

CIUDADES DE LOS ANDES

**Visión histórica y
contemporánea**

Eduardo Kingman Garcés

Compilador

Xavier Albó
Teófilo Altamirano
Carlos Contreras
Jean Paul Deler
Carlos Iván Degregori
Miguel Glave
Ana María Goetschel
Jürgen Golte
Hernán Ibarra
Thierry Saignes
Frank Salomon
Humberto Solares
Rosemarie Terán



ciudad 
centro de investigaciones

CIUDADES DE LOS ANDES
visión histórica y contemporánea

Compilador: Eduardo Kingman G.
Primera Edición: CIUDAD, 1992
Copyright: CIUDAD

Quito, Ecuador, 1992

Portada: CIUDAD

Este libro corresponde al tomo nº. 72 de la serie: " Travaux de l' Institut
Français d' Études Andines ", ISSN : 0768 - 424x

307.76 Kingman Garcés, Eduardo

K.927C Ciudades de los Andes.
Visión histórica y contemporánea.
CIUDAD. Quito, 1992, 480 p.

/HISTORIA // CIUDADES //
GRUPOS ETNICOS // CAMPESINOS
// AMERICA LATINA/.



INDICE

Presentación.....	7
CUIDADES DE LOS ANDES : HOMOGENIALIZACION Y DIVERSIDAD	
Eduardo Kingman.....	9

PRIMERA PARTE

DE LOS AYLLUS A LAS PARROQUIAS DE INDICE: CHUQUIAGO Y LA PAZ	
Thierry Saignes.....	53
MUJER INDIGENA, TRABAJO DOMESTICO Y CAMBIO SOCIAL EN EL VIRREINATO PERUANO DEL SIGLO XVII: LA CIUDAD DE LA PAZ Y EL SUR ANDINO EN 1684.	
Miguel Glave.....	93
LA CIUDAD COLONIAL Y SUS SIMBOLOS: UNA APROXIMACION A LA HISTORIA DE QUITO EN SIGLO XVII.	
Rosemarie Terán.....	153

SEGUNDA PARTE

INDIOS Y BLANCOS EN LA CIUDAD MINERA: CERRO DE PASCO EN EL SIGLO XIX.	
Carlos Contreras.....	175

AMBATO, LAS CIUDADES Y PUEBLOS DE LA SIERRA CENTRAL ECUATORIANA (1800-1930) Hernán Ibarra	223
MODERNIZACION: NUEVOS ROPAJES PARA VIEJAS ESTRUCTURAS. EL PROCESO URBANO DE COCHABAMBA 1800-1950. Humberto Solares	281
HEGEMONIA Y SOCIEDAD (QUITO: 1930-1950) Ana María Goetschel	319

TERCERA PARTE

CIUDADES ANDINAS: VIEJOS Y NUEVOS MODELOS Jean Paul Deler	351
BASES ETNICAS Y SOCIALES PARA LA PARTICIPACION AYMARA EN BOLIVIA. LA FUERZA HISTORICA DEL CAMPESINADO. Xavier Albó.....	375
MIGRACION Y ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA DE ORIGEN RURAL ENTRE LOS CAMPESINOS DE LA CIUDAD Teófilo Altamirano	389
REFLEXIONES FINALES "AL FILO DEL AGUA" Carlos Iván Degregori.....	427
CULTURA Y NATURALEZA ANDINAS Jürgen Golte.....	439
LA "YUMBADA": UN DRAMA RITUAL QUICHUA EN QUITO Frank Salomon.....	457

Ciudades de los Andes: Homogeneización y diversidad

Eduardo Kingman Garcés

Otras gentes, otras ciudades

Si algún texto dentro del marxismo clásico puede ser calificado como de corte antropológico, este es el que sobre la situación de la clase obrera en Inglaterra escribiera Federico Engels. Se trata de un estudio de juventud en el que abundan las descripciones y los datos empíricos interpretados a la luz de un balbuceante materialismo histórico.

Lo interesante desde nuestra perspectiva es su visión de Londres y de la forma como la ciudad va alterando las condiciones existenciales de la gente¹. En una ciudad como esa, los hombres se encuentran aislados del resto, hundidos en su individualidad. No se puede dejar de ver aquí la nostalgia por un tiempo primigenio en el que las oposiciones

1. Existen otros textos dentro del marxismo original en donde se hace referencia a las ciudades y a las relaciones campo ciudad: "La Ideología Alemana", la "Contribución al estudio del problema de la vivienda", el "Dieciocho Brumario", los Grundrisse; varias páginas del primer tomo de "El Capital" están dedicadas a describir las formas cómo el proceso de acumulación va gravitando sobre la vida de los obreros.

naturaleza-cultura (campo-ciudad, los términos son en gran medida intercambiables) se desarrollan bajo formas armónicas².

En este y en otros escritos clásicos del marxismo, el fin de los tiempos actuales nos devuelve a un momento originario en el cual civilización y mundo primitivo se dan de la mano. Es indudable que existe una serie de puntos en común entre ese tipo de percepciones y las de los utópicos empeñados en construir falansterios en donde lo urbano se diluyera y confundiera con el campo; también con algunos de los mitos postmodernos³.

Sería interesante reflexionar sobre los puntos de contacto existentes entre el tipo de vida que se generaba en las ciudades europeas de entonces (menos desarrolladas, menos dependientes del “proletariado externo”) y el que se da actualmente en las nuestras. La ciudad como una “jaula” en la que los hombres no sólo viven enajenados de sí mismos sino que encuentran pocas salidas materiales a su existencia. La necesidad de encontrar sentido a ese complejo mundo social que se iba modificando con la industrialización -desapareciendo y a su vez reapareciendo bajo formas nuevas- produjo una gran cantidad de crónicas y obras literarias de distinto valor y magnitud, en donde la descripción de las formas de vida cotidiana (Balzac, Dickens, Boudelaire y una serie de cronistas desconocidos como los registrados por Robert Darton) fue el denominador común. Es cierto que otros científicos a más de los fundadores del socialismo científico, comenzaron a examinar a los “nuevos hombres” que irrumpían en las ciudades,

2 Walter Benjamin ve en este texto algo que podría ser solo aparentemente distinto: el deslumbramiento y el temor de un hombre de una pequeña ciudad alemana frente a una urbe inmensa (ese no era el sentimiento de otros como Baudelaire, acostumbrados a vivir entre la multitud).

3 Claro que algunos de los supuestos seguidores de Marx entendieron “superación de las contradicciones campo y ciudad” como “subordinación del campo por la ciudad” y ejercieron el poder de que gozaban para que eso se diera, pero todo eso es otro asunto del que no nos ocuparemos.

“pero los trataron más como problemas sociales, problemas creados por haberlos arrancado de sus raíces por la destribilización o inmigración, que como actores sociales por propio derecho que respondían a condiciones nuevas” (Wolf, Eric. 1987: 428)⁴. Marx y Engels describieron en varios lugares la forma cómo los hombres se ven lanzados a la “brutal indiferencia, al duro aislamiento de cada individuo en sus intereses privados”, tanto más desagradable y chocante “cuanto más juntos están estos individuos en un pequeño espacio”. Ese sórdido egoísmo, principio básico de la sociedad contemporánea, afirma Engels, “en ningún caso aparece tan vergonzosamente al descubierto, tan consciente, como entre la multitud de las grandes ciudades”.

Es cierto que esa vida cruda y ese aislamiento, no excluye la posibilidad de que los hombres se junten. Lo que no sabemos, sin embargo, es en qué medida esas formas de agregación social abren nuevas perspectivas al desarrollo humano, o si más bien condenan al hombre a una mayor manipulación y control. Las ciudades no sólo expresan (de acuerdo a algunos viejos textos del marxismo) el dominio burgués, sino que al concentrar el descontento y la lucha de los trabajadores en un solo sitio, hacen posible la liberación de todo dominio, cosa que no era pensable bajo las condiciones de dispersión e “idiotismo” de la vida del campo. La ciudad contemporánea puede ser concebida, desde una perspectiva weberiana, como materialización del poder, como “jaula” (¿la sociedad?, ¿la ciudad?; una y otra a veces se confunden) y ésto en oposición a la ciudad patriarcal premoderna, donde las relaciones son mucho más fraternas. Los estudios históricos y los sociológicos contemporáneos han permitido relativizar los enfoques absolutizadores

4. Algunos historiadores contemporáneos han tratado de reconstruir las formas como se desarrollaba la vida social en el XIX o por lo menos de mostrar facetas que los hombres de ese tiempo no pudieron concebir ni valorar suficientemente, aunque, lógicamente, disfrutaron y padecieron. Este tipo de análisis a través de los cuales el pasado toma forma no como simple modelo sino como experiencia social y humana, forma parte de la mejor tradición historiográfica francesa y anglosajona (Bloch, Rude, Duby, Le Goff, E.P. Thompson, Gareth Stedman Jones, Genovese, etc).

mostrando la diversidad de perspectivas de análisis factibles. En Walter Benjamin, la ciudad constituye el lugar donde la caída se presenta bajo sus formas más agudas, en ella las relaciones humanas asumen formas totalmente mercantilizadas; el problema, sin embargo, no parece ser tanto el desarrollo del individualismo, sino la pérdida de la individualidad en medio del ruido que genera la multitud.

Esas ciudades europeas del XIX se parecen a las nuestras: están lanzadas a la modernidad, pero conservan muchos rasgos tradicionales. El tipo de tradición a la que hacemos referencia y que llena de colorido local a las urbes, no proviene tanto de las edificaciones y monumentos antiguos ni de las costumbres refinadas de sus señores, como de las diversas formas de vida premodernas (campesinas, manufactureras, el pequeño comercio con su bullicio) que perviven y se prolongan dentro del espacio ciudadano.

Una ciudad puede ser leída de diversos modos. José Luis Romero fue uno de los que con mayor seriedad intentó mirar Europa desde América; eso le permitió entender de mejor modo nuestro propio mundo y de manera particular las ciudades. Algo de eso buscó también José María Arguedas al comparar las comunidades del Perú con las de España. Es posible que “nosotros” seamos mucho más cercanos a esos “otros” de lo que creemos. El establecer puentes entre las diversas lecturas posibles, es una de las tareas de la antropología, entendida como una ciencia de carácter universal, en proceso de constitución. “La antropología nació del descubrimiento de lo Otro; es importante ahora entendernos o vernos como los Otros de los Otros, como los objetos de otras antropologías. Entender los términos en los cuales otras culturas han formulado su interacción histórica con nuestra propia sociedad, es entender las etnohistorias de nosotros, hacer etno-etnohistoria, por así decirlo” (Turner, 1990). Para las “otras antropologías” posibles, una de las tareas parece ser comenzar a leer el “centro” desde la “periferie”; algo parecido a lo que se ha intentado en el campo de la economía. Una visión de Europa desde los “pueblos sin historia”. También la historia universal puede ser leída desde esta perspectiva.

La mirada interior

Aunque existen importantes atisbos investigativos al tema desarrollados en décadas anteriores (Jorge Basadre, Julio Cotler, Matos Mar, Aníbal Quijano, Frank Salomon, Hugo Burgos, etc.), la reflexión sistemática sobre las ciudades desde una perspectiva histórica y antropológica no podía tomar forma sino en años recientes: cuando la modernización (y la urbanización que generalmente la acompaña) comenzó a “mostrar sus costuras” y cuando el proceso de masificación (“desborde popular”) de las principales ciudades de la región fue tan grande que acabó enrareciendo el aire y obligando a pensar de modo distinto al tradicional. En éste como en otros campos, la literatura y el arte estuvieron más cerca de la problemática que encerraban las ciudades, que las ciencias sociales, y se adelantaron a estas (Morse, 1978:112). Las ciencias sociales son, como sabemos, esclavas de su tiempo, “eligen, cortan y recortan, pues una historia verdaderamente total los confrontaría con el caos” (Levi Strauss, 1988:362). Eligen dentro de un juego de posibilidades que se da a cada generación, a cada época como algo necesario, y dejan de lado otras lecturas, otras entradas.

