

MESA MAGISTRAL 1

Retos y desafíos para la antropología en América Latina

Pensar la ciudad: historia y antropología

Eduardo Kingman Garcés
(ekingman@flacso.org.ec)

En esta intervención voy a referirme a las relaciones entre historia y antropología urbana partiendo de mi propia experiencia como investigador, en la medida en que me permite organizar algunas ideas de modo relativamente sencillo.

El que continuemos refiriéndonos a lo urbano como algo separado, que compete a las ciudades, en un momento en que lo urbano se ha generalizado (Leeds, Pujadas, Mattos) parece un contrasentido.

La expresión urbano generalizado no designa a una red de ciudades que coexisten, sino que se refiere a una red urbana preexistente que pesa sobre los lugares que deben, por su parte, adaptarse a la velocidad de su escala (Mongin: 195).

Lo urbano, lejos de ser un fenómeno exclusivamente geográfico es expresión del proceso creciente de diversificación y multiplicación de los flujos y la formación de gigantescas redes relacionales en movimiento, resultado del desarrollo del capitalismo y su mundialización y del perfeccionamiento de los sistemas informáticos de comunicación y administración de poblaciones. Lo urbano no se explica si no es desde

una comprensión más compleja, sociológica y antropológica sobre las formas cómo se va organizando la sociedad y el territorio a nivel global. Tampoco la generalización de lo urbano puede verse fuera del desarrollo de la sociedad de control, como algo que subsume las otras formas de poder, particularmente disciplinarias, sin por eso desplazarlas (Deleuze). Históricamente lo urbano se presenta como fuerza invasiva frente a la naturaleza y a las formas de existencia consideradas no urbanas o poco urbanas: como parte del proceso civilizatorio y de constitución de lo que Debord llama lo espectacular integrado.

Ahora bien, aun cuando lo urbano se ha generalizado, no necesariamente se ha desarrollado en profundidad, a no ser en Europa. La urbanización es un hecho relativamente reciente en algunas regiones de América Latina y sus resultados son variados. Todos hemos sido incorporados a la modernidad y a lo urbano, pero no del mismo modo.

Hace muchas décadas José María Arguedas se mostraba preocupado por los efectos disgregadores de la urbanización sobre la vida de los pueblos andinos, y hacía un llamado a desarrollar una antropología de urgencia capaz de registrar lo que se iba perdiendo, pero a la vez intentaba entender las formas, en algunos sentidos fascinantes, de la modernización en los Andes, particularmente en las ciudades. Un estudio coordinado por Rossana Barragán sobre la participación de la población indígena y mestiza en las fiestas de Jesús del Gran Poder, en la Paz, permite ver hasta qué punto las grandes representaciones públicas, como un fenómeno urbano, en los Andes, pueden asumirse como una adscripción a la sociedad del espectáculo.

Es difícil saber cómo nos vamos incorporando a lo urbano espectacular e integrado. Todo depende de los flujos, puntos de engarce, conexiones, nódulos en los que nos vemos inmersos o por los que somos atravesados, y de las distintas tradiciones de las que provenimos. De nuestra capacidad de resistencia, adaptación y escape, e incluso, como dice Deleuze, de nuestra decisión de participar o no en los juegos de la sociedad de control. Los efectos de la metropolización y de las redes que se forman alrededor de las grandes ciudades varían de acuerdo a

los distintos contextos. La violencia y la miseria, por ejemplo, acompañan a la urbanización en América Latina, pero, al contrario de cómo se nos mira, no es lo único que nos caracteriza. A diferencia del mundo europeo (pero esto también es un esquema) tenemos la ventaja de que la urbanización no se presenta necesariamente como homogenización, pérdida de vínculos sociales, disolución de las localidades; tampoco respondemos a la urbanización de manera pasiva.

¿Tiene sentido seguir hablando de ciudades?

