizados de las haciendas y centros mineros hacia otros espacios lejanos e inhóspitos, sino dentro de la misma zona de las haciendas [...] en donde se fueron configurando las especialidades de poblamiento negro[...].” (Romero, 2017a, p. 252). La restauración y consolidación de la Hacienda de Cañasgordas como museo puede ser un elemento de emancipación para quienes han sido marginados, resaltando su construcción de territorio y comunidad: “[...] La construcción de la territorialidad como espacio, social, cultural y político, le fue dando un sentido militante de adscripción de un territorio a sus parientes negros [...]” (Romero, 2017a, p. 248).

El abordaje sobre las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras se ha realizado desde las ciencias humanas (antropología, sociología, literatura, historia, etc.) usando metodologías específicas (etnografías, hechos sociales, narrativas, historia cultural, etc.), permitiendo un enfoque transdisciplinar del sujeto individual y colectivo y sus representaciones étnicas y territoriales en los estudios culturales (Romero, 2017a). Los estudios culturales se convirtieron en un campo interdisciplinario para investigar cómo se producen y difunden significados y discursos desde la vida cotidiana, en donde se construyen nuevos sentidos y subjetividades. Inicialmente, Thompson –citado por Becker (2016)– abordó la formación de la clase obrera en Inglaterra, mostrando cómo los sujetos son constructores activos de su historia, mediando entre objetividad y conciencia en el proceso de industrialización. Fue así como las discusiones de Hoggart y Williams sobre el cambio social y cultural en la postguerra británica, y de Hall sobre las identidades en las nuevas diásporas, originaron los estudios culturales. Este enfoque, integrando lingüística, antropología, teoría literaria, historia, sociología, y geografía, se aleja del determinismo económico y dogmatismo ideológico, profundizando el giro cultural y hermenéutico hacia la cultura simbólica, semiótica, subjetiva y discursiva (Vega, 2020). Estas identidades sociales también se identificaron en los estados multiétnicos y pluriculturales latinoamericanos (Hall, 2010).

Bajo la influencia de una agenda crítica sobre cultura y poder, surgieron los estudios culturales latinoamericanos, enfocándose en memoria, territorialidad, fronteras, ciudadanía y género, en el contexto del latinoamericanismo, la poscolonialidad y la globalización. Este campo incluyó la industria cultural, la intersección entre cultura de masas y popular, y los procesos de homogenización y desterritorialización cultural. Inicialmente, el trabajo provenía de autores latinoamericanos en universidades de Estados Unidos, pero el discurso decolonial influyó a académicos en sus países, quienes, influenciados por la Escuela de Frankfurt (Adorno, Benjamin, Horkheimer), Birmingham (Hoggart, Williams, Hall), el nuevo marxismo (Althusser, Gramsci) y el posestructuralismo francés (Foucault, Lacan), analizaron la modernidad interdisciplinariamente (Szurmuk & McKee-Irwin, 2009; Crespo & Parra, 2017).

Subalternidad, poscolonialismo, decolonialismo y postmodernismo se convirtieron en las bases de los estudios culturales latinoamericanos, enfocados en movimientos sociales y la identidad (feminismo, género, latinoamericanismo, indigenismo, afroamericanismo) usando la teoría crítica como método interdisciplinario. La etnia, como eje central, llevó a que las teorizaciones de Gilroy y Hall sobre raza, etnicidad y subculturas, especialmente el concepto del Atlántico negro, influyeran en pensar el territorio como sitio de intercambio cultural. Además, lo poscolonial, a través de los discursos de Spivak, Bhabha y Said, junto con los conceptos de hegemonía y subalternidad de Guha y Prakash, ampliaron el campo de los estudios culturales latinoamericanos en busca de una identidad propia (Szurmuk & McKee-Irwin, 2009).

