



Capítulo V

Chapter V

Mirada decolonial a la territorialidad del sujeto histórico afrocolombiano: el caso de los descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia)

A Decolonial Look at the Territory of the Afro-Colombian Historical Subject: The Case of the Descendants of the Enslaved Linked to the Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia)

Freddy Moreno-Gómez* 

<https://orcid.org/0000-0003-0394-9417>

El negro americano debe reconstruir su pasado con miras a edificar su futuro.
Arturo Schomburg

5.1. Introducción

Entre los siglos XVI y XVIII en el territorio que correspondió al Virreinato de la Nueva Granada, los colonizadores europeos

* Pontificia Universidad Javeriana Cali
Cali, Colombia

✉ freddymorenogomez@gmail.com

Cita este capítulo

Moreno-Gómez, F. (2020). Mirada decolonial a la territorialidad del sujeto histórico afrocolombiano: el caso de los descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia). En: Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 155-211). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

centraron el poder en el modelo económico de las haciendas, representado en el cultivo de tierras, el latifundio ganadero y la trata de esclavos negros africanos y sus descendientes para subsidiar la explotación de minas. La Hacienda Cañasgordas se constituyó en un ejemplo de este tipo de hacienda durante el transcurso de la colonia y los primeros años de la república.

Tras la abolición de la esclavitud y la adopción del modelo terrajista, las haciendas se mantuvieron en la base del poder socioeconómico mediante actividades agrícolas, lo que propició la conformación de un campesinado constituido por mano de obra exesclavizada liberta y manumitida. El terraje, como nueva forma de contratación enunciada en la manumisión, condicionó a los nuevos campesinos afrodescendientes (término que fue adoptado en diciembre de 2000 en la Conferencia Regional de las Américas celebrada en Santiago de Chile y se emplea en este ensayo para referenciar a los individuos descendientes de las personas africanas que llegaron durante la época de la colonia al Continente Americano en condición de esclavitud). Por eso, los supeditaron a trabajar en los latifundios agropecuarios de las haciendas a cambio de la ocupación de una porción de tierra. Con ello y con la apropiación de extensos terrenos boscosos, selváticos y pantanosos en los márgenes de las haciendas se reconfiguró el territorio rural suroccidental del valle del río Cauca. Posteriormente, el modelo agrícola de las haciendas se dedicó de forma exclusiva al latifundio de caña de azúcar, lo que derivó, tras la industrialización de los cultivos y la conformación de los ingenios azucareros, en la ocupación de la gran mayoría del territorio de las haciendas coloniales, incluida la Hacienda Cañasgordas y las tierras ocupadas por las comunidades afrodescendientes históricamente asentadas. En consecuencia, la tenencia y modo de producción de la tierra cambió de mano y modificó sustancialmente el estilo de vida de los campesinos afrodescendientes, quienes pasaron a conformar el proletariado encargado del monocultivo de caña. De este proceso, se desarrollaron lógicas culturales que modelaron

las formas de apropiación, explotación del territorio en función de las prácticas de clasificación racial y exclusión étnica que se mantuvieron desde la colonia.

De la totalidad de la extensión de la Hacienda Cañasgordas, sólo quedó la casa grande (tal como ha sido reconocida), mientras que el resto del territorio fue fragmentado y empleado en procesos de urbanización del sur del municipio de Cali, en el cultivo de caña de azúcar y en la conformación de pequeños asentamientos de grupos afrodescendientes, algunos de ellos asociados históricamente con las tierras ocupadas por los esclavizados cimarrones que lograron huir de la Hacienda y los que, al finalizar el período de esclavización, quedaron trabajando con la figura de terraje. En la actualidad, se tiene conocimiento de tres poblaciones de afrocolombianos descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas, quienes habitan tres territorios de la región del municipio de Cali, dos dentro (caserío Valle del Lili y vereda Morgan) y otro fuera (consejo comunitario Playa Renaciente), de lo que alguna vez formó parte del predio original de la Hacienda.

En este sentido, al tratarse de poblaciones descendientes de los antiguos negros africanos esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas, fue su agencia en estos territorios lo que los presenta como sujetos históricos, debido a que han recibido una *herencia colonial* que en el pasado los desterritorializó y los territorializó y que ahora, en el presente, debe reterritorializarlos (respecto al proceso actual de recuperación de la Hacienda) en la medida que construyen y deconstruyen nuevos significados a través de sus prácticas y de su conciencia histórica. En este contexto, el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente, representan la resistencia de los sujetos afrodescendientes a través de un proceso decolonial en contra del modelo colonial y poscolonial de las haciendas esclavistas. Por tanto, el objetivo de este ensayo correspondió a la descripción de la manera como la Hacienda Cañasgordas ha contribuido a la construcción del sujeto histórico

afrocolombiano descendiente de los negros africanos vinculados en condición de esclavitud a la hacienda, adoptando una postura epistemológica que permite comprender los procesos territoriales. Para ello, se empleó la figura del giro decolonial –propuesta por los estudios culturales latinoamericanos–, con el cual se cuestiona el colonialismo europeo y la posterior colonialidad establecida con la perpetuación del modelo eurocéntrico, en la medida que se privilegia el concepto paradigmático de territorialidad, y cómo esta categoría ha sido afectada en su agencia desde una dimensión epistemológica, por el posestructuralismo y el posmodernismo.

Se espera que el giro decolonial permita evidenciar el cambio de perspectiva y la actitud que se puede identificar en las prácticas y formas de conocimiento de los sujetos colonizados desde el mismo inicio de la Colonia, además de conformar un proyecto de transformación sistemática de las implicaciones globales que trae consigo la modernidad. Este giro trae consigo una posición crítica de resistencia cuyo propósito consiste en el cuestionamiento y deslegitimación de las lógicas, prácticas y significados impuestos por el colonialismo. Con ello, el reconocimiento de la herencia colonial, genera un discurso que pretende clausurar el paradigma epistemológico de la modernidad colonial para implementar la decolonización de la subalternidad, desde la diferencia de los sujetos otros y de la alteridad del lugar otro. En esta noción de otredad, se problematiza la manera como los afrodescendientes latinoamericanos han interactuado con la cultura blanca europea y americana hasta que finalmente se involucraron de forma activa con el modelo colonialista dominante. La acción del sujeto, su afiliación, su identidad, las relaciones de poder y la inserción de nuevos discursos, han desempeñado funciones estratégicas en la construcción de nuevos procesos históricos sociales, culturales, de resignificación simbólica de la desterritorialización, territorialización y reterritorialización.

Estos tres fenómenos, que hacen referencia a las dinámicas de movilización y ocupación de un espacio, pueden ser explicados desde la historia de la Hacienda Cañasgordas. Inicialmente, con el modelo de hacienda esclavista, los africanos esclavizados ocuparon (territorialización) un espacio al interior de la Hacienda próximo a la casa grande, en donde habitaban luego de las jornadas laborales. Durante este período, grupos de esclavizados escaparon (desterritorialización) del poder colonial y se asentaron (territorialización) en espacios al margen de los linderos de la Hacienda. Posteriormente, con la abolición de la esclavitud y la implementación de la ley de manumisión, algunos de los exesclavizados, manumitidos y libertos, fueron desplazados (desterritorialización) hacia espacios marginales distantes de la casa grande para trabajar en la modalidad de terraje, mientras que otros grupos se desplazaron a los primeros asentamientos periféricos. En la actualidad existen grupos de afrocolombianos que, autorreconocidos como descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas, quieren ser revinculados (reterritorialización) en su condición de sujetos históricos a los procesos de recuperación patrimonial de la Hacienda, toda vez que la desterritorialización (pérdida) de un primer espacio derivado de las dinámicas territoriales del colonialismo y de la colonialidad no necesariamente implicó una pérdida subjetiva, ya que al territorializar (ocupar) un segundo nuevo espacio, la referencia simbólica del pasado se constituye en una referencia a distancia de la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Será de estas mismas representaciones sociales que, generadas desde la subjetividad individual y colectiva, el primer espacio siempre sea reconocido como el punto de partida (Garrote y Valencia, 2015). En este sentido, las comunidades afrodescendientes del caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente podrían encontrar en la actual Hacienda Cañasgordas –y su proceso de restauración como museo– un elemento de reivindicación con el primer espacio; lo cual, podrá cohesionar a la comunidad a partir de los territorios en donde se condiciona el ritmo de la vida cotidiana a partir de

prácticas económicas, culturales, sociales y simbólicas que ponen en evidencia cómo producen y reproducen espacios sociales (campos) y cómo reconfiguran identidades (*habitus*). Pierre Bourdieu en su teoría de los campos culturales, describió al espacio social como el lugar (campo) en donde los agentes y la agencia se ubican para producir y reproducir sus capitales (económico, cultural, social y simbólico) y materializar sus relaciones de poder, estructurando sus diferencias y proyectando sus representaciones sociales. Dichos agentes sociales desarrollan mecanismos de posesión (*habitus*) sobre el espacio para producir territorio y conservar o variar sus capitales durante la habitación, habilitación, ocupación y apropiación del espacio físico e intelectual. Por eso, el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente se comportan como contraespacios (espacios otros) que, siendo reales, suelen ser invisibilizados para negar la otredad y convertirlos en espacios paradigmáticos de la posmodernidad.

Por tanto, el proyecto actual de recuperación de la Hacienda Cañasgordas, podría constituirse en un territorio que privilegie el vínculo entre el primer espacio (la Hacienda) y el segundo espacio (el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente) a través de las comunidades afrodescendientes contemporáneas cuyos antepasados siempre estuvieron segregados en una condición marginal, pero siempre al interior de la Hacienda, bien porque el territorio fue tomado por la fuerza, bien porque fue comprado con trabajo o bien porque fue cedido en sentido de gratitud. Lo interesante es que, cualquiera que fuera el origen, estos territorios otros siempre fueron construidos a través de la práctica de su uso, y al ser reconocido el derecho colectivo sobre las tierras por la Ley 70 de 1993, se completó ese proceso de etnogénesis que vinculó un territorio a la conciencia étnica de un grupo y le aportó con atributos y construcciones sociales, simbólicas y culturales a la definición de la identidad étnica.

Bajo esta mirada, la Hacienda Cañasgordas contribuye con la reconstrucción de la identidad étnica, debido a que las comunidades afrodescendientes poseen recuerdos históricos que se comportan como rasgos culturales diferenciadores. En tanto, el territorio complementa la producción y reproducción de discursos a partir del lenguaje, las costumbres, las creencias y las instituciones que le son propias a determinada comunidad, podrá evidenciar su eficacia simbólica y el poder de acción sobre el espacio social. Un ejemplo de ello se puede identificar en las diferentes acciones que los sujetos en condición de esclavitud, en su proceso de búsqueda y consolidación de la libertad, construyeron a partir de espacios territoriales no dominados por los esclavistas. Comunidades que, de forma autónoma, crearon su identidad desde el desarrollo de particularidades culturales y sociales. Y posteriormente, al entrar en crisis el sistema esclavista con las leyes de abolición y manumisión, empezaron un proceso de etnogénesis entendido como la dejación de la condición de esclavitud, la desterritorialización del espacio ocupado en las haciendas y la posterior territorialización de nuevos espacios o la reterritorialización de los mismos.

5.2. Dimensión epistemológica: El giro decolonial

Micaela Becker (2016) manifestó que una manera de entender a Latinoamérica como resultado del colonialismo bajo una perspectiva analítica, es en el marco de los debates epistemológicos de las ciencias sociales y humanas luego de conflictos bélicos como la Segunda Guerra Mundial. En este marco de crisis y cambios históricos, las diferentes alternativas para abordar la encrucijada entre cultura y sociedad significó el resurgimiento del marxismo y de nuevos discursos en un gran número de intelectuales latinoamericanos.

Derivados de la hibridación entre dominadores (conquistadores) y dominados (conquistados) –en un contexto de ruptura y surgimiento de antiguos y nuevos productos históricos– los actores sociales

emergentes fueron agrupados de acuerdo a la organización racial del trabajo. De este modo, se creó una identidad latinoamericana que ha pretendido, después de más de 500 años de colonialismo, pensar y comprender la manera cómo las estructuras de dominación y control y los procesos de resistencia frente a la cultura hegemónica se han mantenido, en la medida que se generan atraso social, desigualdad económica, subordinación e invisibilización de los actores sociales dominados (Díaz-Pérez, 2017). Al estudio de estos procesos identitarios se le denominó giro colonial, giro descolonial, giro epistémico decolonial o giro decolonial; y el mismo, implicó una práctica de indagación del conocimiento y creencia justificada en consecuencia de la conformación e implementación de una matriz colonial de poder o colonialidad del poder. Aníbal Quijano (1992) utilizó esta categoría para criticar el paradigma europeo que rompió con el vínculo racional entre la modernidad y la colonialidad, y el poder colonial que malogró las promesas liberadoras de la modernidad. No obstante, Walter Mignolo (2017) a partir de la noción de interculturalidad –intercambio de saberes, respeto de las identidades y diálogo cultural– conjeturó que, si la colonialidad constituye a la modernidad, los proyectos decoloniales que surjan como resistencia a la colonialidad serán también constitutivos de dicha modernidad.

