

2036:
SENTIDOS INFUNDADOS DE SANTIAGO DE CALI.
MEMORIA, CULTURAS Y PRÁCTICAS DE CIUDAD.

José Luis Grosso PhD
Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer
Doctorado en Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Catamarca
Argentina
jolugros@gmail.com

La ciudad, la ciudad, la ciudad otra
Donde camine la palabra y se siembre memoria
Donde hombres y mujeres reescriban la historia
La ciudad, la ciudad, la ciudad otra
Donde los sueños colectivos tengan sentido
Y desde ellos se construya lo que se ha querido.
Zona Marginal.
Gestar ciudad, 2009. Coro.

Fundaciones y refundaciones.

Estamos ante una agenda pública de la memoria de la ciudad en Santiago de Cali, capital del Departamento Valle del Cauca, Colombia, cuya secuencia es:

- 2010: Centenario de la creación del Departamento Valle del Cauca.
- 2010 y 2019: Bicentenario de la Independencia.
- 2036: Quinto Centenario de la Fundación de la ciudad de Santiago de Cali.

Ello movilizará relecturas de esas memorias. Dichas relecturas se harán recorriendo fechas distribuidas en el tiempo, complicando la secuencialidad lineal, yendo hacia atrás y adelante, una y otra vez. Pero esa complicación del tiempo no sólo supondrá caminar los pliegues de un tiempo lineal, sino que, sobre todo, en la medida y grado que crezca la crítica *poscolonial*, pondrá en juego diversos *espacio-tiempos* etnoculturales en el agenciamiento de las relecturas. En estas relecturas heréticas la ciudad gesta *sentidos infundados*.

Gestar ciudad.

Pensar que la ciudad *gesta* y que *gestamos* ciudad nos trae desde el fondo del olvido a una memoria de cuerpos contra cuerpos, caricias, contactos, afectos... *Gestar ciudad* es la ciudad en *cuerpo-de-mujer*, y *cuerpo-de-mujer*, tal vez más acá de los “feminismos” que procuran desconectar el *cuerpo-de-mujer* de la maternidad como un régimen de restricción utilitaria para la reproducción de la especie, es, en el arcaísmo de la *memoria popular* en la que nacemos, la *tierra-madre* que fecunda, procrea, alimenta, cuida, bendice, y nos recibe cuando morimos. Todos venimos de *cuerpo-de-mujer*: es la ciudad antes de la ciudad, o la *infrahistoria* de toda “ciudad”, esa *comunidad* que la nutre y la excede. Nuestras madres nos han dado, al nacer, un lugar para la memoria, una memoria que no es en primer lugar de palabras, ni de fundaciones. Nacemos de *cuerpo-de-mujer* a los *sentidos infundados* de nuestras *comunidades*: esos que pugnan entre los otros que nos constituyen y nos vienen de ellos, que nos hacen ser “nosotros” antes de ser “yo”, *sentidos colectivos* orientados en la *heteroglosia discursiva* y que salvan de su gesto excluyente y propietario todas las fundaciones, devolviéndolas a la esperanza que agita las luchas. Una “*ciudad otra*”, *constitutiva*, se anuncia, opera *desde-abajo* y *en-oblicuo* hacia la *diferencia* de un radical *espacio-tiempo*.

Gestar es ese proceso del útero al mundo y a la tumba, donde seguimos naciendo en los otros, porque cuando morimos seguimos naciendo en la memoria, que crece y cada vez es más numerosa, más anónima, íntima, exterior y poderosa: es la tierra que germina la “cultura”, la *materialidad simbólica* de nuestros cuerpos y cosmos, que no entienden las políticas culturales de la “gestión” porque piensan al revés: que se trata de “recuperar” y “reconstruir”, siempre alguna ingeniería instrumental del “re”. Pero esta *política cultural de la vida*, que anima la socialización primaria, es una *memoria* que no es en primer lugar de palabras, sino de afectos, piel, aromas, sabores, sonidos, colores, calores y canciones... En todo caso, las palabras, son en primer lugar y ante todo

(y siempre) esas *memorias populares*: caricias, golpes y forcejeos de la lengua y sus sonidos. La *gestación* es el *espacio-tiempo* de la *memoria popular*.

Así, en la relación entre memoria y política, memoria no es algo del ayer, ni algo meramente académico. La *memoria popular* de la ciudad burla el “gran legado” de los fundadores, vencedores y perpetuadores del orden. Porque la *memoria popular* es aquello que se ha hecho de facto sobre la ciudad, en una ciudad como Santiago de Cali cuyos populosos barrios se han hecho de facto, por migrantes y/o desplazados, burlando toda previsión, desconociendo los permisos y alterando las convenciones del “centro”. Una vez más la “ciudad” se expresa como deseo que implanta su “patrón de normalidad” dentro de los límites de una “frontera” imaginaria, límites anchos, muy anchos, borrosos, naufragantes, en los cuales las *memorias locales* sostienen otros territorios, otros dioses, otras socialidades y otras “teorías de la relacionalidad” (Haber, 2009: 23). Dice la canción de Zona Marginal: “Cada huella en el asfalto tiene una historia que decir” (Zona Marginal, 2009).

La *memoria popular* es lo opuesto a la linealidad del “desarrollo”, con su etnocentrismo de clase que impone condescendentemente un diagnóstico, junto con una temporalidad y una teleología únicas (Escobar, 1998): “para ellos, los sub-desarrollados”. La *memoria popular* pone en juego *otros espacio-tiempos etnoculturales*.

Memoria y esperanza.

Es la percepción de Benjamin sobre la historia:

“La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción del proceso de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin, 2001: 49, *Tesis XIII*).

Frente a esto, se abre el drama de la “esperanza de los vencidos”, de aquellos que han muerto en la esperanza de hacer valer sus razones, su “cultura”, aquella larga y sentida *memoria* que han recibido en *gestación*:

“El pasado contiene un índice corporal que lo remite a la salvación. Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra. A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho.” (Benjamin, 2001: 43, Tesis II).

Y esa esperanza hace otra historia, que invierte la tranquila relación con el “pasado” que establece el historiador oficial, objetivador, “moderno”:

“Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer” (Benjamin, 2001: 45, Tesis VI, énfasis en cursiva en el original).

Una historia inquieta, inconcluída, abierta:

“La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de emergencia’ en que vivimos es la regla” (Benjamin, 2001: 46, Tesis VIII).

Es ésta una dimensión, con un énfasis más político y crítico, de lo que Norbert Elias llama la “necesidad social” y que opera en lo simbólico en cuanto *constitutivo*. Dice Elias:

“Como los humanos se forman normalmente con una lengua específica, su lengua materna, desarrollan en general un fuerte sentimiento de conexión natural, una especie de necesidad que une entre sí la pauta sonora, la función de símbolo social y el objeto de la comunicación mismo que simbólicamente representa” (Elias, 2000: 109). Un entramado entre sonido, símbolo y objeto que “puede considerarse puramente fortuita. En realidad no existe ninguna necesidad natural de este tipo, pero puede detectarse un tipo de necesidad social. La vinculación tiene en muchos casos un linaje largo y, a lo que parece, sin principio. Es el resultado actual del largo desarrollo de una sociedad. Quien intentase romper la vinculación no podría hacerse entender por sus conciudadanos” (Elias, 2000: 110).

Esa “necesidad social” puede entenderse como lo que “asocia” performativa o, más radicalmente aún, *constitutivamente*: por la *fuerza* de las relaciones sociales que se enuncian en su *hacer-sentido*, esa *fuerza oscura* de que venimos y en el curso y el nudo de la cual estamos: “*hemos sido esperados en la tierra*”. Así, señala un comentario a las Tesis de Benjamin:

“Al continuo de la historia se contraponen la expectativa mesiánica. Pues aquél lo es sólo para los privilegiados, para las clases dominantes: los oprimidos, los humillados y ofendidos estuvieron siempre acostumbrados a las discontinuidades, a las rupturas y fracturas, para ellos el tiempo no fue nunca de curso homogéneo, ceremonial o ritual

(de las ceremonias y rituales oficiales), sino esfuerzo y fatiga, difícil afirmación de su dignidad, en el dolor y la esperanza” (Jaramillo Vélez, 1993: 75).

El derecho del “pasado” y del “anacronismo” asiste a la esperanza de los vencidos. Los vencidos son el sostén y las *fuerzas materiales*, los nocturnos resplandores, del disenso.¹

Una historia rota, dialéctica, discontinua, astillada, terrenamente mesiánica, abierta a la esperanza.² Una historia no-tecnocrática, y, en este sentido, no-prospectiva, de una prospectiva desde un presente sin historia y de una prospectiva acrítica donde lo nuevo es la continuación tendencial de las violencias del “presente”: es decir, el “futuro”, que es futuro-de-este-presente. Es donde “*gesta*” se aparta de “*gestión*” en los discursos dominantes. ¿En qué historia estamos? ¿En cuál?

Memoria y revolución.

Esta fractura en los discursos de la historia Michel Foucault la registra en sus genealogías con la aparición, en el occidente europeo, del “discurso histórico-político”, a finales del siglo XVI y en el XVII (Foucault, 1992). Es el momento del paso de la ciclicidad medieval inversión carnavalesca-popular / vida-oficial a la progresión en espiral de la “revolución del pueblo”, desbocada con afán de universalización transformadora tocando todos los espacios para todo el

¹ Era el mensaje político de Bajtin en la conferencia pública en que se refirió a los muertos de la revolución en Vitebsk, poco tiempo después de octubre de 1917: “el pueblo no perdonará”, dijo,” que se le exija olvidar a sus muertos y que se racionalice su pérdida como mera necesidad dialéctica de la lucha de clases en Historia”. Tal vez la esperanza de los muertos no era la construcción de un “presente” que la olvidara en nombre de la Lógica fría de la Historia; tal vez los vivos no la olvidarían, ni perdonarían que se les exigiera olvidarlas, y alentarían otros *sentidos*, no por ello menos revolucionarios, de utopías más festivas y carnavalescas, de estéticas más populares, siempre tocadas por humores, danzas y peleas, es decir, más entreveradas en los pliegues y torsiones relacionales de la cultura, más vengativas, más ridiculizantes, más impregnadas de largos resentimientos, y por ello mismo con poder de redención, salvando vivos y muertos, dioses y demonios, humanos y no humanos, echando nuevamente las suertes con sus rituales, inversiones y conjuros. Es la seriedad contra la alegría, la risa contra el ceño fruncido de las “izquierdas”.