En sentido estricto, solo se podría hablar de la ciudad como un espacio diferenciado en términos históricos. Sin embargo, la ciudad existe: tiene puntos de concentración y de dispersión, fronteras, espacios interiores, laberintos. Es un lugar de confluencia, al mismo tiempo que de fuga o diáspora, de no lugares: requiere ser estudiado de modo específico, y en eso los métodos etnográficos son tan productivos como los de la geografía o la sociología (Lepetit, 2001). Existen, además, algunas reflexiones sobre la ciudad que no pueden ser desechadas de las discusiones contemporáneas sobre la generalización de lo urbano, aunque sí colocadas en un nuevo plano. Me refiero, particularmente, a debates relacionados con la construcción de lo público, las interacciones públicas y la disputa de los espacios públicos.

Entender el funcionamiento de la ciudad ha implicado el desarrollo de un tipo de preocupación específica, como han mostrado los miembros de la escuela de Chicago, la escuela francesa de sociología urbana y más recientemente sociólogos como Harvey o como Soja. En el caso de la Historia Social Urbana esto no es resultado tanto del desarrollo de la historiografía como del diálogo de los historiadores con las ciencias sociales. Ahora bien, no todos los que se acercan a la ciudad hacen de ella el centro de sus preocupaciones, ni tienen por qué hacerlo: antes que estudiar la ciudad están interesados en ver qué sucede en las ciudades. No es que pasen por alto los condicionamientos de lo urbano, sino que lo ven dentro de una trama de relaciones más amplia. En una carta dirigida a Scholem en la que le explica su proyecto de investiga-

ción sobre París, “capital del siglo XIX”, Walter Benjamin señala que su verdadero propósito es estudiar el fetiche de la mercancía, para lo cual París constituye un espacio privilegiado (de modo semejante a lo que fue Berlín para el estudio del barroco). Para hacerlo realiza infinidad de registros que le permiten producir imágenes dialécticas o iluminaciones relacionadas las exposiciones universales, los pasajes, la arquitectura onírica, que permitirían tener una imagen de la ciudad en la modernidad temprana y construir algunas hipótesis válidas para su interpretación en el pasado y el presente, pero sin duda ese no constituía el eje de las preocupaciones de este pensador. En realidad la ciudad es percibida por Benjamin como ruinas, las mismas que no puede ser percibida fuera del movimiento de las multitudes. Es su relación con la sociedad lo que da significado a las ciudades. En esa misma carta, Benjamin advierte que los conceptos clásicos de los que se vale no alcanzan a cubrir todas las posibilidades abiertas por la investigación:

No sé qué gran concepto tenía de los estudios que he realizado en el curso de tantos años, pero ahora que vislumbro con un poco más de claridad lo que propiamente tendría que hacer, este concepto es muy pequeño. Múltiples cuestiones están sin resolver. En cualquier caso estoy tan familiarizado con la literatura correspondiente, llegando hasta sus bajos fondos, que antes o después se encontraran los instrumentos para darles respuesta... (Benjamín, 2007: 916).

La investigación, tal como Benjamin propone, solo puede desarrollarse a partir de un diálogo permanente entre la teoría, el archivo y el trabajo de campo, así como mediante desplazamientos continuos en las perspectivas de análisis. Pero todo esto nos llevaría a otro debate relacionado con el trabajo del antropólogo y del historiador.

Ciudad y modernidad en los Andes

Cuando empecé a investigar, mi interés por lo urbano era absolutamente marginal en el contexto de la reflexión histórica y antropológica sobre los Andes. La mira de la investigación en Ecuador estaba puesta en las transformaciones agrarias y en los cambios que eso provocaba