Es por ello que, para destruir la colonialidad del poder, se debe dar paso a una nueva forma de comunicación intercultural, a un nuevo intercambio de experiencias, a la construcción de nuevas significaciones que permitan una racionalidad otra, alterna, legítima y universal, que dé cuenta de una identidad latinoamericana producto de la decolonización epistemológica. Por tanto, el giro decolonial corresponde a la apertura y libertad para pensar en formas de vidas otras, economías otras y teorías políticas otras; así, el pensamiento decolonial –surgido del giro decolonial– tendrá como propósito la decolonialidad del poder eurocentrista surgido en la colonia desde el siglo XVI (Díaz-Pérez, 2017).

En este sentido, la postura decolonial se constituye en la apuesta por una nueva sociedad latinoamericana conformada por sujetos latinoamericanos que, al elaborar su propia construcción histórica y cultural, rompen con el vínculo dominación/subordinación y por ende reestructuran las relaciones de poder colonial. Con ello, los sujetos, deshumanizados e invisibilizados, se exponen a nuevas formas de estar y de relacionarse en el mundo a partir del diálogo, para reevaluar las condiciones de intercambio cultural y poder realizar una crítica histórica y social a la manera como se han construido las identidades de los pueblos colonizados. Del estudio de la decolonialidad se logran identificar las causas de los problemas sociales, económicos y políticos que surgieron de la relación entre dominadores y dominados. Todas las concepciones heredadas del sistema colonial como el mantenimiento de una organización social jerárquica y asimétrica a partir de la raza, el género, el conocimiento y la división del trabajo (Díaz-Pérez, 2017).

Con ello, uno de los conceptos fundamentales del giro decolonial es la decolonialidad o decolonialismo, término introducido por Nelson Maldonado-Torres (2008) en la primera década del siglo XXI y que, junto con otros conceptos –la triple dimensión de la colonialidad (colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser) y la interculturalidad– constituyen el pensamiento crítico social del Grupo Modernidad/Colonialidad. En esta parte se aclara que los trabajos de esta red multidisciplinaria integrada por los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, los semiólogos Walter Dignolo y Zulma Palermo, la pedagoga Catherine Walsh, los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil, el crítico literario Javier Sanjinés y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y el mismo Nelson Maldonado-Torres, se caracterizaron por la presentación de una perspectiva *decolonial* para discutir sobre las relaciones de poder (económico, político, social y epistémico) a través de un programa de investigación centrado en la comprensión de la modernidad europea y el sistema económico capitalista aplicado

a los estudios étnicos, específicamente en los procesos históricos que generaron y sostuvieron la colonialidad como el fundamento lógico de la dominación, la exclusión, la jerarquización, la imposición, la segregación, la minimización, la invisibilización y la legitimación de algunos sujetos, sus prácticas y sus saberes. Cristhian Díaz (2010) describió el surgimiento de la decolonialidad como una contraparte de la colonialidad a manera de un proceso de resistencia que, a través del giro decolonial, presentó un cambio de perspectiva y actitud que se identificó en las prácticas y formas de conocimiento de los sujetos colonizados desde el mismo inicio de la Colonia, además de conformar un proyecto de transformación sistemática de todas las implicaciones globales que trajo consigo la modernidad. En este sentido, Walter Mignolo (2005) manifestó que el giro decolonial implicaba una posición crítica de resistencia cuyo propósito consistiría en el cuestionamiento y deslegitimación de las lógicas, prácticas y significados impuestos por el colonialismo desde el siglo XVI, en una confrontación continua que ha procurado la desvinculación del eurocentrismo de las colonias y su transición hacia los nuevos Estados/nación.

Se trata entonces de situarse desde las identidades y los espacios interdisciplinarios que si bien, han sido históricamente vistos como subalternos, permiten imaginar y accionar otros modos de habitar un mundo decolonizado, que transitó del colonialismo moderno hacia la colonialidad global conservando las estructuras –de larga duración– de las relaciones dominador (centro) y dominado (periferia), como es el caso de la división social del trabajo en clases y la jerarquización racial o étnica de la sociedad. Se citan estos dos ejemplos que tuvieron su origen en el esfuerzo de las élites criollas del centro por sostener los modelos de desarrollo europeos mientras que el proletariado de la periferia es caracterizado como una parte de la sociedad del pasado, premoderna y subdesarrollada (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Díaz, 2010).

Por tanto, la perspectiva decolonial trabajada por el Grupo Modernidad/Colonialidad, ha pretendido modificar o completar el análisis que del mundo colonial han hecho los estudios poscoloniales, los cuales, sostenidos en el paradigma marxista infraestructura/supraestructura, fueron desarrollados por intelectuales de origen anglosajón y por intelectuales originarios de colonias británicas formados en las universidades inglesas. Así, la crítica a diferentes estructuras –propias de la herencia colonial– que favorecen la subordinación como el desarrollismo, las estructuras epistemológicas eurocentristas, la desigualdad entre géneros y la jerarquización étnica, han sido puntos de encuentro. Sin embargo, existen diferencias entre el programa poscolonial y el programa decolonial, toda vez que el primero va montado en la teoría crítica europea fundamentada en el posestructuralismo (como secuela de la Escuela de Frankfurt) y las experiencias de la élite intelectual de las excolonias inglesas de Asia y África (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

La noción de colonialidad del poder entonces, ha considerado que el mundo no dejó atrás la colonialidad con los procesos de independencia (primera descolonización) iniciados en el siglo XIX en las colonias españolas y seguidos en el siglo XX en las colonias inglesas y francesas. En este sentido, la decolonialidad (segunda descolonización) del siglo XXI deberá dirigir su mirada a las diferentes relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas y económicas que las luchas por la independencia dejaron intactas; esto sería, completar la decolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). En palabras de Aníbal Quijano (2000), el giro decolonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder, cuyo conjunto de instituciones, relaciones de poder, capitales culturales y elementos simbólicos se han constituido en esa herencia colonial. La cual, sin existir una administración colonial, mantiene un sistema de relaciones asimétricas entre el dominador y el dominado. Al respecto, Ramón Grosfoguel (2006) evidencia esta situación cuando plantea que el conocimiento de un dominado (afrodescendiente,

mujer, pobre) será menospreciado o categorizado como subjetivo, mientras que el conocimiento de un dominante (europeo, hombre, rico) será considerado un estándar objetivo del saber. Por esta razón, el decolonialismo reflexiona sobre el carácter desigual de las relaciones entre culturas y la noción de una identidad latinoamericana heterogénea (intercultural) que ha promovido la recuperación de historias locales (los pequeños relatos) y estructuras de conocimiento de los otros (afrodescendientes) surgidas dentro de la colonialidad.

Marcel Velázquez-Castro (2008) definió la herencia colonial como una herida que representa a “los condenados de la tierra” (en alusión a Frantz Fanon) tras la experiencia de la decolonialidad. Es así como el autor describió a la colonialidad como una consecuencia del discurso hegemónico que cuestionaba la base histórica del conocimiento local de los pueblos que habitaban el territorio y que, desde el siglo XVI, tuvieron que adaptar, en calidad de dominados, su conocimiento y su memoria al pensamiento europeo de los dominadores. Es decir, Latinoamérica ha generado un marco doble en medio de las relaciones de poder, producto del pensamiento europeo colonial (para reafirmar la inclusión en el proyecto europeo de civilización moderna) y el pensamiento local colonizado (para preservar simbólicamente la presencia de la cultura indígena y afroamericana). Con ello, “el reconocimiento de la herida colonial y la opción decolonial de sanarla” (Velázquez-Castro, 2008, p. 253), generó un discurso que ha pretendido clausurar el paradigma epistemológico de la modernidad colonial para implementar la decolonización del conocimiento desde la subalternidad, desde la diferencia de los sujetos otros y desde la alteridad del lugar otro: “se trata de pensar la historia desde las periferias colonizadas y volverlas centros de validez epistémica” (Becker, 2016, p. 294).

Respecto al marco doble mencionado, el mismo fue descrito por William DuBois –citado por Lao-Montes (2007)– cuando hizo referencia a la doble conciencia de los afrodescendientes

americanos, quienes: “debían lidiar con una subjetividad escindida (americana y africana) para negociar las condiciones hegemónicas de los dominantes” (p. 68). De esta doble conciencia o necesidad del hombre de mirarse a sí mismo desde los ojos de otro, se crea una sensación de otredad, la cual fue descrita por Paul Gilroy (1993) para, a través de su metáfora sobre el Atlántico negro, el cual fue el modelo de un escenario histórico para explicar los efectos culturales de la diáspora africana, en la que se representó la recuperación de la historia y la reivindicación de la memoria negra durante la travesía transoceánica, en la medida que se identificaban y discutían las diferentes estructuras que constituyeron la migración forzada y el pasado histórico de los individuos africanos y afrodescendientes. Así, problematizar sobre la manera como los afrodescendientes americanos interactuaron con la cultura blanca europea y americana hasta que finalmente se involucraron de forma activa en y con el modelo colonialista dominante. Ser europeos o americanos mientras se esfuerzan por mantener su identidad y relación con su lugar de origen, siendo simultáneamente africanos, es decir, en contraposición a otros tipos diferentes de subjetividad e identificación desde las afirmaciones de identidad nacional. Así, la historia de los afrodescendientes americanos ha sido escrita de forma asimétrica a partir de estructuras narrativas ajenas, que les han presentado como real y normal un mundo eurocéntrico, en el cual la cultura converge en una totalidad representada por los conceptos de raza y etnicidad, y en donde el único lugar de resistencia –emancipación dentro de la modernidad– yace en la subalternidad y desde la contracultura.

Para Agustín Lao-Montes (2007) –refiriéndose a Tiffany Patterson y a Robin Kelley–, si bien el Atlántico negro representa la diáspora africana, el mismo podrá ser interpretado a manera de un proceso que se reelabora constantemente mediante el pensamiento, la producción cultural y el debate político, en la medida que opera –simultáneamente– en el contexto de la división social de trabajo en clases y la jerarquización racial o étnica de la sociedad, todas

ellas impuestas por el modelo colonialista eurocéntrico durante la formación de los *Estados/nación* modernos. Por tanto y en sí mismo, el Atlántico negro es un proyecto de *decolonización* insertado en las prácticas culturales, las corrientes intelectuales, las luchas sociales y la organización política de los sujetos afrodescendientes, basado en las condiciones de subalternización y agencia histórica de construcción de identidad intercultural, resistencia cotidiana y constante autoafirmación.

5.3. Dimensión paradigmática

Edward Thompson, Richard Hoggart y Raymond Williams. Es importante mencionar que en 1964 se fundó en Inglaterra la Escuela de Birmingham, producto de la influencia de la “nueva izquierda” en la sociedad inglesa de la posguerra. Thompson, Hoggart, Williams, Hall y Gilroy trabajaron en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, y en él desarrollaron los estudios culturales a partir de la creación de una historia social desde abajo; esta última surgida como un movimiento en el que la gente del común (clase trabajadora, masa o pueblo) escribió la historia a partir de sus propias interpretaciones del pasado, de tal forma, que las “cosas cotidianas” y la “vida de las personas” fueron objetos de estudio. Con esto, la historia cultural se extendió hasta los dominados, dando origen a los estudios etnohistóricos, en su afán por repensar el marxismo en un diálogo con la cultura, resaltaron cuatro perspectivas fundamentales: 1. La cultura es una experiencia vivida en la que la clase es una formación social y cultural; 2. El cambio social será posible a partir del estudio de la cultura; 3. La lucha por la hegemonía se encuentra centrada en la cultura; y 4. Un proyecto político diferente sólo será posible si se consideran en él los elementos emancipadores de las culturas populares, las clases y los grupos oprimidos. Posteriormente, Stuart Hall agregaría la relación histórica existente (y aún colonial) entre la cultura, la raza y el poder. Con todo ello, la emergencia de los estudios culturales

fue posible cuando se superó la naturaleza filosófica del discurso social y político, el cual fue ubicado en un punto del conocimiento en donde confluyen la lingüística, la antropología, la teoría literaria, la historia, la sociología, la geografía, entre otras disciplinas. Serían entonces Gilles Deleuze y Félix Guattari quienes marcarían el paso a la posmodernidad tras el análisis de las estructuras institucionales, que sociales y políticas, empezaron a ser estudiadas en términos de las relaciones entre significado y poder, de tal forma que el postestructuralismo introdujo nuevas reflexiones a partir de lo discontinuo, la diferencia y la diseminación (Herner, 2009).

En la misma línea, Catherine Walsh (2010) discutió la manera como las críticas al proyecto de modernidad permitieron el acceso a nuevos discursos y prácticas culturales, sociales, políticas y científicas que fueron enmarcados en la posmodernidad, en un período de tiempo que inicia en la segunda mitad del siglo XX y continúa hasta nuestros días. En este contexto, emergieron diversos movimientos y actores sociales que han reclamado una modernidad propia de acuerdo con su historia, lo que ha favorecido la creación de nuevos cambios culturales, sociales, económicos, artísticos y literarios. En consecuencia, los grandes metarelatos, producto de las transformaciones sociales, dieron paso a las pequeñas historias de la vida cotidiana de los diferentes sujetos sociales individuales y colectivos.