² El Cristo Crucificado de la religiosidad popular latinoamericana se demora infinitamente en la intensidad emotiva del dolor y el esfuerzo, para horror de la teología de la liberación y su sensibilidad de “izquierda” ilustrada, que ve en ello el dominio eclesial domesticador en la opresión. Pero aquella demora amenaza poner en un plano secundario e inconsistente con la vida la “resurrección”, esperanza incumplida pero que se alarga en el sufrimiento abriéndole tierra en este mundo, derramándose por debajo del ornato litúrgico y del sermón teológico, navegando en el mar de sangre de los incontables vencidos.

tiempo, según Bajtin en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* (Bajtin, 1990). Se moviliza allí, en esos márgenes, una *modernidad social*, que es “moderna” y no lo es, en relación con la cual puede hacerse una genealogía del concepto de “revolución”: 1. la “revolución” cíclica carnavalesca de la sociedad total de la “Rueda de la Fortuna”; 2. la “revolución” popular de una carnavalesca que se parcializa sociológicamente y se universaliza (lo que aquí Foucault llama un “discurso histórico-político”): una ciclicidad que avanza en espiral por el juego sarcástico y cruel de burlas e inversiones; y 3. la “revolución” letrada de la Modernidad como linealidad irreversible, crítica racional de las tradiciones.

En ese “discurso histórico-político”, que liga y potencia la relación entre erudición y saberes sometidos, la *memoria popular de las luchas* cuenta otra historia. Dice Foucault:

“Y bien, me parece que en este acoplamiento entre los saberes sepultados de la erudición y los descalificados por la jerarquía del conocimiento y de la ciencia se realizó efectivamente lo que dio su fuerza esencial a la crítica operada en los discursos de estos últimos quince años (1961-1976). En ambas formas de los saberes sometidos o sepultados estaba de hecho incorporado el saber histórico de las luchas. En los sectores especializados de la erudición así como en el saber descalificado de la gente, yacía la memoria de los enfrentamientos que hasta ahora había sido mantenida al margen” (Foucault, 1992: 22). Operación de una “genealogía”: “redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos” (22); “las genealogías son precisamente anti-ciencias” (23).

La pregunta ahora es por la “paz”, por lo que está en juego en la pacificación social, si no se trata más bien de una “guerra en la filigrana de la paz”. El “discurso histórico-político” muestra que la guerra es *constitutiva* de las relaciones sociales, porque el poder es siempre lo allí en juego; pero una guerra cotidiana que produce las formaciones políticas hegemónicas y que orienta toda *comunidad* primaria y sus procesos de socialización:

“¿Puede la guerra efectivamente servir como modelo de análisis de las relaciones de poder y como matriz de las técnicas de dominación? ... Detrás del orden tranquilo de

las subordinaciones, tras el Estado, tras los aparatos del Estado, tras las leyes, ¿no será posible advertir y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente? ... las nociones derivadas de aquello que en los siglos XVIII y XIX era todavía llamado arte de la guerra –por ejemplo: estrategia, táctica– ¿pueden de por sí constituir un instrumento válido y suficiente para analizar las relaciones de poder ³?” (Foucault, 1992: 55); “la paz, hasta en sus mecanismos más ínfimos, hace sordamente la guerra. En otras palabras, detrás de la paz se debe saber descubrir la guerra: la guerra es la clave misma de la paz. Estamos entonces en guerra los unos contra los otros: un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, poniendo a cada uno de nosotros en un campo o en otro. No existe un sujeto neutral. Somos necesariamente el adversario de alguien” (59).

Aquí hay otra historia, que abre el tiempo a una historia otra: historias de los otros de la Historia, tiempos de los otros. Y para esas historias de otras memorias, el historiador (intelectual, científico) debe desplazarse epistémica y políticamente en sus saberes:

“Debemos ser los eruditos de las batallas. Debemos serlo justamente porque la guerra no ha concluido, porque todavía se están preparando las batallas decisivas, porque la misma batalla decisiva debemos ganarla” (60); “el sujeto que habla en este discurso (histórico-político), que dice ‘yo’, que dice ‘nosotros’, no puede ocupar –y además tampoco trata de hacerlo– la posición del jurista o del filósofo, vale decir la posición del sujeto universal, totalizante o neutral. El que habla, el que dice la verdad, el que cuenta la historia, el que reencuentra la memoria y conjura los olvidos, está necesariamente dentro de esta lucha general cuyo relator es situado de un lado o del otro en la batalla, tiene adversarios, se bate para obtener una victoria particular” (60-61).

Entre las memorias se libran estas luchas de historias otras, tiempos en pugna, pugnas sobre el tiempo mismo, sobre su concepción, su definición: *políticas de la memoria*.

Pero no sólo hay un cambio de lugar, sino una *alteración* de las *relaciones de conocimiento*, tal como Rodolfo Kusch lo señala en relación con la “*ontografía del discurso*” en que el discurso del otro me pone como investigador ante el “*vacío intercultural*” entre mi *manera de conocer, pensar, sentir*, que pretende interpretarlo y comprenderlo, y las *maneras* de él: sus excedentes simbólicos

³ Sugerencia que recogerá Michel de Certeau (De Certeau, 2000).

(Kusch, 1978; Grosso, 2009c). La “*alteración epistémica*” no integra las nuevas categorías en el esquema cognoscente y naturalizado, sino que cuestiona dicho esquema y colisiona contra la *relación de conocimiento* de “quien sabe” y busca conocer sin saberse movido por una *fuerza*. Dice Foucault:

“este discurso (histórico-político) establece un vínculo fundamental entre relaciones de fuerza y relaciones de verdad” (Foucault, 1992: 61); “la verdad es un ‘plus’ de fuerza y se despliega sólo a partir de una relación de fuerza. La pertenencia esencial de la verdad a la relación de fuerza, a la asimetría, al descentramiento, a la lucha, a la guerra, está inscrita también en este tipo de discurso” (62); este discurso histórico-político “postula, exige, una explicación desde lo bajo. Pero lo que es bajo, en esta explicación, no coincide necesariamente con lo que es más claro y más simple. Al revés, obliga a dar una explicación a través de lo más confuso, más oscuro, más desordenado, más ligado al suceso. Lo que debe valer como principio de desciframiento de la sociedad y de su orden visible es la confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las cóleras, de los rencores, de las amarguras; la oscuridad de los sucesos, de las contingencias, de las circunstancias que generan las derrotas y aseguran las victorias. ... Según este discurso, lo que constituye la trama permanente de la historia y de las sociedades será un trenzado de cuerpos, de pasiones y de eventos” (63).

La *memoria popular* es baja, oscura, confusa, está habitada de pasiones, de odios, cóleras, rencores, amarguras, un “trenzado de cuerpos, pasiones y eventos”: nada de una historia de luz, ni historias puestas a la luz. Estas *diferencias* hacen a la “*alteración epistémica*” que está en juego en estas otras narrativas *constitutivas*. En esa “confusión” y “oscuridad” hay *sentido*, y sus aparentes defectos y carencias son toda su virtud (Vico, 1978): *cuerpos* entramados haciendo historia desde *espacio-tiempos otros* a la metafísica de la luz de la “Modernidad” (Grosso, 2009a; 2009f). No hay “lógica” allí, sino estéticas etnoculturales de olores, sabores, colores y tactos, otras *maneras de conocer*, *matrices epistémico-prácticas* de saberes *tenebrosos* (Kusch, s/f; Grosso, 2009g): *malicia indígena, cimarronería negra, ladinería mestiza, viveza criolla*... esos que han devenido en las historias de los vencidos, en las condiciones menos favorables y en las lógicas más excluyentes del colonialismo, el capitalismo y el Estado-Nación que han dominado en los últimos siglos nuestras sociedades (Grosso, 2009h). Nuestras *memorias populares* socializan en esas *malicias, cimarronerías, ladinerías y vivezas*, y

de esa manera inscriben a nuevas generaciones en la historia desde lo *popular* (Grosso, 2005a).

*Memoria y semiopraxis.*⁴

Giambattista Vico, en la primera mitad del siglo XVIII, en pleno furor de la ciencia cartesiana, proclamaba una “nueva ciencia”, no-cartesiana: quien hace, comprende;

“porque es disposición de la naturaleza que primero los hombres hayan obrado las cosas por cierto sentido humano, sin advertirlas; mas luego, y bastante tarde, les hayan aplicado su reflexión; y, razonando sobre los efectos, hayan contemplado sus causas” (Vico 1978: 27).

El criterio de la verdad es haberla hecho, lo verdadero es lo hecho; la razón nace en las costumbres; conocer reflexivamente la verdad es recorrerla otra vez *a posteriori*, “tejerla”:

“Y sobre tales los principios (de la emergencia de la metafísica desde el “saber vulgar”), puede tejerse una historia civil de las ciencias, de las disciplinas y de las artes, nacida con motivo de las necesidades o utilidades comunes de los pueblos, sin las cuales jamás nacieran” (Vico 1978: 153).

