

ADRIÁN GORELIK

Es arquitecto y doctor en Historia (ambos títulos por la Universidad de Buenos Aires). Es investigador del Conicet y profesor titular de la Universidad Nacional de Quilmes, donde dirige el Centro de Historia Intelectual. Es miembro del Consejo de Dirección de *Prismas. Revista de Historia Intelectual*. Entre otros libros, ha publicado *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires* (1998), *Miradas sobre Buenos Aires* (2004) y *Das vanguardas a Brasília. Cultura urbana e arquitetura na América Latina* (2005).

FERNANDA ARÊAS PEIXOTO

Es profesora del Departamento de Antropología de la Universidade de São Paulo, investigadora del CNPq y coordinadora del Grupo de Investigación (USP/CNPq) ASA - artes, saberes, antropología (www.coletivoasa.dreamhosters.com). Es autora de *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide* (2000) y *A viagem como vocação* (2015), y organizadora, junto con otros, de *São Paulo: os estrangeiros e a construção das cidades* (2011).

AUTORES

Ana Clarisa Agüero, Gonzalo Aguilar, Pablo Ansolabehere, Alexandre Araújo Bispo, Fernanda Arêas Peixoto, Anahi Ballent, Gonzalo Cáceres, Lila Caimari, Ximena Espeche, Paulo César Garcez Marins, Gustavo Guerrero, Adrián Gorelik, Beatriz Jaguaribe, Eduardo Kingman Garcés, Nísia Trindade Lima, Germán Rodrigo Mejía Pavony, Jorge Myers, Julia O'Donnell, Heloisa Pontes, Maria Alice Rezende de Carvalho, Silvana Rubino, José Tavares Correia de Lira, Gustavo Vallejo, Tamara Rangel Vieira, Guilherme Wisnik.

CIUDADES SUDAMERICANAS COMO ARENAS CULTURALES

artes y medios, barrios de élite y villas miseria,
intelectuales y urbanistas: cómo ciudad y cultura
se activan mutuamente

bogotá | brasilia | buenos aires | caracas | córdoba | la plata |
lima | montevidéo | quito | recife | río de janeiro | salvador |
san pablo | santiago de chile

adrián gorelik
fernanda arêas peixoto
compiladores

traducción de los textos sobre ciudades brasileñas: ada solari



siglo veintiuno
editores

siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, RIOMERO DE TEPEREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos

LEPANT 241, 243 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Gorelik, Adrián

Ciudades sudamericanas como arenas culturales // Adrián Gorelik
y Fernanda Arêas Peixoto, comps.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.

466 p. ; 15x23 cm.- (Teoría)

Traducción de Ada Solari // ISBN 978-987-629-639-7

1. Cultura Urbana. I. Título.

CDD 306

© 2016, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

Diseño de cubierta: Eugenia Lardiés

ISBN 978-987-629-639-7

Impreso en Artes Gráficas Color-Efe // Paso 192, Avellaneda
en el mes de mayo de 2016

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Introducción. Cultura y perspectiva urbana	10
<i>Fernanda Arêas Peixoto</i>	
<i>Adrián Gorelik</i>	

PARTE I

LABORATORIOS CULTURALES (ENTRESIGLOS)

Río de Janeiro. Crepúsculo de Ouvidor	22
<i>Maria Alice Rezende de Carvalho</i>	
Buenos Aires. La ciudad de la bohemia	38
<i>Pablo Ansolabehere</i>	
San Pablo. La avenida Paulista de la Belle Époque: élites en disputa	56
<i>Paulo César Garcez Marins</i>	

PARTE II

LENGUAS PARA LO NUEVO Y LA MEMORIA (AÑOS 1910-1930)

La Plata. Figuras culturales de lo nuevo en la ciudad del bosque	78
<i>Gustavo Vallejo</i>	
Córdoba. 1918, más acá de la Reforma	96
<i>Ana Clarisa Agüero</i>	
Montevideo. El anhelo de ser cosmópolis	116
<i>Jorge Myers</i>	

Recife. De la ciudad a la infancia: Gilberto Freyre	134
<i>José Tavares Correia de Lira</i>	