Del análisis epistemológico del giro decolonial han sido identificadas las categorías decolonialismo y colonialidad del poder, las cuales se podrían situar en un paradigma postestructuralista y posmodernista. Sin embargo, existen diferencias conceptuales entre los intelectuales latinoamericanos, ya que el giro decolonial se puede considerar un paradigma por sí mismo. En este sentido, los autores del Grupo Modernidad/Colonialidad han planteado que la colonialidad le sobrevivió al colonialismo. Esta nueva colonialidad ha sido abordada por algunos de esos autores como una poscolonialidad o colonialidad posmoderna (Pachón-Soto, 2008). Las fuentes

teóricas de dicho grupo son múltiples, por lo que ha sido posible encontrar trazas influenciadoras en los debates latinoamericanos sobre modernidad y posmodernidad, desde la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, los estudios poscoloniales, los estudios culturales, los estudios subalternos y el marxismo, entre otros (Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, 2007). En síntesis, se pasó de una colonialidad imperial moderna a una colonialidad global posmoderna, en donde se han mantenido las antiguas relaciones desiguales y jerárquicas entre centro (dominantes) y periferia (dominados).

Quizás las de mayor influencia han sido las teorías poscoloniales, dentro de las cuales se encuentran las investigaciones, llevadas a cabo en las dos últimas décadas del siglo XX, sobre las herencias coloniales del Imperio Británico en regiones como la India y el medio oriente. Así, los estudios subalternos (Ranajit Guha, Partha Chatterjee y Dipesh Chakrabarty) han reflexionado desde la India sobre posturas anticolonialistas evidentemente marxistas (*gramscianas*); mientras que los estudios poscoloniales (Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Edward Said) que reflexionan, desde los Estados Unidos, sobre las luchas políticas e intelectuales dadas en ese país en torno a los derechos civiles, la inmigración y el multiculturalismo. Si bien ambas teorías se enuncian desde lugares diferentes, tienen en común su genealogía en la ruptura provocada por el posestructuralismo y por el posmodernismo. El propósito de los estudios subalternos y los estudios poscoloniales fue centrarse en el análisis de la forma como se escribió la historia de oriente bajo la mirada colonialista británica; de tal forma que se hicieron visibles aquellos sujetos subalternos que, aparte de los británicos y las élites árabes e indias, contribuyeron a la conformación de los nacionalismos, aun cuando no fueron considerados por mucho tiempo como parte de la historia, porque su subalternidad fue materializada por la estructura de la propiedad, institucionalizada por la ley, santificada por la religión y hecha tolerable –y hasta deseable– por la tradición. Este tipo de estudios propusieron una mirada alterna de la historia, diferente a

la escrita por las élites dominadoras y contrastada por la mirada de otros sujetos históricos dominados, tradicionalmente invisibilizados durante el dominio colonial.

No obstante, lo que se ha denominado como teoría decolonial tiene una ruta diferente, en tanto que la reflexión sobre las herencias coloniales no se hace a partir del Imperio Británico de los siglos XIX y XX en el medio oriente, sino del imperio español de los siglos XVI al XX en América (Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, 2007). En este punto, se ha venido hablando de una herencia de larga duración que fue transformándose en medio de la modernidad; razón por la cual a la herencia colonial se le ha denominado herencia moderno/colonial (Rodríguez-Reyes, 2016).

Si bien el pensamiento poscolonial se encuentra ligado al pensamiento posmoderno, el giro decolonial y la decolonialidad preceden al posmodernismo, toda vez que sus influencias se han rastreado desde el modelo teórico de la diáspora africana, inclusive desde el Caribe en Aimé Césaire y Frantz Fanon. Es quizás, por la postura de algunos autores, que el posmodernismo se puede detectar en ciertos estudios culturales latinoamericanos, al asumir la crítica poscolonial en la India y las discusiones posestructuralistas en Europa. El problema ha radicado en que no consideraron la posibilidad de encontrar algún tipo de pensamiento (puro o esencial) originado en Latinoamérica, rescatando solamente –como elementos para construir un nuevo discurso político y cultural– las voces subalternas, el pensamiento periférico y lo que la modernidad ha mantenido subordinado e invisible desde la Colonia. Es por ello que, el Grupo Modernidad/Colonialidad a través del giro decolonial, ha pretendido estudiar la decolonización de la subjetividad y la producción del conocimiento a partir de discursos propios que han puesto en evidencia la conexión existente entre los mecanismos de poder y la subalternización de algunos actores sociales, cuyas expresiones y formas de vida han sido marginadas e invisibilizadas con base en los conceptos de realidad y normalidad del modelo eurocéntrico (Navarrete-Saavedra R, 2011).

Parafraseando a Walter Mignolo (2007), se trata de dialogar de márgenes, de periferias y de fronteras, lugares otros en donde algunos sujetos de la sociedad (los dominados) conviven con la modernidad. A partir de allí, la búsqueda se deberá concentrar en la identificación de los diferentes mecanismos que han permitido la construcción de la otredad a partir de la subordinación, es decir, la deconstrucción crítica de ese otro. Esta sería la forma de construir un paradigma otro que, sin la pretensión de superar el posmodernismo y el posestructuralismo, reclama su intención de coexistir con el propósito de articular diferentes críticas a la modernidad desde la colonialidad. Una crítica a la desigualdad colonial a partir de una diversidad de conocimientos que puedan dialogar entre sí a través de la interculturalidad (Navarrete-Saavedra, 2011).

5.4. Dimensión historiográfica

El abordaje temático y conceptual sobre diferentes aspectos de las comunidades afrodescendientes se ha realizado a partir de las ciencias humanas (antropología, sociología, literatura, historia, etc.) mediante el uso de metodologías específicas (etnografías, hechos sociales, narrativas, historia cultural, etc.), las cuales han posibilitado el abordaje transdisciplinar del sujeto afrodescendiente, sus diferentes representaciones étnicas y territoriales, concebidas todas ellas en los denominados estudios culturales (Romero, 2017).

Los estudios culturales se constituyeron en un campo de trabajo interdisciplinario para investigar la manera como se producen y difunden significados y discursos a partir de prácticas significantes desde la vida cotidiana, lugar en donde se construyen los nuevos sentidos y las nuevas subjetividades de las sociedades actuales. Todo inicia con el trabajo previo de Edward Thompson –citado por Becker (2016)– sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra y de cómo los sujetos son constructores activos de su propia historia, en la medida que las experiencias median entre la objetividad y

la conciencia, dentro del marco del proceso de industrialización. A partir de allí, las discusiones de Richard Hoggart y Raymond Williams sobre la naturaleza del cambio social y cultural en la Gran Bretaña de la postguerra, y de Stuart Hall sobre las identidades sociales en las nuevas *diásporas*, dieron origen a un nuevo enfoque historiográfico. Con el tiempo, estas identidades también serían identificadas en los nuevos estados multiétnicos y pluriculturales latinoamericanos (Hall, 2010).

Bajo esta influencia, y ante la necesidad sentida de diseñar una agenda de reflexión que aborde la cultura desde la perspectiva del poder y de un pensamiento crítico, surgieron los estudios culturales latinoamericanos, inicialmente dirigidos a la discusión sistemática de temas como memoria, territorialidad, fronteras, ciudadanía y género, e influenciados por un ambiente sociopolítico eminentemente liberal en el contexto del latinoamericanismo, la poscolonialidad y la globalización. De esta forma, se creó un campo de estudio que incluyó temáticas específicas como el rol de la industria cultural, el cruce entre cultura de masas y cultura popular, y los procesos de homogenización y desterritorialización cultural, todas ellas direccionadas hacia el problema de la poscolonialidad y su influencia sobre lo considerado latinoamericano. En un inicio, la mayoría del trabajo se originó de autores latinoamericanos adscritos a universidades de los Estados Unidos, de tal forma que su realización ocurrió desde afuera y no desde adentro de los movimientos culturales emergentes que ocurrían en Latinoamérica. No obstante, el impacto del discurso decolonial influyó a numerosos académicos que, en sus países de origen –e influenciados por los textos de la Escuela de Frankfurt (Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer), del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham (Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall), del nuevo marxismo (Louis Althusser, Antonio Gramsci) y del posestructuralismo francés (Michel Foucault, Jacques Lacan), además de otros autores franceses como Jacques Derrida, Roland Barthes, Michel de Certeau, Gilles Deleuze y Pierre Bourdieu–,

dirigieron su atención hacia la comprensión de la modernidad desde una mirada interdisciplinaria (Szurmuk y McKee-Irwin, 2009; Crespo y Parra, 2017).

De esta forma, subalternidad, poscolonialismo, decolonialismo y postmodernismo, se constituyeron en las bases conceptuales de los estudios culturales latinoamericanos, direccionados hacia la investigación de los movimientos sociales respecto a la identidad (feminismo, género, latinoamericanismo, indigenismo y afroamericanismo entre otros) y bajo la mirada de la teoría crítica como métodos de estudio interdisciplinarios de la sociedad y la cultura, fundamentalmente desde la perspectiva de las ciencias sociales. Siendo la etnia un eje fundamental de los estudios culturales latinoamericanos, las teorizaciones de Paul Giroy –y del mismo Hall– respecto a raza, etnicidad y subculturas, resultaron en una notable influencia, a partir del concepto del *Atlántico negro*, para pensar el territorio como un sitio de intercambio cultural producto de la *diáspora*. Y a partir de allí, el impacto de lo poscolonial –a través de los discursos de Gayatri Spivak, Homi Bhabha y Edward Said, junto con los conceptos de *hegemonía (gramsciana)* y *subalternidad* de Ranajit Guha, Gyan Prakash y la misma Gayatri Spivak–, se constituyeron en materia prima para ampliar el campo de los estudios culturales latinoamericanos en busca de una identidad latinoamericana (Szurmuk y McKee-Irwin, 2009).

En este sentido, el decolonialismo le apostó a la conformación de una nueva sociedad latinoamericana en donde el nuevo sujeto latinoamericano se debe construir desde su propia historia y cultura. De esta forma, emanciparse (a través de la desvinculación de la relación dominación-subordinación) del poder colonial, del cual pudo heredar no sólo la organización social sino también la construcción histórica y cultural. Es así como intelectuales latinoamericanos –Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano– realizaron una crítica a esa *herencia colonial* que hizo de Latinoamérica un territorio multicultural, pluriétnico, producto

del colonialismo, la resistencia y la hibridación entre dominadores y dominados. Ante ello, la identidad latinoamericana solo podrá conformarse al exponer la deshumanización de los grupos étnicos invisibilizados a manera de un diálogo que ponga en evidencia y que valide, desde el intercambio cultural, sus formas de organizarse, de pensar, de sentir y de actuar (Díaz-Pérez, 2017).

Sin embargo, multiculturalidad y pluriétnicidad, con todo el proceso histórico de conquista y colonización del nuevo continente, fueron reducidos a su mínima expresión y marginados por parte del dominio europeo. En un lapso de 300 años, todos los grupos humanos nativos fueron reducidos a una sola identidad: indios. Asimismo, los grupos humanos traídos de diferentes procedencias del continente africano en calidad de sujetos esclavizados fueron reducidos a una sola identidad: negros. De allí en adelante, los pueblos indígenas americanos y los afrodescendientes americanos despojados de sus propias identidades y con nuevas caracterizaciones raciales, enteramente coloniales, fueron paulatinamente perdiendo su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. También, con este cambio en las identidades geoculturales modernas, los europeos crearon su propia identidad superior, dominante y cultural, de tal forma que se autoidentificaron desde su lugar de enunciación como: blancos. Con todo ello, América y luego Europa, se constituyeron en las dos primeras nuevas identidades geoculturales del mundo, unidas interminablemente en rutas comerciales transatlánticas que, con la conformación de los estado/nación americanos, confrontaron las experiencias históricas y la perspectiva eurocéntrica, de tal forma que el modelo colonial fue mantenido por los nuevos dominadores a partir de la articulación del dualismo europeo/no europeo mantenido mediante la colonialidad del poder, de la normalización (natural) de las diferencias culturales entre los grupos humanos a través de los códigos raciales indio, negro y blanco, de la distorsión de la temporalidad en tanto que lo no europeo fue considerado como pasado y por ende, primitivo (Quijano, 2000). No obstante, se han identificado diferentes

movimientos latinoamericanos contemporáneos que han generado paradigmas para romper el modelo colonial de organización social. Ejemplos de esto son los movimientos indígenas para la autonomía en toda América del Sur (CONFENIAE en Ecuador, ONIC en Colombia, TIPNIS en Bolivia y MST en Brasil, por citar algunos); los cuales, ante la falta de interés o de condiciones por parte de los grupos que ostentan el poder, llevan a cabo –desde la marginalidad– actos de resistencia que, de acuerdo a Aníbal Quijano (2000b): “compiten por la legitimación de espacios hegemónicos” (p. 73); los mismos que desde el siglo XVI han afectado la vida cotidiana a partir de un patrón de dominación global regido por la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo.