Arguedas, como antes Guamán Poma, da la sensación de un forastero, de “un llegado de otras partes”, obligado a vivir entre doctores, y un poco doctor también, fascinado y dolido al mismo tiempo, sin entender del todo las ciudades. “Yo siempre he vivido feliz, extrañadísimo y asustado en las ciudades”. Demasiado cautivantes como para poder ignorarlas, terriblemente complejas a su vez; son como sus mujeres: “yo no conozco a la mujer de la ciudad, le tengo miedo, como le tuve al remanso del río Pampas, por donde pasé a caballo, siendo niño y en invierno, cuando el agua es transparente” (Arguedas, 1988:73). El

recorrido de la obra arguediana desde “Yawuar Fiesta” hasta “El zorro de arriba, el zorro de abajo”, nos podría dar algunas claves para entender la forma como se ven (o se vieron) las ciudades desde los andes: “en este horno están gentes de las costumbres más diversas: es otra imagen del Perú, es algo semejante a la que he intentado mostrar en “Todas las sangres” pero más compleja aún, más profunda” (Arguedas, 1988).

Cuando hablamos de Arguedas nos referimos a un trabajo de más de cuarenta años. En ese lapso las cosas fueron cambiando mucho en nuestros países y como parte de esto, el papel de las ciudades y el tipo de relaciones entre la ciudad y el campo. Mientras las ciencias sociales estuvieron sumergidas en la explicación de los procesos macros (dualismo estructural y modernización, teoría de la dependencia), trabajos como los de Arguedas trataron de mostrar el otro lado: la forma cómo la gente sufría esos procesos.

Las ciencias sociales estuvieron lejos de esas percepciones cotidianas y, en parte -en lo que se refiere a lo urbano- continúan estándolo. Resultaría interesante saber las razones por las que investigadores que tanto aportaron en estos años a la comprensión del “otro” tal cual como se presentaba en las comunidades rurales, poco o nada pudieron decir ante procesos sociales que se generaban en sus propias narices: en las ciudades. Es posible que exista una relación con la cercanía al poder y una dependencia de los estudios urbanos con respecto a los requerimientos de planificación estatales. También con una percepción dualista y estática de los procesos urbano-rurales⁵.

No resulta sencillo pensar en situaciones como las nuestras: ningún discurso por nuevo que parezca y por cercano que se presente (el

5. Uno de los casos que a mí más me han llamado la atención es el desconocimiento por parte de los investigadores ecuatorianos del proceso de incorporación de las comunidades indígenas quiteñas al espacio urbano de Quito, proceso doloroso que ha durado varias décadas y que aún no concluye.

discurso sobre “lo andino” por ejemplo) está de por sí garantizado. La antropología tiene una responsabilidad, de acuerdo a Jones, y la tiene frente a las comunidades ya que muchas de sus realidades han sido absorbidas y corrompidas por los mitos de los antropólogos (en David, 1982).

En Arguedas hay el intento de acercarse a los “otros” (tan parte de él, al mismo tiempo), sin sustituirlos. Su obra permite diferenciar discursos, moverse en mundos diversos, “pero su voz no pertenece totalmente a ninguno de los mundos enfrentados”. Tampoco el autor intenta sorprender; hacer de puente, traducir, vincular, oponer, mostrar “todas las sangres” es lo que intenta. Mostrarse él mismo como parte de esos dilemas. “La virtud de su obra narrativa y, especialmente, de su última novela, está en la creación de un equivalente literario del caos político, económico y cultural que caracteriza al Perú. Un caos profundo del cual se está gestando de manera muy confusa, un Perú nuevo(...). Esta literatura no pretende ser la voz del pueblo, sino que manifiesta todas las posiciones que existen en este mundo y, más que nada, la del escritor que es, lo sabemos, casi siempre de extracción no popular...” (Lienthard Martin, en Cornejo Polar, 1988:19).

Mundo andino y temporalidad

Los historiadores de comienzos de siglo reconocieron el valor de las culturas precolombinas y pusieron en cuestión el proceso de aniquilamiento de las mismas por parte de España, pero negaron, al mismo tiempo, su actualidad y su futuro (Rama en Arguedas, 1975: XV). Se trataba, según ellos, de pueblos degradados (no siempre señalaban las causas de esta supuesta degradación), sujetos a un proceso de extinción inevitable. Algunos de los miembros de esas clases ilustradas vislumbraban, sin embargo, la profundización del mestizaje, en medio de la cual esperaban que el elemento más fuerte, el hispano, terminara imponiéndose. La generación de los treinta en el Ecuador planteó el problema desde una perspectiva sólo parcialmente distinta: se reivindicaba al indio (frente a la trilogía Hacienda - Iglesia - Estado)

pero poco se valoraba su cultura. La tendencia a mirar estáticamente el mundo indígena fue común a unos y a otros.

Aún entre los científicos contemporáneos empeñados en la realización de estudios concretos sobre la realidad de los pueblos indígenas, ha sido frecuente concebir ahistóricamente algunas de sus características. Eso conduce a asumir la defensa de una andinidad químicamente pura y a dejar de lado todas las formas “contaminadas” pero reales de su existencia. El indio “que para los indigenistas amenazaba con sitiar Lima” fue convertido por algunos de estos científicos, y de acuerdo con lo que plantea Flores Galindo, en el “hombre andino”. “Personaje al margen de la historia, inalterable, viviendo en un eterno retorno sobre sí mismo, al que es preciso mantener distante de cualquier modernidad. Inmóvil y pasivo, singular y abstracto (personaje de museo)” (Flores Galindo, 1988:12). Mucho tuvo que ver con este tipo de percepción la orientación marcadamente etnográfica de algunos estudios: la tendencia a deducir características más o menos fijas de observaciones empíricas efectuadas durante un breve lapso (Rosaldo, 1980) y la suposición de que se trataba de culturas sin historia en las que podía encontrarse las huellas de un mundo perdido, distinto y mejor al inaugurado por la modernidad.

Tampoco el estructuralismo escapó a este tipo de perspectiva atemporal. Trabajos relativamente recientes dentro de esta corriente como los de Urton, Harris, Zuidema y Duviols permiten establecer un justo medio entre los procesos sincrónicos y los diacrónicos. Urton, en particular, muestra la forma cómo los mitos funcionan dentro de la historia justificando relaciones concretas y modificando (para lo que nos interesa) el sentido de lo andino.

Si bien se puede hablar de una “racionalidad andina”, no se puede perder de vista que ella ha estado sujeta a cambios y adaptaciones como resultado de sus vinculaciones con el Estado colonial y republicano y con los poderes regionales, así como por sus relaciones diversas con el sistema de hacienda y el mercado. Lo andino, tal como lo conocemos

contemporáneamente, constituye una situación colonial, que se mantiene y reproduce dentro de las condiciones de “modernidad limitada” que viven nuestros países. Esto, que puede resultar elemental, tiene, sin embargo, una relativa importancia ya que estas culturas han sido asimiladas hasta no hace mucho a lo primitivo, a un tipo de sociedades diseñadas para suprimir la conciencia del cambio a través del tiempo. Contemporáneamente resulta muy difícil hablar de lo andino en forma abstracta e identificarlo con tal o cual modelo o únicamente con lo indígena. Su ámbito de expresión es múltiple y variado, incluyéndose dentro de estas formas generadas por el mestizaje y el desarrollo de identidades que hacen relación con el proceso de constitución de clases. Aunque el elemento indígena constituye uno de los ejes gravitatorios, no es el único. El mundo de las comunidades, por otra parte, no es concebible fuera de las determinaciones que imponen el capitalismo y los sistemas de poder.

Incluso habría que pensar si es posible entender lo andino fuera de un campo de fuerzas o de relaciones, y si no es más acertado concebirlo “como un complejo discurso multclasista fundado en relaciones de poder, opuesto a ordenados códigos de significación e identidad” (Poole, 1990:27). Los andes no han servido de cobijo sólo a indígenas, sino a culturas de origen europeo, oriental y africano, así como a formas culturales que son resultado del mestizaje, que no se mueven en mundos separados. Si bien es posible diferenciar (como lo hace Guerrero para el XIX) entre lo “andino-indígena” y lo “andino-blanco”, no hay que olvidar que sus culturas se configuran dentro de un juego de relaciones que las involucra por igual (esto también se desprende de trabajos como los de Guerrero). Actualmente hay que entender lo andino dentro del juego contemporáneo de constitución de clases, al que no son ajenos los sectores campesinos e indígenas⁶.

6. Términos como el de “andinidad”, “mundo andino”, “cultura andina” (tan arraigados en nuestra tradición interpretativa) corren peor suerte que términos más precisos como los de “clase obrera” o “campesinado”: debido a su carácter amplio y difuso no

Es posible, por último, que el problema de nuestras culturas sólo se vaya definiendo en los próximos años como parte de procesos hasta cierto punto opuestos: el desarrollo mayor del capitalismo y la modernización (que van ganando terreno a lo que Mirko Lauer llama el “precapitalismo contemporáneo”) y el desarrollo de proyectos más o menos democráticos que mitiguen, e incluso modifiquen, las dimensiones políticas y culturales de ese proceso. Estando de acuerdo con Deborah Poole en que no podemos “seguir reduciendo lo andino a lo no occidental” dado el carácter envolvente de las formas sociales y culturales (más aun de las modernas) y de las continuas relaciones que se establecen entre las diferentes clases y etnias en un universo cada vez más amplio, pensamos que el sentido que asuma este proceso de modernización, depende mucho del tipo de estilos políticos y socio-culturales que se logren imprimir en los próximos años. Lo que está en juego en nuestros países es la posibilidad de un desarrollo sociocultural no homogenizador.

Existen algunas cosas difíciles de definir. A los científicos sociales no les resta otra cosa que tratar de aproximarse a los procesos no tanto a partir de modelos (aun cuando los modelos son necesarios) como de realidades (lo cual supone de un modo u otro vivirlas, lo que generalmente se olvida). De hecho nuestras culturas están sujetas a un proceso universal de relaciones (de “transterritorialidad”: García Canclini) que hace imposible concebirlas como mundos cerrados. Quizás en este caso como en otros valga la pena asumir la constitución de la cultura y los sectores sociales en los andes como formas históricas sujetas a regularidades y a modificaciones sólo entendibles dentro de contextos históricos (Thompson: 34 y ss).

Si bien resulta útil seguir hablando de culturas andinas para referirse a “áreas culturales” determinadas (no en el sentido estrecho de Kroeber,

están en condiciones de definir nada. Si continúo utilizándolos en este texto es porque constituyen una tradición interpretativa y forman parte del debate actual; personalmente no estoy, además, en condiciones de reemplazarlos por otros mejores.

ya que estamos tratando con “realidades sociales complejas”, con sistemas de relaciones, con procesos sujetos a una dinámica política y cultural muy grande) no se puede perder de vista los límites que supone una entrada de este tipo. Flores Galindo defiende el papel heurístico del término “andino” y aunque pone en cuestión las visiones mistificadoras, él mismo es responsable de la introducción de un nuevo tipo de mito: la utopía andina.