Buenos Aires. Mezclas puras: lunfardo y cultura urbana	154
<i>Lila Caimari</i>	

San Pablo. El edificio Martinelli y la euforia vertical	174
<i>Fernanda Arêas Peixoto</i>	
<i>Alexandre Araújo Bispo</i>	

PARTE III

ESCENAS DE MODERNIZACIÓN (AÑOS 1940-1970)

Bogotá. 1948: de la hipérbole al mito	192
<i>Germán Rodrigo Mejía Pavony</i>	

Caracas. Tiempo e imagen: el ritmo de la modernización acelerada	210
<i>Gustavo Guerrero</i>	

Río de Janeiro. Cosmopolitismo, nación y modernidad en Copacabana	228
<i>Julia O'Donnell</i>	

Brasilia. Una ciudad modernista en el sertón	248
<i>Nísia Trindade Lima</i>	
<i>Tamara Rangel Vieira</i>	

Salvador. El renacimiento bahiano	264
<i>Silvana Rubino</i>	

PARTE IV

ESCENAS PARTIDAS (AÑOS 1940-1970)

Quito. Trajines callejeros: ciudad, modernidad y mundo popular en los Andes	286
<i>Eduardo Kingman Garcés</i>	

Montevideo. La ciudad y el campo	306
<i>Ximena Espeche</i>	
Buenos Aires. La ciudad y la villa	324
<i>Adrián Gorelik</i>	
Lima. Hora cero: miradas, acciones y proyectos en una ciudad desbordada	346
<i>Anahi Ballent</i>	
San Pablo. La ciudad en escena: teatro y culturas urbanas disidentes	366
<i>Heloisa Pontes</i>	
Santiago de Chile. La capital de la izquierda	384
<i>Gonzalo Cáceres</i>	

PARTE V

ESPECTÁCULOS URBANOS (AÑOS 1990-2010)

Buenos Aires. El Bafici: festivales y transformaciones urbanas	404
<i>Gonzalo Aguilar</i>	
Río de Janeiro. La ciudad mediática: telenovelas y mundo urbano	424
<i>Beatriz Jaguaribe</i>	
San Pablo. Oficina: un teatro atravesado por la calle	440
<i>Guilherme Wisnik</i>	
Los autores	461



Fiesta popular en el barrio de Ribeira, c. 1954-1960, Salvador. Fotografía: Marcel Gautherot. Fondo del Instituto Moreira Salles.

PARTE IV

Escenas partidas (años 1940-1970)



Plaza de San Francisco con el monumento a González Suárez, 1948.
Fotografía: Rolf Blomberg. Archivo Blomberg.

Quito

Trajines callejeros: ciudad, modernidad y mundo popular en los Andes (años 1940 y 1950)

Eduardo Kingman Garcés

Hacia mediados del siglo XX, Quito era una ciudad poco industrializada, aunque no por eso menos industriosa, estrechamente relacionada con la economía agraria y atravesada ella misma por el campo. Su dinámica estaba dada por el comercio de bienes agrícolas y manufacturados, un incipiente sistema bancario y los aparatos del Estado. Aunque para muchos seguía siendo una “ciudad conventual”, en realidad estaba cambiando: no sólo había aumentado la población, sino que se estaban formando nuevas capas sociales. Además de una importante presencia indígena, a medio camino entre la ciudad y el campo, se estaban constituyendo sectores populares y medios propiamente urbanos (artesanos del calzado, metalmecánicos, costureras, transportistas, obreros fabriles y manufactureros, pequeños y medianos comerciantes) con sus propios barrios. Se trata de un proceso complejo de formación de nuevas identidades en condiciones en las cuales las antiguas aún eran dominantes. Un obrero, además de su ubicación clasista, seguía siendo percibido a partir de clasificaciones raciales. Y algo parecido sucedía con las capas medias interesadas en lograr algún nivel de reconocimiento social, ligadas a actividades como las del magisterio.¹

Todo esto estaba relacionado con el peso de la Hacienda sobre la vida de la gente, ya que en estos años previos a la ley de reforma agraria –que implicaría un verdadero hito en la estructura social–, si bien la Hacienda tradicional ya había comenzado su crisis y sus intelectuales habían perdido hegemonía, como estructura, continuaba siendo uno de los referentes simbólicos a partir del cual se construían las percepciones y relaciones cotidianas.² Ser hacendado o formar parte de los