La ciencia del hombre es la ciencia histórica: la ciencia del hacer-historia; y es la ciencia por excelencia, porque es la ciencia de lo que el hombre hace. Pero lo que se hace no es subsumible, traducible, interpretable en su racionalización desde una lógica (Hegel), sino que sus sentidos son inmanentes: hay analogías dentro de una misma edad entre lo religioso, lo jurídico, lo político, lo económico, etc.; y hay “pensamiento poético”. En su sentido inmanente, por ejemplo, la razón es la fuerza en la edad heroica homérica (Vico 1978: 48-50). Las “costumbres comunes de los pueblos” son “usos y prácticas de la naturaleza humana”, en los que, “no cambiándose ésta entera de una vez, sino guardando siempre huella de la doblez o hábito primero”, se hace posible esta “Nueva Ciencia” como “filosofía” y como “historia” que narra la “serie

⁴ Para una presentación *in extenso* de la *Semiopraxis*, ver Grosso, 2007b; 2008c.

perpetua de los hechos (inmutables y universales) de la humanidad” con sus razones (inmanentes en cada ciclo) (Vico 1978: 73). Si bien se trata de una “historia ideal eterna”, platónica, hallada inscripta en lo más común (Vico 1978: 73-74), ¿qué “huella” “guarda” “siempre” aquella “naturaleza humana” de la “doblez o hábito primero”? Aquí también hay un pliegue en el cual se guarda un pensar que atenta contra la idealidad transparente y atleta (saltadora de obstáculos) de una “Providencia” platonizada.

La historia, para Vico, es cíclica por edades: 1. divina; 2. heroica; 3. humana; y se repite. Esta ciclicidad recomienza en el continuo renacimiento de los pueblos. La Providencia (se) burla (de) los propósitos particulares que se proponen las naciones, renovando el ciclo; ¿o el ciclo que se vuelve y recomienza es una burla de la “Providencia”? ¿Hay una temporalidad cíclica en la burla? ¿Qué Providencia es ésta que hace burla? En esta “nueva ciencia”, el comprender en el hacer, el “sentido humano”, el “pensamiento poético”, la temporalidad cíclica de la burla y el pliegue en los “usos y prácticas” de las “costumbres comunes” que “guarda siempre huella de la doblez o hábito primero”, nos hablan de un *estilo*, de *maneras*.

La “nueva ciencia de la naturaleza común de las naciones” se establece según dos principios: las ideas y las lenguas (Vico 1978: 43). Nos interesa aquí sobre todo el segundo principio: “según las lenguas”.⁵ Vico, profesor de retórica, exalta la “sabiduría vulgar de todas las naciones gentiles”, resumida en tres “sentidos comunes del género humano”:

“primero, que existe una Providencia; segundo, que se tengan ciertos (reconocidos) hijos con ciertas (conocidas) mujeres, con las cuales anden compartidos siquiera los principios de una religión civil –a fin de que padres y madres en igual espíritu eduquen a sus hijos, en conformidad con las leyes y las religiones a cuyo amparo hubieren

⁵ Vico se mueve en el filo del concepto de “ciencia” y por ello puede leerse en varias oportunidades el sesgo platónico de su pensamiento; sin embargo, aquí enfatizamos sobre todo aquello que hunde en la exterioridad *oscura* de la historia el *hacer popular de sentidos*, que es lo que las *memorias populares* y el *gestar* la gesta histórica colectiva nos vienen *haciendo pensar*.

nacido-; *tercero*, que se entierre a los muertos” (Vico 1978: 16), ⁶ “de suerte que las sepulturas les acreditaran con las genealogías, o serie de los antepasados, el dominio soberano de sus tierras, cobradas según los auspicios (matrimoniales) de los dioses por tales precursores, que en sus primeros troncos por vez primera las ocuparan” (Vico 1978: 61).

Así, “por la Providencia ordenada mediante la religión de los auspicios y de las sepulturas”, los nobles o patricios, conociendo los auspicios de la Providencia por medio de los agoreros, se distinguían de las mayorías plebeyas; y todas las ciudades (en el paso del estado de las familias al estado de las ciudades) “surgieron estribadas en dos órdenes: uno de nobles y otro de plebeyos” (Vico 1978: 61). “Plebeyos” significaba sin secreto, sin nombre, sin padre conocido, sin tierra, promiscuo, vulgar, pobre... Los “plebeyos” se apropian tardíamente de estos tres “sentidos comunes”, que en primer lugar son de los “fuertes”, y luego de los “patricios”. El “gran principio de la división de los campos” es la “fuente del dominio originario” (idea tomada de Grocio) (Vico 1978: 83) e “iniciadora de la distinción” entre “nobles” y “plebeyos” (Vico 1978: 89). En la “edad humana”, los “plebeyos” acceden a la propiedad de la tierra y a los derechos civiles.

La sabiduría reflexiva de los filósofos, de las ciencias, disciplinas y artes, descansa en la “sabiduría vulgar de las naciones”. Por ello, más allá de las pretensiones de grandes y prestigiosos sabios a la base de las grandes transformaciones del derecho común de las gentes (como en el caso de la Ley romana de las XII Tablas, venida de Atenas, bajo la autoridad de la reforma de Solón), “obras de sabiduría celada, la cual apareciera hartos tiempo después de la vulgar” (Vico 1978: 71), en verdad, aquellas transformaciones y nuevas ideas fueron creídas porque, como en el caso de los viajes (imposibles) de Pitágoras (por Oriente, norte de África y el Mediterráneo entero), éstos “fueron creídos porque las opiniones que él sustentara entre los griegos se hallaron a lo largo y a lo ancho esparcidas por el universo” (Vico 1978: 70-71). Como veíamos en

⁶ Estos tres “sentidos comunes”, “inmutables y universales”, son (ciertamente) criterios (etnocéntricos) de “humanidad”.

relación con las “autorías”, la extensión de las creencias y costumbres precede a los “sabios”. Y “todos los tropos poéticos de los descubridores de las cosas por éstos manifestadas, por determinación de una especie de metonimia, resultan nacidos de la naturaleza de las primeras naciones, no del capricho de hombres particulares, ilustres en poesía (Vico 1978: 190). La “sabiduría vulgar” se extiende y difunde más rápido que el “saber reflexivo”, a modo de “creencias”, por expansión metonímica, como el rumor, abundante en número y errante:

“y aquí diremos adecuadamente de la ciencia de que estamos razonando que si primero no hubiera tenido su celebración en la plaza no hubiera subido luego la poesía dramática a los teatros” (Vico 1978: 218).

Los “Filólogos”, “nombre bajo el cual se comprenden aquí poetas, historiadores, oradores, gramáticos, los últimos de los cuales se llaman vulgarmente eruditos” (Vico 1978: 30-31), reconocen esta precedencia del “saber vulgar” y hacen la diferencia de esta “nueva arte crítica”, “nueva (otra; y basada en las más antiguas tradiciones) ciencia”. Hay un saber en esas tradiciones, en la “lengua de la plaza” (Bajtin 1990): “Cada lengua es suma escuela para la destreza y agilidad de las mentes humanas” (Vico 1978: 39).

Este “saber vulgar” es animado por un “pensamiento poético” de *tropos corporales y sentidos materiales*. Los “elementos de la lengua”, su “abecedario”, son metáfora, metonimia y sinécdoque (Vico 1978: 163-165). Metáfora: “llamar específicamente a un hombre según aquella propiedad bajo cuyo aspecto por vez primera vez se le presentara” (164). ⁷Metonimia: “llamar a cada hombre de

⁷ Notar la sugerente precedencia de la metáfora en el pensamiento occidental: Vico, Nietzsche, Freud, Ricoeur, Derrida, Hayden White... ver Grosso, 2005b. La idolatría y la adivinación “vienen a ser halladas por una poesía, enteramente, cual es fuerza que sea, fantástica; entrambas manadas con esta metáfora, primera en ser concebida por mente humana civil, y más sublime que cuantas fueron formadas: que el mundo y toda la naturaleza es un vasto cuerpo inteligente, que habla con palabras reales, y con tales voces extraordinarias avisa a los hombres cosas en que, con aumentos de religión, quiere ser entendido; y aquí se halla el principio universal de los sacrificios (de cuerpos) en todos los gentiles, con cuyas ceremonias procuraban ellos, o mejor espían superstitiosamente, los augurios” (Vico 1978: 82-83). No es por la “idea (platónica) de Dios” sino por la práctica adivinatoria y en su lógica inmanente que florece la creencia en la “Providencia”: “Dios” viene de “*divinari*” (“mente que ve lo venidero”, Vico 1978: 62), que era la tarea de los agoreros en la “edad divina” de las familias (Vico 1978: 55). Como en Nietzsche, los valores más sagrados tienen orígenes innobles y groseros según la refinada percepción “actual”.

aquéllos” según “aquella propiedad bajo cuyo aspecto por primera vez se le presentara” (164). Sinécdoque: “agavillar a todos los tales bajo el nombre común”. Figuras poéticas que no son obra de autores, sino “de la necesidad natural, común a todas las naciones gentiles, de pensar y explicarse por aquel procedimiento” (Vico 1978: 165). Figuras del “pensamiento poético”, el más antiguo y el más universal, que, según Vico, deviene en los “*siete principios de la oscuridad de las fábulas*” (Vico 1978: 168-175 y 178-179), a saber: 1. Monstruos poéticos; 2. Metamorfosis; 3. Revoltijo; 4. Alteraciones que “hasta el infinito ensanchan”; 5. Impropiiedad por las ideas (hipérbole); 6. Impropiiedad por las hablas; 7. Secreto adivinatorio.

Pero la poética no es sólo de la lengua, hay una “poesía dramática” o “representativa”,

“y empezó tan rudamente, como sin duda alguna se nos refiere de su origen, que los villanos, teñida la cara de heces de uvas, en el tiempo de las vendimias, desde lo alto de los carros soltaban improperios a las gentes” (Vico 1978: 185).

El mismo derecho romano antiguo “fue un poema dramático serio” y toda esta “ciencia” primero tuvo su celebración en la plaza y luego en los teatros (Vico 1978: 218). Tanto la poesía dramática como la poesía de la lengua tuvieron su origen en la sémica corporal:

“Todas las naciones primeras por pobreza de hablas convenidas se explicaron por cuerpos, que debieron de ser primero naturales, y luego esculpidos o pintados (jeroglíficos)” (Vico 1978: 76).