Es posible que al momento de estudiar procesos concretos, precisiones como las aquí hechas, sean poco significativas. Las clases, las etnias y los hombres producen sus culturas no tanto de acuerdo a modelos, como a determinaciones y circunstancias reales, es ahí donde entran en juego las diversas tradiciones y transformaciones que definen a una cultura.

Espacio y mundo andino

El problema de la andinidad (concebida del modo como hemos tratado de hacerlo) tiene que ver, además, con los espacios de su desarrollo. Sabemos que estos constituyen elementos básicos en la constitución de las culturas, incluso de las contemporáneas, en donde los referentes locales tienden a desdibujarse.

En el imaginario de los sectores dominantes de fines del siglo XIX y comienzos del XX, el mundo indígena se circunscribía al campo ya que la ciudad era concebida como espacio civilizado en donde se habían construido paseos, avenidas, bulevares e hipódromos, a imagen y semejanza de Europa y en donde la arquitectura colonial iba siendo sustituida por formas neoclásicas y eclécticas. Muchas de las descripciones de los viajeros y las litografías que acompañan a esos textos, contradicen esa imagen ya que dan cuenta de un encuentro (y un desencuentro) intenso de culturas en donde las lenguas y costumbres nativas contagian a las castizas, y en donde se suceden permanentes “tomas de las ciudades” por parte de los indios en los días de feria y en tiempos rituales. El examen de censos, juicios y correspondencia cotidiana muestra, por otra parte, la gran cantidad de sirvientes, indios

sueltos e indios de comunidad, vendedores de verduras, aguateros, estanquilleros y chicheras, artesanos ladinos, arrieros y cargueros que habitan las ciudades o concurren frecuentemente a ellas, contradiciendo los esfuerzos de los “modernizadores” de entonces por mostrar la imagen de una cotidianidad diferente.

Una pléyade de publicistas, higienistas e intendentes de policía pretendió alejar el campo de la ciudad extirpando chicherías y fiestas indígenas, eliminando huertas y criaderos de animales, colocando fuera del perímetro urbano los centros de amparo de indigentes y procurando una modificación de las mentalidades y las costumbres; pero al cabo de algún tiempo se vieron obligados a aceptar su fracaso ya que la modernización aristocratizante que se imponía, y a la que ellos mismos se habían (consciente o inconscientemente) adscrito, suponía la reproducción permanente de la “barbarie” (Rodríguez y Solares, 1990; Kingman, 1990). “Mientras existan siervos en el campo existirán cortesanos en las ciudades” concluía uno de los representantes más lúcidos de estas tendencias, el ecuatoriano Belisario Quevedo.

La literatura indigenista ecuatoriana, depositaria de nuevas ideas y requerimientos históricos pero heredera, al mismo tiempo, de “la idea del progreso”, no estuvo tampoco en condiciones de registrar la serie de puntos de contacto existentes entre los plebeyos, incorporados entre los treinta y los cincuenta a la “ciudadanía”, y los habitantes del agro. Sabemos que tampoco los indigenistas peruanos entendieron las múltiples redes que vinculan la dinámica nacional con lo andino. Para estos no existía una nación sino un país en conflicto en donde, desde la conquista, coexistían dos tradiciones culturales enfrentadas: la occidental y la autóctona, ciudad y campo, costa y sierra (Flores Galindo, 1988:61). Se trataba de mundos distintos que marcaban proyectos históricos diferentes. Es posible que ese tipo de percepciones esté vinculado con una idea superficial del cambio, a partir de algunos referentes urbanos europeos.

El ámbito de reproducción de lo andino no se ha restringido nunca a un

ecosistema determinado. Sabemos, desde Murra, que ha abarcado tanto a pueblos que se ubican en la puna como a aquellos que habitan la yunga o el valle. Estos no acceden tampoco a un único lugar para reproducir su existencia, aunque tiendan a establecer asentamientos más o menos estables, sino que han practicado un ir y venir constante de un piso ecológico a otro, e incluso de una región a otra de territorios extensos, estableciendo relaciones de reciprocidad y de intercambio, tendiendo nuevos lazos económicos y culturales. El escape y la doble residencia formó, además, parte de las estrategias políticas de los indígenas en la colonia y el siglo XIX: “los pueblos dispersaron sus efectivos buscando ocultarlos de las exacciones fiscales y activar distintos mecanismos de captación de recursos”, reseña Luis Miguel Glave.

El que los indígenas vivieran en condiciones relativamente independientes durante la colonia dependía, en gran medida, de su capacidad para mantener una doble estrategia de acercamiento y alejamiento con respecto a la otra República. Aunque los indios de Lumbisf (comunidad cercana a Quito) mantenían un permanente contacto con la ciudad, sus tierras estuvieron relativamente aisladas y no tenían la calidad suficiente como para ser apetecidas. Su cercanía a la ciudad permitió, a su vez, que los indígenas desarrollen actividades de mercadeo relativamente autónomas que complementaban su economía de subsistencia como la venta de leña y frutas, lo cual no significa que estuvieran libres de situaciones conflictivas (Rebolledo, 1986:93).

Este complejo proceso de las sociedades antiguas no se modifica en aspectos esenciales (aunque está sujeto a cambios inevitables) en los tiempos siguientes; ni siquiera cuando la sociedad nacional va generando un dominio efectivo sobre todo el territorio y atenazando de manera creciente la vida de esos pueblos. Debe haber, además, ciertos elementos histórico-culturales comunes al hombre del valle y al del altiplano, al de la yunga y al de la puna, que hace que se entiendan, establezcan pactos y vínculos a pesar de diferencias y oposiciones que necesariamente mantienen. Frank Salomon se preocupó por estudiar las formas como esas relaciones (y las

modificaciones que en ellas se producen) se expresan en el ritual (en el de “la yumbada” en el caso de Quito).

Las estrategias de sobrevivencia de los pobladores andinos actuales (¿sólo de los actuales?) incluyen a las ciudades ya que éstas dan acceso a recursos materiales que hoy se han vuelto tan indispensables para la economía campesina, como históricamente lo han sido la coca, el maíz o el chuño. Esos recursos son traducibles en términos monetarios: la ciudad es un lugar en donde se puede trabajar a cambio de dinero, aprender una profesión, intercambiar, organizar pequeñas industrias familiares o articularse a las redes mayores de comercialización y producción; en donde se puede complementar la economía campesina familiar e incluso, en algunos casos, acumular.

La ciudad proporciona, además, otro recurso de valor inestimable: el aprendizaje necesario para sobrevivir en el mundo contemporáneo, la asimilación de determinados comportamientos, formas culturales, técnicas, secretos y hábitos propios de la otra sociedad; en algunos casos, incluso, profesionalizarse como medio de romper la dependencia étnica. Ese ir y venir constante de una zona a otra, de una región a otra, es parte de un aprendizaje: el conocimiento tanto de los secretos de la ciudad como de los páramos altos o la yunga, la experimentación de la vida a través de los viajes (y de las historias de viajes) todo eso constituye parte de la formación tradicional del hombre andino. La red de carreteras y de vías ha facilitado este aprendizaje del que, por otra parte, no se puede prescindir. “Dentro de la sociedad aborígen el prestigio se asociaba con el conocimiento de las culturas remotas” (Salomon, 1986:621). No se trata en realidad de un fenómeno reciente pero se ha acrecentado en los últimos años. “Los lucaninos llegaron a Lima cuando en todas las provincias cundió, casi de repente, como una fiebre, la necesidad de conocer la capital”, registraba hace cincuenta años José María Arguedas, “¡Llegar a Lima, ver, aunque fuera un día, el Palacio, las tiendas de comercio, los autos que se lanzaban por las calles, los tranvías que hacen temblar el suelo, y después regresar! Esa era la mayor ambición de todos los lucaninos...” (Arguedas, 1988[1941]:58).

En momentos en los cuales nuestros países se ven sujetos a un proceso irreversible de urbanización de sus economías y a agudas modificaciones en la vida política, social y cultural, nos vemos obligados a repensar la andinidad desde una perspectiva mucho más amplia. La oposición entre el campo como un espacio tradicional y la ciudad como lugar donde se producen los cambios, comienza a ser relativizada. Si la relación con la tierra fue configurando históricamente las características materiales y espirituales de los pueblos andinos, ¿no es posible pensar en situaciones menos favorables (las ciudades como lugares de la modernidad, por ejemplo) en donde la andinidad (“las andinidades”) encuentre igualmente (aunque no del mismo modo) condiciones de desarrollo? Es cierto que el alejamiento de las matrices culturales tradicionales marcan formas de desarraigo inevitables (formas que se generan tempranamente, como comprueba Glave), pero ese proceso no es necesariamente completo ni generalizado. Los autobuses y las carreteras ponen rápidamente en contacto al hombre del campo con la ciudad y este produce cambios muy fuertes en su mentalidad (como apunta Carlos Franco); pero el proceso contrario no es menos real: la desvinculación con el lugar de origen, como fatalidad, deja de producirse.

Los científicos sociales se estaban acostumbrando a pensar lo andino desde el pasado, no como algo en constante cambio y movimiento, no desde una actualidad en la que buena parte de la población vive en las ciudades, en que la mayoría de la población ha sido incorporada al mundo mercantil y a la dinámica moderna dentro de un proceso que, al menos en sus líneas fundamentales, parece inexorable. Al mismo tiempo han mirado las ciudades desde una perspectiva excesivamente economicista (flujos migratorios, expansión física, crecimientos demográficos) antes que como espacios en los que se genera una fuerte dinámica cultural. “Precisamente cuando se hacía necesaria una cierta lectura antropológica (...) y alguna reflexión de fondo que impulsara nuevos rumbos, una corriente economicista nos habría llevado a menospreciar los profundos cambios culturales que vivían nuestras ciudades” (Degregori, 1986:14).

Lo interesante de una lectura comparativa de la producción historiográfica y antropológica reciente es la posibilidad de mostrar una cierta continuidad en la problemática andina en distintos lugares y diversos tiempos que “el espacio adverso” de la ciudad no siempre está en condiciones de romper. También permite vislumbrar los cambios que generan las diversas condiciones históricas en la(s) cultura(s).

La ciudad del diecinueve y la percepción del Otro

La ciudad del diecinueve hereda buena parte de sus características y funciones de la colonia. Se trata de una “ciudad aristocrática”, pero no por eso ajena al cambio. Nos interesa saber en qué medida el tipo de relaciones dominantes en la ciudad están marcando la percepción del “otro” y las modificaciones que se producen en esa percepción conforme la ciudad se dinamiza. Al hacerlo estamos abstrayendo de las diferencias realmente existentes entre ciudades (grandes y pequeñas, mineras y agrícolas, etc).

Aunque al interior de las urbes se desarrolla una serie de actividades diferenciadas (sobre todo administrativas y algunos oficios) la dinámica urbana se encuentra estrechamente relacionada con la del agro y con economías mercantiles de tipo regional. Esta vinculación con las actividades agrícolas y de intercambio de bienes primarios, se expresa cotidianamente en el espacio urbano en donde es frecuente encontrar huellas del mundo rural. La propia ciudad está atravesada por el campo, sobre todo en la primera mitad del XIX (animales que deambulaban por las calles, pesebreras y centaverías, huertos y chacras, arrieros e indios cargueros), de modo que no siempre es posible saber donde comienza y donde termina. Las “canchas”, las pulperías y chicherías, con su dinámica, dieron a la ciudad del XIX un “peculiar sabor aldeano” (Solares, 1989:8).

Incluso las costumbres de los sectores dominantes se encuentran marcadas por este trato constante con el mundo rural. Una de las preocupaciones principales de las academias de la lengua al instalarse

en la América andina era la quechuización del castellano “no sólo entre la plebe sino entre la gente decente” (la cita es del ecuatoriano Juan León Mera). Igual sucedía con las costumbres que (por lo menos en la primera mitad del XIX) poco tienen de cortesanas.