en el gobierno de poblaciones, así como en las estrategias de resistencia indígenas y campesinas (Guerrero, Martínez, Ibarra, Trujillo, Prieto, entre otros). Esto se entiende por el peso que, hasta hace relativamente poco tiempo, tenía el sistema de hacienda en la forma como se definía el desarrollo capitalista y cómo se configuraba la sociedad. Me refiero al carácter poscolonial de ese desarrollo y a las condiciones de dominación étnica que atravesaban el conjunto de las relaciones sociales. Es cierto que las grandes separaciones entre el mundo blanco mestizo y el mundo indígena (o lo que a partir de Ranciere podríamos denominar “particiones de lo sensible”) funcionaban tanto en la ciudad como en el campo; pero, por razones que no me explico, las reflexiones sobre la ciudad fueron, hasta hace no mucho, marginales. Lo poco que se hacía en historia urbana estaba en manos de los arquitectos y se relacionaba con lo urbanístico y lo patrimonial. Mi criterio, en ese entonces, era que del mismo modo como no se podía entender la ciudad sin el campo, tampoco era posible lograr una imagen completa del funcionamiento de una época si se dejaba de lado las urbes, con sus especificidades geográficas y sociales. Pero esto también podía ser visto en relación al futuro, al desarrollo de la urbanización y la metropolización y la necesidad de entenderlas desde su momento mismo de despliegue. Lo que interesaba no era tanto entender el funcionamiento de las ciudades sino el lugar que ocupaban en la configuración de formas de dominación y de resistencia.

Las cosas han cambiado en los últimos años, en parte porque lo urbano se ha generalizado, hasta hacer que pierda sentido hablar de campo y ciudad como realidades separadas, a no ser como parte de un juego de representaciones marcado por el poder. Las investigaciones en el ámbito de la sociología y la antropología rural muestran que un alto porcentaje de los recursos de los que vive la población campesina son urbanos, a más de que buena parte de ella mantiene un doble domicilio entre la ciudad y el campo. Al mismo tiempo, los consumos urbanos han colonizado o tienden a colonizar el mundo rural. Se trata de un proceso creciente de urbanización del campo, o de cercamiento del campo por la ciudad. Todo esto ha conducido a un relativo auge de los estudios de las ciudades, en detrimento de los agrarios, lo cual constituye, igualmente, un despropósito cuando se trata de nuestros países.

En realidad, para pensar lo urbano tenemos que entender las relaciones y los flujos ciudad-campo y no solo las ciudades. Y algo semejante sucede con los fenómenos sociales y culturales. En el caso de los Andes, esa relación sigue gravitando sobre la forma como definimos el espacio social. En contra de lo que sostiene la sociología del primer mundo, nos atrevemos a afirmar que la extensión de la mancha urbana no significa necesariamente urbanización en todos los sentidos. Mary Louis Pratt sostiene que a diferencia de Europa en donde la modernidad se relaciona con el desarrollo de una estética urbana, en América Latina los proyectos estéticos de la modernidad fueron predominantemente no-urbanos. De algún modo esto puede aplicarse a la cultura popular y su red de santuarios rurales.

Por otro lado, lo urbano fue concebido como un proceso abarcador, que iba más allá de las ciudades, incluso en el contexto predominantemente agrario de los Andes de los siglos XVIII y XIX. El campo y la ciudad no constituían realidades totalmente independientes. Las indagaciones que desde hace un tiempo se ha hecho sobre las ciudades andinas, empezando por los trabajos clásicos de Rosana Barragán, Bruke Larson, Alberto Flores Galindo, Marisol de la Cadena, Frank Salomon, Martín Minchón, muestran cómo en ese mundo colonial y republicano, aparentemente europeo, llamado ciudad, se daba un constante trajín de población rural que la abastecía y la servía. La ciudad no puede existir sin esos recursos, pero además, en términos más bien culturales, lo que los historiadores registraban era que esa ciudad que se asumía como letrada, tenía al interior de ella los “otros barrios”, no letrados. Pensándose europea, estaba atravesada por el constante trajín de gente no europea. Del mismo modo, la población campesina estaba estrechamente relacionada con redes de mercados, ferias, santuarios que hacían de umbrales o puntos de contacto entre el campo y la ciudad.