Y el saber reflexivo descansa en el saber vulgar: en *tropos corporales y sentidos materiales*:

“toda lengua, por copiosa y docta que sea, se halla en la dura necesidad de explicar las cosas espirituales por términos de las corporales” (Vico 1978: 186); “los hombres primeros, sin habla alguna, debieron, como mudos, explicarse con acciones mudas, o mediante cuerpos naturalmente relacionados con las ideas que quisieran significar” (Vico 1978: 189).⁸

⁸ Aunque esta “mudez” inicial es muy cuestionable, ya que el “lenguaje” hace parte indisoluble de la *sémica corporal*.

Las hablas primeras “daban sus sentidos en especie” (Vico 1978: 191a).⁹

Una *memoria popular constitutiva* anima todo pensamiento, sedimentada en las *relaciones intercorporales* y en los *sentidos materiales*, retórica confusa, oscura, pero que por ello mismo abre un camino que viene de los muertos y la historia-en-curso hacia la *gesta metamórfica de sentido* en la cresta de ola de sus *luchas y esperanzas*. Donde *gesta* y *gestación* insinúan *agenciamientos populares, colectivos, plurales y heterogéneos* (Grosso, 2009h), de los que no quiere saber el saber erudito oficial, porque escapan y que son previos a cualquier gesto de condescendencia con que pretenda cubrirlos.

Al modo de los reconocimientos que hace Giambattista Vico de los saberes míticos, legendarios y rituales que emergen desde las raíces antiguas de las tradiciones europeas (Vico, 1978), el “discurso histórico-político” surgido a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII a menudo se expresa, señala Foucault, en las “formas míticas tradicionales”, sus relatos de dioses, héroes, seres vivos y mortales en amoríos y batallas (Foucault, 1992: 65-66), en los mesianismos de los héroes legendarios y los milenarismos de las grandes revoluciones cósmicas (66):

“Es un discurso oscuramente crítico pero también, sin embargo, intensamente mítico, es el discurso de las amarguras incubadas, pero también el de las más locas esperanzas” (66).

Asimismo sucede cuando el discurso histórico-político hace la crítica de la gloria imperial del Estado y de la Iglesia en sintonía con la forma bíblica de la profecía y de la promesa: la esperanza que se yergue sobre la narración de desventuras, exilios y servidumbres. La Jerusalén bíblica se había interpretado como crítica de la Babilonia imperial y monárquica desde la segunda mitad del moedioevo (año 1000) (79-80). No es una historia de continuidades, sino de

⁹ El “caos” griego es interpretado como “confusión de las simientes humanas” y de las simientes de toda la naturaleza (Vico 1978: 79). Hay una revuelta de simientes y una errancia de géneros y especies que el orden pretende distribuir, separar, distinguir, conjurándolas; hay un submundo (infierno) de la “claridad y distinción” de la “razón” cartesiana, en el cual se demora esta “Ciencia Nueva”. Ver la oposición entre metafísica y poesía, y el énfasis *corporal* de ésta y su “máquina de perturbadísimos afectos”, en Vico, 1978: 194-196.

desciframiento, de revelación del secreto, de reversión del engaño, de reapropiación de un saber sustraído y oculto, de irrupción de una verdad sigilosamente guardada (81), de la “incitación a la reversión violenta del orden de las cosas (es decir, una “revolución”)” (82).

Precisamente,

“la idea de la revolución que recorre todo el funcionamiento político y toda la historia de Occidente desde hace más de dos siglos, y que por otra parte es bastante enigmática en su origen y en su contenido, no puede ser dissociada de la aparición y de la existencia de la práctica de una contrahistoria” (87).

Lo cual opone resistencia y *diferencia* a ser traducido y subsumido por la “dialéctica”, aún cuando sea capturado por ella como presa de guerra de la lógica:

“la dialéctica codifica (como racionalización cognitivista) la lucha, la guerra y los enfrentamientos dentro de una lógica –o pretendida lógica– de la contradicción: ella los reintegra en el doble proceso de totalización y actualización de una racionalidad conjuntamente final y fundamental, en todo caso irreversible” (67). “La dialéctica hegeliana –y con ella, pienso, todas las que le han seguido– debe ser comprendida ... como la colonización y la pacificación autoritaria, por parte de la filosofía y el derecho, de un discurso histórico-político que ha sido al mismo tiempo una constatación, una proclamación y una práctica de la guerra social” (68).

Memoria popular colonizada y pacificada: ésta es la tarea de la memoria oficial de la Ciudad y de la memoria objetiva de la Escuela en el contexto del Estado-Nación. Cuando y donde la lógica no alcanza, ahí está, a golpe de mano, la imposición y su trabajo simbólico de naturalización.

Memoria popular e Historia oficial.

Hay un corte entre Historia oficial y memoria social, y entre Historia objetiva y memoria colectiva, que es un corte de la red de relaciones *constitutivas* que trama la *memoria popular*. Como destaca Maurice Halbwachs:

“Los acontecimientos pasados, leídos en los libros y enseñados y aprendidos en los colegios, son elegidos, acercados y clasificados según las necesidades o reglas que no se imponían a los círculos de hombres que conservaron durante mucho tiempo su poso

vivo. Sucede que, en general, la historia comienza en el punto donde termina la tradición, momento en que se apaga o se descompone la memoria social” (Halbwachs, 2004: 80).

Nuestra *memoria popular*, ¿está dentro o fuera de la Historia de la Ciudad? (Haber, 2009; Grosso, 2007a) La Historia de la Ciudad, la memoria oficial que establece y gestiona las Políticas de la Ciudad, funda nombres, edificios, parques y estatuas. Podríamos decir que la Historia de la Ciudad toma su punto de partida en el momento colonial español: la siempre deseada “Fundación” (con sus fetiches: el Acta y sus monumentos e iconografías, Haber 2009), y marca otro estrato re-fundacional en el momento independentista criollo y la creación de las Repúblicas.¹⁰ Sus sinécdoques *in efigie* son, en el caso de Santiago de Cali, Sebastián de Belalcázar y Simón Bolívar, respectivamente. Pero, ¿qué hay entre Belalcázar, su estatua sobre la falda occidental de la ciudad, y nuestra *memoria comunitaria*? ¿Qué hay entre Bolívar, su estatua en el centro de la ciudad, y nuestra *memoria comunitaria*?¹¹ En ese espacio que nos separa de las estatuas que marcan la ciudad, ¿qué hay? ¿Qué *memoria* tenemos de la fractura entre *memoria popular* (no sólo “social”) e Historia oficial? ¿Dónde ocurre esa fractura, esa grieta, ese doblez?

Aníbal Quijano propugna una “genealogía de la moral” (pos)colonial (Quijano, 2009), lo cual puedo interpretar como la necesidad de remontar la “culpa” ante el fundador: el no poder realizar su mandato y el sometimiento al dolor de esa imposibilidad destinal. Sería ir por el reverso del mito fundacional. La “miseria

¹⁰ Dice Alejandro Haber que la ciudad es “el lugar desde donde se desarticulan las relaciones significativas entre la comunidad y sus antepasados, se reprime la memoria local y se reactualiza el trauma (y, cada vez, el gesto) colonial” (Haber, 2009: 23).

¹¹ Por ejemplo, el hiato en que se enuncia esta afirmación: “Bolívar representa un movimiento popular que ha sido convertido en memoria oficial.” O ésta: “La memoria oficial desconoce a los diversos actores mayoritarios de los hechos que cuenta. Habla de próceres, siendo que las multitudes anónimas hicieron esos hechos.” Es notable en este sentido el trabajo de edición, montaje y recontextualización simbólica que hace el Colectivo Radiofónico Bullaranga de Cali sobre el discurso ético-político de Jorge Elíecer Gaitán, retomando grabaciones de la década de 1940: el Colectivo se sitúa en un *espacio-tiempo* otro del Estado-Nación, semantizado como “un nuevo cosmos” de “locura polifónica”, “guerrilla de la comunicación”, “emancipación del pueblo” y “justicia del caos”, desde el cual arrebató a la Historia oficial, a través de la propia voz de Gaitán, sus denuncias políticas y su movilización de las *fuerzas* críticas, lejos del relato continuo, serio y solemne, deformando las voces, repitiendo frases, deslizándose a cada golpe de sonido hacia la risa y la burla, emitiendo música *popular* con sus contagiosos ritmos bailables, su clara estructura melódica y sus coros o cantos colectivos (COLECTIVO RADIOFÓNICO BULLARANGA, 2009).

poscolonial”, dice Partha Chaterjee, no es la incapacidad para pensar nuevas formas de comunidad moderna, sino el “sometimiento (reverencial) a las viejas formas de Estado moderno” (Chaterjee, 2008: 101). El reverso del mito fundacional abre *los sentidos infundados* de Santiago de Cali, esos que resisten en nuestros *cuerpos*, en sus *memorias constitutivas*, y que no requieren fundación alguna, más bien la exceden desde sus *gestaciones* y *gestas de tierra*.

¿Qué luchas han quedado pendientes en el sepultamiento de nuestras *memorias populares* por parte del primer gesto fundacional colonial y del segundo gesto (re)fundacional republicano? ¿Qué *fuerzas* empujan bajo la institución del orden? ¿Qué esperanzas no han dejado de esperar? La *memoria popular* es aquello que no ha dejado de esperar (Benjamin, 2001; Foucault, 1992).

Memoria popular e Historia objetiva.