Pero existe un elemento más profundo aún que marca las relaciones entre el campo y la ciudad y es el carácter rentístico asumido por esta última. La vida urbana de la mayoría de estas ciudades (por lo menos de las serranas) depende, hasta muy avanzado el XIX, del tributo indígena o de formas correlacionadas con el trabajo y la vida indígenas. Rossana Barragán afirma que “fue el tributo el que sostuvo gran parte de la vida de la urbe paceña”. En el caso de Quito el tributo es sustituido en 1857 por el sistema de trabajo subsidiario ejercido sobre las comunidades indígenas, que permite financiar buena parte de las obras y edificaciones públicas (Goetschel y Kingman, 1987). Rodríguez y Solares han mostrado, por su parte, el peso de las rentas provenientes de las chicherías en el desarrollo urbano de Cochabamba. Todo esto está marcando los alcances y los límites de la cultura urbana.

La vida de la ciudad constituye un ordenamiento complementario y, a la vez, estructurador del mundo agrario, y esto no sólo desde una perspectiva política y económica sino cultural “porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita cualidad sacerdotal contribuyó a dotarlos de carácter sagrado, liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias” (Rama, 1985:14).

El poder de terratenientes y caudillos locales se asienta en buena medida en la dispersión social en el espacio. Ahí en donde no existen caminos o se hallan en condiciones deplorables, donde el comercio es endémico y la producción para el mercado se combina con economías de autosubsistencia, el ejercicio del poder tiende a fragmentarse; las ciudades constituyen dentro de este contexto formas limitadas de integración política, económica y cultural.

Ya hace algún tiempo advertía Carlos Sempat Assadourian sobre la necesidad de enfocar los estudios de historia económica desde una perspectiva urbano-rural, es decir regional. “Las investigaciones no deberán aislar a esos núcleos urbanos de su territorio agrario. Estas ciudades reflejan siempre la vitalidad económica del contorno rural, es decir de la producción mercantil especializada destinada a realizarse en el mercado interno”, afirmaba Assadourian, y añadía: “como en estas villas residen los propietarios rurales, y son ellos quienes controlan el poder político urbano, allí es donde establecen las políticas destinadas a defender los intereses económicos de la región” (Assadourian, en Coraggio, 1989:448).

Esta misma perspectiva debería desarrollarse en el análisis de fenómenos culturales. La vida de la ciudad constituye un ordenamiento complementario y, a la vez, estructurador del mundo agrario, y esto no sólo desde una perspectiva política y económica sino desde la de la “ciudad letrada”, tal cual como la concebía Angel Rama. “La ciudad bastión, la ciudad fortificada, la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, la ciudad administrativa -fundamentalmente- constituyen la parte material, visible y sensible, dentro de la cual se organizaba la vida de la comunidad, pero dentro de esas ciudades siempre hubo otra, no menos amurallada sino más agresiva y redentorista, que la rigió e impulsó: es lo que creo que debemos llamar la ciudad letrada.

Muy poca atención se ha dado al hecho de que las ciudades constituyen el espacio privilegiado en el que se desenvuelve la vida de las clases propietarias y en donde estas desarrollan las bases de su reproducción cultural. Descripciones de viajeros las muestran afincadas en la urbe mientras que las visitas a las haciendas sólo se realizan en “tiempos de cosechas”. La propiedad constituye elemento determinante en su constitución como “clase” pero no es en el espacio aislado de la hacienda en donde se generan las bases de su “reproducción simbólica”. “Hacia fines del siglo XVIII la riqueza estaba concentrada en Lima, por los desplazamiento hacia esta ciudad de los propietarios de minas, haciendas agrícolas, obrajes y otras fuentes mayores de ingresos.

Era en Lima donde estos propietarios tenían la posibilidad de obtener favores y posiciones oficiales, mientras dejaban sus propiedades al cuidado de sus administradores” (Bonilla y Spalding, 1981:89). Es cierto que no existen muchas Limas pero los patrones de funcionamiento de las demás ciudades son en algunos sentidos semejantes. Aunque el proceso independentista y el desarrollo (posterior) de las exportaciones abrió paso a nuevas capas sociales con poder económico, las formas de dominio no se habían modificado sustancialmente. (Poder económico y prestigio social no estuvieron, por otra parte, siempre juntos).

También los sectores subordinados mantienen vínculos estrechos con el campo. Algunos artesanos cuidan sus propias chacras o crían aves y animales. En otros casos, como el de Cuenca, la actividad artesanal está a cargo de familias campesinas ubicadas en las cercanías de la urbe pero dependen de la ciudad para su realización: en realidad se trata de industrias a domicilio a la cabeza de las cuales está el capital comercial (Pita y Meier, 1985:22-24; Palomeque,1990: 50-51). Los indígenas urbanos y de las comunidades cercanas son ocupados en servicios, y en actividades de construcción y mantenimiento de edificaciones y obras públicas; muy poco en actividades artesanales. Esta orientación se dio desde muy temprano. En Potosí, durante la colonia muchos de los indígenas que allá fueron como parte de la mita o por su propia cuenta, abandonaron la vida rural y se quedaron en la ciudad. “Aun cuando la minería fue la que hizo florecer la ciudad, nunca pareció haber sido fuente [principal] de empleo para los naturales. La mayor parte de estos estuvo ocupada en construcción, abastecimiento, transporte y servicios”

-
7. Esto ha sido poco estudiado por la Historiografía. Los trabajos de Richard Morse contienen algunas indicaciones importantes en este sentido, aunque se mueven más en el campo del ensayo que en el de la investigación histórica sostenida. El libro de Rossana Barragán, si bien contiene importante información acerca de las condiciones materiales de reproducción de las clases terratenientes afincadas en la Paz, no aporta a la comprensión de las formas de hegemonía cultural que se desarrollan en ella.

(Staving, 1988:187). La incorporación a actividades urbanas fijas como las artesanales estuvo generalmente ligada a procesos de mestizaje⁸.

La presencia de “indios urbanos” ha sido poco estudiada⁹. Por un lado están los indios originarios y los forasteros relativamente independientes, habitantes de barrios y parroquias de indios¹⁰; por otro lado están los indios sometidos a servidumbre más o menos permanentemente dentro de las urbes. La presencia de los indios responde a una situación colonial que se reproduce durante el siglo XIX. La separación de indios y españoles determinada por las leyes de Indias para las reducciones, no sólo se da en el ámbito político sino en los centros urbanos donde existen “barrios de indios” para los que rige una legislación similar a la de las reducciones. Estos barrios están situados en la zona periférica de las ciudades, allí los indios se agrupan de acuerdo a las diferentes etnias (De Mesa y Ginsberg:52). Esta condición colonial temprana se modifica en los siglos posteriores como resultado de las nuevas políticas planteadas frente a las pertenencias de los indios y a la expansión de las urbes (Barragán, 1990:122 y ss, 227 y ss). Con el desarrollo del sistema de hacienda muchos indios fueron llevados a la ciudad como pongos (o huasicamas). El pongaje lo desempeña el colono y también la mujer tanto en la casa de hacienda como en las casas urbanas. En la ciudad los pongos son utilizados en el trabajo doméstico, en actividades de construcción y en el cuidado de jardines y de huertas urbanas. Además, con bastante frecuencia, los propietarios asignaban pongos a conventos, hospitales, colegios o simplemente a familiares. “De esta manera el trabajo servil penetraba en

-
8. Algunas comunidades cercanas a las ciudades desarrollaron, en sus propios espacios, artesanías, las mismas que tomaron forma conforme las existentes en las ciudades iban siendo desplazadas por las manufacturas o por nuevos consumos (esto se desprende de la revisión del censo de Quito de 1833, AHM).
 9. El primer trabajo importante sobre este tema es posiblemente el de Rossana Barragán.
 10. Esta independencia nunca fue total: los indios zambizas, en las cercanías de Quito, estaban obligados a realizar la limpieza de la ciudad.

la vida urbana para ponerse al servicio del consumo suntuario de la familia terrateniente” (Burga y Flores Galindo, 1980:25).

Los barrios de indios servían frecuentemente de refugio a los naturales que escapaban de las mitas, del tributo, o de las obras públicas; muchos de esos naturales estaban en condiciones de incorporarse a las comunidades originarias, otros se mantenían como arrendatarios, o como dueños de parcelas independientes. Los llamados barrios de indios constituían todavía en el XIX asentamientos dispersos, de carácter agrícola, que, sin embargo, por su cercanía a la ciudad, asimilaban algunas de sus características. Determinados barrios como los de San Blas en Quito y los de San Francisco y San Sebastián en La Paz, habían sido penetrados por mestizos y blancos pobres; en otros casos sus tierras fueron arrebatadas por las haciendas o por las municipalidades. Existen, además, una serie de conflictos por tierras, poco estudiados, entre las comunidades y sus curacas y entre grupos familiares al interior de las comunidades. El crecimiento urbano socabó la base de la estructura comunitaria “por lo que sus miembros se vieron obligados a transformarse en arrenderos o bien obligados a convertirse en artesanos” (Barragán, 1990:227). Claro que esto no impidió que nuevas formas de asentamientos indígenas se reconstituyeran hacia la periferie, aunque bajo condiciones aún menos favorables que las coloniales.

Los indios de las comunidades aledañas a las ciudades se ocupaban de proveer parte de los recursos agrícolas necesarios para la supervivencia de los vecinos, así como de leña y materiales de construcción. También proveían de mano de obra. Los indios circunquiteños de Santa Clara de San Millán y de Chilibulo se habían especializado en la alfarería, algunos de los indios de la zona de Zámbriza se ocupaban en la horticultura; incluso indígenas de regiones más alejadas como los de Lumbisí y Guangopolo llegaban a Quito con leña, tejidos y cedazos. Los indios sueltos, no conciertos, de los alrededores de Quito trabajaban en el verano a cambio de un pedazo de tierra y el resto del tiempo tenían sus propias granjerías: ganado, recolección de leña en los montes,

tornos para hilar, telares para tejer, fabricación de casas en Quito, o se alquilaban de voluntarios en tiempos de cosecha, actividades que les permitían obtener dinero para pagar el tributo (Rebolledo, 1986:95). La información proporcionada por algunos historiadores de la colonia tardía continúa siendo válida para parte del XIX.

Las ciudades en el XIX constituyen sociedades jerárquicamente diferenciadas; en ellas el peso de la relación colonial es determinante. El mestizaje no asume aún características claras: aunque los registros coloniales y los de los primeros años de la república los identificaban bajo el genérico de “castas”, no constituyen grupos definidos; se trata de sectores dependientes que fluctúan entre las dos “repúblicas”, la de españoles y la de indios; esas fluctuaciones se expresan tanto económica como culturalmente¹¹.

La condición colonial constituye el elemento definitorio en el funcionamiento de la sociedad decimonónica. La división en castas “como equivalente a raza y grupo étnico” permitió -de acuerdo a Ibarra- definir la ubicación de los grupos sociales. Si esto es así habría que añadir otros patrones de funcionamiento como la división en estamentos y órdenes sociales. Esta distinción es fundamental para entender la dinámica que tiene la sociedad señorial en el XIX y también las relaciones jerárquicas establecidas al interior del mundo indígena. Ibarra aproxima las relaciones de casta a las de estamento concebidos como “grupos sociales definidos por afinidades culturales, donde los individuos están marcados por su origen, herencia y relaciones de poder” (Ibarra, 1991:24). Aunque el eje de la vida social es su división en españoles e indios, el problema, en su complejidad, no se reduce a esta. Es difícil, por ejemplo, adscribir el mestizaje a una u otra república; de hecho se daba el caso de indios aparentemente ladinos (hablaban el español, habían abandonado sus vestimentas) que, sin

11. Desconozco de la existencia de investigaciones sostenidas sobre el tema, un caso particularmente interesante por su vinculación con el mundo indígena, es el de las chicheras.

embargo, seguían adscritos a la comunidad. Ser indio no significaba, por otra parte, una categoría económica ya que al interior de las comunidades habían diferencias marcadas entre el común y el curaca.