Lo que intentaba en La Ciudad y los otros era ver cómo se constituía la modernidad en los Andes, y más específicamente en las ciudades, tomando como referente el caso de Quito. Partía de la sospecha de que, si bien, la sociedad y la economía en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX dependían fuertemente de su relación con el sistema de ha-

cienda, existían ciertas especificidades propiamente urbanas, resultado de la concentración de poblaciones, la constitución de clases sociales y la formación de nuevas relaciones y campos de fuerzas. A diferencia de lo que sucedía en el agro la ciudad en su conjunto debía ocuparse de la organización de los abastos, evitando la escasez y el alza de los productos, el funcionamiento de los oficios y las obras públicas, el amparo de los pobres y la vigilancia de las poblaciones, la salubridad pública y el control de las pestes. Aun cuando en términos estructurales campo y ciudad obedecían al mismo ordenamiento social, la ciudad se regía por discursos y prácticas propias, orientadas a organizar el espacio, orientar los flujos y normar las relaciones de los ciudadanos entre sí y con los no ciudadanos. Pero además en las urbes se van constituyendo sectores sociales modernos independientes del propio sistema de hacienda.

Era en la ciudad, y no en el campo, donde el Estado hacía los primeros ensayos de concentración de aparatos como la escuela o el sistema policial. Sin embargo, aún en ella, el Estado requería de otros dispositivos descentralizados y personalizados de control a cargo de las órdenes religiosas, los curas párrocos, los gremios, las organizaciones de beneficencia pública, la familia y las redes de parentesco. Una ciudad es un espacio condensado, tanto en términos espaciales como sociales, a diferencia del campo, en donde lo característico es la dispersión. Al mismo tiempo, una ciudad da lugar a una circulación mayor y a una cierta pluralidad de intercambios. En los mercados, por ejemplo, funcionan otros códigos y maneras de hacer que ponen en cuestión (aunque sea de modo pasajero, fugaz o subliminal) la hegemonía aristocrática.

¿Pero de qué tipo de modernidad hablamos?

En términos históricos, la modernidad fue ante todo un fenómeno urbano relacionado con el crecimiento y expansión de las ciudades, dinamización de la vida económica y social y cambios en la vida cotidiana. Sin embargo, esto no siempre coincidió con transformaciones significativas en términos sociales o de construcción del sujeto moderno, algo que en el caso del Ecuador estuvo relacionado con el peso de la

hacienda y del sistema patriarcal sobre la vida social y con la hegemonía que mantuvo por largo tiempo la cultura aristocrática. Los cambios en la arquitectura y en la urbanística, asumidos como signos de modernidad, no coincidieron con una democratización de los espacios sociales. Tampoco la urbanización terminó con la servidumbre aunque amplió los lazos clientelares y de dependencia mutua más allá de los círculos restringidos de la dominación doméstica.

Es cierto que la modernidad de las élites no es equivalente a la modernidad de los sectores populares. La ampliación de los flujos, la diversificación del mercado y del consumo, la movilidad social y de poblaciones, dio lugar a nuevos juegos de relaciones en los que participaron activamente indígenas y mestizos andinos. Estos espacios no estuvieron exentos de violencia pero funcionaron como circuitos paralelos en los que se dio cabida tanto al comercio popular como a los consumos populares. Al mismo tiempo los sectores medios desarrollaron sus propias disputas en el espacio social, político y cultural. Existen distintos planos de la realidad, sujetos a sus propias temporalidades, que deben ser analizados al momento de entender las diversas modernidades que vivieron y viven nuestras ciudades. Y en esto no caben modelos abstractos: las clases no existen como estructuras acabadas más que en la teoría; en la vida diaria son mucho más dinámicas y cambiantes de lo que nos imaginamos.

Lo que buscaba entender dentro de esta modernidad andina, era cómo se habían constituido en las ciudades una serie de mecanismos disciplinarios y de control de poblaciones relacionados con la salubridad pública, la planificación y el ornato. Tengo la sensación de que el peso de las lecturas foucaultnianas sobre América Latina ha estado del lado de la instauración de aparatos biopolíticos y disciplinarios, pero se lo ha hecho de manera mecánica, como si se tratara de un modelo abstracto aplicable a cualquier situación, contradiciendo en esto las propias indicaciones de Foucault con respecto a su obra. Parte de mi preocupación ha sido saber si esas nociones, que han sido desarrolladas a partir de casos europeos, ¿tienen alguna validez en nuestro contexto? ¿Qué forma toman los modernos dispositivos de poder en sociedades

como las nuestras? ¿Cómo los mecanismos disciplinarios funcionan en contextos poscoloniales?