Esa colonización que nos cuenta la Historia oficial no es un “hecho del pasado”; eso es algo que aprendemos en la escuela, esa memoria *construida* sustituye nuestra historia *constitutiva*. Es eso que la Ciudad cuenta cuando se refiere a Belalcázar: algo de un pasado muy remoto que le dio origen a la ciudad. La colonización de nuestros *cuerpos* no es cosa del pasado, es lo que nos está pasando hoy en nuestros *cuerpos*. Es la tijera que corta esas redes en las cuales nacemos, en las cuales vivimos.¹² Es ese el corte de unas *memorias* sobre otras, que nos distancian de la *memoria* primera, la que animan nuestras *relaciones*

¹² En el contexto europeo, Todorov señala: “quienes deploran la falta de consideración hacia la memoria en las sociedades occidentales contemporáneas no van desencaminados ... en nuestra sociedad, esta característica es constitutiva de su misma identidad” (Todorov, 2000: 19). “(En el modelo del contrato social) El recurso a la memoria y al pasado es sustituido por el que se origina en el consentimiento y en la elección de la mayoría” (20). La ciencia, el arte occidentales están animados por este *construccionismo* de “futuro”, “innovación”, “invención”, “originalidad” (20-21). Seguimos anteponiendo en Occidente la libertad a la memoria (23). Pero, ¿de qué memoria habla Todorov? En definitiva, Todorov también sustenta una concepción exterior, objetiva de la memoria y de la historia: es “conocimiento”. No le interesa, como a Halbwachs, diferenciar la memoria colectiva de la Historia. Consistente con la Modernidad europea, gestiona una concepción *construccionista* de la “cultura”: “La cultura ... es el conocimiento de cierto tipo de códigos de comportamiento y la capacidad de hacer uso de ellos. Estar en posesión de la cultura francesa es antes que nada conocer la historia y la geografía de Francia, sus monumentos y sus documentos, sus maneras de obrar y de pensar. Un ser desprovisto de cultura es aquel que no ha adquirido jamás la cultura de sus antepasados, o que la ha olvidado y perdido” (Todorov, 2000: 22-23, subrayado mío).

intercorporales. Estamos ante una *lucha simbólica* entre *memorias*: eso es la educación, aquello que subyace aún al “curriculum oculto”.

Hay una confabulación entre Historia oficial e Historia objetiva, la Historia de la ciudad y la Historia de la escuela (Kusch, 1976). ¿Qué ha hecho la escuela de nuestra *memoria*?¹³ Porque la escuela ha trabajado sobre nuestra *memoria*: nos ha hecho una *memoria* para el capitalismo, para el Estado-Nación, a la medida de sus expectativas y necesidades. La Historia objetiva, allí afuera y en el pasado, nos hace pensar que la historia es lo que pasó, lo ya hecho, lo que hicieron otros, y otros vencedores (Benjamin, 2001); y no lo por hacer, lo que está en curso, lo que viene de atrás y de abajo, lo posible, lo que podemos hacer, la *seminalidad* que *estamos-siendo para el fruto* (Kusch, 1975; 1978).

Yo podría comenzar a “arrojar” en este escrito datos de Historia que concentrarían la atención en mí, en mi conocimiento, que silenciarían al lector poniéndolo en relación de dependencia (no sólo de escucha) y que le quitaría la historia a fuerza de memoria objetiva: ocurriría allí una *lucha simbólica* sobre la definición de la historia y sobre el lugar de ustedes y mío en la historia. Podría pasar también que el lector emprendiera una tarea de vigilancia o de interpretación sobre mis referencias o mi propia interpretación de los “hechos”. En este segundo caso, la *lucha simbólica* se reduciría a una mera “lucha competitiva” que no puede ya cuestionar, o que ha renunciado, la definición sobre qué historia se trata y que acepta la Historia como los “hechos (siempre ya “hechos”) del pasado”, interpretados diferencialmente desde la posición disciplinaria, pero al fin ya determinados en su concreción objetiva por el gran consenso de sus intérpretes oficiales.

Pero la *memoria popular* no necesita, para *constituirse* en “sujeto”, para hacer subjetivación, de la Historia objetiva. Al contrario, la Historia objetiva expropia

¹³ Como así también debería preguntarse: ¿Qué han hecho los medios de comunicación de nuestra *memoria*? ¿Qué han hecho las industrias culturales de nuestra *memoria*?

las luchas, quita la historia de las manos, aparta del primer lugar el anonimato colectivo; el “sujeto” que construye es un residuo del idealismo universalista cuya imposición prescriptiva logra sujetar las *fuerzas* abiertas de la historia y somete a nuevas pasividades contemplativas, tal vez aún más determinantes por estar investidas por la “crítica”. La *memoria popular* es memoria de aquellas luchas (Benjamin, 2001; Foucault, 1992), nos pone en la historia del vínculo que nos ha hecho y nos hace “nosotros” antes de ser “yo”, renueva nuestras confianzas más elementales (Nancy, 2007a; 2007b).

El *anónimo popular* de la historia constituye la radicalidad *exterior* de nuestra *pertenencia* a la *heteroglosia* y al *contacto comunitarios*. Porque lo más *íntimo* es *colectivo*, y, en cuanto tal, *exterior*. La “interioridad” agustiniana de una relación uno a uno con Dios, en la tradición cristiana europea, pacificó los rituales “paganos” de efervescencias colectivas, que en cada fiesta religiosa, carnaval o manifestación del descontento reaparecía, amenazante, y fue el “lecho de Procusto” para el individualismo moderno. El culto al apellido y al nombre (en ese orden jerárquico) hace a la Historia oficial, a la individuación capitalista de la producción y del consumo, y a los complacientes y civilizatorios reconocimientos burgueses de la ciudadanía liberal. Anónimos o con bautismos genéricos y legendarios es como pasamos a la historia de la *memoria popular*. Como señala Jean-Luc Nancy:

“Si lo ‘común’ es el ‘con’, el ‘con’ designa el espacio sin omnipotencia y sin omnipresencia. En el ‘con’ no puede haber sino fuerzas que se enfrentan en virtud de su juego mutuo y de presencias que se separan en virtud de que siempre han de volverse otra cosa que meras presencias –objetos dados, sujetos acomodados en sus certidumbres, mundo de la inercia y de la entropía” (Nancy, 2007a: 13-14).

Porque

“Hubo ya, siempre ya, una ‘obra’ de comunidad, una operación de reparto que siempre habrá precedido toda existencia singular o genérica, una comunicación y un contagio sin los cuales no podría haber, de modo absolutamente general, ninguna *presencia* ni ningún *mundo*, pues cada uno de estos términos implica en él una co-existencia o una co-pertenencia –aún si esta ‘pertenencia’ sólo es la pertenencia del hecho del estar-en-común. Ya hubo entre nosotros –todos juntos y en conjuntos distintos– la participación

en algo común que sólo consiste en esa participación, pero que al participar hace existir y toca entonces la existencia misma en lo que ésta tiene de exposición a su propio límite. Eso es lo que nos ha hecho ‘nosotros’, separándonos y aproximándonos, creando la proximidad con el alejamiento *entre nosotros* –“nosotros” es la indecisión mayor en que se halla este sujeto colectivo o plural, condenado –pero ésa es su gloria– a no poder encontrar nunca *su propia voz*” (Nancy, 2007a: 29-30, énfasis en cursiva en el original).

Ésta es la ambigüedad cohesionante-oposicional de lo simbólico como lo que reúne y separa, envuelve y opone.¹⁴ Lo colectivo no es único: este reduccionismo es un reflejo de la doctrina del “individuo”; tampoco es mera dispersión y atomización de la *memoria popular*. Es relación que une y divide en el mismo gesto, separa y aproxima, es lo que hace “nos-otros” (Grosso, 2005a; 2009c):

“Lo que nos pone en el mundo reparte al mismo tiempo el mundo, lo destituye de toda unidad primera o última” (Nancy, 2007a: 31).

Tal vez la *heteroglosia* no sea incluso “esencialmente” humana, tal vez la *discursividad material del mundo* esté ya en las configuraciones de “nos-otros” *extra-sociales* (Grosso, 2009a; 2009f). El concepto de “un mundo”, único, tal vez sea otro reflejo del “individuo” como constructo moderno, en la genealogía de lo “humano” como socialidad separada en la tradición judeo-cristiana. Aquel “nosotros” (retoma Nancy a Maurice Blanchot) es una “comunidad inconfesable”, porque confesarla “destruiría la fuerza de esta pasión” de estar-juntos-separados, de “co-estar” (Nancy, 2007a: 32). Pasión que, como tal, es oscura presión corporal (Nancy, 2007a: 31):

“Nosotros estamos *en común*, todos nosotros, seamos quienes seamos, y cualquiera sea la naturaleza de este dato más acá del cual no se puede remontar. La ‘comunidad’ nos está dada, es decir, un ‘nosotros’ nos está dado antes de que podamos articular un ‘nosotros’, y todavía menos justificarlo” (Nancy, 2007a: 34, énfasis en cursiva en el original).

La *memoria popular* gesta en lo oscuro su gesta y está en el *sentido intercorporal* de la *memoria popular* la cuestión de cómo agencia lo colectivo (Grosso, 2009h).

¹⁴ Notar el esguince y rotación de lo *comunitario* en esta expresión de uno de los participantes del taller realizado en la Escuela de Formación de Gestores de Ciudad, Módulo Memoria, Culturas y Prácticas de Ciudad, programa de la Asesoría de Participación Ciudadana y Generación de Políticas Públicas de la Alcaldía de Santiago de Cali, realizado en Santiago de Cali el 15 de Agosto de 2009: “*porque es de ellos que yo soy, y yo seré para ellos, los de la otra ciudad*”.

La *memoria popular* está en nosotros. La historia escolar es analfabeta para leer la *historia de los cuerpos*. La *historia escrita en y por los cuerpos* es lo que estamos trayendo colectivamente, es lo que no hemos dejado de esperar... La Historia, mayúscula, se *construye* en la formación escolar; la esperanza de los vencidos es *constitutiva* y se incorpora en la socialización primaria. No se trata de una mera “concepción” de otra Historia; sino que sobre todo tiene lugar en el elemento afectivo, emotivo, doloroso, sufriente, moral. La *memoria popular* es fuertemente emotiva y apasionada, llena los ojos de lágrimas de alegría y dolor, nos devuelve en un segundo a los más antiguos afectos y a los contactos más vivos, se reaviva cada día entre los roces de las calles del centro de la ciudad y de las galerías (ferias de mercado). La Historia objetiva, en cambio, es fría, distante, imparcial, con las equidistancias y asepsias (desodorización, brillos, reflejos y relucimientos) propias de un centro comercial o de un auditorio del centro. La Historia objetiva y la Historia oficial gustan del mármol, la quietud eterna de las estatuas y las superficies blancas; la *memoria popular* pulula en la emoción de los afectos, se *hace cuerpo* en la reunión agitada, el tumulto, el grito, la bronca colectiva: activa las *oscuras* pasiones desde el fondo de los muertos, que no descansan. No vamos a poder hacer “otra ciudad” si no *hacemos memoria* desde allí.