Lo que es indudable es que existía una relación mucho más estrecha que ahora entre aspectos étnico-culturales y sociales: determinados oficios, por ejemplo, estaban ligados a adscripciones de castas (en La Paz y en Quito los indios estaban excluidos de oficios destinados a mestizos y blancos, hasta por lo menos la primera mitad del XIX). Los sectores artesanales a la vez que integran organizaciones mutuales para la defensa de sus pequeños intereses, dependen de las relaciones con los aristócratas que les ayudan a conformarlas. En este proceso de afirmación y creación de una identidad, se produce una distancia respecto a la cultura aristocrática, pero también una aceptación de los valores de esa cultura. La necesidad de diferenciarse de lo indígena (mundo con el cual no dejaban de tener vínculos cercanos) fue quizás una de las necesidades culturales mayores de estos artesanos.

La separación con respecto a las actividades agrícolas constituye un factor importante de distanciamiento con respecto a lo indígena, a nivel popular. El concepto de mestizaje es, sin embargo, en el XIX, muy relativo, ya que depende desde que perspectiva se lo mire: desde la República Aristocrática o desde la de los Indios. Una identidad no es algo definido para siempre. Proviene tanto del conflicto interior de los sujetos como desde las determinaciones externas, y principalmente del Poder que es el que con mayor empeño clasifica y categoriza.

El carácter aparentemente coherente con que se integran los distintos órdenes y estamentos que conforman la sociedad urbana, oculta una serie de dificultades con que se topan los sectores dominantes al momento de ejercer una hegemonía cultural. Alberto Flores Galindo se muestra escéptico acerca de las posibilidades del uso del consenso en una sociedad como la limeña en donde los señores se enfrentan a sectores populares dispersos (los esclavos, la plebe y también los indios) y potencialmente peligrosos. “La movilidad y disgregación de

esos personajes hacen inviable el uso del consenso como mecanismo de dominio, de ahí la importancia que la sociedad colonial termina asignando a la violencia” (Flores Galindo, 1984;232).

Violencia ejercida en el caso de Lima a través del “despliegue autoritario en el recinto doméstico” dado el “poco dominio alcanzado a escala del país”. Violencia similar a la ejercida en las haciendas y de las que hay pruebas en otras ciudades en donde la relación es más de servidumbre que de esclavitud. “El consenso y la violencia no eran ejercidos directamente por el propio Estado, cuyos aparatos eran de una evidente debilidad”, afirma en otro de sus trabajos Flores Galindo, sino a través de una sólida alianza con el gamonalismo que ejercía el poder al interior de sus haciendas y el poder local (1989:161).

Resulta difícil, sin embargo, pensar este ejercicio de la “coerción directa” desvinculada de otro tipo de “tratos” igualmente “domésticos” en donde de un modo u otro se generan “consensos” (no cabe duda de que el término es impreciso ya que tiene más aplicabilidad para las clases que para los individuos). Christine Hunefeld (1988) muestra como “la convivencia” originaba en muchas ocasiones lazos estrechos de relación entre negros y blancos. Lo propio parece haber sucedido con los indígenas. Después de todo el señor responde moralmente por su siervo. Lo que no hay que olvidar tampoco es que estos lazos no convertían a las relaciones en idílicas ni excluían el frecuente uso de la violencia.

No tenemos otros elementos para juzgar el caso de Lima, pero si nos detenemos en otras ciudades de los andes vamos a registrar una difusión muy amplia de mecanismos consensuales. A nosotros nos ha llamado poderosamente la atención uno, y es la institución de la caridad como medio de relación entre los señores y los “pobres de la ciudad”. Es la institución de la caridad la que explica la existencia de los hospitales y de los hospicios y la repartición de vituallas y alimentos entre los pobres. Se trata de un deber de los que más tienen para con los pobres y al cual estos deben retribuir con “la gratitud y la obediencia”.

La hegemonía constituye, de acuerdo a Raymond Williams “todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación a la totalidad de la vida”; atraviesa, en el caso del XIX lo público y lo privado (en realidad no existen fronteras claras en ese entonces) y está presente en diversos escenarios de la vida. Si ahora gran parte del consenso se genera a través de la difusión masiva de mensajes culturales, en ese entonces suponía una relación directa, personal (e incluso formas particulares de ritualidad que reproduzcan la relación como esclavos como una relación “armónica”)¹².

Lo que si es cierto (y en esto tiene razón Flores Galindo) es que el ejercicio del dominio en un tipo de sociedad en el que la tendencia al escape es constante, supone un ejercicio permanente de la coerción¹³.

Pensemos primero en el escenario en el que se mueven esas culturas. Se trata de pequeñas ciudades pegadas al campo y atravesadas por el campo ellas mismas. Ciudades que se llenan con una población flotante que viene del campo (o que tiene “doble domicilio”). En ciudades como esas es inevitable que se reproduzcan los espacios de las chicherías, de las guaraperías, de las ferias como “espacios propios” (es inevitable que los distintos sectores sociales se encuentren y en determinados momentos, principalmente rituales, se confundan; la escena doméstica hace, además, inevitable la subordinación; pero también es posible encontrar espacios propios, mil formas de escapar al control). Las descripciones (sobre todo las de la primera mitad del XIX) muestran un Quito plebeizado en donde las formas culturales “que escapan a las normas” se han generalizado, y lo mismo sucede en otras ciudades como La Paz, Cochabamba, y posiblemente Lima.

-
12. El trabajo de Andrés Guerrero: “El espacio ritualizado de la distribución hacendaria: socorros generales y suplidos”, introduce una serie de elementos importantes de análisis que podrían servir también para investigar el mundo urbano.
 13. La idea de una “sociología del escape” a sido tomada del investigador portorriqueño Angel Quintero.

Si en las ciudades es posible encontrar una gran diversidad de culturas es en parte porque esto obedece también a factores económicos profundos, que permiten generar espacios de vida hasta cierto punto “independientes” dentro del mundo señorial. Y esto no sólo influye sobre el mundo de la ciudad sino sobre las relaciones ciudad-campo y ciudad-región. La investigación etnohistórica está mostrando la existencia de trajines, vías, relaciones, que funcionan con una lógica diversa a la que se impone desde el centro (Salomon, 1986 y Glave, 1989). Existe una dialéctica permanente entre las formas de centralización económica y social y la vida de los grupos sociales andinos, e incluso en los momentos que estos tratan de escapar (y escapan muchas veces, efectivamente) a su control.

En realidad esta tendencia del Estado a la centralización y (como oposición) esa búsqueda de espacios propios por parte de los pueblos constituye una constante: dos aspectos de una misma relación que no pueden ser vistos por separado. Ya en la colonia era posible descubrir la relación existente entre las grandes redes comerciales (cuyos ejes son determinados centros urbanos) y “las regiones indígenas que reproducían ciertas categorías sociales y territoriales de la economía precolonial centradas y delimitadas en santuarios regionales”, señala Deborah Poole.

No sólo que no podemos entender la historia económica urbana fuera de la historia regional (Contreras, 1982: 14) sino que es muy difícil entender la cultura fuera de esa dialéctica. Las crónicas del XIX muestran verdaderas “tomas de la ciudad” por parte de las comunidades rurales en fiestas como las de corpus. No sabemos mayor cosa acerca de la relación existente entre este tipo de celebraciones y esa extensa red de ordenes religiosas, cofradías, santuarios y sistemas shamánicos, pero sin duda debió darse y englobar a la ciudad y al campo¹⁴.

14. Don Luis Guamanzara Presidente del Cabildo de Santa Clara de San Millán cuenta que las monjas del convento de Santa Clara descubrieron una mañana que la imagen de la Santa tenía los pies embarrados de lodo. A partir de ese momento encadenaron a la imagen para evitar que fuera a pisar barro con los indios alfareros de esa comuna

(Este tipo de relaciones que fue muy notoria en el pasado hoy pasa casi desapercibida a la mirada ciudadana en ciudades como Quito aunque posiblemente es mucho más abierta en La Paz, Huamanga, Riobamba).

Ciudad y transición

Entre el último tercio del siglo XIX y comienzos del XX, las ciudades se ven sujetas a una serie de modificaciones en su estructura urbana, las mismas que están dirigidas a diferenciar los espacios e introducir límites entre la ciudad y el campo y entre los distintos sectores sociales. Se trata de un proceso lento, largamente acariciado por los planificadores, en buena medida irrealizable (esto, definitivamente, no es París ni Londres). Proceso de diferenciación que no asume formas más o menos definidas sino hacia las décadas del cincuenta y sesenta de este siglo, para desdibujarse de nuevo (y en el caso de algunas ciudades) en los últimos años¹⁵.

Es posible que en todo esto estén operando factores demográficos aunque no como determinantes. Las ciudades habían fluctuado constantemente en su estructura demográfica y es sólo a finales del siglo XIX e inicios del XX, que comienzan a mantener una tasa de crecimiento constante, no sólo por el control mayor que se logra hacer de las pestes y epidemias, sino como resultado de un flujo mayor de población rural. El proceso de transición demográfica que viven esas pequeñas urbes hace relación con un cambio (gradual) en la

circunquiteña. Esta y otras historias parecidas que vienen de mucho tiempo atrás podrían darnos claves para entender las ricas relaciones de los pueblos de indios cercanos a las ciudades con las urbes.

15. Merrigton introdujo dentro del marco de la vieja polémica acerca de la transición la idea de transición urbana. Ese concepto no ha sido rediscutido dentro de la tradición historiográfica latinoamericana. Los estudios dominantes han tenido un carácter marcadamente espacialista y han estado en incapacidad de entender los procesos urbanos como procesos integrales en donde la dinámica social y cultural es determinante. Los textos de Barragán y Rodríguez introducen importantes elementos historiográficos para entender esas modificaciones de manera distinta aun cuando, todavía esos elementos no se ven acompañados de una problematización a partir de modelos teóricos.

composición poblacional y con el tipo de relaciones que se establecen entre los distintos sectores sociales. La población de Lima que hacia 1877 apenas sobrepasaba los 120.000 habitantes alcanzó en 1920 los 200.000; en el caso de Quito esta población pasó de los 40.000 habitantes en 1894 a los 80.702 en 1922 (Burga y Flores Galindo, 1979; Bustos, 1990). No obstante, la población de esos países siguió siendo predominantemente rural. En el caso de Lima “todavía extensos espacios agrarios encerraban a los distritos urbanos que conformaban la capital” (Burga y Flores Galindo, 1979:14).

Si bien se puede observar una serie de medidas dirigidas a modificar el sentido de las ciudades desde los tiempos de las reformas borbónicas¹⁶, es sólo a partir de la época señalada que la necesidad de hacer de las ciudades “espacios civilizados” (en oposición a la barbarie proveniente del campo y particularmente del indio) se convierte en un “estilo cultural”. Hasta los años veinte los limeños no viven aún en barrios separados aunque tienden, de hecho a formarse ya barriadas. Algo parecido sucede en otras ciudades como Quito. “Fue por 1920 que los ricos limeños comenzaron a emigrar hacia los barrios del Sur tal vez para evitar tempranamente una mayor convivencia con esas clases populares que crecían peligrosamente”, sostienen Burga y Flores Galindo¹⁷. Lo realmente importante desde la perspectiva de los sectores dominantes era separar el fruto sano de lo que se concebía como degradado y degradante (lazaretos, hospicios, chicherías, centaverías)¹⁸.