Para el caso de los afrodescendientes, un ejemplo de análisis y reflexión decolonial fue realizado por Stuart Hall al identificar dos momentos de la diáspora africana. El primero, consistió en el cultivo de una identidad colectiva tras el desarrollo de un sentido de pertenencia que, al recuperar la memoria histórica, ha permitido la adquisición de la agencia para actuar políticamente. El segundo, implicó la reorganización de los patrones de poder colonial cuando las diferencias de clase, género, sexo y raza fueron liberadas para analizar las estructuras coloniales dominantes de capitalismo, patriarcado, machismo y racismo, lo que finalmente permitió formular las identificaciones clase, género, sexualidad y etnia (Lao-Montes, 2007). En este contexto, los grupos étnicos afrodescendientes se tornaron sujetos subalternos, en tanto las estructuras de dominación coloniales, los ubicaron (y a sus historias locales) en una escala de subordinación, que Ranajit Guha –desde la lectura de Antonio Gramsci– denominó rango inferior.

Bajo la mirada de los estudios culturales latinoamericanos, la subalternidad ha correspondido a un término que definió la posición del sujeto en el desarrollismo latinoamericano poscolonial. Categorías como clase, género, sexualidad y etnia fueron redefinidas en su concepción y vinculadas, en el caso de la etnografía, a nociones

subjetivas de etnicidad, territorialidad, desplazamiento y migración. Con ello, la subjetividad direccionó los estudios culturales hacia una perspectiva poscolonial, de tal forma que, ante la constitución de nuevas subjetividades desde la conquista, la colonia y el orden colonial sostenido en la conformación de los Estados/nación, los sujetos fueron abordados con las nuevas nociones de clase, género, sexualidad y etnia. Así, el colonizador y el colonizado, fueron denominados, por Rolena Adorno –a partir Homi Bhabha y Peter Hulme–, como sujeto colonial. Ese mismo que le permitió a Edward Said –citado por Szurmuk y McKee-Irwin (2009)– definir la otredad a partir de la creación de una imagen sobre el otro. Por tanto, a la percepción intercultural europea de identidad le surgió la alteridad (Adorno, 1988).

Dentro de estas subjetividades, Stuart Hall planteó una relación histórica –colonial y poscolonial– subordinada a las estructuras propias del colonialismo como fueron (aún son) la racialidad y el etnicismo. Además de las prácticas de representación que conllevan a las continuas estereotipaciones y subalternizaciones, por ejemplo, de los afrodescendientes dentro de un régimen naturalizado en el horizonte poscolonial de los Estados/nación. A partir de allí, las resistencias contemporáneas se habrían de proponer en un marco referencial histórico que va más allá de la etnicidad y la identidad para presentarse en un escenario de interculturalidad a manera de proyecto decolonial político. Al respecto, será en la capacidad, en la habilidad para emprender acciones autónomas contra las fuerzas humanas y estructurales que oprimen, en donde radiquen las resistencias que dominaron el neocolonialismo, la modernidad y la modernización respecto al problema nacional, a lo popular y al eje entre identidades, alteridades y etnicidades (Walsh, 2010); dentro del cual se incluyen los modos subjetivos de la etnicidad y la territorialidad, los cuales marcaron nuevos conflictos de disidencia, negociación y pérdida, que en el concepto de diáspora, dieron lugar a nuevas categorías del sujeto colonial dominado, que para el caso de los afrodescendientes incluye esclavizados, exesclavizados,

cimarrones, palenqueros, libertos, migrantes, desplazados, excluidos y marginales, entre otros (Szurmuk y McKee-Irwin, 2009).

Entonces el racismo y el etnicismo, inicialmente producidos en Latinoamérica y posteriormente reproducidos en todo el mundo colonizado, serán los que, según Aníbal Quijano (2014) se establezcan como fundamentos de la especificidad de las relaciones entre Europa y el resto del mundo. Sobre esta base de superioridad racial de los europeos se construyó una realidad natural que llevó a que en Latinoamérica se conformarían los Estados/nación a través de la experiencia del modelo eurocentrista, en donde la homogenización étnica y cultural entró en conflicto con los indígenas y afrodescendientes, quienes no tuvieron más opción que tomar el camino de la modernidad eurocéntrica por la fuerza, no obstante, sus propias orientaciones culturales.

Quizás el caso más representativo, es el descrito por Catherine Walsh y Juan García (2002), para quienes: “La violencia iniciada con la experiencia de la esclavitud se fue racionalizando y normalizando en las estructuras, en las instituciones, en las representaciones, en las prácticas y en las actitudes racializadas de la sociedad” (p. 3); esas mismas que en la actualidad sobrevaloran lo blanco e invisibilizan lo negro. Para Adriana Arroyo y Sara Alvarado (2015), esa violencia que se ha mantenido y en algunos casos radicalizado: “Ha permitido plantear la resistencia como una forma de reconfigurar el mundo desde lo ético y como un derecho político a ser desde la vida cotidiana en la periferia” (p. 19). Para el caso de los afrodescendientes latinoamericanos que han desafiado y resistido el orden colonial, esa resistencia les ha permitido mantener sus raíces ancestrales, sus tradiciones y sus costumbres culturales que como colectividad les otorgan conciencia indentitaria en medio de espacios de vida congruentes con los territorios que han habitado, y que fueron definidas por raíces históricas provenientes desde la época colonial (Walsh, 2007a, 2007b).

En todas estas diferencias culturales y su homogenización basada en el relativismo, surgió el multiculturalismo o expresión de la existencia de diferentes grupos sociales que desarrollaron prácticas, relaciones, tradiciones, valores e identidades culturales –individuales o colectivas, distintas y propias– para tratar de afirmar y reafirmar que los ciudadanos tienen derecho a luchar por sus derechos según sus necesidades e intereses particulares y por la constitución de modos de vida específicos para garantizar un ambiente cultural seguro, además de algún nivel de autonomía individual (Sanmartín y Herschmann, 2013). Los estudios culturales entonces, han contemplado la necesidad de un relato capaz de tejer una memoria común que hará posible la construcción de un imaginario de futuro otro, para lo cual se deberá pasar de una multiculturalidad a la construcción de una interculturalidad, que afirme y reafirme la diferencia, simultáneamente a la reciprocidad y a la solidaridad. En este sentido, resultan fundamentales en el giro decolonial, las nociones de etnicidad y territorialidad.

Eduardo Restrepo (2009), reseñó que lo racial apareció en los años setenta cuando, en el Centro de Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham, se abordó la problemática del trabajo colectivo. Fueron Stuart Hall y Paul Gilroy quienes estudiaron el cómo la racialidad y la etnicidad: “Se constituyen a partir de condiciones históricas concretas que varían profundamente entre una sociedad y otra” (p. 246). La raza fue una invención colonial eurocentrista, empleada para clasificar y subordinar a las poblaciones no europeas, fundamentada en conceptos biológicos que, si bien fueron refutados en la mitad del siglo XX, han logrado permear la noción de raza como entidad biológica poscolonialista hasta nuestros días, sosteniéndose en diferentes prácticas de diferenciación, regulación, normalización, exclusión y control. Son entonces los estudios culturales, los que han investigado la manera como, estas prácticas, relaciones y representaciones dinámicas y múltiples, se han constituido en un tipo de formación social cuyos rasgos culturales primordiales prevalecieron inmutables en el

colonialismo, específicamente en las relaciones de poder de grupos, identidades y sujetos determinados. En este sentido, para Stuart Hall (2010) la etnicidad: “Se encuentra asociada con un lugar social compartido por un grupo humano y articulado a través de rasgos culturales (lenguajes, religiones, costumbres, tradiciones, sentimientos)” (p. 385). Por otro lado, el mismo autor definiría la categoría raza como la discriminación de individuos y grupos a partir de características somáticas (color de piel, forma del pelo) y rasgos culturales (forma de vestir, tipo de vivienda) que operan a manera de un diacrítico racial para denotar finalmente un racismo biológico, que en las últimas décadas ha sido reemplazado por un racismo cultural (alineado a la noción de Paul Gilroy); de tal forma que las prácticas discursivas y subjetividades de estado/nación e identidad nacional que han empleado definiciones culturales de raza, han desplazado las nociones biológicas de raza provenientes de movimientos radicales como la eugenesia, el *darwinismo* social y el fascismo.

Aníbal Quijano (2000a) planteó que solo será posible teorizar el problema de raza cuando se deje de lado la objetivación del cuerpo como concepto biológico y la visión eurocéntrica de la clasificación de los sujetos como superiores (dominadores europeos) e inferiores (dominados no europeos) con base en la racionalidad. No obstante, la división y clasificación del mundo social continúan perpetuándose en muchas formas específicas y con diferentes modos de operación. Es decir, la estructura de poder fue y sigue siendo el eje colonial, debido a que la construcción de los Estados/nación latinoamericanos fue conceptualizada y trabajada en contra de la mayoría de la población –indígenas, afrodescendientes y mestizos–, de tal manera que la colonialidad del poder aún ejerce su dominio.

Son muchos los trabajos sobre etnicidad y racialidad que se han incluido en los estudios culturales latinoamericanos, principalmente en el tema indígena. Ha sido fundamental el abordaje de la etnia y la raza desde el proyecto intelectual y político de la modernidad/

colonialidad, a partir del cuestionamiento realizado al eurocentrismo de la modernidad como parte constitutiva de la colonialidad, en donde opera un pensamiento racial que subalterniza las experiencias otras de sujetos otros. Con ello se han podido articular los movimientos sociales indígenas y afrodescendientes, favoreciendo una serie de alternativas, que diferentes a la modernidad, van orientadas a la decolonialidad. En este contexto, y en el de los estudios culturales latinoamericanos, sobresalen los trabajos de racialidad y etnicidad con enfoque afrodescendiente. Livio Sansone, Jean Rahier, Kevin Yelvington y Peter Wade han abordado las relaciones entre representaciones, relaciones de poder y alteridad étnica/racial que han operado en las construcciones de lo negro, la nación y la diáspora (Restrepo, 2009). De forma particular y para el caso de los afrodescendientes colombianos, Mara Viveros (2012) indicó que los estudios de poblaciones negras llevados a cabo por Peter Wade han ofrecido una ruptura metodológica: “Toda vez que el autor se separó de la imagen de comunidades etnicizadas para inscribirse en las reflexiones sobre las desigualdades sociales y las múltiples subordinaciones de estas poblaciones, en un orden socio-racial jerarquizado” (p. 279).

En lo que respecta a la territorialidad, Gilles Deleuze y Félix Guattari –citados por Nuria Vilanova (2009)– manifestaron que: “Los seres humanos se encuentran inmersos en diversas territorialidades, que dinámicas, forzan a los sujetos a desterritorializar (desplazamiento –partida– y transformación –pérdida–) y territorializar (desplazamiento –llegada– y transformación –ganancia–) algún espacio físico (territorio)” (p. 81). Considerado como el espacio geográfico que ocupa un sujeto individual o colectivo, el territorio ha sido objeto de reflexión por parte de los estudios culturales latinoamericanos a partir de la vinculación de la desterritorialización con diferentes categorías de análisis (globalización, mundialización, migración, fragmentación, frontera, desjerarquización) de las realidades territoriales, sociales y culturales que configuran la Latinoamérica actual. Así, la desterritorialización se ha empleado para explicar la

relación de los sujetos con el territorio (espacio social) durante el acto de desplazamiento, en términos de dinámicas sociales (movimiento, cambio, memoria y anonimato).

Pierre Bourdieu (2014), en su teoría de los campos culturales, describiría al espacio social como el lugar (campo) en donde los agentes y la agencia se ubican para producir y reproducir sus capitales (económico, cultural, social y simbólico) y materializar sus relaciones de poder, estructurando sus diferencias y proyectando sus representaciones sociales. Dichos agentes sociales desarrollan mecanismos de posesión (*habitus*) sobre el espacio para producir territorio y conservar o variar sus capitales durante la habitación, habilitación, ocupación y apropiación del espacio. De tal forma que son las subalternidades las que en la colonialidad habitan, habilitan, ocupan y apropian territorios bajo diferentes lógicas alternativas al modelo eurocentrista de la colonia; y será a partir de la colonialidad del poder. De acuerdo a Aníbal Quijano (2000b), en donde se constituya la idea de raza y el modelo de clasificación, además del complejo ideológico de racismo. Por tanto, los pueblos sometidos a este patrón de dominación histórico adoptarán una posición subalterna que no deriva en un conflicto de poder sino en una lógica de inferioridad, que resulta eficaz para la dominación a partir del control de las relaciones sociales materiales y de las subjetividades (religiosas, idiomáticas, artísticas, etc.) eurocentristas. Del control deliberado de estas últimas se generará también un nuevo sistema de control del trabajo –incluido en la esclavitud– para la explotación de la producción-apropiación-distribución de productos.