Por tanto, colores, olores, sabores, canciones (todo aquello que para la escuela no tiene importancia, porque la escuela nos da un conocimiento sin sabor, sin baile, sin risa, un conocimiento serio), *constituyen* las *maneras* de esa memoria. Nuestra *memoria popular* es una memoria festiva, que goza, no es una memoria seria. Pero su alegría infundada, que siempre viene de otros, de su infinito don de *espacio-tiempo*, de su esperanza, de su exceso, de su apuesta, es la que nos anima. En esa *comunidad de la memoria estamos-en-contacto*:

“Estar en común, o estar juntos, y aún más simplemente o de manera más directa, estar entre varios –*être à plusieurs*– es estar en el afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y es tocar. El ‘contacto’ – la contigüidad, la fricción, el encuentro y la colisión– es la modalidad fundamental del afecto” (Nancy, 2007b: 51).

Comunidad exterior, radicalmente exterior, íntima, heterogénea e inapropiable:

“Eso es la comunidad: ese ‘espacio’ de exposición en el que el *ser-en-común* –*estar-en-común*– es lo inapropiable” (64, énfasis en cursiva en el original).

Estar de cuerpos-de-confianza. Comenta Mónica Cragolini:

“El *ser-con* heideggeriano parecía –en alguna medida– ajeno a la corporalidad, el *estar-con* de Nancy es, en tanto exposición, el cuerpo, el *tener-lugar*” (Cragolini, 2007: 68, énfasis en cursiva en el original).

Cuerpos-de-confianza comunitarios animados de *memoria popular* su-pone el vínculo, lo “ligioso” (si no lo re-ligioso, porque el “re” universaliza el “mito de la caída”) *constitutivo*:

“La religión parece llevar en su seno el motivo comunitario, de tal suerte que no habría comunidad si de alguna manera no es religiosa” (Nancy, 2007a: 35).

Lo simbólico se amalgama primariamente con lo religioso. Pero en la “teología de la Ilustración”,

“la interpretación religiosa de la comunidad no logra traducirse en política, al contrario, separa lo político de lo teológico, y, en régimen ateológico –el nuestro, el de las repúblicas–, designa un vacío, un espacio vacante o un enigma allí donde debería ofrecerse un misterio iluminador: la propia intimidad común o el anudamiento del vínculo son oscurecidos en la medida exacta en que pretendían ser revelados” (Nancy, 2007a: 36).

No hay acceso a esa memoria salvo en el propio vínculo que asocia; otra modalidad de la “necesidad social” de Elias (Elias, 2000: *Capítulo IV*). Su objetivación o representación cognitiva la elude y la pierde:

“La confianza es la fe puesta en conjunto: es la fidelidad o la fiduciaridad que el contrato (social) presupone en el fondo de su idea misma, es decir, de su validez y de su fuerza de contrato. ... La fe no es del orden del saber, sino de la adhesión o de la participación” (Nancy, 2007a: 37). “La fe no tiene nada que ver con la creencia, ni con nada de lo que figura en la serie de categorías cognitivas: opinión, representación, comprensión, entendimiento, saber, ciencia, convicción, certeza, evidencia, verosimilitud, conjetura, estimación, etc. La fe es un acto, una *praxis*: consiste en confiarse –esta palabra contiene la raíz de *fides*– a otro. Es lisa y llanamente la confianza...” (Nancy, 2007b: 55)

¿Cuál es el *cuerpo*, o mejor, la *relación inter-corporal*, de nuestra *comunidad*? Invisible, sólo palpable al con-tacto, oscuro vínculo al que nacemos, red abierta, plural y sesgada, madeja de afectos, trama de resentimientos, bandada exaltada de euforias: la comunidad es irrepresentable, es aquello a que *pertenecemos*, lazo que no podemos poner-en-frente, donde *estamos-con*, ese “sentimiento de opacidad y potencia envolvente del entramado social” (Alexandre, 2008: 18).

Eso supone pensar al revés de lo que nos enseñan la escuela y los medios en este capitalismo de consumo de tal manera que nos llevamos a la tumba un nombre y apellido con la mayor fama posible, rodeado de propiedades y activos, contables y virtuales. Esta pedagogía choca abruptamente con la pedagogía de la *memoria popular*, porque la *memoria popular* nos dice que *pertenecemos*, que *estamos-juntos...* Nuestra esperanza más honda, nuestra esperanza de la *memoria popular* que desarrolla su existencia en las situaciones no centrales de la vida de la ciudad, que vive y muere donde este capitalismo más se sufre y menos se goza, en una sociedad donde lo *popular* tiene ese lugar periférico asociado con aquello que “todavía-no”, que es deficitario, que carece, que tiene algún tipo de defecto, aquello que la ciudad no ha podido integrar e incorporar, aquella esperanza sí que lucha haciendo solidaridades.

Cuando decimos que nacemos a esa *memoria popular*, llegamos a ese lugar primario, estamos en él y lo tocamos, aunque no lo veamos, aunque no sea visible. La Escuela nos dice que no nacemos ahí, de nuestras madres, que el verdadero nacimiento es el de la Historia Patria; la Ciudad nos dice que la verdadera Historia es la que se dice desde el centro, no la que se hace desde la *red de cuerpos y emociones* que habitamos a diario. Por eso *gestar ciudad* desde la *memoria popular*, por un lado tiene que ver con nuestra vida cotidiana, pero también tiene que ver con política. No hace falta que seamos ciudadanos liberales para integrarnos a la política. Entramos a la política porque traemos una historia, llevamos con nosotros esperanzas de poder vivir de otra manera, pero también esperanzas de poder morir de otra manera. Morir realizando las

esperanzas de otra vida, de otra muerte, de otro orden social, de otro orden político, de otro orden económico. Lo más íntimo es colectivo. Nuestros muertos, aquellos de quienes venimos, han muerto con esperanzas lejanas de ese otro orden social, económico, político; nuestros muertos han muerto con esperanzas lejanas, son muertos con cosas pendientes... Es de eso que tenemos que hablar cuando hablamos de memoria: tiene que ver con la manera como podemos vivir y convivir diferente, todos, empezando por nuestras *memorias comunitarias*.

¿Dónde están nuestros muertos? Para la *memoria popular* es muy importante esta pregunta. ¿Dónde están y cómo hacemos memoria de ellos? ¿Cuál es la relación que mantenemos con ellos? ¿Cuáles han sido sus más sentidas esperanzas? Nuestros muertos son nuestra *tierra-madre*, de ellos venimos. *Gestar ciudad* es pensar la ciudad desde este lugar, que es un lugar nuestro, que es un lugar de afectos. ¿Cuál es el lugar que la Ciudad le da a nuestros muertos? ¿Sentimos que nuestros muertos tienen lugar en la Ciudad? Los cementerios son una política de la muerte. No son así porque sí. Los muertos están separados de la Ciudad, encerrados en las afueras de la ciudad. Aunque el cementerio esté cerca del centro, es un afuera... es eso con lo cual se marca distancia. Pero nuestros muertos están con nosotros, nuestros muertos están en nuestro cuerpo... no hay cementerio que pueda encerrarlos. Si el cementerio pone a los muertos fuera de la Ciudad, el muro del cementerio es el muro que corta el hilo de nuestras redes, como lo hacen las políticas de la memoria de la Historia oficial y objetiva. Si yo me desconecto de lo que me viene de mis muertos, si yo considero que esa no es la memoria más importante de la ciudad, entonces ¿qué es lo más importante: los edificios, las calles, las estatuas? Estamos colonizados también por la distancia que hemos puesto con nuestros muertos.

Pero la *memoria popular* mantiene una convivencia con esos nuestros muertos que debería ser el *medium* de nuestra memoria: mujeres que han enterrado sus hijos, que siguen enterrando sus hijos, esposas que siguen enterrando a sus

esposos. Ahí hay una memoria en carne viva, ahí hay un dolor que no se puede encerrar en ningún cementerio: esa memoria debería ser un motivo colectivo para trabajar en esa esperanza. En otra vida, en otra muerte, en otro orden social y político. Las mujeres que entierran a sus hijos, cada día, no nos hablan de historias “individuales”: nos habla de un orden. Si pasa tan cotidianamente es porque el orden así lo dispone.

Lo que la Historia objetiva expropia, la Historia oficial lo institucionaliza, en la Escuela y en la Ciudad. La Historia, mayúscula y única, nos ha naturalizado (en) una relación con la historia colectiva. La dictadura de lo “contemporáneo” y el chantaje de la “Modernidad” procuran subyugar el derecho etnocultural al “anacronismo” (Colectivo Situaciones, 2008; Blaser, 2008; 2009; Grosso, 2009f). He aquí los chantajes de la formación hegemónica que nos gobierna, entre los que podemos ser ubicados, o ubicarnos, en uno u otro lado, sin otra alternativa, reflejo perpendicular de lo Mismo, como negación sin más de la política bajo la ilusión de su seriedad performativa y sus asombrosamente innumerables y permanentes “deslices”. Los chantajes son:

- El Tiempo, único, lineal y evolutivo.
- El Capitalismo, único, invasivo y extractivo.
- El Estado-Nación, único, limitante y formativo.
- La Modernidad, única, colonialista y progresista.
- La ciudadanía liberal, única, formal e indiferente.
- El individualismo, único, progresivo y suicida.

Memoria: sedimentos en los cuerpos y seminalidad.