-
16. “Por lo que se refiere a los problemas urbanos el sistema de intendencias tuvo una influencia clara a la hora de provocar cambios y mejoras...”, afirma Vives Azancot, el mismo que más adelante añade: “con todo la ciudad colonial hispanoamericana no acabó de desprenderse de sus lastres rurales y costumbres ruralizantes”.
 17. ¿Qué tan peligrosamente crecían? En ciudades como Quito, por ejemplo, en donde se produjo también un desplazamiento desde la zona central, “en la que todas las clases convivían” hacia la periferie, la peligrosidad no era tan evidente aunque si la “contaminación de las castas”.
 18. Este tipo de oposiciones binarias entre orden y desorden, pureza y peligro está sujeta a diversas transformaciones y tiene un carácter universal (Foucault, Mary Willans). Las sociedades del tercer mundo están marcadas por los diversos tipos de colonialismo interno.

Más no se trataba sólo de cambiar la imagen de la ciudad, sino de modificar las costumbres de sus habitantes, de erradicar la presencia del populacho del espacio urbano o por lo menos de sus zonas céntricas y de purificar (europeizar) las formas culturales propias.

Las bases de esa dinámica han de encontrarse en los procesos de “modernización” de los sistemas de hacienda y de dinamización mercantil, así como en el apareamiento de élites empresariales al interior de los sectores terratenientes imbuidas de “la idea del progreso”. También en un proceso cuyas bases económicas, políticas y culturales han sido poco estudiadas, de constitución de oligarquías regionales y en algunos casos interregionales relativamente fuertes con una orientación cultural distinta a la de los pequeños señores locales.

El desarrollo de las actividades de exportación contribuyó no sólo al desarrollo de esas regiones y de sus ciudades, sino a ampliar la demanda de productos agrícolas de las zonas del interior. “Ya hacia comienzos de siglo se observa entre los terratenientes (de los andes ecuatorianos) un interés notorio por introducir mejoras técnicas a fin de aprovechar de mejor manera las ventajas asociadas a la ampliación del mercado interno” (Arcos, p.109). Las haciendas vinculadas a los circuitos de intercambio, las más cercanas a las ciudades y a nuevas vías (especialmente los ferrocarriles) introdujeron, gracias a la renta diferencial, innovaciones técnicas relativamente importantes. Esas innovaciones no condujeron necesariamente a cambios cualitativos en las relaciones de trabajo. Está en cuestión el alcance de las modificaciones agrarias. Es posible incluso que muchos aspectos se resuelvan más a nivel del discurso que de la realidad. (Ver al respecto el último libro de Andrés Guerrero:1991).

Uno de los aspectos contradictorios de todo esto radica en que las bases en que se asienta la modernización de la ciudad y el desarrollo de una cultura urbana no son siempre modernas: el mundo oligárquico y la “barbarie” del indio. “Lo paradójico es que las obras públicas y servicios necesarios para tan alto objetivo descansan, en gran medida, en el

trabajo obligado (sistema de trabajo subsidiario) de las comunidades indígenas circundantes a Quito” (Goetschel y Kingman, 1989:397). Procesos similares son registrados por Barragán y Rodríguez-Solares. En Quito como en La Paz el proceso de modernización urbana implicó la expropiación acelerada de las tierras comunales cercanas a la ciudad mientras que en el caso de Cochabamba ese proceso es financiado a través de impuestos a las chicherías.

La “idea del progreso” que acarician estos grupos sociales es una variante de los modelos europeos y norteamericanos, anota Solares. “Su contradicción insalvable es que pretende modernizar la esfera superestructural de la sociedad, cambiar el mundo de las imágenes, remozar las apariencias, “civilizar” la vida cotidiana y recuperar un espacio urbano exclusivo para los caballeros de las finanzas, el comercio y las buenas costumbres; pero todo ello sin modificar la base estructural que mantiene férreamente el miserable reinado de la servidumbre que impera en las haciendas y estancias” (Solares, 1989:15). ¿Hasta qué punto esas bases estructurales se modificaron en las décadas siguientes? ¿En qué medida permanecen aún hoy algunos de sus rasgos? De hecho muchas ciudades se “blaquearon” hacia los cincuenta, sesenta. El caso de Quito fue en ese sentido muy claro. Se fue imponiendo un tipo de cultura y colocando al resto en situación vergonzante. Hoy las cosas parecen presentarse bajo signos hasta cierto punto distintos.

Nuestros países han asumido la senda del capitalismo y han visto crecer a las ciudades bajo esas pautas, pero eso no ha conducido a una modernización y homogeneización de todos los órdenes sociales. Las diferentes formas de percepción de las relaciones sociales en juego actualmente, tienen sus antecedentes en los procesos del XIX, aún cuando, como es de suponer, se rigen por algunos códigos nuevos. El desarrollo del capitalismo no excluye, a su vez, una serie de contradicciones y conflictos que hacen difícil pensar en procesos sociales concluidos.

Las generaciones actuales asisten a la renovación constante de sus ciudades (no sólo las edificaciones, los escaparates, los sitios de

reunión cambian constantemente); la idea de renovación ha sido asumida como un componente básico de la vida urbana. Esta imagen que se impone a nuestra percepción corriente impide captar el movimiento real de las urbes. La ciudad ha sido vista como opuesta al campo y medida en relación al pasado reciente y a otras ciudades en términos cuantitativos (como grados de perfectibilidad dentro de patrones que existen de antemano). Los propios historiadores no logran escapar, siempre, a este tipo de visiones cotidianas.

Esta imagen de la ciudad comienza a desarrollarse en los andes a partir de la segunda mitad del diecinueve y constituye hoy, de hecho, la dominante. A esta percepción corresponde una visión particular del “otro” al que todos nos vemos de una u otra manera asimilados. También la idea de modernidad. Nociones como las de modernidad, progreso, oposición campo ciudad, tal como hoy se las concibe en nuestros países conservan mucho de los rasgos desarrollados en el XIX, y de esto no se excluyen algunos investigadores. En un encuentro reciente sobre “Modernidad en los andes” Rodrigo Montoya criticó: “el esquema dualista que opone lo tradicional a lo moderno y considera lo urbano como moderno y lo rural como tradicional”, presente en uno de los ponentes (Urbano Henrique compilador 1991:211). Ese debate ha sido planteado, en realidad, muchas veces y desde hace algún tiempo en nuestros países.

Espacios como fronteras

Existen una serie de espacios al interior de las ciudades que cumplen el papel de fronteras entre mundos culturales diversos. La existencia de estas fronteras nos estaría hablando de procesos inacabados o en transición (¿transición hacia que?) ahí en donde las cosas estaban aparentemente definidas.

Cuando los vendedores de verduras, los arrieros, los indios cargueros que venían del Sur entraban a Quito (en el XIX) lo hacían por Santo Domingo desde donde organizaban su actividad; también podían

descansar y existía(existe) un santuario; el tipo de ceremonias que ahí desarrollaban estaba ligado a los ciclos agrícolas, así como a las necesidades de comprar, de vender de modo conveniente; de hecho la ciudad estaba estrechamente relacionada con el campo y muchos de los santuarios permitían expresar esa relación; Santo Domingo era como una puerta, como una frontera. Otro espacio de transición entre el mundo rural y el urbano estaba ubicado en San Blas por donde entraban los que venían del Norte, descansaban y pastaban sus bestias y en donde era posible, además, encontrar (y hasta no hace mucho) un importante mercado de objetos rituales para indígenas. Los “tambos”, ubicados “extrapuentes” en los barrios indígenas de la ciudad de la Paz (posadas, caballerizas y a la vez bodegas) cumplían, posiblemente, una función similar. En ciudades como el Cuzco, “de alta concentración de indígenas, pasajeros y migrantes” el consumo de chicha implicó, de acuerdo a Luis Miguel Glave” un ambiente cultural de encuentro y recreación socializada de representaciones mentales del mundo”. Existen actualmente una serie de espacios al interior de las ciudades que hacen las veces de fronteras, son parques y plazas, bodegas, cantinas, ciertas calles, cementerios. Si observamos la vida de los migrantes desde una perspectiva antropológico-cultural y no únicamente sociológica podemos descubrir esas diversas fronteras. Muchas veces los vínculos están marcados por el ritual.

Históricamente el espacio urbano permite un encuentro entre hombres de orígenes diversos y el aprendizaje mutuo; dentro de ese espacio existen lugares o situaciones privilegiados en donde las cosas suceden con más intensidad. La residencia temporal en las ciudades y la realización de oficios urbanos permitió a indígenas como los de Lumbisf (comunidad de un valle cercano a Quito), conocer a diferentes personajes y agentes coloniales, el funcionamiento eclesiástico, los códigos de los conquistadores con respecto a la religión, los conflictos por el poder, aprender el castellano, leer y escribir. “Se convirtieron en ladinos en la doble acepción del término: hablaban con facilidad otra lengua además de la materna y eran astutos y sagaces” (Rebolledo, 1986:89). Lo interesante de éste como de otros casos es que el contacto

con diversas experiencias coloniales condujo a un proceso de “ladinización” temprano cuyas características son a la larga más formales que de contenido. La vinculación cercana con el poder obligó a muchas comunidades a desarrollar una doble identidad dirigida a defender aspectos sustanciales de su cultura (particularmente la tierra), en el largo plazo.

La religiosidad permite igualmente establecer puentes entre mundos culturales diversos. En las relaciones entre el mundo señorial y el indígena la religión jugó, durante la colonia, un rol importante: “la difusión de devociones como las marianas se articulaba al proyecto de dominio de la ciudad respecto al campo”, anota Rosemarie Terán. Al mismo tiempo, alrededor de devociones y santuarios se establecen nuevos vínculos entre las comunidades, poblados y barrios indígenas y mestizos y se fortalecen los ya existentes; también se potencian los distintos canales de relación con el poder (y en primer lugar con el de las divinidades).

Algo parecido sucede contemporáneamente. “Aparte de los lugares, hay tiempos de coloridas agrupaciones” observa con justeza Alayn Dubly comparando los parques y plazas y las procesiones religiosas en Quito. Los estudiosos del tema han detectado los estrechos lazos existentes entre la religiosidad y las estrategias de vida de los migrantes en la ciudad. En los pobres la magia que genera la religiosidad se convierte en recurso necesario frente a la compleja dinámica de relaciones interétnicas que la ciudad supone. El culto a María en Lima como prolongación del culto a la Pachamama; la reconstitución de las santorales provinciales en ciudades como Quito, Guayaquil, la propia Lima. “Cuando los hombres andinos van a la ciudad deben no sólo satisfacer sus necesidades básicas de supervivencia, sino también reorganizar su visión del mundo y, especialmente, su religión” recuerda Manuel Marzal (1988: 86). Se trata, en todo caso, de una religiosidad volcada a las calles, a la sacralización de los espacios públicos; se trata de una ritualidad sabrosa y milagrera, llena de color popular, fundida con la fiesta, en donde muchos de los elementos premodernos continúan operando.