Nuria Vilanova (2009), discutió la noción de territorialidad en el contexto de los estudios culturales, a partir de la lectura de Néstor García y Raúl Prada: “El territorio se constituye en un espacio colectivo regido por la experiencia comunitaria, de tal forma que la vivencia social y la conciencia del territorio dejan de ser una simple referencia geográfica para constituirse en una forma y jerarquía de poder” (p. 83). En este sentido, la desterritorialización (salida)

consistirá en la pérdida de la relación entre una cultura y su antiguo territorio geográfico y social, mientras que la territorialización (entrada) implicará insertar todas las producciones y prácticas culturales en un nuevo territorio, las cuales serán modificadas y reformuladas para generar nuevas formas culturales modernas. Por tanto, si con la desterritorialización se llega a una pérdida de la conciencia territorial, con la territorialización se logra una resistencia a la pérdida del territorio. Es así como la idea de territorialidad y desterritorialidad se encuentran ligadas a la memoria, siendo esta última la pérdida de una memoria colectiva del lugar (memoria social) que se reformula en el presente, de forma continua, desde el pasado hacia el futuro. De allí que la historia social de una memoria colectiva territorializada (memoria ubicada en un espacio geográfico) configure las tradiciones locales que relacionan a los habitantes de un territorio. Con la desterritorialización se pierde la memoria colectiva territorializada y se pasa a un anonimato social y a una pérdida de jerarquización del poder, lo que trae como consecuencia la transformación de las identidades y jerarquías vinculadas a un territorio geográfico, y por ende el desarrollo de nuevas dinámicas sociales, culturales e individuales.

Al ser la colonialidad del poder y su modelo eurocentrista la base en la que se estructuró la sociedad en Latinoamérica (desde la Colonia hasta la conformación de los Estados/nación) (Quintero, 2010), la sostenibilidad de las diferentes identidades nacionales a partir de las diferentes poblaciones ha sido precaria e imparcial, toda vez que las elites dominantes, que llevaron a cabo dichos procesos históricos, configuraron imaginarios sociales y memorias históricas que instituyeron su propia realidad de identidad nacional en la medida que ocultaron las jerarquías internas que han sostenido la colonialidad hasta nuestros días.

5.5. Uso y aplicación

El concepto epistemológico de giro decolonial y decolonización, los paradigmas poscolonial, posestructuralismo y posmodernismo y los elementos teóricos y conceptuales historiográficos de sujeto colonial y colonialidad del poder, en el marco de los estudios culturales latinoamericanos a la cabeza del Grupo Modernidad/Colonialidad, han permitido la aproximación a la comprensión del contexto histórico social y cultural en el que han estado inmersas las poblaciones afrodescendientes latinoamericanas durante los últimos 500 años, y en donde el entorno de la colonia ha conformado la categoría raza –una de tantas– como un fenómeno de larga duración que ha trascendido la colonización para producir la subalternidad contemporánea de estas poblaciones.

La construcción del sujeto esclavizado/dominado de origen africano en Latinoamérica (esclavo para los esclavistas, dominado para los dominadores) ocurre en el escenario de la modernidad occidental y la expansión del capitalismo, de tal forma que la *colonialidad del poder y la colonialidad del saber*, según Aníbal Quijano (2001), se han caracterizado por el racionalismo, la ciencia y la superioridad racial eurocéntricos. Para Walter D. Mignolo (2001), la colonialidad es constitutiva de la modernidad y ésta fue producida al establecerse el circuito comercial del Atlántico. A partir de la colonialidad, surge la subalternidad como un amplio fenómeno social que se enmarca en la colonialidad del poder y en la manera, moderna y colonial, como se estableció el orden mundial. En consecuencia, el colonialismo hará referencia a los periodos históricos específicos de la colonialidad extendida hasta nuestros días con la decolonialidad y la formación de los Estados/nación.

Este contexto ha resultado fundamental para estudiar la conformación de las sociedades afrodescendientes pasadas y presentes provenientes de los esclavizados africanos. Sin embargo, la tendencia de investigación se ha centrado en herencias coloniales

que fijan a los sujetos individuales y colectivos esclavizados en una pasividad histórica en la que se les ha considerado incapaces de reflexionar sobre su realidad para transformarla (Minda, 2015). Hugo Zemelman (2010) resaltaría que esta situación –abordar desde la distancia problemas sociales, políticos, culturales e históricos– es característica del estudio de las sociedades y culturas construidas por los descendientes de esclavizados. En contraposición, diferentes intelectuales (Raid Andrews, Agustín Lao-Montes, Hugo Zemelman) abordaron a este sujeto histórico creando la categoría de análisis afrodescendiente, con el propósito de alejarse de las categorías negro y esclavo, con la que se sigue tratando a los descendientes de los africanos. De esta forma, los sujetos esclavizados han llevado a cabo toda una serie de esfuerzos y luchas –maneras de deconstrucción de un sujeto al que se le negó su identidad– en contra de la esclavitud, mediante estrategias individuales y colectivas (fugas, levantamientos, alianzas con grupos indígenas entre otras) con el propósito de construir espacios de libertad en donde intentaron y, de alguna manera, pudieron reconstruir sus formas de vida (Minda, 2015), en la medida que construyeron un nuevo sujeto histórico autónomo, que de acuerdo a Hugo Zemelman (2002), ha sido capaz de valorar las circunstancias que lo rodean para, a través de sus opciones de cambio y movilización en la vida cotidiana, tomar conciencia de su situación histórica desde espacios (territorios otros) que les permiten emerger con nuevos significados.

Pablo Minda (2015) describió varios ejemplos que evidencian las diferentes estrategias de los afrodescendientes para negociar a partir de esa nueva conciencia histórica. Por ejemplo, en función del decreto de manumisión, los exesclavizados manumitidos que reclamaron su libertad compraron las tierras en las que siempre habían vivido, lo que les permitió tener posesión y continuar habitando al margen de las haciendas coloniales para las cuales habían trabajado en calidad de esclavizados. De esta forma, lograron desterritorializar el espacio para luego reterritorializarlo con nuevas condiciones y con la posibilidad de permanencia para las generaciones presentes

y futuras, además de mantenerse produciendo y reproduciendo como grupo social y como nuevos sujetos históricos.

Modelo colonial de la hacienda de campo

Entre los siglos XVI y XVIII los colonizadores europeos centraron el poder de su economía en la explotación de minas, inicialmente con la institución indígena de la encomienda y luego con la implementación de la esclavitud a partir de la importación de mano de obra esclava africana como consecuencia de la disminución de la mano de obra indígena. Se calcula que entre 1560 y 1650, entraron por Cartagena al territorio colombiano un promedio de 1800 esclavizados al año, provenientes de las riberas de los ríos de Guinea, Angola, Cabo Verde, Sierra Leona, Arará, Mina, Carabalí y Congo, y de las regiones subtropicales y ecuatoriales de África (Senegambia, Costa de Marfil y de Pimienta, Costa de Oro, Golfo de Benin y de Biafra, África Central, Sudán, Bantú del sur y Mozambique) (Delgado, 2007). Las haciendas se establecieron como el modelo económico que predominó durante los siglos XVII al XIX, representado en el cultivo de tierras, el latifundio ganadero y la trata de negros africanos esclavizados para subsidiar la explotación de minas ubicadas en las regiones de los departamentos de Antioquia, Chocó, Cauca y Nariño. Haciendas como Japio, La Bolsa y Catalina en el departamento del Cauca y Cañasgordas en el departamento del Valle del Cauca, son ejemplos de este tipo de hacienda tradicional durante el periodo colonial y los primeros años de la república, caracterizados por la continuidad de instituciones coloniales como la esclavitud (Gutiérrez-Azopardo, 1986; Friedemann, 1993; Aprile-Gnisset, 1994).

En la República de la Nueva Colombia, tras la abolición de la esclavitud en 1851, las haciendas, fundamentalmente agrícolas, se mantuvieron en la base del poder socioeconómico favoreciendo la conformación de un campesinado constituido por mano de obra

afrodescendiente liberta y manumitida. Germán Colmenares (1978) afirmó que de los 16 500 esclavizados manumitidos en la antigua provincia de Popayán, el 60% se encontraban en las haciendas y sus distritos mineros. Este campesinado de base etnográfica afrodescendiente, propio de la región comprendida actualmente entre el sur del Valle del Cauca y el norte del departamento de Cauca, surgió como grupo social –al ser abolida la esclavitud– durante la reorganización de las haciendas al pasar de modelo colonial esclavista al modelo colonialista terrajista. El terraje, como nueva forma de contratación enunciada por la manumisión, condicionó a los nuevos campesinos afrodescendientes a trabajar en los latifundios agropecuarios de las haciendas a cambio de la ocupación de una porción de dicha tierra para su usufructo personal o familiar. Con ello, se reconfiguró la distribución del territorio rural suroccidental del valle del río Cauca, sumado a la ocupación que hicieran afrodescendientes cimarrones (que habían huido de la esclavitud) y libertos (que huyeron del terraje) de los extensos terrenos boscosos y pantanosos en los márgenes de las haciendas. Estos grupos, para su propia subsistencia, apropiaron los recursos naturales y el cultivo de cacao, tabaco y plátano, y consolidaron uniones y matrimonios para crear redes solidarias cooperativas, que a partir de la cohesión social y supervivencia instancial, favorecieron el montaje del modelo de familia extensa que logra perdurar hasta la primera mitad del siglo XX (Romero, 2017). Posteriormente, con la puesta en marcha del Ferrocarril del Pacífico y del Canal de Panamá, el modelo económico de las haciendas se volcó de forma exclusiva al latifundio de caña de azúcar, lo que conllevó, tras la industrialización de los cultivos y la conformación de los ingenios azucareros –que consumieron la gran mayoría de las haciendas coloniales–, a la expropiación de toda clase de tierras a lo largo del margen izquierdo del río Cauca, incluidos los territorios ocupados por las comunidades afrodescendientes que, históricamente asentadas, no contaban con títulos que acreditan su propiedad. En consecuencia, la tenencia y modo de producción de la tierra cambió de mano y modificó sustancialmente el estilo de vida

de los campesinos afrodescendientes y sus comunidades, quienes cada vez más cultivaron para vender y no para subsistir, además de pasar a conformar el proletariado (jornaleros, trabajadores asalariados o por contrato) encargado de los cultivos de caña de la industria azucarera, que en la segunda mitad del siglo XX, tras el bloqueo económico de los Estados Unidos a Cuba, estimuló la expansión exagerada de la industria, ocasionando y acelerando las transformaciones agrarias, las luchas campesinas y diferentes manifestaciones de la violencia (Zuluaga, 2003; Herner, 2009). Del análisis de este contexto, se puede evidenciar un cambio en el protagonismo que había adquirido la hacienda durante la colonia y la transformación que tuvo durante la colonialidad.

Bernardo Tovar (1982) manifestó la preocupación, que aún persiste, sobre las relaciones entre la sociedad, la cultura y la historia, a partir de las prácticas sociales, las representaciones mentales y los factores inconscientes de la cultura afrocolombiana que, surgidos en el universo simbólico que le otorga significación y subjetividad a la experiencia humana en el marco del acontecer histórico (el papel de la hacienda en la territorialidad). Ello, permite percibir, describir e interpretar los pequeños relatos de la vida cotidiana de los grupos sociales subalternos que se cruzan con los macrorrelatos eurocéntricos de la trayectoria histórica de la sociedad del suroccidente colombiano. El territorio comprendido entre el sur del departamento del Valle del Cauca y el norte del departamento del Cauca, como espacio/tiempo de diversidad, favoreció el desarrollo de múltiples procesos históricos y lógicas culturales, que articuladas al concepto de mundo moderno/colonial modeló las formas de apropiación y explotación del territorio en función de la colonia moderna y de la colonialidad posmoderna, además de las prácticas de clasificación racial y exclusión étnica.

En este contexto, la resistencia de los afrodescendientes esclavizados, cimarrones y libertos se constituyó en un proceso decolonial en contra del modelo colonial y poscolonial de las haciendas

esclavistas. Los palenques de Monte Oscuro (Puerto Tejada) y el Palo (Corinto) surgieron como *heterotropías* de las haciendas Japio, la Bolsa y Catalina, mientras que los asentamientos Valle del Lili, Playa Renaciente y Vereda Morgan de la Hacienda Cañasgordas. Todos ellos, espacios en donde los dominados buscaron la construcción de un mundo otro por fuera –o en el margen– del mundo de los dominadores. En los bosques y pantanos próximos a la ribera del río Cauca y sus tributarios, los primeros exesclavizados se marginaron y lucharon desde la periferia en contra del poder colonial representado en la hacienda. En la actualidad, sus descendientes, hacen lo propio, igualmente marginados, desde la periferia en contra de la *colonialidad* del poder, representada en el cerco territorial que implica el monocultivo industrial de la caña de azúcar. Estas maneras de resistencia continúan en procesos, estrategias y proyectos sociales debido a que, si bien el mundo *moderno/colonial* de mediados de siglo XIX clausuró la hacienda colonial como mecanismo de explotación de la fuerza de trabajo, nunca eliminó la condición racial implícita en dicho mecanismo (Quijano et al, 2014).