1 Ana María Goetschel, *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX*, Quito, FLACSO, 2007.

2 Los intelectuales conservadores, pertenecientes en su mayoría a las grandes familias terratenientes, fueron perdiendo importancia con el surgimiento

linajes principales continuaba siendo fuente de rentas y privilegios, pero además era la Hacienda, con su sistema de favores, prebendas, esquemas clasificatorios, parámetros de comportamiento, lo que permeaba los tratos cotidianos entre las distintas clases y estamentos, urbanos y rurales. E incluso las capas sociales que emergían disputando espacios de reconocimiento y poder dependían también de los significados producidos por una sociedad estrecha y provinciana, cuyas raíces estaban en la Hacienda —lo que el escritor indigenista Fernando Chaves llamaba “cultura del privilegio”.

Aun cuando la modernidad se desplegaba, sobre todo en las ciudades, se veía enmarañada por la Hacienda y por todo un sistema de violencias cotidianas que marcaban las relaciones de género, clase, raza, incluyendo los propios tratos entre los ciudadanos.³ Ahora bien, desde nuestra perspectiva de análisis, fueron las acciones populares antes que la de las élites las que permitieron instituir espacios públicos de relación diametralmente distintos, en algunos sentidos modernos, aunque de carácter subalterno y por eso poco evidentes. Claro que para afirmar esto habría que asumir una posición heterodoxa con respecto a lo que significaba y significa ser moderno.

Si la modernidad se caracteriza por la incorporación de nuevos sentidos, formas de percepción y de relación con los otros, así como por nuevas formas de administración de los gustos, lo que se vivió en el Ecuador hacia las décadas de 1940 y 1950 puede asumirse tanto en términos de despliegue como de entrapamiento. En esos años se asistía a los efectos de un acumulado histórico que había conducido a la separación de la cultura de élite, concebida como cultura moderna, de la cultura popular, mestiza e indígena, percibida como arcaica. Al mismo tiempo, desde la vida popular, se había abierto la posibilidad de construir una cierta autonomía dentro de lo que podríamos llamar la política de la vida cotidiana.

Para las élites, la modernidad se expresaba sobre todo en las ciudades: en las reformas urbanísticas y arquitectónicas y en la diferenciación

del indigenismo y el realismo social, a partir de 1947; véase Rafael Polo, *Los intelectuales y la narrativa mestiza en el Ecuador*, Quito, Abya Yala, 2002.

3 Lo que más le llamó la atención al llegar a Quito en esos años a la escritora Luce de Peron (*Una luz sin sombras*, Barcelona, Circe, 2002) fueron sus cielos despejados y su olor a cal. Pero al mismo tiempo sintió toda la violencia de los tratos cotidianos, una estética particular que permeaba el conjunto de relaciones entre los individuos y las clases.

social de los espacios, así como en la introducción de “límites imaginados” entre ciudad y campo, civilizado y no civilizado.⁴ Para los sectores populares, indígenas y mestizos, por el contrario, la ciudad pasaba a ser percibida como un espacio de oportunidades, incluso bajo condiciones de marginación en los centros históricos y en las barriadas. Ya José María Arguedas se mostró sensible a esa dinámica de cambios en el Perú, mientras que en Quito esa sensibilidad fue más bien escasa entre los intelectuales, incluidos los de izquierda.

EL DORMITORIO INDÍGENA

Hace algunos años el historiador Guillermo Bustos señalaba que alrededor de 1950 se había producido un despegue demográfico en Quito, que no podía ser resultado, únicamente, del incremento vegetativo, sino de la migración, pero admitía que no se había encontrado información que ratificara ese aserto.⁵ De acuerdo con el censo de 1950, la población de la provincia de Pichincha (cuya cabecera es Quito) había pasado de 101 668 habitantes en 1933 a 209 932, y su área había dejado de ser predominantemente rural. No obstante, muchos barrios considerados urbanos presentaban rasgos de ruralidad, mientras que los pueblos y las comunas circundantes, sin dejar de ser rurales, se encontraban incorporados a la dinámica urbana. Además, los cambios muchas veces imperceptibles en la estructura agraria habían provocado la expulsión de población de otras provincias, en particular, indígenas (como Cotopaxi y Chimborazo) a la ciudad de Quito; pero esa población, recién incorporada, era percibida como no moderna, rechazada y sujeta a distintas formas de violencia simbólica.