Para el caso de los grupos afrodescendientes y/o negros, Hall identificó dos momentos clave de la diáspora africana. El primero fue el cultivo de una identidad colectiva y un sentido de pertenencia, recuperando la memoria histórica para adquirir agencia política. El segundo fue la reorganización de los patrones de poder colonial, liberando diferencias de clase, género, sexo y raza para analizar las estructuras coloniales dominantes de capitalismo, patriarcado y racismo, formulando identificaciones de clase, género, sexualidad y etnia (Lao-Montes, 2007). Los grupos afrodescendientes y/o negros se convirtieron en sujetos subalternos, situados en una escala de subordinación que Guha, desde Gramsci, llamó rango inferior. En los estudios culturales latinoamericanos, la subalternidad definió la posición del sujeto en el desarrollismo poscolonial. Categorías como clase, género, sexualidad y etnia se redefinieron y se vincularon a etnicidad, territorialidad, desplazamiento y migración. Así, la subjetividad llevó a una perspectiva poscolonial, abordando a los sujetos con nuevas nociones de clase, género, sexualidad y etnia. El colonizador y el colonizado se denominaron, según Adorno (1988) –inspirada en Bhabha y Hulme–, como sujeto colonial. Said –citado por Szurmuk & McKee-Irwin (2009)– definió la otredad a partir de la imagen del

Otro. Hall planteó una relación histórica subordinada a las estructuras coloniales como la racialidad y el etnicismo, y las prácticas de representación que perpetúan estereotipos y subalternización de afrodescendientes en el horizonte poscolonial. Las resistencias contemporáneas se proponen como un proyecto decolonial político, presentándose en un escenario de interculturalidad que desafía el neocolonialismo y la modernidad, abordando identidades, alteridades y etnicidades (Walsh, 2004). Estas resistencias incluyen modos subjetivos de etnicidad y territorialidad, que marcan conflictos de disidencia y negociación, dando lugar a nuevas categorías del sujeto colonial dominado, como esclavizados, exesclavizados, cimarrones, palenqueros, libertos, migrantes, desplazados y marginales (Szurmuk & McKee-Irwin, 2009).

Walsh (2004) discutió cómo las críticas a la modernidad permitieron nuevos discursos y prácticas culturales, sociales, políticas y científicas enmarcadas en el posestructuralismo y la posmodernidad. Emergieron movimientos sociales reclamando una modernidad propia, creando cambios culturales, sociales, económicos, artísticos y literarios. Los grandes metarrelatos dieron paso a las pequeñas historias cotidianas. A pesar de las críticas, la ciencia sigue imponiendo modelos de conocimiento hegemónicos; el paradigma decolonial intenta construir una epistemología no eurocéntrica para recuperar saberes y experiencias subalternas latinoamericanas (Vega, 2020). Walsh & García (2002) describen cómo la violencia de la esclavitud se normalizó en las estructuras y actitudes racializadas, sobrevalorando lo blanco e invisibilizando lo negro. Arroyo & Victoria (2015) sostienen que esta violencia ha planteado la resistencia como una forma de reconfigurar el mundo éticamente y como un derecho político desde la vida cotidiana en la periferia. Las comunidades afrodescendientes que han resistido el orden colonial han mantenido sus raíces, tradiciones y costumbres, otorgándoles conciencia identitaria en territorios históricos (Walsh, 2007a, 2007b). Los estudios culturales contemplan la necesidad de un relato común para construir un futuro diferente, pasando de una multiculturalidad a una interculturalidad que afirme la diferencia, la reciprocidad y la solidaridad. Este giro decolonial fundamenta la decolonización de las representaciones en la novela "El Alférez Real" y el estatuto de representación dado por la Resolución 0423 del 2014 (Moreno-Gómez, 2020). Palacios escribió "El Alférez Real" en 1886, año en que la Regeneración redactó una Constitución que supuso la superación del fraccionamiento de las regiones que la transición de la colonia a la independencia no pudo unir tras años de lucha hegemónica entre los poderes políticos. Con ello, la instauración de un estado nacional que centralizó el poder en la capital Bogotá, propició el surgimiento de nuevos símbolos regionales que, desde los rasgos, tradiciones y costumbres particulares, se articularon de una u otra forma a la nueva idea de país. Las regiones tipificaron la vida cotidiana y favorecieron la construcción de signos diferenciadores, claramente identificables en las expresiones literarias a manera de un regionalismo literario que buscaba la