Por un lado las nociones desarrolladas por Foucault, Deleuze y más recientemente por Agambem y Esposito, son importantes para mostrar procesos relacionados con el poder, que comienzan a desarrollarse en el siglo XVIII, sobre todo en Europa; pero no menos importante es saber cómo funcionan estas realidades en los Andes. Aunque se trata de un problema conceptual voy hacer referencia a algunas imágenes entresacadas del material de archivo, las mismas que nos conducen a sopesar lo que asumimos como referentes teóricos de análisis. Cuando estábamos estudiando el hospital San Juan de Dios, por ejemplo, nos topamos con situaciones aparentemente contradictorias, ya que mientras las monjitas de la Caridad y los médicos franceses traídos por García Moreno, hacía 1870, trataban de instaurar un orden arquitectural propiamente moderno, los administradores del San Juan de Dios, se quejaban de que la gente pobre que acudía al Hospital, no respetaba ninguna reglamentación: levantaba tendales en los patios, vendía cosas, traía comida, organizaba festejos; los enfermos salían con sus mantas a recibir a sus visitas y se recostaban afuera. Todo esto contradecía un orden hospitalario. Ese tipo de imagen es frecuente en distintas situaciones públicas en las que participan sectores populares y nos conducen a pensar que por lo menos durante el siglo XIX y parte del XX, se trataba de instaurar mecanismos disciplinarios pero la sociedad se resistía a ser disciplinaria. Y la misma sospecha surgía al examinar las formas como se constituían las relaciones cotidianas entre los grupos sociales: aun cuando las ideas de orden, de ornato e higiene buscaban marcar separaciones dentro de la vida social, diferenciando, entre otras cosas, los espacios en el mundo de los mercados, los oficios y los trajines callejeros, pero también de la religiosidad y de los festejos populares: eso no siempre era posible.

Es difícil, en el cortísimo tiempo de que dispongo, dar ejemplos de ese constante cruce de fronteras que en términos de indagación historiográfica, nos lleva a pensar que la llamada ciudad señorial era, en realidad, una ciudad cruzada por otras dinámicas que conducían al desdibujamiento constante de sus tramas. De alguna manera, Bolívar

Echeverría había reflexionado sobre esto para el siglo XVII, incorporando una entrada filosófica a los avances realizados por los historiadores mexicanos, pero hablaba de un encuentro civilizatorio (como mestizaje, o como forma de constituir una Europa americana) entre el mundo blanco mestizo y el mundo indígena. A mí me da la impresión de que, por lo menos para el siglo XIX (y aún antes, en el XVIII), el proyecto barroco se había disuelto para las élites; estas estaban soñando en un mundo moderno occidental, en un mundo purificado de los elementos de yuxtaposición y mezcla que constituían el barroco. Sin embargo, durante el XIX y gran parte del XX tuvo un fuerte peso el barroco popular; yo diría que el barroco se reconstituye como un barroco popular, como este mundo de pliegues, hibridaciones, de incorporaciones y puntos de fuga, y que esto se da fundamente alrededor del intercambio recíproco y del mercado popular como un espacio que une el mundo de la ciudad con el mundo del campo, las tradiciones antiguas con las nuevas. No estoy hablando de espacios idílicos sino paralelos, en el contexto del desarrollo de la modernidad.