La historia grande retoma las fuerzas que bullen en la *memoria popular*; la historia pequeña de la escuela, mezquina y excluyente, nos fija en el presente y a un futuro-para-este-presente (Kusch, 1978). Para buscarle otras raíces a nuestra memoria, las raíces *populares* de nuestra *memoria popular*, tenemos que rascar en la cáscara colonial que nos cubre. Para buscarle las raíces a nuestra *memoria*

popular tenemos que escarbar en aquello que nos cubre cotidianamente y nos hace pensar que esa *memoria popular* no es la más valiosa. Por eso tiene sentido renovar y demorarnos en la pregunta: ¿qué ha hecho de nuestra memoria la escuela? Pensar nuestra ciudad como un proceso de gestación es pensarla *en-cuerpo-de-mujer*: por eso la *memoria nuestra de la ciudad* no es la memoria oficial o escolar, la ciudad tiene esta otra *memoria popular* porque su *gestación* se hace *en-cuerpo-de-mujer*, y no en el laboratorio escolar ni en los “observatorios” que vigilan la clonación de ciudadanos para el capitalismo de economía reprimarizada, producción excedente y consumo capilarizado que obran las instituciones educativas y los agentes y expertos de la gestión del conocimiento.

En una posición *poscolonial*, la *memoria popular* hace *diferencia* abrupta frente a la memoria oficial – memoria escolar en cuanto hay un salto de *espacio-tiempo*. Mario Blaser enfatiza que, en América Latina, y, más específicamente, en Bolivia, las comunidades rurales, indígenas, negras y mestizas/campesinas, movilizadas en defensa del territorio y agenciando un tejido social comunitario relativamente autónomo de las instituciones estatales, y las de las áreas pobres urbanas, donde desplazados rurales se encontraron con “desplazados industriales”, es decir, nuevos desocupados que el ajuste estructural neoliberal produjo,

“con sus modos y sus formas de articular relaciones, donde no necesariamente prima el individuo, donde la sabiduría no es sinónimo de conocimiento objetivo, donde lo no humano no es de menor status que lo humano, constituyen sociabilidades alternativas a la modernidad. El problema es que, como señala Raúl Zibechi (*Dispersar el poder: Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2006), desde el imaginario dominante (moderno) las relaciones pactadas y codificadas en instituciones formales parecen más importantes a la hora de definir lo político que las fidelidades tejidas por vínculos afectivos como son las de vecindad, de compañerismo, de compadrazgo, de amistad o de amor al lugar y a los ancestros”, “sus solidaridades y sus afectos”, es decir, sus “formas cotidianas de existencia” (Blaser, 2008).

Las *relaciones interculturales* en nuestras formaciones *poscoloniales* complejizan y diversifican nuestros entramados *comunitarios*, irrumpiendo radical y

diferencialmente con *memorias de espacio-tiempos* otros.¹⁵ La *memoria popular* nos habla de “arcaísmos”, “anacronismos” y otros vicios y deformidades nada “modernas”: la *tierra-madre* en que nacemos, y eso que vino junto con el nacer: sonidos, olores, roces, sabores, canciones, rituales, creencias, relatos, espacios cotidianos, la casa, los vecinos, la cuadra, el barrio, los amigos, los juegos, los sinsabores, los disgustos... eso de que está hecha la pequeña vida cotidiana. Esa es la *memoria popular* que está en primer lugar en nuestras vidas y eso es lo que consideramos menos valioso, lo que descuidamos porque nos parece que es más importante lo que aprendemos en la Escuela y lo que instituye aparatosamente la Ciudad. Es otro colectivo el que crean la Escuela y la Ciudad oficial: un colectivo de individuos adocenados; el colectivo de la *memoria popular* es el colectivo primario. Debemos invertir el orden jerárquico de las memorias: debemos dar el primer lugar y la más alta valoración a la *memoria popular*, que subjetiva nuestra acción en la historia.

El “erudito de las luchas” de que hablaba Foucault, en la relación crítica de historiadores y *fuerzas populares* (Foucault, 1992), debe también haber modificado su *lugar de enunciación y acción* (Grosso, 2009f), debe haber pisado *suelo primario* en la *memoria popular*, so pena si no de trasladar la trampa objetiva a un plano aún más determinante de las luchas en curso al pretender tener el conocimiento del pasado más remoto, fuera del alcance del curso vivo de la *memoria popular*. Es lo que está en juego en la relación entre lo “arcaico” y lo “residual” en la dinámica de la cultura en las categorías de Raymond Williams (Williams, 1997). Es lo que excede esa temporalidad lineal de la categorías de Williams: “arcaico” – “residual” – “emergente”, y lo que hunde al “historiador” en la radical alteración de *espacio-tiempos*, donde no se sabe bien qué hará en cuanto tal, pero seguramente sabrá lo que la historia implica, sobre todo en estos contextos *interculturales poscoloniales* y lo que las esperanzas

¹⁵ “Nuestro maestro es el río”, decía Marina Teresa Sánchez, del Consejo Comunitario Afrocolombiano en Cali, antiguo Puerto Mallarino, Corregimiento de Navarro, en el programa radial “Gestar Ciudad” emitido por Univalle Stereo en Cali el 10 de Agosto de 2009, abriendo vaya a saber cuántos huecos y meandros a la memoria escolar y a la memoria oficial. Y continuaba: “Nuestra identidad es amor a la brisa, amor a los viejos y los niños, amor a los olores y sabores...”

conlleven. Sabrá menos de Historia y más de *memorias populares*, sabrá más de las historias que no han podido *Ser*, pero *están-siendo-para-el-fruto* (Kusch, 1976; 1978).

Dice la canción de Zona Marginal, *Gestar Ciudad*:

“Ciudad que guarda en sus calles y andenes
Los recuerdos y anhelos de quienes
Te construyeron, tejieron y vistieron
En su mayoría forasteros que hoy habitan en los gheros (ghettos)
Por eso hoy quiero decirte que si muero
Mi vida quede anclada por siempre a tu suelo.”

La ciudad guarda: pliegues, ruidos, dobleces del *cuerpo entre los cuerpos*: como la “carta robada” en el cuento de Edgar Allan Poe, lo más guardado está en lo más expuesto; lo más oculto es exterior; lo más íntimo es lo colectivo. La *gestación de gestar ciudad* es ese *espacio-tiempo* en el cual nacemos y morimos a una esperanza colectiva, y la *memoria popular* nos conecta al *cuerpo-de-mujer* del que venimos. Debemos no obstante escarbar. No porque es memoria no sea cotidiana en nosotros, sino porque nos han convencido de que no es lo más valioso. Por tanto, escarbar esa cáscara que nos bloquea, que nos tiene quietos, nos fija, no nos deja mover, nos individualiza la memoria: un gran depósito de hechos, fórmulas, noticias, productos, marcas, imágenes, cosas. Pero la memoria es siempre selectiva en una orientación determinada; no es mero almacenamiento y conservación (Todorov, 2000: 16). La memoria individual lo oculta. Oculta que memoria e historia siempre son simultáneamente acción en curso, relato, lucha y orientación. Por eso hablamos de *memoria “popular”*. Y, siendo que en nuestras más grandes alegrías, o tristezas, como en nuestras más grandes esperanzas, siempre hay otros, nunca nuestra *memoria popular*, la más íntima, es estrictamente individual ni la tenemos “adentro” en el interior solitario: en esos momentos siempre hay otros.

Calles, andenes, suelo: “No hay memoria colectiva que no se desarrolle dentro de un marco espacial” (Holbawchs, 2004: 144) ¿Qué marcas en nuestro territorio

hacen memoria de nuestra comunidad y de la ciudad? El espacio separado del tiempo, el espacio plano: mapa-en-el-papel, la obscena visibilidad de la página, ha sido la estrategia colonial concomitante a la separación de un tiempo móvil, lineal. El territorio, en su corte “presente”, en su estática exposición a los recorridos de la mirada “aérea”, oculta la confrontación cultural de *comunidades* que lo habitan, que allí “*están*”, *luchas simbólicas* sobre los espacios de la memoria. La definición del territorio mismo en el que hacemos memoria es por lo que se lucha, botín de las luchas. ¿Cómo aparecen o se ocultan en el mapa territorial que nos localiza las *memorias populares locales*? Porque “territorio”, en el sentido de-arriba-hacia-abajo, está evitando “comunidad” como aquello que habita el territorio y que el territorio oculta: lo que no coincide con los límites que pretende poner bajo control el territorio. El territorio oculta la confrontación cultural de comunidades, la lucha simbólica entre prácticas de espacio, que son prácticas de espacio-tiempo; torciendo la boca, podríamos llegar a decir: en la concepción de “territorio” siempre hay “proyecto”.

Nuestros pies necesitan suelo, nosotros pisamos la tierra para poder vivir. Hay una *materialidad* que, junto con nuestros *cuerpos*, *hace comunidad*. Pero ese vínculo es imposible de dibujar. Por eso, por más fotos que tomemos o diseños territoriales que hagamos, no podemos representar aquello que está entre nosotros. Las fotos comunitarias y los mapas territoriales sirven precisamente para que pensemos en lo que circula entre nosotros y son las mediaciones en que ponemos esas fotos y esos mapas, vínculos invisibles, muy fuertes, pero que, en todo caso, sólo podríamos ver allí si creyéramos en ellos; es decir, descreyendo del poder de totalización de lo que vemos, de la imagen. Estamos buscando nuestra *memoria popular*, ¿cómo podemos hacer ciudad desde las *memorias populares*? ¿Cómo hacemos, siendo que en la ciudad el régimen que rige es otro? Este régimen que cae sobre todo y que todos sostenemos, que nos habla de lo “visible”, de lo “contemporáneo”, de lo “moderno”, de lo “individual”. ¿Es que no tenemos derecho a ser “anacrónicos”, si, siendo “anacrónicos”, construimos otro tipo de sociedad, de economía y de política?