preservación de aquellos elementos del pasado que contribuyeron con la construcción de aquellas particularidades culturales (Higuera *et al*, 2006). De esta forma, la aparición de la reconstrucción histórica en la literatura –posterior al movimiento independentista y a partir de la segunda mitad del siglo XIX– contribuyó con el establecimiento de los nacionalismos (desde la capital) y de los regionalismos políticos (desde las regiones) destinados a la fundación de tradiciones culturales que cimentaran el proyecto republicano (Giraldo, 2012).

En las novelas históricas, tras la independencia, se revisa la herencia española, criticándola o aceptándola como algo que debía corregirse para dar paso a la modernidad (Castaño, 2017). Este periodo se caracterizó por tensiones entre la búsqueda de libertad y la permanencia de la mentalidad colonial, como ocurre en “El Alférez Real”, donde se articulan lo político y lo moral con la Nueva Granada bajo dominio español. La historia de Cali, sus costumbres y tradiciones católicas y domésticas, evidencia la jerarquización social colonial, permitiendo al autor desarrollar una narrativa moralista y proespañola que se alineó con el proyecto regional del Valle del Cauca, impulsado por élites con conciencia social y económica (Alzate, 2018). En “El Alférez Real” se identifica un ideologema que presenta las relaciones sociales coloniales basadas en la autoridad patriarcal. Esto simboliza la nación futura deseada, manteniendo ciertas pautas políticas, religiosas y sociales, pero dando paso al progreso, como describe Erazo (2007, p. 52): “[...] *Mirar el pasado para imaginar el futuro [...] conservar ciertas pautas a nivel político, religioso y social, pero a su vez dar paso al progreso[...]*”. Según Sarlo y Altamirano (1993), la vida se convierte en argumento literario solo después de ser interpretada ideológicamente. Este marco ideológico en la representación permite la circulación y manifestación discursiva de la conciencia social en las obras literarias, vinculando “El Alférez Real” con la formación de la identidad cultural colombiana desde el proyecto liberal, reflejando el pensamiento de la época y de la sociedad (Erazo, 2007). Palacios reconstruye el pasado como lo hizo de Certeau (2006), fabricando un cuerpo escrito que transforma el pasado al reconstruir la sociedad caleña del siglo XVIII desde una perspectiva del siglo XIX. Zemelman (2010) sostiene que la representación de los sujetos debe considerar la realidad social y sus puntos críticos, como la esclavización y su relación con el sistema de producción de la Hacienda de Cañasgordas. Así, “El Alférez Real” se puede ver como una red de negociaciones entre agentes con efectos en la sociedad caleña de los siglos XVIII y XIX. La noción de literatura se amplía a la de discurso, permitiendo incluir a actores minimizados e invisibilizados. Adorno (1988, p. 11) describe este cambio como un nuevo paradigma historiográfico: del estudio de ideas estéticas a prácticas culturales sincrónicas y relacionales en el contexto colonial. Esto abre espacio para estudiar a los actores Otros, como peones mestizos e indígenas y esclavizados, cuyas representaciones no reproducen la ideología dominante.