Los vínculos entre las diversas regiones y entre campo y ciudad suponen el desarrollo de formas simbólicas que facilitan el tránsito de un mundo cultural a otro, y de un modo u otro lo norman. Esas formas se pierden en el pasado y se reconstituyen en el presente (como lo ha mostrado Frank Salomon en “La Yumbada”). Michael Taussing abre una interesante perspectiva de análisis acerca de como determinados ritos dentro de las comunidades permiten significar la “articulación de un modo de producción doméstico no capitalista y uno capitalista a través de la mano de obra migrante de la población asalariada”. (Taussing Michael, 1978: 106). En este caso el rito serviría de puente entre la ciudad y el campo y se armaría desde éste último.

El registro hecho por Lizarrabal de las fiestas en honor de la Pachamama en los barrios marginales de Lima muestra el rol que cumplen éstas ya no como rituales ligados a las actividades agrícolas sino al comercio, a la bendición de un negocio, a la lógica que impone la sociedad mayor. “¿Quiere decir que el terreno -donde se puede decir que reside el espíritu de la Pachamama- es reemplazado por una mercancía?” pregunta Lizarrabal, “¿o será que el dinero recibe un tratamiento análogo al de la chacra, y así la mercancía tiene como una 'alma' (una doble existencia)?”...”¿Existe una asimilación de cosas del régimen capitalista o acaso esas cosas son incorporadas en la cosmovisión andina?” (Lizarrabal Diego, 1988:26 y ss).

Estas preguntas así planteadas resultan difíciles de resolver. Las culturas populares no excluyen el mercado ni pueden escapar a los valores que éste contemporáneamente genera; existen sin embargo otra serie de pautas de origen distinto que marcan su vida. No sé si esas pautas culturales se deban asumir como andinas o sean propias de todos los pueblos pero no cabe duda de que muchas tienen su origen en una cercana relación con la vida campesina y con la vida en comunidad. De hecho las ciudades europeas vivieron procesos parecidos durante toda la fase de acumulación originaria y de revolución industrial aunque lógicamente la vivieron a partir de sus propias matrices culturales.

En el contexto de la ciudad ciertas prácticas de origen campesino generan posibilidades de resistencia frente a la pobreza y la crisis. Esto supone una tradición en el sentido que da Tompshon al término. Las distintas estrategias de supervivencia que desarrollan los migrantes dependen, en gran parte, de las relaciones de parentesco, identidad regional y étnica, de las alianzas, las lealtades, las relaciones clientelares y de padrinzgo. En algunas barriadas es posible, incluso, mantener chacras, animales domésticos, con lo que se reproduce en el espacio de la ciudad elementos del campo. Más los lazos de solidaridad e identidad que se establecen expresan no sólo pautas de sobrevivencia sino valores culturales. La ubicación en espacios diferenciados responde, en este sentido, no sólo a procesos de segregación sino a la necesidad de los propios migrantes de desarrollar una “vida separada”. El “desborde popular” tal como lo concibe Matos Mar, permite un tipo de apropiación distinta de la ciudad. “Mientras Lima inicia la conquista del Perú desde el punto de vista de la industrialización capitalista, el Perú inicia la conquista desde el punto de vista del movimiento popular” afirma Francisco Durand (en Ortega, 1986:14).

La ciudad impone límites que separan un mundo de otro: a veces es una avenida, un monumento, otras veces los límites son invisibles y sólo pueden ser percibidos pero no descritos. En las ciudades “la construcción de vallas, puentes, etc., no sólo es una defensa física contra el crimen, sino una expresión de una identidad social y de una necesidad de definir territorios y de expresar así la identidad y la necesaria homogeneidad de los grupos sociales” (Rapot, 1978:259). Sería equivocado pensar que esos límites sólo se imponen desde arriba.

El problema para los andinos no parece ser tanto el ser pobre como ser solo o waccha (valdría la pena desarrollar esta reflexión introducida de manera marginal tanto por Degregori como por Altamirano). Este criterio permite diferenciar el sentimiento de desarraigo dominante en muchos de los indios que abandonaban el campo en el XIX para ladinizarse, de las formas como actualmente se producen las migraciones. No sólo existen una serie de redes familiares y clientelares

entre la ciudad y el campo sino que “la ciudad contiene islotes rurales que son precisamente los que acogen al nuevo migrante” (De Lomnitz, 1975:47).

Si la ciudad se constituyó a partir del siglo XIX en ámbito de exclusión, sí generó una tendencias constantes a la segregación social de los espacios y si esta lógica se impuso a la larga, no cabe duda de que hoy han surgido una serie de espacios independientes y de fronteras en donde “el mundo está dado la vuelta” y en donde es factible reconstituir formas culturales propias sin temor al discrimen y la sujeción.

Con lo dicho no quiero asumir un modelo idealizado ya que la violencia y las relaciones de poder están gravitando permanentemente sobre la vida de las barriadas de migrantes y sobre la propia unidad doméstica de origen campesino. Es posible, incluso que quienes andan buscando vías informales al capitalismo estén pensando justamente en estas formas crudas de relación como la mejor manera de acumular “centavo a centavo”.

Ni tradición ni modernidad

La diversidad de formas económicas, sociales y culturales existentes en nuestras ciudades genera una doble imagen respecto a estas: la de un mundo volcado a la “modernidad” y a “occidente”, y al mismo tiempo y por oposición, el de uno anclado en la “tradicción”. La sociología ha acuñado términos como los de dualismo estructural, marginalidad, informalidad, para dar cuenta de esta situación contradictoria, mientras la antropología ha planteado el problema en términos de identidades culturales.

Si bien se trata de una contradicción evidente, percible dentro de cualquier campo de análisis, sus bases explicativas no son suficientemente claras. Tampoco está clara su génesis, las continuidades y los momentos de ruptura, así como su desarrollo futuro. Muchas veces confundimos la realidad con las diversas versiones fabricadas sobre ella y absolutizamos la validez de uno u otro enfoque.

En la perspectiva de las teorías de la proletarización dominantes hasta los setenta, la idea de que la mayoría de la población se estaba incorporando a la modernidad, se presentaba como indiscutible. No obstante, al mirar hacia atrás, nos topamos con que se referían a sociedades con muchos rasgos tradicionales, con una modernidad incipiente, en donde el peso del mundo rural y los valores que de él se derivan, era aún bastante grande. Estudios como los de Carrasco (Ecuador), Albó y Sandoval (Bolivia), Golte, Altamirano y Degregori (Perú) y los que, con diversos enfoques, se han realizado con respecto a la informalidad, permiten pensar cómo, si bien la modernización va penetrando en todos lados, segmentando y separando diversas esferas sociales, las formas como las sociedades llamadas “tradicionales” asumen ese proceso, son mucho más complejas y variadas de lo que se creía.

La ciudad constituye un medio poderoso de difusión de nuevos valores más su capacidad de absorción no es siempre completa, y está sujeta a diversas circunstancias de tipo social e individual. En primer lugar porque nuestros países viven un desarrollo económico-social limitado en medio del cual resulta muy difícil una incorporación masiva y definitiva a los mercados de trabajo urbano o una acumulación exitosa y generalizada “centavo a centavo”¹⁹. En segundo lugar porque la mantención de lazos con el campo forma parte de las estrategias de sobrevivencia y de reproducción cultural de estos grupos humanos de origen campesino. Los cambios culturales operan necesariamente sobre matrices anteriores que se modifican gradualmente y se ven favorecidas

19. Si bien algunas vertientes en el estudio de la informalidad han destacado con justeza las posibilidades de sobrevivencia e incluso de acumulación generadas por los sectores populares han dejado de lado el hecho de que las mismas se dan en condiciones en las cuales la reproducción de la pobreza y la exclusión social es bastante grande. “Este conjunto de trabajos relativos al progreso de los informales, sostenidos con inteligencia y con pasión ocuparon todo el espacio de las indagaciones sobre el universo popular y no dejaron lugar para estudios sobre las diversas manifestaciones de exclusión social” (Grompone, 1990:36).

o no de acuerdo a las diversas coyunturas. La migración no es solamente un desplazamiento poblacional, sino que supone procesos culturales profundos en donde están actuando matrices diversas. “Junto con el proceso migracional el migrante “lleva” consigo a su cultura, aunque ésta tienda a modificarse para no desaparecer en la ciudad” (Altamirano, 1988:36). Esta dimensión cultural ha estado generalmente ausente en las discusiones sobre la informalidad. También ha estado ausente una visión más cercana sobre las relaciones de los informales urbanos con el mundo rural.

Existen una serie de lazos, materiales y espirituales, que unen a los migrantes (no sólo a los temporales sino también a los permanentes) con el campo, el poblado, la pequeña ciudad de origen; existen además tendencias a la reconstitución de comunidades agrarias, actuando con casi tanta fuerza como las que conducen a su desintegración y que influyen necesariamente sobre la suerte de esos migrantes. La semiproletarización, aunque constituye un fenómeno universal, asume formas mucho más agudas en sociedades de este tipo, y conduce a que una capa importante de la población mantenga una situación fluctuante entre el campo y la ciudad, y entre formas culturales diversas. Con esto no queremos decir que la cultura popular urbana se explique únicamente a partir de sus vínculos con el campo. Buena parte de los compartimientos cotidianos (solidaridad, reciprocidad) que se reproducen en las barriadas son, posiblemente, respuestas urbanas a condiciones de marginalidad y de crisis.

Los estudios antropológicos recientes se han orientado principalmente al estudio de la presencia de aymaras, quechuas e “indios de piel blanca” en las ciudades de los andes, pero poco han avanzado en el examen de los cambios que sufren sus culturas en el espacio urbano. La ciudad supone la entrada a un mundo complejo en el que tienden a homogeneizarse los referentes simbólicos y a acortarse las diferencias entre lo culto y lo popular, entre lo dominante y lo periférico. Esta circulación “más fluida y compleja” de los sistemas culturales no está en condiciones de evaporar la diferenciación étnica y de clases, pero

genera, sin duda, nuevos parámetros. Esto a su vez influye en los poblados y comunidades de origen a los que regresan los migrantes. El campo no constituye, al mismo tiempo, un mundo en donde no se producen cambios o donde los cambios sólo provienen de afuera. La tendencia a atribuir a las ciudades un rol activo y absorbente, y al campo uno pasivo, reproduce la división ficticia entre “sociedades históricas” y “frías”.

La dinámica económica contemporánea imprime cambios constantes en la cotidianidad. Estos cambios conducen a la adopción de lo que se ha dado en llamar la “modernidad”, pero que a nuestro criterio debe asumirse más bien como una “fronterización del mundo cultural”, como asimilación de códigos culturales diversos (y en mucho contradictorios): “el cruce de repertorios múltiples y la utilización obligada de vías de comunicación heterogéneas” (García Canclini 1989:92).

Esto es particularmente claro en las ciudades en donde es posible que asistamos al nacimiento de una “cultura urbana plebeya” nacida de múltiples vertientes (el término ha sido retomado principalmente por Carlos Franco), al surgimiento de una identidad popular común y diferenciada frente a la de otros sectores sociales.

Claro que lo dicho no debe llevarnos a olvidar la fragmentación (orígenes y adscripciones diversas) que en momentos se impone, por encima del factor común; ni a olvidar, además, las formas de hegemonía cultural que se ejercitan en el campo de la cultura y que establecen constantes vínculos transculturales en medio de las diferencias sociales (asimilar un estilo de vida americano, por ejemplo, puede constituir un parámetro de vida que atraviesa a diversos sectores sociales).