Hacienda Cañasgordas

La Hacienda Cañasgordas es una antigua hacienda ubicada en el sur del municipio de Cali (departamento del Valle del Cauca, Colombia) la cual, conocida desde el siglo XVIII como la casa grande, fue ampliamente descrita en la novela romántica y costumbrista de Eustaquio Palacios, *El Alférez Real*, publicada en 1886. En términos generales, una vez desaparece la encomienda por la disminución drástica de la mano de obra indígena, se requirió de la importación de mano de obra esclavizada de origen africano, la cual se concentró en las haciendas latifundistas para trabajar en labores de hato ganadero, de hacienda de trapiche y de haciendas de labranza, además de funcionar como centro de acopio de fuerza humana para la extracción de oro, plata y platino, principalmente en las minas del Chocó y del Cauca (Mina, 1975).

Mirada decolonial a la territorialidad del sujeto histórico afrocolombiano: el caso de los descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia)

Tal como lo refirió Eustaquio Palacios (1984) en su libro:

(la hacienda) era la más grande, rica y más productiva de las haciendas ubicadas en esta banda del río Cauca: su territorio era comprendido entre la ceja de la cordillera occidental de los andes y el río Jamundí. La extensión poco más de una legua de norte a sur, y varias leguas de oriente a poniente; va desde la cima de los farallones” hasta la extensión del río Cauca; descendiendo se ve a la derecha las praderas regadas por el río Pance, que tiene por límite el verde muro de follaje de Jamundí, con sus densos guaduales a la izquierda va hasta el Lili, y las selvas del río Cauca (p. 9).

El mismo autor refirió un sector geográfico específico ubicado en los terrenos bajos de la hacienda próximos al río Cauca, reconocido en la novela como la Morga:

Al pasar la puerta de golpe se dividieron en partidas: una de ellas tomó por la llanura abajo a los bosques de Morga; otra por la colina arriba, hacia las cabeceras del río las Piedras; otra por las dilatadas vegas que quedan a la derecha del Pance; y otra, en fin, por la ribera izquierda del Jamundí, hasta las selvas del Cauca... (Palacio, 1984, p. 123).

Y que en la actualidad es denominada sin ninguna preferencia Morga o Morgan, vereda perteneciente al corregimiento del Hormiguero (Cali, Valle del Cauca, Colombia), lugar en el que se asentaron, de acuerdo con varias investigaciones de campo, los sujetos esclavizados que lograron huir de la Hacienda y los que, posteriormente, al finalizar la esclavitud quedaron trabajando para ella con la figura de terraje. De igual forma, se pueden hallar reportes que describen el origen del caserío Valle del Lili desde 1851 (Cali, Valle del Cauca, Colombia), año en el que el propio Alférez Real concediera a uno de sus esclavizados (León Evangelista Barona) un terreno para su habitación y sustento. A su vez, desde estos asentamientos y asociado a la amplia navegabilidad del río Cauca, grupos de exesclavizados afrodescendientes vieron en la creación de Puerto Mallarino (primero corregimiento y luego barrio del municipio de Cali) una oportunidad para comerciar el producto

de sus cultivos, razón por la cual muchos sujetos se asentaron en dicha zona conformando un palenque a inicios del siglo XIX y que posteriormente fue denominado “Consejo Comunitario Ancestral de Negritudes la Playa Renaciente” o simplemente, consejo comunitario Playa Renaciente, constituido por más de 1000 familias afrodescendientes (Rubiano y Bolaños, 2012; Isaacs 2012; Velasco, 2013).

La Hacienda Cañasgordas, la casa de la Hacienda Cañasgordas (como figura en el patrimonio cultural) o la casa grande, corresponde al conjunto arquitectónico rural colonial más importante de Cali, compuesto por la casa propiamente dicha, el vallado en piedra que la rodea, las portadas que la enmarcan y definen su acceso, el edificio del trapiche, los vestigios de la Capilla y las acequias del trapiche y del baño de inmersión. La primera referencia que se tiene de la Hacienda data de 1629, cuando Antonio Rodríguez Migolla compró la Hacienda al presbítero Juan Sánchez Migolla y construyó el trapiche. Posteriormente, pasó a manos de don Antonio Ruiz Calzado. Para 1721, tal y como lo manifiesta su testamento, la Hacienda pertenecía al Alférez Real don Nicolás de Cayzedo Hinstroza quien, al morir en 1735, la cedió a don Nicolás de Cayzedo Jiménez y este a su vez a don Manuel de Cayzedo Tenorio, quien fuera el Alférez Real entre 1758 a 1808 –además de protagonista de la obra de Eustaquio Palacios– y con quien la Hacienda Cañasgordas alcanza su máximo esplendor. Al morir don Manuel de Cayzedo Tenorio, la hacienda es heredada a su esposa, doña Francisca de Cuero y Cayzedo y a sus hijos. Después del fusilamiento de Joaquín de Cayzedo y Cuero, su esposa doña Juana Camacho, tuvo confrontaciones con sus cuñados por la repartición de las tierras, razón por la cual el predio es dividido, quedando doña Juana a cargo del trapiche. Finalmente, entre 1891 y 1893, la propiedad en total abandono fue comprada por los hermanos Eusebio y Guillermo Velasco. Desde 1960 el propietario del predio ha sido Roberto Reinales Velasco, quien ha liderado la idea de construir un museo. En 1980 la Hacienda fue declarada

monumento nacional. En 1993 se creó la Fundación Cañasgordas con el propósito de restaurar, reparar, mantener y acondicionar las instalaciones de la Hacienda con el fin de preservarla para la posteridad y así fortalecer el conocimiento de la historia, tradiciones y la fauna y flora del Valle del Cauca. En 2004, en respuesta a una acción popular, se decidió restaurar la Hacienda con ayuda del Ministerio de Cultura, la Alcaldía de Cali y la Gobernación del Valle del Cauca (Delgado-Burbano, 2017).

Con la Resolución 0423 del 18 de febrero del 2014: “Se aprueba el Plan Especial de Manejo y Protección, PEMP, del inmueble denominado hacienda Cañasgordas [...] declarado bien de interés cultural del ámbito nacional”. En este documento, se declaró el valor histórico (como testimonio de las formas de apropiación y de explotación económica del territorio durante los períodos prehispánico, colonial y republicano), estético (como conjunto de arquitectura rural inscrito en la tipología de casa de habitación y edificaciones de producción que constituyen una manifestación del modo de vida de los hacendados de los siglos XVIII y XIX) y simbólico (contexto de representatividad, a través de la novela de Eustaquio Palacios *El Alférez Real*, de la sociedad caleña del siglo XVIII). En la actualidad, la reconstrucción de la Hacienda Cañasgordas se encuentra en su última fase y se espera que haya finalizado en el 2019 para su apertura, en mayo, a la sociedad. No obstante, el documento no hace ninguna referencia al patrimonio histórico cultural y social de los negros africanos y los afrodescendientes que estuvieron vinculados a la Hacienda en calidad de esclavizados, libertos y manumitidos, y mucho menos de sus descendientes, quienes en la actualidad ocupan predios que alguna vez pertenecieron a la esta.

Construcción del sujeto histórico afrocolombiano descendiente de los esclavizados de la Hacienda Cañasgordas

De acuerdo a la concepción de modernidad y a la aplicación de las representaciones de centro y periferia propuestas por Enrique Dussel (2000) en referencia al giro decolonial, la construcción del sujeto histórico afrocolombiano descendiente de los esclavizados de la Hacienda Cañasgordas, se constituye en un intento por aproximarse al contexto en donde se construyó el sujeto esclavizado para luego comprender los procesos que lo deconstruyeron y que finalmente conllevan la construcción de un nuevo sujeto histórico, en diálogo con las categorías etnia y territorio, que han operado en la modernidad a través de la colonialidad.

La hipótesis central que se plantea, es si tres poblaciones de afrocolombianos descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas, que en la actualidad habitan tres territorios de la región del departamento del Valle del Cauca –dos adentro (caserío Valle del Lili y vereda Morgan) y otra afuera (consejo comunitario Playa Renaciente) de lo que alguna vez formó parte el predio original de la Hacienda– se podrían considerar, a través de su agencia, sujetos históricos vinculados a la Hacienda en calidad de seres humanos que recibieron una herencia colonial que los desterritorializó y territorializó en la medida que construyeron y deconstruyeron nuevos significados que les han permitido tomar una nueva forma de conciencia de su situación histórica. En este sentido, la configuración de los territorios proviene de ambos momentos de la modernidad, la colonización por parte de los dominadores europeos y la colonialidad por parte de los dominadores americanos que heredaron el modelo para apropiarse del orden social, económico, político y territorial. De esta interpretación, se forjaron el centro y las periferias como construcciones intelectuales que han sido discutidas por la decolonialidad (Blanc y García, 2016).

Centro (Hacienda Cañasgordas) como el lugar histórico en donde la colonialidad operó a través de la manifestación de jerarquías raciales, territoriales y epistémicas, que a su vez le permitieron a este modelo socio-económico reproducir el patrón de dominación de colonialidad del poder; y periferia (el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente) como el espacio en donde emergieron fuerzas productivas y formas de vida que han favorecido la emancipación del sujeto (colonial y poscolonial) negro africano esclavizado y sus descendientes. Si bien ambos espacios se encuentran insertos en el Estado/nación de la lógica posmoderna, resulta probable que se dieran espacios internos que han operado de forma diferente y han permitido desarrollar rasgos territoriales decoloniales a partir de las categorías etnicidad y territorialidad, ésta última bajo el concepto de la Ley 70 de 1993 (p. 1): “sobre la ocupación colectiva de la tierra como el asentamiento histórico y ancestral de las comunidades para uso colectivo”. Estos territorios se han constituido en el hábitat en donde desarrollan prácticas tradicionales de producción; de tal forma que, las comunidades afrodescendientes del caserío Valle del Lili, de la vereda Morgan y del consejo comunitario Playa Renaciente pueden encontrar en la hacienda Cañasgordas un elemento de reivindicación simbólica del territorio (reterritorialización) que cohesionaba a la comunidad reafirmando la etnicidad del conjunto de individuos a partir de un proceso de etnogénesis específico. De hecho, en un documental realizado por Gónima y Barragán (2011) al revisar los testimonios de cuatro habitantes del corregimiento del Hormiguero (Cali, Valle del Cauca, Colombia), se puede identificar cierto sentido de pertenencia histórico por lo que significó y significa la Hacienda Cañasgordas desde la periferia:

Esa hacienda tiene un símbolo muy grande, eso allí era de esclavos... allí pernoctaban los esclavos... eso lo están reviviendo... inclusive he oído que el gobierno tiene una partida para eso... eso lo van a recuperar... eso es una cosa histórica... eso es patrimonio de la nación... (Leonardo López, habitante de La Cabecera).

Para nosotros la hacienda... la hacienda de Cañasgordas... digamos, es como una reliquia, ¿cierto?, pero el gobierno municipal y también el departamental para acá no nos muestra nada... directamente lo que es el sentido común de los que fue la hacienda, lo que es y fue esa hacienda... ¿no?... a nosotros nunca nos invitan allí a ver, a darnos una... a comentarnos algo... una historia... mire... sabemos y decimos las cosas porque en el pasado nos comentaban nuestros antepasados que allí vivían los esclavos, sacrificaban los esclavos... (Rafael Salazar, habitante Cauca Viejo).

La gente de aquí del Hormiguero, somos muy poquitos los que sabemos que la hacienda de Cañasgordas depende de los padres y los madrerasgos... se puede decir es la madre del hormiguero... pero aquí la gente no sabe eso... ¿si entiende?... porque son gente de actividad nueva... y somos muy pocos ya los que sabemos eso y que hemos dependido de esa hacienda. Hoy en día la hacienda la han cambiado mucho... cuando nosotros la frecuentábamos de seguido había los rejos, habían los fuetes, habían los ganchos, había mucha cosa histórica... a nosotros los que sabemos la historia de Cañasgordas, es una cosa muy bella porque allí está la historia, más o menos... y que sepan los que saben, que allí nacieron muchas cosas aquí en el Valle del Cauca..." (Alfonso Olivos, habitante de la Cabecera).

En estos momentos yo me siento feliz de que esa hacienda la estén restaurando... que esa hacienda es patrimonio verdaderamente de Cali... ¿sí?... porque esa hacienda se iba a desaparecer. Hay un resentimiento a veces de muchos nosotros los negros, digo, de algunos, de que no les gustaría volver a revolver la historia de la esclavitud, pues cómo nos trataban a nosotros como éramos antes... entonces, no quieren como de nuevo tener esos recuerdos, por eso... ¿no?... quizás quieren como olvidar ese tema... pero es algo que no se puede olvidar, porque eso es algo como histórico... ¿sí?... que tenemos que contar nosotros los afros (Luis Payán, habitante del Hormiguero).