La investigación histórica, vista como un proceso de indagación sobre el pasado, es el resultado de una producción discursiva sustentada en la interpretación de personajes, hechos y documentos que, históricos, se han construido a través de operaciones hermenéuticas (Carr, 2017), producto de la interpretación que del pasado hace el historiador. Silva (2008, p. 130), plantea que la historia en cuanto representación discursiva tiene por objeto proporcionar conocimiento sobre el pasado, aunque en sí mismo *“la historia no es mimesis –imagen reflejo– del pasado, sino una construcción realizada mediante una producción discursiva”*. De forma tradicional, las narraciones ficcionales y factuales han sido definidas como opuestas a partir de tres aspectos fundamentales. Desde el punto de vista semántico, la narración ficcional no emplea referencias mientras que la narración factual sí lo hace; desde el punto de vista sintáctico ambas distan respecto a su sintaxis lógico-lingüística; y desde el punto de vista morfológico, la narración ficcional no tiene pretensiones de veracidad referencial mientras que la narración factual sí las tiene (Moreno-Gómez, 2021a, 2021b).

Los estudios culturales sobre los territorios originales de las haciendas coloniales ha revelado cómo esclavizados, cimarrones, manumitidos, terrasgueros, libertos y sus descendientes reconocieron estos territorios como propios, vinculándolos simbólicamente e históricamente a su noción de ancestralidad y a la configuración de una etnicidad afrocolombiana (Romero & Muñoz, 2017). Estos estudios han documentado la cultura material histórica, mostrando cómo las relaciones sociales en un territorio determinado han sido significadas y usadas en el pasado y presente. En el caso de la Hacienda de Cañasgordas, el territorio sirve para evidenciar control social, material, racial, de género y de clase, reproduciendo jerarquías sociales establecidas. La Hacienda de Cañasgordas es un artefacto cultural cuyo significado contribuye a la creación de un pasado que expresa y refuerza ideales culturales, visibilizando o invisibilizando la agencia de diferentes grupos sociales. Como lugar patrimonial, la Hacienda de Cañasgordas muestra cómo los grupos dominadores y dominados han creado y controlado la memoria regional colectiva del territorio. Los propietarios hegemónicos la presentan basándose en la novela *“El Alférez Real”* para destacar el sistema de valores de un sector social de Cali y los primeros intentos independentistas, como el grito de independencia de Cali del 3 de julio de 1810, 17 días antes del episodio del florero de Llorente en Santa Fe Bogotá. En contraste, las comunidades afrodescendientes presentan el territorio que alguna vez formó parte de la hacienda para evidenciar su surgimiento como comunidad. La Hacienda de Cañasgordas restaurada se presenta como un lugar de otredad y alteridad histórica, fundamental para la producción agrícola de la región impulsada por la esclavización. Al satisfacer el deseo de conexión con la historia, debe transmitir un sentido de memoria e identidad colectiva compartida por los habitantes de Cali, integrando un pasado indígena, europeo y africano.



## A manera de conclusión

La investigación en historia cultural ha identificado en el contexto del colonialismo y la colonialidad una serie de procesos similares relacionados con el mestizaje intensivo y generalizado, así como con el sincretismo y la hibridez, tanto como consecuencia de la conquista y colonización de América, como por el impacto posterior de la globalización y el neoliberalismo. Para Vega (2020), ambas experiencias marcaron la ruptura de formaciones culturales que antes tenían grados de autonomía y continuidad en las identidades de los sujetos individuales y colectivos, resultando en identidades fragmentadas, ambiguas y en constante redefinición. Este proceso cultural entre los siglos XVII y XX se caracterizó por la síntesis de elementos, que tendían a eliminar y absorber los componentes más antagónicos dentro de una formación histórica, siguiendo una lógica mestiza que buscaba la síntesis, negando la alteridad y suprimiendo los conflictos entre las prácticas culturales hegemónicas y subalternas. La noción de mestizaje se convirtió en la expresión más visible en el posmodernismo latinoamericano, que, entre otras cosas, evitaba los antagonismos y los conflictos culturales en su análisis, asemejándose a los discursos nacionalistas del siglo XIX. Las élites criollas, al tomar las riendas de los nuevos estados/naciones republicanos, emplearon el ideograma del mestizaje para legitimar su hegemonía cultural, excluyendo y menospreciando las culturas subalternas como primitivas e inferiores. En Colombia, a finales del siglo XIX, los letrados nacional-católicos (entre ellos, Palacios) establecieron una conexión entre mestizaje, catolicismo, hispanismo y nación, con el propósito de construir y asegurar un orden social orgánico y un progreso regulado, civilizando desde una perspectiva eurocéntrica y suprimiendo los vínculos con el pasado prehispánico y la diáspora esclavista transatlántica (Vega, 2020). En contraposición, la postura decolonial representa un llamado hacia una nueva sociedad latinoamericana formada por sujetos que, al elaborar su propia construcción histórica y cultural, rompen con las relaciones de poder hegemónicas/subalternas y reestructuran las dinámicas coloniales. Esto permite a los sujetos individuales y colectivos, frecuentemente minimizados e invisibilizados, emerger en un diálogo que reevalúa las condiciones del intercambio cultural y critica cómo se han construido las identidades de los pueblos colonizados (Moreno-Gómez, 2020).