La dinámica actual conduce no sólo a una “difusión del Poder” sobre el espacio urbano y a una “occidentalización” de la ciudad sino, a su vez y de manera opuesta, hacia una “plebeización”, a una “invasión” del “centro” desde la “periferie”. En medio de esto es difícil definir cuáles son las pautas culturales que dominan la escena popular. Antes que a

una reproducción de lo andino o de lo moderno en términos tradicionales, asistimos a un cruce muy rico de estratos y formas culturales en donde lo andino es un elemento entre otros (aunque en algunos casos podría ser muy importante no es el único: están otras adscripciones étnico-culturales y sociales, que gravitan con mucha fuerza). No sólo se han generado estratos culturales que expresan la reproducción de las relaciones ciudad-campo, sino estratos populares con fuerte tradición urbana, diferentes de los primeros y que se rigen por sus propios parámetros. Es lo que Aníbal Quijano llama “cholificación” tratando de sintetizar una de las gamas posibles de este rico proceso de diversificación cultural.

En una entrevista concedida por Roberto Miró Quezada a “Cuadernos Urbanos” expresa su escepticismo con respecto a que las formas como se reconstituyen las culturas en las ciudades puedan ser calificadas como andinas: “no son occidentales afirma, pero tampoco son andinas”. Si éste constituye, efectivamente, uno de los ejes del proceso, resulta equivocado considerarlo el único ya que nos puede conducir a desdibujar las diferencias en un abstracto “mundo popular” donde “todos los gatos son pardos”. La perspectiva histórica vinculada al trabajo antropológico nos enseña a ver el presente con la mayor cautela posible: como un cruce de relaciones y tiempos diversos en medio de lo cual tanto lo tradicional como lo moderno están sujetos a un rico juego de posibilidades.

Final

A lo largo de este texto hemos tratado de reflexionar acerca de las prácticas y discursos culturales tal como éstas se presentan en las ciudades de los andes. Nuestra intención fue mostrar como estas formas culturales lejos de ser “entidades abstractas” están sujetas a una dinámica histórica a partir de la cual se constituyen y transforman. Hemos tomado como eje reflexivo la “andinidad”, sus transformaciones sucesivas en el XIX y en la época contemporánea. Al así hacerlo nos hemos visto obligados a dejar de lado otras posibles entradas como son

el proceso de transnacionalización de las culturas o el tema del poder y de la violencia urbanas. Es por esto que la imagen que aquí presentamos es inevitablemente incompleta aunque no necesariamente equívoca.

José María Arguedas recorrió a lo largo de su vida (a través de la literatura, los trabajos etnográficos y las propias vivencias) los diversos caminos que llevan a la comprensión de lo andino. Contempló entre maravillado y dolido el mundo que bulle en las ciudades y que conduce al mismo tiempo a la muerte y a la resurrección de lo andino. Las ciencias sociales han comenzado a completar ese ciclo que va de la aldea a la región, de la región a la ciudad y viceversa, como espacios en donde las culturas se relacionan y se enfrentan. En ese proceso han puesto en cuestión tanto los diversos relativismos culturales como las visiones globalizantes que dejan de lado las particularidades de cada pueblo. “Ya no podemos pensar en las sociedades como sistemas aislados automantenidos; ni tampoco podemos imaginar a las culturas como todos integrados en los que cada parte contribuye al mantenimiento de un todo organizado, autónomo y duradero, afirma Eric Wolf y añade: sólo hay conjuntos culturales de costumbres e ideas, que entran en juego por determinados actores humanos bajo condiciones determinadas. En el curso de su operación esos conjuntos culturales se arman, se desarman y se vuelven a armar, llevando consigo en diversos acentos, sendas divergentes de grupos y clases” (Wolf, 1987:472).

Desde la perspectiva aquí planteada la ciudad ha dejado de ser enfocada como el único centro, el espacio privilegiado en donde supuestamente se materializa la idea de Nación. Incluso la historia y la sociología urbanas han dejado de escribirse exclusivamente desde el centro (desde el poder, la acumulación, las edificaciones y la expansión urbana) y se ha lanzado a la búsqueda de un universo periférico, marginal, existente en las propias ciudades: el mundo del trabajo, el de la religiosidad popular, el de los “movimientos por el disfrute de la vida” (el término es de Angel Quintero), el del desorden y lo prohibido, el de la diversidad cultural y las relaciones interétnicas; el mundo siempre fluyente de “los

otros". Esto no excluye, sin embargo, la necesidad de entender las formas hegemónicas. Es difícil comprender la "historia de los vencidos" separada de la de los "vencedores", o entender lo "andino" fuera de su "modernización".

Bibliografía

ALTAMIRANO, Teófilo. **Cultura andina y pobreza urbana (Aymaras en Lima metropolitana)**. Lima, Universidad Católica. 1988.

Migración y estrategias de supervivencia de origen rural entre los campesinos de la ciudad. (Texto incluido en esta compilación). 1992.

ARGUEDAS, José María. **El zorro de arriba y el zorro de abajo**. Lima, Editorial Horizonte. 1988.

Yawar fiesta (fiesta de sangre). Lima, Editorial Horizonte. 1988.

BARRAGAN, Rossana. **Espacio urbano y dinámica étnica (La Paz en el siglo XIX)**. La Paz, HISBOL. 1990.

BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto. **Apogeo y crisis de la República Aristocrática**. Lima, Ediciones Rikchay. 1979.

COLMENARES, Germán. **Cali: terratenientes, mineros y comerciantes**. Cali, Carlos Valencia Editores. 1980.

CORAGGIO, José Luis. **La Cuestión Regional en América Latina**. Quito, CIUDAD. 1.989.

CORNEJO POLAR, Antonio. **Vigencia y universalidad de José María Arguedas**. Lima, Editorial Horizonte. 1984.

DEGREGORI, Carlos Iván. **Conquistadores de un nuevo mundo (de invasores a ciudadanos en San Martín de Porras)**. Lima, IEP. 1986.

DE LOMNITZ, Larissaa. **Cómo sobreviven los marginados**. México, Siglo XXI. 1977.

DE MESA José y GISBERT Teresa. **Las ciudades de Charcas y sus barrios de indios**. En: *La ciudad Iberoamericana*. Buenos Aires, CEHOPU. 1985.

DUBLY, Alain. **Los poblados del Ecuador. Estudio geográfico**. Quito,

- Corporación Editora Nacional. 1990.
- FLORES GALINDO, Alberto. **Aristocracia y plebe (Lima, 1760- 1830)**. Lima, Mosca Azul. 1984.
- Buscando un Inca**. Lima, Editorial Horizonte. 1988.
- La Agonía de Mariátegui**. Lima, Instituto de Apoyo Agrario. 1989.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. "Posmodernidad Latinoamericana". En: **Rev. Cuadernos Hispanoamericanos** No. 463, Madrid. 1989.
- GLAVE, Luis Miguel. **Mujer indígena, trabajo doméstica y cambio social en el Virreinato peruano del siglo XVII: La ciudad de La Paz y el Sur Andino en 1684**. (Texto incluido en esta compilación).
- GOETSCHEL, Ana María y KINGMAN, Eduardo. "La participación de los indígenas en las obras públicas y los servicios de la ciudad de Quito". En: Kingman, Eduardo (Coord) **Las ciudades en la Historia**. Quito, Ciudad. 1989.
- HARDOY J. Enrique y MORSE R. **Nuevas perspectivas en los estudios sobre historia urbana latinoamericana**. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano. 1989.
- HENIGE, David. **Truths Yet Unborn? Oral Tradition as a Casualty of Cultural Contact**. En: **Journal of African History** 3. 1982.
- IBARRA, Hernán. "Los orígenes sociales y étnicos de las clases populares". En: **Ciudad Alternativa** No. 5, Quito. 1991 a.
- El indio y el discurso estatal (documento de avance). Quito, IEE. 1991b.
- IRRAZABAL, Diego. "Mutación en la identidad Andina: ritos y concepciones de la divinidad". Cuzco. En: **Revista Allpanchis** No. 31, Cuzco. 1988.
- KINGMAN G. Eduardo. (Coord.). **Las ciudades en la Historia**. Quito, CIUDAD-CONUEP. 1989.

- Quito: sociedad y espacio (1860-1920). Quito, mimeo, CIUDAD. 1990.
- LAUER, Mirko. **Crítica de la artesanía**. Lima, DESCO. 1982.
- LEVI STRAUSS, Claude. **El pensamiento salvaje**. México, Fondo de Cultura Económico. 1988.
- MARZAL, Manuel. "La fiesta patronal andina en la ciudad de Lima". Cuzco. En: **Rev. Allpanchis**, No. 31, Pastoral Andina. 1988.
- MORSE, Richard. Los intelectuales latinoamericanos y la ciudad. En: Hardoy y Morse (Comp.) **Ensayos históricos sobre la urbanización en América Latina**. Buenos Aires, CLACSO-SIAP. 1978.
- POOLE, Deborah. Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cuzco), mimeo. s/f.
- Entre el milagro y la mercancía: Quoyllur Rit'i. En: **Rev Márgenes** No.4. Lima, SUR. 1988.
- Tradición cultura y violencia en las provincias altas del Cuzco, en II Coloquio del grupo de trabajo de historia y antropología andinas de Clacso, Quito, mimeo. 1990.
- RAMA, Angel. "La ciudad letrada". En: Morse y Hardoy (Comp.) **Cultura urbana latinoamericana**. Buenos Aires, CLACSO. 1985.
- RAPOPORT, Amos. **Aspectos humanos de la forma urbana**. Barcelona, Editorial Gustavo Gil. 1978.
- RODRIGUEZ O. Gustavo y SOLARES, Humberto. **Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular**. Cochabamba, Municipalidad de Cochabamba. 1990.
- ROMERO, José Luis. **Latinoamérica: las ciudades y las ideas**. México, Siglo XXI Editores. 1976.
- ROSALDO, Renato. **Ilongot Headhunting 1883-1974. A study in society and**

- history. Stanford, Stanford University Press. 1980.
- SAIGNES, Thierry. **Los Andes Orientales: historia de un olvido.** Cochabamba, CERES_IFEA. 1985.
- SALOMON, Frank. "La Yumbada: un drama ritual Quichua en Quito". En: *Rev. América Indígena*, XLI, No. 1, enero-marzo, 1981.
- Yumbo ñan: la vialidad indígena en el noroccidente de Pichincha y el transfondo aborigen del camino de Pedro Vicente Maldonado. En: *Rev. Cultura*, del Banco Central del Ecuador, N.24b, p.611-626. 1986.
- SOLARES Serrano, Humberto. **Modernización: nuevos ropajes para viejas estructuras (el proceso urbano de Cochabamba).** Cochabamba. 1989.
- TAUSSIG, Michael. **Destrucción y resistencia campesina (el caso del litoral pacífico).** Bogota, Punta de Lanza. 1978.
- TERAN Najas, Rosemarie. **La Ciudad Colonial y sus símbolos. Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII. (Texto incluido en esta compilación).**
- THOMPSON, Edward P. **Tradicción, revuelta y conciencia de clase.** Barcelona, Crítica-Grijalbo. 1979.
- TRUJILLO, Jorge. **La hacienda serrana 1900-1930.** Quito, Abya Yala. 1986.
- TURNER, Terence. "Ethno-ethnohistory: Myth and history". En: Jonathan D. Hill, ed: **Rethinking history and myth Indigenous South American perspectives on the past.** Campaign Il1: University of Illinois Press. 1988.
- VASQUEZ, Edgar. **Elementos para leer la ciudad, Cali, Mimeo. s/f.**
- WILLIAMS, Raimond. "Percepciones metropolitanas y la aparición del modernismo". **Coloquio Internacional Modernidad en América Latina y en los Andes, Cuzco.** 1989.
- WOLF, Eric. **Europa y los pueblos sin historia.** México, Fondo de Cultura Económica. 1987.