En este sentido, la descripción de periferia encaja muy bien con el concepto desarrollado por Michel Foucault (1966) sobre los lugares que la sociedad acondiciona en sus márgenes y en las áreas vacías que la rodean, esas heterotropías o contraespacios que de alguna manera están destinados a ser borrados, compensados y neutralizados. Zayra Urdinola (2017) introdujo el concepto *foucaultiano* de heterotropía, el origen etimológico de la palabra en las ciencias médicas, significa: "Error de lugar, para describir los

tejidos que se encuentran desplazados de su sitio habitual” (García, 2014, p. 336) para comprender las representaciones territoriales en relación con procesos históricos económicos, sociales y culturales, teniendo en cuenta que un territorio es, por excelencia, un espacio político cuya morfología y estructuras son configuradas y reconfiguradas a partir de la acción que ejercen diferentes actores sociales en la medida que constituyen *heterotropías*. Por ejemplo, la vereda Morgan surge de la ocupación que hicieron, inicialmente, los esclavizados cimarrones prófugos de los bosques referenciados en *El Alférez Real* como bosques de Morgia, y posteriormente por afrodescendientes libertos, que encontraron en la región una oportunidad para asentarse o para hacer parte del proletariado del latifundio de caña de azúcar.

De esta forma, se han podido comprender las implicaciones dinámicas del territorio como un espacio social complejo que refleja tensiones y conflictos, de tal forma que al materializar la abstracción teórica del concepto de heterotropía en este lugar específico, se podría evidenciar cómo impactan los espacios sociales, como producen y reproducen espacios (campos) y cómo reconfiguran identidades (*habitus*). El caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente se manifiestan como territorios en donde se condiciona el ritmo de la vida cotidiana a partir de prácticas territoriales jerarquizadas que determinan la territorialización de un espacio desde la desterritorialización de otros, entre ellos la hacienda Cañasgordas. La misma Zayra Urdinola (2017) manifestó que la “acción del sujeto, su afiliación, su identidad, las relaciones de poder y la inserción de nuevos discursos, han desempeñado funciones estratégicas en la construcción de nuevos procesos históricos sociales y culturales durante la resignificación simbólica de la desterritorialización, territorialización y reterritorialización” (pp. 143-143). En este contexto, las heterotropías se comportan como mecanismos sociales que permiten la yuxtaposición de un territorio y la interpretación de espacio, poder y saber que de él mismo desarrollan los sujetos individuales y colectivos a partir de

sus prácticas, es decir, todo aquello que les permitió construir y reconstruir relaciones de apropiación territorial.

En este punto, resulta fundamental mencionar la reflexión de Gloria Garrote y Laura Valencia (2015), quienes manifestaron que la desterritorialización no necesariamente implica una pérdida subjetiva (en este caso la manera como la Hacienda Cañasgordas representa un escenario de pérdida de un espacio derivado de las dinámicas territoriales de la colonialidad), toda vez que al territorializar un nuevo espacio, la referencia simbólica del pasado se constituye en una referencia a distancia de la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Todo ello impulsa a ocupar un nuevo espacio a partir de las representaciones sociales que se generaron desde la subjetividad individual y colectiva, y que permiten conocer el proceso de producción y reproducción del nuevo espacio. Asimismo, al revisar el concepto que Gustavo Montañez y Ovidio Delgado (1998) hacen del territorio como escenario de las relaciones sociales sobre el cual un grupo de individuos ejerce cierto poder y cierta gestión, se evidencia que ocupar un territorio implica la expresión de la territorialidad y la apropiación de ese espacio mediante relaciones de poder y saber; aunque no todos los sujetos individuales y colectivos han tenido, tienen y tendrán la misma capacidad de crear, recrear y apropiarse un territorio para constituirlo en una heterotopía. Aun así, el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente se comportan como contraespacios, que siendo reales, suelen ser invisibilizados para negar la otredad y para convertirlos en espacios paradigmáticos de la posmodernidad. Volver al pasado y reconstruir al sujeto afrocolombiano descendiente de los esclavizados de la Hacienda Cañasgordas a partir de dicho espacio y conectarlo con los territorios otros que actualmente ocupan, permitirá disminuir la tensión histórica que se genera en la vida cotidiana para ampliar el acceso a una realidad que conforma símbolos hegemónicos históricos –documentos, monumentos, museos–. Tal como lo define María García (2014): “Distinguir entre lo que es propio de nosotros y lo que es ajeno y propio de ellos, sean quienes sean ellos” (p. 335).

La Hacienda Cañasgordas entonces, se puede constituir en un territorio de otredad construido a través de la práctica de su uso, que resulta privilegiado al momento de establecer un vínculo entre el tiempo, el lugar mediante una tradición compartida por un grupo social dominador y otro dominado, que segregó a estos últimos a una posición marginal dentro de la Hacienda, pero que luego de la manumisión, consciente o inconsciente, cedió parte de su territorio bien tomado por la fuerza, bien comprado con trabajo o bien traspasado en sentido de gratitud (como el territorio que actualmente ocupa el caserío Valle del Lili). Así, heterotropía corresponde a un lugar real que se yuxtapone con otros espacios, los cuales según Jorge Luís Borges –referenciado por María García (2014)– solamente podrían estar juntos en la literatura, pero que de acuerdo a Michel Foucault (1966) corresponden al mismo sitio en donde podrían estar próximos, aun cuando la hacienda en donde trabajaron sus ancestros esclavizados no los incluye como descendientes en su representación.

La Hacienda Cañasgordas se constituye en una heterotropía que, de acuerdo al sexto tipo de Kevin Hetherington –citado por María García (2014)–, supone un territorio constituyente de una forma incongruente y contradictoria de discurso, ya que los cuatro espacios (la Hacienda Cañasgordas, el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente) se producen y reproducen en formas alternativas de organización de un orden contemporáneo poscolonial a otro modo distinto de ordenación propia de la colonialidad. De esta forma, la relación de la Hacienda Cañasgordas corresponde a la combinación heterogénea de aspectos materiales, prácticas sociales y acontecimientos históricos que han estado localizados en un lugar y que han adquirido su representación en contraste con el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente; de tal forma que la *heterotropía* surgió cuando la relación entre estos cuatro sitios ha sido descrita a partir de las diferencias de sus representaciones, definidas por sus modos de organización social. Un sitio es un museo

histórico que representa el modelo de hacienda colonial y los otros tres sitios de habitación y producción, dos de ellos en predios que otrora fueran de la Hacienda y el otro más al norte, conectados por la ruta navegable del río Cauca. No cabe duda que institucionalizar una relación histórica provoca el contacto heterotrópico de la Hacienda Cañasgordas con esos territorios otros. El territorio ofrece la expresión material a la relación simbólica de la etnogénesis de tres poblaciones actuales, como expresó María García (2014): “En función del tiempo, muchas veces mítico, de tal forma que mientras más se pueda reforzar este carácter mítico del origen de un sujeto histórico, más posibilidades habrá de que permanezca” (p. 350).

Territorialidad

Respecto a la etnicidad, en Colombia, la Constitución Política de 1991 reconoció a las comunidades afrocolombianas como un pueblo –en función de sus derechos colectivos– que forma parte de la diversidad étnica y cultural de la Nación, y la Ley 70 de 1993 (p. 3) reconoció los derechos colectivos sobre tierras y conocimientos ancestrales de las comunidades étnicas, definiendo a la comunidad negra: “como un conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que posee una cultura propia, comparten una historia, y que tiene sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revela y conserva conciencia de identidad que la distingue de otros grupos étnicos”. Sin embargo y con anterioridad, investigaciones llevadas a cabo por diferentes antropólogos (Jaime Arocha, Nina Friedemann, Peter Wade), fueron las que redescubrieron y dieron protagonismo al negro como sujeto político. En este sentido, la etnicidad corresponde a los atributos y construcciones sociales, simbólicas y culturales que definen la identidad étnica –dada por los sujetos (*habitus*) en función de un contexto (campo)–; por tanto, los colectivos culturales constituyen grupos étnicos que poseen recuerdos históricos y diferentes rasgos culturales diferenciadores, como el lenguaje, las costumbres, las creencias y las instituciones que

le son propias. Con todo ello, la identidad étnica y su permanencia, explican la construcción del sentido de pertenencia (noción de nosotros) a partir de una alteridad (negación del otro), lo que en definitiva demuestra la eficacia simbólica y el poder de acción sobre el espacio social. Un ejemplo de ello se puede evidenciar en las diferentes acciones que los individuos esclavizados, en su proceso de búsqueda y consolidación de la libertad, construyeron a partir de espacios territoriales. Por eso, es importante revisar que el concepto de territorialidad (o territorialización) fue definido por Mario Romero (2017) como “Una adscripción social y cultural que el individuo construye y ejerce a partir, tanto de su propia dinámica de poblamiento como de los conflictos que tiene con su dominador que intenta minimizarle a la condición de fuerza laboral y de mercado” (p. 31). El mismo autor, amplía la discusión sobre las diferentes significaciones que implica el concepto de territorialidad, asociado a las reivindicaciones sociales, como territorios étnicos o espacios de emancipación. En este ensayo, se hace referencia a una territorialización simbólica que permita asociar la identidad étnica de un colectivo social a un lugar. Espacios no dominados por los esclavistas, lo que les permitió crear comunidades en las que, de forma autónoma, se crearon identidades desde el desarrollo de particularidades culturales y sociales. Es así como en la última fase de la colonia (primera mitad del siglo XVIII), al entrar el sistema esclavista en crisis y con las leyes de abolición y manumisión, se empieza el proceso de etnogénesis de los afrodescendientes, entendido como la dejación de la condición de esclavitud, la desterritorialización del espacio ocupado en las haciendas (por ejemplo), la adquisición de la libertad y la posterior territorialización de nuevos espacios o la reterritorialización de los mismos. Durante este proceso, diferentes elementos históricos sociales y culturales favorecen la configuración de una etnicidad que le permite a los afrodescendientes reconocer el territorio como propio y vincularlo, simbólicamente e históricamente, con su noción de ancestralidad (Paz, 2012).

Así, la noción de etnicidad o identidad étnica y la noción de territorio encuentran un punto de convergencia histórica en los últimos 20 años del siglo XX, tras las diferentes movilizaciones identitarias de afrodescendientes latinoamericanos. Durante la Colonia, el sujeto negro africano y el sujeto afrodescendiente en condiciones de esclavitud carecían de territorio, pero ello no le impidió crear una identidad para crear movilizaciones (cimarronismo) mientras creaban y recreaban una territorialidad a partir de prácticas culturales específicas de vida cotidiana en un espacio geográfico no propio (Hoffman, 2002). Así, con la posterior ocupación y apropiación de territorios –bien desterritorializados, territorializados y reterritorializados– el sujeto afrodescendiente hace de la decolonización un proyecto político que le permite reflexionar sobre las condiciones históricas de marginación y sobre la recuperación de la memoria y sus saberes ancestrales, para extrapolarlas a las prácticas cotidianas en un intento por resignificar las relaciones sociales que los han subalternizado, desde la Colonia hasta la colonialidad del poder. Estas resistencias, al formar parte de la posmodernidad y del modelo Estado/nación de los estudios culturales latinoamericanos, resalta la estrecha relación entre subordinación racial y colonialidad y da como resultado una serie de prácticas, discursos y representaciones que producen alteridad y justifican la subordinación, la subalternización y la conformación de territorios otros (Arrollo y Victoria, 2015).

Es por ello que la apropiación de un territorio corresponde a una construcción social producto de relaciones de poder, materiales y simbólicas, espaciales, temporales, producen un espacio (territorialización) que se construye de acuerdo a las vivencias, percepciones, concepciones particulares de los sujetos individuales y colectivos. Es decir, se crea una identidad territorial atribuida por los grupos sociales, con el propósito de controlar simbólicamente (apropiación y ordenación) el espacio de habitación. Así, la desterritorialización consiste en un movimiento por el cual se abandona un territorio (con la abolición de la esclavitud y la ley

de manumisión los exesclavizados deben salir de los territorios que ocupan dentro de la Hacienda Cañasgordas), e implica, casi inmediatamente, la territorialización (ocupación de un nuevo territorio en el mismo espacio de la Hacienda Cañasgordas o en los límites marginales de la misma) y su posterior reterritorialización (significación simbólica de ese nuevo territorio con las antiguas prácticas coloniales y las nuevas prácticas sociales y culturales decoloniales) como un movimiento de construcción del territorio. En todo este proceso, los agenciamientos se desterritorializan, territorializan y reterritorializan como nuevos agenciamientos, para complementarse y resignificar el origen africano, el pasado esclavizado, la construcción de sus sociedades locales en libertad y de su alteridad frente a la colonialidad de la sociedad mestiza y su condicionamiento racial y étnico (Herner, 2009).