4 Véanse Eduardo Kingman Garcés, *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940, Higienismo, ornato, policía*, Quito, FLACSO, 2006; y Fiona Wilson, “Indians and Mestizos: Identity and Urban Popular Culture in Andean Peru”, *Journal of Southern African Studies*, vol. 26, n° 2, junio de 2000.

5 Guillermo Bustos, “Quito en la transición, actores colectivos e identidades culturales”, *Quito a través de la Historia 1*, Quito, Municipio de Quito-Junta de Andalucía, 1992. Yves Saint-Geours ubica ese momento de despegue algunos años antes, como resultado de la mayor movilidad campesina y el mejoramiento de las vías; véase “La Sierra Centro y Norte (1830-1925)”, en Juan Manguashca (ed.), *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1994.

Los portales de la Plaza de la Independencia, desde algún tiempo a esta parte, se han convertido en dormitorios públicos para gente indígena que por una u otra razón llega a la capital. Ya desde las nueve de la noche más o menos decenas de indígenas creen encontrar seguro albergue para pasar la noche, tendidos en los portales.⁶

Como respuesta a esa creciente presencia indígena pernoctando en los zaguanes y portales, se formó en nuestro período el Dormitorio Indígena Municipal, cuya documentación provee de información faltante en el censo de 1950 y que permite reponer una imagen de esa población itinerante, enriqueciendo las reflexiones de Bustos.⁷ Lejos de la imagen estática, de conjunto, que ofrece el censo sobre las personas que estaban en la ciudad ese día, sin importar su lugar de procedencia ni el porqué de su estadía, esta serie documental registra una población cambiante, en movimiento.

Un repaso rápido de esos informes nos muestra que buena parte de los indígenas iban a Quito por razones de trabajo o para intercambiar productos, de manera individual o formando parte de comunidades y grupos de parentesco. Muchos de los que se albergaban en el Dormitorio habían sido reclutados por enganchadores (los que también se quedaban a dormir en el Dormitorio y, por lo tanto, eran indígenas o percibidos como tales). Otras veces llegaban para buscar a sus parientes (padres o hijos), estaban de paso hacia zonas de colonización como Santo Domingo o de camino hacia los santuarios del Quinche y Las Lajas. Muchos acudían a la ciudad para presentar quejas o hacer gestiones ante las autoridades.

Estamos hablando, entonces, de diversos flujos entre la ciudad, el campo y las localidades, que no obedecían sólo a razones económicas o a desplazamientos forzados, sino a factores vitales como conocer la ciudad, acudir a los centros de salud o visitar los santuarios. Es posible también que esa movilidad esté relacionada con la activación de la organización y lucha de las comunidades, así como con la ampliación de sus demandas ante el Estado, al tiempo que la documentación del Dormitorio ofrece pistas sobre la política desarrollada en esos años por

⁶ *El Comercio*, Quito, 20 de febrero de 1955.

⁷ Erika Bedón, Ana María Falconí y Eduardo Kingman Garcés, "El Dormitorio Indígena Municipal, movilidad social y administración de poblaciones", documento en proceso de elaboración.

los gobiernos municipales en función de la administración de la población indígena que llegaba a la ciudad. Al problema de cómo normativizar esa presencia, se respondía en términos raciales, de limpieza y de ornato, considerando a los indígenas como sujetos potencialmente peligrosos.⁸

Aun separada en forma temporal o permanente de la Hacienda, la población indígena en la ciudad se veía sometida a la acción de la Policía y la violencia ciudadana, como parte del otro lado de la modernidad impulsada por las élites. Así, a quienes no lograban conseguir algún trabajo estable o dormían con demasiada frecuencia en los zaguanes se los consideraba “vagos” y podían ir a la cárcel: una noticia de enero de 1952 habla de 400 hombres en la cárcel municipal, de los que sólo el 38% “tiene alguna ocupación”, y que fueron destinados a trabajar en precarios talleres como zapateros o carpinteros, o en la cocina de la cárcel, en “cualquier actividad que permita erradicar la miseria y ociosidad”.⁹ La noticia está acompañada por una fotografía con el encabezamiento “Los que nada tienen que hacer”, en la que aparecen dos de los presos, “que pasan su vida en medio de la más horrenda miseria y ociosidad, esperando eternamente que llegue la tardía justicia” —y si bien no se hace alusión al porcentaje de indígenas en la población encerrada, los de la fotografía son indígenas—.