La identidad, etnicidad y territorialidad en la construcción de este sujeto histórico no solo fundamentan las representaciones, sino que también proyectan y favorecen la consolidación de un futuro proyecto común. Las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras deben dotarse de una identidad, etnicidad y territorialidad que fundamente su agencia tanto en el pasado como en el presente, privilegiando ciertos atributos bioculturales sobre otros. Al revisar el pasado esclavista de la Hacienda de Cañasgordas, se realiza un acto de justicia al recordar los orígenes

históricos de la desigualdad y proporcionar una explicación histórica, etnográfica, sociológica y antropológica de las duraderas consecuencias de la esclavitud para sus descendientes, quienes aún luchan contra el racismo, la inequidad y la injusticia.

La resistencia en el uso de la novela “El Alférez Real” para construir un discurso cultural unilateral asegura la relevancia social de ciertos artefactos culturales al legitimar su preservación y transmisibilidad como patrimonio histórico, mientras deslegitima otros valores culturales invisibilizados en la narrativa de la novela. La identificación de prácticas sociales y representaciones mentales desde la Hacienda de Cañasgordas permite abordar el universo simbólico que da significado a la identidad, etnicidad y territorialidad de las poblaciones afrodescendientes y/o comunidades negras contemporáneas. Estos grupos pueden presentarse como sujetos individuales y colectivos arraigados en las relaciones sociales moldeadas por la hacienda a lo largo de los siglos XVII y XIX, y que aún influyen en la actualidad tras su restauración como museo. La idea de un “museo comunitario” podría fortalecer la conexión con la memoria colectiva, permitiendo a las comunidades no solo recordar el pasado, sino afirmar derechos colectivos y anclar sus historias en el presente, validando sus narrativas en la lucha por la dignificación de sus formas de vida.

## Referencias

- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14(28), 55-68.
- Arroyo, A., & Victoria, S. (2015). Pensamientos políticos desde la juventud afrodescendiente: cuestionamientos raciales. *Revista Aletheia*, 7(1), 12-29.
- Banderas, P. A. (1944). *Diccionario geográfico industrial y agrícola del Valle del Cauca*. Instituto del Libro: Buenos Aires.
- Banguero R., & Mendoza, D. M. (2017). Territorialidad en los reales de minas en el norte del Cauca, 1851-1930. *Historia y Espacio*, 13(48), 217-244.
- Becker, M. M. (2016). La emergencia de los estudios culturales latinoamericanos: antecedentes europeos, nuevos interrogantes y perspectivas sobre la alteridad. *Question*, 1(52), 288-302.
- Bhabha, H. (2013). *El lugar de la cultura*. Manantial: Buenos Aires.
- Camacho, A. M. (1958). *Reseña histórica de la hacienda Cañasgordas*. Imprenta Departamental: Cali.
- Carr, E. H. (2017). *Qué es la historia*. Ariel 75: Bogotá.
- Castaño, G. (2017). Historia intelectual: El pensamiento colombiano en el siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 44(1), 71-83.
- Chartier, R. (2005). *El mundo como representación. Estudios sobre la historia cultural*. Gedisa Editorial: Barcelona.
- Chartier, R. (2015). *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Manantial: Buenos Aires.
- Cherri, C. L. (2013). *Edward Said, Homi Bhabha y los estudios literarios: Notas para la arqueología de un cuerpo crítico*. *El hilo de la fábula*, 13, 189-203.
- Colmenares, G. (1983). *Sociedad y economía en el Valle del Cauca. Tomo I. Cali: Terratenientes, mineros y comerciantes*. Siglo XVIII. Editorial Banco Popular: Bogotá.
- Crespo, R., & Parra, D. (2017). ¿Estudios culturales latinoamericanos? Reflexiones a partir de algunas antologías. *Mirador Latinoamericano*, 1, 13-37.