Gilles Deleuze y Félix Guattari –citados por María Herner (2009)– manifestaron que: “Un territorio es la apropiación de una subjetivación relativa de representaciones en donde los sujetos invierten tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos y cognitivos” (p. 166). La territorialidad entonces será el agenciamiento de ese territorio. Así, el territorio crea el agenciamiento más allá de un simple comportamiento; y de allí, el discurso de afrocolombianidad surgió desde la referencia a la esclavización y al continente africano como piezas centrales, tanto en la definición de comunidad negra como en la construcción de la identidad étnica, aún frente a la amenaza constante de las categorías de la colonialidad; en relación con la hegemonía de los dominadores y la subalternidad de los dominados (Restrepo, 1997). Es en esta experiencia colectiva que las nuevas identidades étnicas (etnogénesis) se desarrollan desde el modelo centro/periferia en tres momentos: 1. El sistema esclavista colonial que concentraba el movimiento de los africanos y afrodescendientes en las haciendas de campo y luchaba con las fisuras al sistema que producía el cimarronaje y la territorialización de espacios al margen de las mismas haciendas; 2. La abolición de la esclavitud y ley de manumisión republicana que pretendía favorecer la

integración de los afrodescendientes al proyecto nacional mientras estos reterritorializaban nuevos espacios materiales y simbólicos en estrecha relación con las antiguas haciendas; y 3. La consolidación de los núcleos familiares afrodescendientes en los territorios estatales ocupados y su posterior integración al sistema de orden social en caseríos (Valle del Lili), en veredas (Morgan), en consejos comunitarios (Playa Renaciente), en corregimientos (Hormiguero) y en municipios (Cali), para mantener la configuración espacial de centro/periferia de las relaciones políticas, económicas y culturales que Europa occidental impuso en Latinoamérica (Almarío, 2002), primero con la colonia y luego con la colonialidad del poder, para jerarquizar el trabajo entre otros, a través de la racialidad (Quijano, 2000; Mignolo, 2003).

En esta descripción se puede evidenciar la manera cómo la colonialidad trascendió al colonialismo (al no lograrse la decolonización de la sociedad) y gestó una matriz de saberes, prácticas e ideologías que perpetuaron la sujeción de la vida cotidiana a procesos de blanqueamiento, moralización, culturalización, territorialización e instrumentalización productiva. De tal forma que la modernidad, caracterizada por el eurocentrismo, la clasificación jerárquica de los espacios y las poblaciones que los habitan, provocó un sujeto colonial afrodescendiente invisibilizado dentro del nuevo orden mundial, el cual ha sido estudiado, por conveniencia histórica, bajo una perspectiva eurocéntrica que lo ha ubicado en una línea de temporalidad espacio/tiempo previa a lo europeo, de tal forma que siendo sujetos otros, representaron lo pasado, lo primitivo y lo no europeo (Quijano, 2000). De acuerdo a Catherine Walsh (2007a):

La colonialidad del ser se entrelaza con la colonialidad del poder y el uso de la racialidad para clasificar social, política y económicamente a los afrodescendientes, dejándolos inferiorizados, invisibilizados y negados como personas. Así, con la diáspora africana, se constituyeron las resistencias subalternas que en todo momento buscaron afirmar la diferencia y reclamar su liberación (p. 204).

5.6. Conclusión

Tal y como se ha podido ver a lo largo de este texto, el sujeto histórico afrocolombiano descendiente de los esclavizados de la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia) se constituirá, eventualmente, en un espacio/tiempo que coincide con el tránsito de la modernidad a la posmodernidad, en donde la racialización, como mecanismo para jerarquizar la sociedad, se ha mantenido incólume. En este contexto, los estudios culturales latinoamericanos, a partir del paradigma del giro decolonial, la decolonización y la colonialidad del poder de los Estados/nación y de la modernidad/colonialidad, han pretendido resignificar el papel del sujeto africano esclavizado y sus descendientes, cuyas luchas de resistencia, prácticas sociales y culturales, estéticas y vida cotidiana en la subalternidad, permitieron la reconstrucción de sus propias vidas para contribuir con la modificación de las sociedades latinoamericanas. Investigar sobre la manera como, inicialmente los esclavizados, cimarrones y libertos desterritorializaron, territorializaron y reterritorializaron la Hacienda Cañasgordas, podría aproximarnos a la historiografía de su etnicidad y de su territorialidad a partir de la construcción de un sujeto afrodescendiente activo, consciente de la historia de su vida desde el agenciamiento de sus prácticas cotidianas, en contraste con la visión eurocentrista de un sujeto pasivo y victimizado. Se trata del estudio de la construcción de la agencia histórica de los afrodescendientes a partir de la deconstrucción de sus ancestros africanos esclavizados, en un modelo social, económico, político y cultural, típicamente colonial, como fue la Hacienda Cañasgordas, a propósito de su apertura a los visitantes, en un proceso que restaura el patrimonio material pero no el patrimonio humano, por lo menos en lo que respecta a los descendientes de aquellos esclavizados africanos que estuvieron vinculados al modo de producción de la hacienda.

5.7. Bibliografía

- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14(28), 55-68.
- Almario, O. (2002). Territorio, identidad, memoria colectiva y movimiento étnico de los grupos negros del Pacífico sur colombiano: Microhistoria y etnografía sobre el no Tapaje. *The Journal of Latin American Anthropology*, 7(2), 198-229. Doi: 10.1525/jlca.2002.7.2.198
- Aprile-Gnisset, J. (1992). *Los pueblos negros caucanos y la fundación de Puerto Tejada*. Cali: Gobernación Valle del Cauca.
- Arroyo, A. y Victoria, S. (2015). Pensamientos políticos desde la juventud afrodescendiente: cuestionamientos raciales. *Revista Aletheia*, 7(1), 12-29.
- Becker, M. (2016). La emergencia de los estudios culturales latinoamericanos: antecedentes europeos, nuevos interrogantes y perspectivas sobre la alteridad. *Question*, 1(52), 288-302.
- Blanc, M. y García, D. (2016). *Geografía e inflexión decolonial*. Cuando las representaciones del territorio dan cuenta de un pensamiento colonizado. Ponencia presentada en el I Simposio Estudios Descoloniales y Problemáticas Emergentes en Investigación Educativa, Mar del Plata.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Burbano, D. (2017). *Reconstrucción de la historia de la hacienda Cañasgordas, a partir de relatos, fuentes documentales y literatura mediática* (Proyecto de grado para optar al título de Comunicador Social-Periodista). Universidad Autónoma de Occidente, Cali, Colombia.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Colmenares, G. (1978). *La esclavitud en la Gobernación de Popayán 1680-1780*. Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología, Popayán.

- Crespo, R. y Parra, D. (2017). ¿Estudios culturales latinoamericanos? Reflexiones a partir de algunas antologías. *Mirador Latinoamericano*, 1, 13-37. Doi: 10.22201/cialc.24486914e.2017.64.55243
- Decreto N. 191 por el cual se declara que la casa de la hacienda Cañasgordas es un bien de interés cultural del ámbito nacional. Departamento Administrativo de Planeación Municipal y Ministerio de Cultura, Bogotá, Colombia, 31 de enero de 1980.
- Delgado-Burbano, M. E. (2007). Variación dental no-métrica y el tráfico de esclavos por el Atlántico: la ascendencia biológica y los orígenes geográficos de una población afro-colombiana. *Revista Española de Antropología Física*, 27, 13-32.
- Díaz, C. (2010). Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades. *Tabula Rasa*, 13, 217-233.
- Díaz-Pérez, V. (2017). El pensamiento decolonial: Una apuesta por los saberes ancestrales para la construcción de la identidad latinoamericana. *Actualidades Pedagógicas*, 70, 125-145.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires: CLACSO.
- Foucault, M. (1966). *Topologías, dos conferencias radiofónicas: Utopías y heterotopías*. France-Culture. Recuperado de http://hipermedula.org/wp-content/uploads/2013/09/michel_foucault_heterotopias_y_cuerpo_utopico.pdf
- Friedemann, N. S. (1993). *La saga del negro*. Recuperado de <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/2812>
- García, M. (2014). Los territorios de los otros: Memoria y heterotopía. *Cuicuilco*, 61, 333-352.
- Garrote, G. y Valencia, L. (2015). *Representaciones sociales afrocolombianas referidas al territorio Pacífico: una reflexión sobre la experiencia de comunicación “gente entintada”*

- (Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de comunicador). Pontificia Universidad Javeriana Cali, Cali, Colombia.
- Gilroy, P. (1993). *Atlántico negro: Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Editorial Akal.
- Gónima, C. y Barragán, C. (directores). (2011). *Hormiguero, la herencia de Cañasgordas* [documental]. Cali, Colombia: Universidad Autónoma de Occidente. De http://www.icanh.gov.co/sala_prensa/actualidad_icanh/documental_hacienda_canasgordas
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 18-46.
- Gutiérrez-Azopardo, A. (1986). *Historia del negro en Colombia: Sumisión o rebeldía*. Segunda edición. Bogotá: Nueva América.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñón Editores.
- Herner, M. T. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huella*, 13, 158-171.
- Hoffmann, O. (2002). Del territorio étnico a la ciudad: Las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XXI. En: B. Nates (ed.), *Territorio y cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural* (pp. 277-307). Manizales: Universidad de Caldas.
- Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. (2007). Teorías decoloniales en América Latina (Editorial). *Nómadas*, 26, 1-2.
- Isaacs, M. A. (2012). *Las paredes de Cañasgordas. Entre la literatura y las tradiciones orales*. Cali: Universidad ICESI.
- Lao-Montes, A. (2007). Hilos decoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa*, 7, 47-79.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro decolonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72.

- Martín-Barbero, J. (2001). *Imaginarios de la nación: pensar en medio de la tormenta*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Mignolo, W. (2001). Colonialidad del poder y subalternidad. En: Convergencia de tiempos. En: I. Rodríguez (ed.), *Estudios subalternos/contextos latinoamericanos Estado, cultura, subalternidad* (pp. 155-182). Amsterdam-Atlanta: Editorial Rodopi.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Editorial Akal.
- 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 de-coloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514. Doi: 10.1080/09502380601162647
- Mignolo, W. (2017). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura, un manifiesto. En S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mina, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.
- Minda, P. (2015). La construcción del sujeto histórico afrodescendiente en Esmeraldas, (Ecuador), siglos XVI-XIX. *Nova Vetera* (Escuela Superior de Administración Pública), 24, 5-17.
- Montañez, G. y Delgado, O. (1998). Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 7(1-2), 120-134.
- Navarrete-Saavedra, R. (2011). Una aproximación inicial al giro decolonial en las ciencias sociales latinoamericanas. *Revista Pequéñ*, 1(1), 38-49.
- Pachón-Soto, D. (2008). Nueva perspectiva filosófica en América Latina: El grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política*, 5, 8-35. Doi: doi.org/10.15446/cp

- Palacios, J. E. (1984). *El Alférez Real*. Medellín: Editorial Bedout.
- Paz, J. (2012). *Los afrocolombianos y el territorio: Análisis de las políticas públicas territoriales en la situación Jiguamiandó-Curvaradó. Perspectiva desde la tipología de la captura conceptual del Estado* (Tesis presentada a la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario para obtener el Título de Magíster en Derecho Administrativo). Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 1992, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000a). 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.
- Quijano, A. (2000b). El Fantasma del Desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6(2), 73-90.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. En: W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (pp. 117-131). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, O.; Corredor, C. y Tobar, J. (2014). Desde el sur: Desafiando y repensando las representaciones del desarrollo. *Nómadas (Colombia)*, 40, 220-237.
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América latina. *Papeles de Trabajo*, 19, 1-15.
- Restrepo, E. (1997). Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia. En: M. V. Uribe, E. Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia* (pp. 279-319). Bogotá: ICAN.

- Restrepo, E. (2009). Raza/etnicidad. En: M. Szurmuk, R. McKee-Irwin (coord.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 245-249). México: Siglo XXI Editores.
- Rodríguez-Reyes, A. (2016). El giro decolonial en el siglo XXI. *Revista Ensayos Pedagógicos*, 11(1), 133-158.
- Romero, M. D. (2017). *Historias, sociedades y culturas afrodescendientes*. Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- Rubiano, E. y Bolaños, J. A. (2012). *Presión urbana sobre la zona rural de Cali: Caso corregimiento el hormiguero entre el periodo 1980-2010* (Trabajo de grado presentado para optar al título de licenciado en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales). Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Sanmartín, C. y Herschmann, M. (2013). Revisitando a Néstor García Canclini. La interculturalidad en los estudios culturales latinoamericanos. *Revista Telos (Cuadernos de Comunicación e Innovación)*, 1-9.
- Szurmuk, M. y McKee-Irwin, R. (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores.
- Tovar, B. (1982). El pensamiento historiador colombiano sobre la época colonial. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 11, 5-116.
- Urdinola, Z. (2017). Representaciones territoriales y heterotopías en Zarzal (Valle del Cauca-Colombia). *Antropología Social*, 19(1), 125-146.
- Velasco, A. (2013). *Historia barrio Valle del Lili. El proceso de urbanización de la comuna 22: Estudio sobre sus repercusiones en el barrio Valle del Lili*. Cali: Universidad ICESI.
- Velázquez-Castro, M. (2008). Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza. Crítica y emancipación. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 1(1), 253-263.
- Vilanova, N. (2009). Desterritorialización. En: M. Szurmuk, R. McKee-Irwin (coord.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 80-84). México: Siglo XXI Editores.
- Viveros, M. (2012). Race and sex in Latin America: Peter Wade. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(1), 279-287.

- Walsh, C. y 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.
- 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. (2010). Estudios (inter)culturales en clave de colonial. *Tabula Rasa*, 12, 209-227.
- Zemelman, H. (2002). *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. México: Anthropos.
- Zemelman, H. (2010). *Aspectos básicos de la propuesta de la conciencia histórica (o del presente potencial)*. México: Ipecal.
- Zuluaga, H. (2003). Agroindustria en el norte del Cauca: Una mirada histórica. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 6(2), 101-111.