Este es un primer escenario en el que intento moverme y está basado principalmente en trabajo de archivo, concebido no como “búsqueda de la verdad” o de “la continuidad de la historia” (Algo contra lo que nos alerta el mismo Benjamin: 478) sino como una estrategia orientada a producir elementos referenciales, imágenes, “puntos de partida” distintos relacionados con la constitución del poder, la configuración de las clases bajo condiciones poscoloniales. La historia nos proporciona criterios para comprender la forma como funcionamos contemporáneamente. Pero para esto hay que problematizar el pasado, en lugar de intentar construir un continuum entre el presente, el futuro y el pasado (Progreso, Patria, Revolución).

El otro escenario es el de la memoria social, y lo hemos ido construyendo recientemente en FLACSO. Se trata de un grupo poco formalizado, convencido de que no se puede hacer ni historia, ni antropología, y ni siquiera un trabajo universitario, de modo artesanal, aunque sabemos que eso no es de por sí suficiente para desarrollar un pensamiento crítico. La investigación social urbana supone un trabajo de equipo y lo

que hemos ido construyendo son pequeñas entradas etnográficas, historias de vida, búsquedas en determinados fondos históricos, con el fin de adentrarnos en los recodos de la ciudad, poder comparar, atar cabos, comenzando por el mundo popular y el mundo indígena en la ciudad¹.

Como parte de eso hemos realizado una primera aproximación al barrio de San Roque, en la medida en que se trata de un espacio sobredimensionado como lugar de la memoria y al mismo tiempo estigmatizado como sucio y peligroso. Para nosotros hay una contradicción en que se lo valore como lugar fundacional, indígena y mestizo, e incluso como barrio libertario, retomando los levantamientos del siglo XVIII que partieron de San Roque, y al mismo tiempo se muestre poca sensibilidad con respecto a sus pobladores actuales. Al construir la memoria de ese modo se realiza poca investigación de archivo, en realidad se trata de un uso arbitrario de la memoria, destinado a la construcción de imágenes heroicas, relacionadas con lo popular, en un contexto en que se requiere ampliar el panteón de la patria. Lo realmente extraño es que sea justamente ese tipo de barrios, dimensionados en términos de memoria social, los que son objeto de políticas de seguridad. Por un lado, San Roque se convierte en objeto de deseo, por otro se lo estigmatiza como espacio peligroso.

Nuestra tesis es que existe una relación no explícita entre las políticas de protección y salvaguarda del patrimonio, la construcción de imaginarios del miedo y las políticas de desplazamiento de poblaciones. San Roque es una zona límite o frontera entre la parte regenerada del centro histórico y las llamadas áreas degradadas (en el sentido físico y de composición social) En ese sentido se constituye (o tiende a consti-

1 Me refiero, entre otros, a los trabajos de María Augusta Espín y Cristina Solís sobre clases medias, Erika Bedón sobre niños indígenas en la ciudad, Lenin Santacruz sobre carpinteros, Irina Verdesoto sobre teatreros populares, Abraham Azogue sobre indígenas en la ciudad, Patricia Bonilla, Nila Chávez sobre marginalidad y seguridad, Juan Toledo y Lucía Durán sobre patrimonio, Ana Carrillo sobre balnearios populares, Leonardo Zaldumbide sobre la administración de la muerte en Quito.

tuirse) en una avanzada de conquista, en el proceso de centrificación de la zona, al igual que otros espacios en Bogotá, Lima, Salvador-Bahía, ciudad de Guatemala. Y lo que nosotros percibimos es cómo, al mismo tiempo que San Roque es concebido como un lugar peligroso, desde la vida popular, y fundamentalmente la vida popular indígena, San Roque es un espacio hospitalario, porque es el lugar de entrada a la ciudad (umbral o frontera) donde la gente indígena se siente como en comunidad, tiene un espacio de trabajo relacionado con el mercado, organiza sus propios mecanismos de habitabilidad, protección y seguridad y busca reconstituir elementos de su cultura en un contexto de modernidad urbana del que han pasado a ser parte.

Bibliografía

Benjamin, Walter

2007 Libro de los pasajes. Madrid: Akal.

Mongin, Oliver

2006 La condición urbana. Buenos Aires: Paidós.