Cuervo, A. (2020). Marginalidad y discurso: Guadalupe Zapata y los relatos fundacionales en la historia de Pereira 1863-2013. En D. L. Cuartas Montero (Ed.), *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 105-131). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

de Certeau, M. (2006). *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana: México.

Díaz, C. J. (2010). Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades. *Tabula Rasa*, 13, 217-233.

Díaz-Pérez, V. R. (2017). El pensamiento decolonial: Una apuesta por los saberes ancestrales para la construcción de la identidad latinoamericana. *Actualidades Pedagógicas*, 70, 125-145.

Eljach, M. (2017). *Las voces de las piedras que enfrentan a los dioses*. Universidad del Cauca: Popayán.

Erazo, A. (2007). *Historia e ideología en el Alférez Real de Eustaquio Palacios*. Trabajo de grado para optar por el título de licenciada en Literatura. Universidad del Valle: Cali.

Escorcía, J. (1982). Haciendas y estructura agraria en el Valle del Cauca, 1810-1850. *Anuario de Historia Social y de la Cultura*, 10, 119-133.

Florescano, E. (2012). *La función social de la historia*. Fondo de Cultura Económica: México.

Gómez, G. (2005). El proyecto nacional colombiano y la defensa de la aristocracia en Pax y El alférez real. *Letras*, 37, 65-77.

Giraldo, M. L. (2012). El concepto de romanticismo en la historiografía literaria colombiana. *Estudios de Literatura Colombiana*, 30, 13-29.

Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 18-46.

Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Enviñón Editores; Lima.

Lao-Montes, A. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa*, 7, 47-79.

- Lomnitz, C. (1999). Los trapos sucios del nacionalismo. *Maguaré*, 14, 165-178.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72.
- Martínez, T. P. M. (2015). Una reflexión sobre las periferias metropolitanas de la ciudad de Cali, tomando como referente la literatura y el patrimonio construido. *Territorios*, 33, 63-81.
- Meza, A. (2003). Afrodescendientes en el comercio callejero de Bogotá. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 71-104.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Mignolo, W. (2007). Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514.
- Moraña, M. (2003). *Literatura, subjetividad y estudios culturales*. En C. Walsh (Ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina* (pp. 147-152). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Moreno-Gómez, F. (2020). Mirada decolonial a la territorialidad del sujeto histórico afrodescendiente: el caso de los descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia). En D. L. Cuartas Montero (Ed.), *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 155-211). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.
- Moreno-Gómez, F. (2021a). Bosques de Morga y Vereda Morgan: entre lo ficcional de El Alférez Real y lo factual del consejo comunitario el hormiguero. En B. Perea Bonilla & D. Duarte Pérez (Eds.), *Escrituras prescriptivas: Acercamientos desde la historia cultural* (pp. 87-172). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.
- Moreno-Gómez, F. (2021b). Reflexiones sobre las particularidades del desarrollo de la segunda edición de la novela El Alférez Real de José Eustaquio Palacios. En B. Perea Bonilla & D. Duarte Pérez (Eds.), *Escrituras prescriptivas: Acercamientos desde la historia cultural* (pp. 253-332). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.
- Moreno, J. (2015). *Novela histórica colombiana e historiografía teleológica a finales del siglo XX*. Programa Editorial Universidad del Valle: Cali.