El territorio, así como muestra, oculta; el diseño, así como muestra, oculta. Lo que ocultan es los lazos de *pertenencia comunitaria*. Lo que aparece en fotos y mapas son siluetas y marcas sueltas; cuando contamos lo que vemos, lo que allí pasa, somos nosotros los que amarramos. El dibujo del territorio es el encuentro de dos fuerzas que se oponen, la que oculta y la que muestra. ¿Quién define el territorio? ¿Cuál es el territorio de nuestras comunidades? La definición del territorio mismo es parte de las luchas. Es diferente pensar un territorio como el territorio que habitamos, a pensar un territorio como el territorio en que nos encontramos localizados. En nuestros *vínculos comunitarios* hay *fuerzas* suficientes para poder transformar nuestros territorios. Uno de los grandes motivos del capitalismo es la extracción de los recursos y de las fuerzas corporales. Para una mayor efectividad y productividad de extracción, el capitalismo se ha dado la formación política de territorios llamada “Estado-Nación”, y, dentro de los Estados-Nación, las regiones, y, dentro de las regiones, las ciudades. Esos mapas están siguiendo sus trazos. ¿Qué hacemos nosotros con la *memoria popular comunitaria* ahí? En la lógica del capital, los recursos deben ser extraídos, y esa no es la manera del habitar *comunitario*. ¿Qué lugar tiene en los territorios que dibujamos esas *memorias populares*?

Las políticas de la memoria escolar y oficial han desarticulado las redes sociales, han encerrado los muertos fuera de la Ciudad y, junto con ellos, sus esperanzas, y han fundado los territorios del saqueo, la explotación y la extracción de energías y fuerzas.

En 2036, en Santiago de Cali, no celebraremos los quinientos años del colonialismo, sólo si, en 2010 y 2019, celebramos nuestras *memorias populares* con sus *espacio-tiempos otros* por detrás y desde abajo del Estado-Nación: si envolvemos al Estado-Nación y a la Ciudad en los *sentidos infundados* de nuestra *memoria*.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDRE, J. Michel

2008 "Maurice Halbwachs (1877-1945) La estructura evolutiva de su pensamiento." *Revista Anthropos – Huellas del conocimiento*, N° 218: 16-20, Maurice Halbwachs. *La memoria colectiva, una categoría innovadora de la sociología actual*. Barcelona: Anthropos.

BAJTIN, Mijail

1990 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza (1965).

BENJAMIN, Walter

1982 "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica." (1935) En W. Benjamin. *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus.

2001 "Tesis de filosofía de la historia." (1940) En W. Benjamin. *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.

2005 *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal (1982).

BLASER, Mario

2008 *Bolivia: los desafíos interpretativos de la coincidencia de una doble crisis hegemónica*. Intervención en un Panel organizado por la Latin American Studies Association – LASA, a editarse como libro.

2009 "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program." *American Anthropologist*, Vol. 111 Issue 1: 10-20.

BUCK-MORSS, Susan

1995 *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor (1989).

COLECTIVO SITUACIONES

2008 "Palabras previas." En R. GUTIÉRREZ AGUILAR. *Los ritmos del Pachacuti. Movilización y alzamiento indígena-popular en Bolivia. (2000-2005)* Buenos Aires: Tinta Limón.

CRAGNOLINI, Mónica

2007 "La comunidad de Nancy: entre la imposibilidad de representación y el silencio." (2007) En J.-L. Nancy. *La comunidad enfrentada. Seguida de Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido*. La Cebra, Buenos Aires.

CHATTERJEE, Partha

2008 "La nación en tiempo heterogéneo." (2001) En P. CHATTERJEE. *La nación en tiempo heterogéneo, y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Siglo XXI – CLACSO.

DE CERTEAU, Michel

2006 *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (1975).

2000 *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (1980; 1990).

2006 "Los aparecidos de la ciudad." En DE CERTEAU, Michel, Luce GIARD y Pierre MAYOL. *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (1994).

1995 *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (1994).

ELIAS, Norbert

2000 *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península (1991).

ESCOBAR, Arturo

1998 *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Bogotá: Norma (1996).

FOUCAULT, Michel

2000 *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos (1966).

1992 "Primera Lección, 7 de enero de 1976. Erudición y saberes sometidos." y "Tercera Lección, 21 de enero de 1976. La guerra en la filigrana de la paz." En M. FOUCAULT. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Curso en el Collège de France, 1976*. Madrid: La Piqueta.

GONZÁLEZ, Jesús Darío

2008 "Aprendizajes sociales de la Constituyente por Cali para la formulación participativa del Plan de Desarrollo Municipal 2008-2011 de Santiago de Cali." *Cuadernos de Ciudad*, N° 3: 29-41, Cátedra Nueva Ciudad, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali.

2008 "¿Qué escuelita es San Nicolás!... Una ciudad que se resiste a desaparecer." *Páginas de Cultura*, Año 1 N° 1, Instituto Popular de Cultura, Santiago de Cali.

2009 "Los muchachos en el pasado. Sobre los olvidos generacionales y las sensibilidades negadas en la ciudad." *Páginas de Cultura*, Año 2 N° 1: 38-46, Instituto Popular de Cultura, Santiago de Cali.

GROSSO, José Luis

2003 *Tragedia y contemporaneidad. Antígona: Hija, hermana, mujer*. Santiago de Cali: Instituto Departamental de Bellas Artes, Facultad de Teatro.

2005a "Lo público, lo popular. Pliegues de lo político en nuestros contextos interculturales." *Revista Colombiana de Sociología*, N° 24: 215-233, Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

2005b "Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales." *Secuencia - Revista de Historia y Ciencias Sociales*, N° 63: 41-74, Instituto Dr. José María Luis Mora, México.

2007a "Las relaciones interculturales en la ciudadanía y la ciudadanía en las relaciones interculturales. Fenomenología histórica de una modernidad social." En J.E. González (ed.) *Ciudadanía y cultura*. Bogotá: Tercer Mundo Editores - Universidad Nacional de Colombia - Universidad del Valle.

2007b "El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales." *Revista Arqueología Suramericana*, Volumen 3 N° 2: 184-212, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca - Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Popayán y Catamarca.

2008a "Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación." En F. Pérez Bonfante. *Cátedra Abierta Estanislao Zuleta. Pensar colectivamente la universidad*. Universidad del Valle, Santiago de Cali 2008.

2008b "Educación, conocimiento y territorio." *Cuadernos de Ciudad*, N° 6, Cátedra Nueva Ciudad, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali 2008.

2008c *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba (Argentina): Grupo Encuentro Editor - Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca.

2008d *Universidad, investigación, ciudad y región*. Santiago de Cali.

2009a "Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros." *Convergencias*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca (en imprenta).

2009b *Universidad, investigación, ciudad y región*. Santiago de Cali.

2009c "Lo popular, la política y la cultura. Mudanzas y domicilios de las Ciencias Sociales." En F. Pérez-Bonfante (coord.) *Gestión cultural*. Santiago de Cali: Secretaría de Educación de la Alcaldía de Santiago de Cali (en imprenta).

2009d "Interculturalidad y ciudadanía. Esa rara modernidad en la semiopraxis popular." En G. Hoyos (ed.) *Etnoeducación. La experiencia de las comunidades afrocolombianas del Pácfico*. Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana (en imprenta).

2009e *Por un Socioanálisis de la Gestión Social del Conocimiento: juegos locales en la telaraña global*. Santiago de Cali.

2009 f *Constitutivo, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica*. Santiago de Cali.

2009g "Tradición y contemporaneidad en las artes. Semiopraxis populares en oblicuo." En E. Toro (coord.) *Artes populares, educación artística y políticas culturales*. Instituto Popular de Cultura y Asesoría de Participación Ciudadana de la Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali 2009 (en imprenta).

2009h "Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos." En F. Pérez Bonfante (coord.) *Gestión cultural desde lo popular*. Secretaría de Educación y Asesoría de Participación Ciudadana de la Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali (en imprenta).

GUHA, Ranahit

2002 "Las voces de la historia." (1993) En R. GUHA. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel

2008 *Los ritmos del Pachacuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*. Buenos Aires: Tinta Limón.

HABER, Alejandro

2009 "La ciudad desde adentro: signo, memoria y frontera." *Cuadernos de Ciudad*, N° 8: 17-23, Cátedra Nueva Ciudad, Asesoría de Participación Ciudadana y Generación de Políticas Públicas, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali.

HALBWACHS, Maurice

2004 *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

JARAMILLO VÉLEZ, Rubén

1993 "Sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin." En G. Massuh y S. Fehrmann (eds.) *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*. Alianza - Goethe Institut de Buenos Aires, Buenos Aires.

KUSCH, Rodolfo

1983 *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Rosario: Fundación Ross (1953).

s/f "Anotaciones para una estética de lo americano." *Identidad*, segunda época, Fundación Ross, Rosario (1953).

1975 *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Cimarrón.

1976 *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.

1978 *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.

NANCY, Jean-Luc

2007a "La comunidad enfrentada." (2002) En J.-L. Nancy. *La comunidad enfrentada. Seguida de Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido*. La Cebra, Buenos Aires.

2007b "Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido." (2005) En J.-L. Nancy. *La comunidad enfrentada. Seguida de Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido*. La Cebra, Buenos Aires.

QUIJANO, Aníbal

2009 *Conferencia con ocasión de recibir el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Ricardo de Palma*. Lima.

REVISTA ANTHROPOS – Huellas del conocimiento, N° 218
2008 Maurice Halbwachs. *La memoria colectiva, una categoría innovadora de la sociología actual*.
Barcelona: Anthropos.

TODOROV, Tzvetan
2000 *Los abusos de la memoria*. Paidós, Barcelona (1995).

VICO, Giambattista
1978 *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza Común de las Naciones*. México: FCE,
(1725; 1730; 1744).

WILLIAMS, Raymond
1997 *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península (1977).

ZIBECHI, Raúl
2006 *Dispersar el poder: Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

DOCUMENTOS

CANCIONES

ZONA MARGINAL
2009 *Gestar ciudad*. Santiago de Cali.

RADIO

COLECTIVO RADIOFÓNICO BULLARANGA
2009 Santiago de Cali.

Santiago de Cali, Agosto de 2009.-