- Moreno, J. (2017). Una mirada sesgada a la novela histórica de Colombia. *Mitologías Hoy*, 16, 297-306.
- Navarrete-Saavedra, R. (2011). Una aproximación inicial al giro decolonial en las ciencias sociales latinoamericanas. *Revista Pequén*, 1(1), 38-49.
- Orduna, M. G. (2012). *Identidad e identidades: Potencialidades para la cohesión social y territorial*. Programa URB-AL III: Barcelona.
- Ortega, F. (2008). Rehabilitar la cotidianidad. En F. Ortega (Ed.), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-68). Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.
- Pacheco, M. R. (1984). Santa Bárbara de los Ciruelos: estancias, ejidos y haciendas de Cali colonial. *Historia y Espacio*, 111(10), 13-53.
- Palacios, J. E. (1903). *Alférez Real*. Segunda Edición. Imprenta Popular: Palmira.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-245). Buenos Aires: CLACSO.
- Romero, M. D. (2017a). *Territorialidad y familia entre sociedades negras del sur del valle del río Cauca*. Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- Romero, M. D. (2017b). *Historias, sociedades y culturas afrodescendientes*. Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- Romero, M. D., & Muñoz, L. F. (2017). *Las culturas negras entre sociedades afrodescendientes del norte del Cauca, Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Romero, M. D., & Muñoz, L. F. (2017). *Las culturas negras entre sociedades afrodescendientes del norte del Cauca, Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- Said, E. (2018). *Cultura e imperialismo*. Penguin Random House: Barcelona.
- Sarlo, B., & Altamirano, C. (1993). *Literatura/Sociedad*. Editorial Edicial: Buenos Aires.
- Sautu, R. (2014). Agencia y estructura en la reproducción y cambio de las clases sociales. *Revista THEOMAI*, 29, 100-120.

- Schmieder, U. (2021). Lugares de memoria, lugares de silencio: la esclavitud atlántica en museos españoles y cubanos desde una perspectiva comparada internacional. *Jangwa Pana*, 20(1), 1-31.
- Shackel, P. A. (2003). Archaeology, memory, and landscapes of conflict. *Historical Archaeology*, 37(3), 3-13.
- Silva, M. E. (2008). Las novelas históricas de Germán Espinosa. *Estudios de Literatura Colombiana*, 22, 129-144.
- Szurmuk, M., & McKee-Irwin, R. (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores.
- Torres, A. (2003). Pasados hegemónicos, memorias colectivas e historias subalterna. En C. Walsh (Ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina* (pp. 197-214). Quito: Ediciones Abya Yala.
- Vásquez, E. (1990). Historia del desarrollo económico y urbano en Cali. *Boletín Socioeconómico*, 20, 1-28.
- Vega, M. (2020). Prólogo. En D. L. Cuartas Montero (Ed.), *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 15-23). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.
- Villegas, M. C., Sevilla, M., & Varona, C. M. (2019). *Vivir el patrimonio: Experiencias y usos del patrimonio cultural en Colombia*. Pontificia Universidad Javeriana Cali: Cali.
- Walsh, C. (2004). Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: Construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad. En E. Restrepo & A. Rojas (Eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (pp. 333-346). Editorial Universidad del Cauca: Popayán.
- Walsh, C. (2007a). Lo afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re) existencia y pensamiento. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(1), 200-212.
- Walsh, C. (2007b). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C., & García, J. (2002). *El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso. Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Zemelman, H. (2010). *Aspectos básicos de la propuesta de la conciencia histórica (o del presente potencial)*. Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (Ipecal): México.