MODERNIDAD URBANA Y POLICÍA

La escena cultural ciudadana, en la primera mitad del siglo XX, estuvo marcada por un conjunto de disputas acerca de las formas de representación de la nación y la vida social. Se trataba de disputas relacionadas con la partición de lo sensible, en términos de Rancière, en la que intervinieron tanto hispanistas como indigenistas. No vamos a referirnos a ellas, relacionadas con la forma como se organizaba el campo social así como con la participación de nuevos sectores y particularmente los sectores medios, en el reparto de recursos, sobre todo culturales, sino a

8 Véanse E. Kingman Garcés, *La ciudad y los otros...*, ob. cit., y Mercedes Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, Quito, FLACSO Abya Yala, 2004.

9 *El Comercio*, Quito, 14 de enero de 1952.

otro tipo de disputas, de alguna manera naturalizadas, que el conjunto de ciudadanos mantenían con los no ciudadanos.

Para los ciudadanos de plenos derechos, la modernidad era algo que se inculcaba desde arriba y se expresaba en términos de urbanización de las costumbres, universalización y desprovincialización de los gustos. Esto debía inculcarse tanto en las escuelas y en las familias como mediante una reglamentación de las prácticas cotidianas. Una ciudad moderna era una ciudad limpia y ordenada, pero esto no podía cumplirse sin una vigilancia permanente, para lo que se tenía que educar a la propia Policía, la mayoría de cuyos miembros provenían del campo.¹⁰ Lo paradójico de la Policía era que siendo un cuerpo profundamente despreciado por los ciudadanos, debido a su "origen racial", debía participar en la elevación moral del pueblo. Su acción debía ser coercitiva pero también pedagógica, mientras que la labor del sistema escolar y de salubridad pública debía ser pedagógica al mismo tiempo que disciplinaria. Entre las cosas que preocupaban a la Dirección de Higiene, estaba el que tanto la Policía municipal como la nacional intervinieran de manera eficaz en las visitas domiciliarias, el control del comercio callejero en los espacios emblemáticos de la ciudad, la sustitución de las plazas abiertas por mercados cerrados, debidamente organizados.¹¹

No se trataba de una tarea sencilla, ya que la ciudad misma tendía a incorporar lo no urbano en su seno. Esto se había agudizado debido a los cambios que se estaban produciendo en el agro tanto como a la debilidad de la economía formal al momento de incorporar a la gente recién llegada. Así, aunque se planteaba la necesidad de ordenar los abastos, existía una clara conciencia de su carácter popular y, por ende, inevitablemente disperso. A diferencia de lo que pasa ahora con la red de supermercados, que ha logrado controlar buena parte de la comercialización, la venta al menudeo de alimentos y otros productos de primera necesidad continuaba estando, en esa época, en manos de los pequeños y medianos expendedores. No podemos perder de vista la presencia de algunos mayoristas ni el peso de los terratenientes en la producción y distribución de alimentos, pero el abasto de la ciudad en su conjunto no hubiera sido posible sin la presencia de una red

10 Archivo Biblioteca Espinoza Pólit (ABEP). Boletín Sanitario, Órgano de la Dirección de Sanidad del Distrito Norte, Quito, Imprenta Nacional, año 1952, n° 139, p. 73

11 *El Comercio*, Quito, 6 de enero de 1945, p. 8

inmensa de intermediarios, algunos de los cuales venían directamente del campo. Por eso todavía no se planteaba la posibilidad de desplazar el comercio popular, como sucede en la actualidad, sino de urbanizarlo, modernizándolo y cambiando las costumbres de sus protagonistas. Se trataba, si se quiere, de “formalizar” la informalidad, antes que eliminarla.

El reordenamiento urbano impulsado por las élites venía desde un tiempo antes y tenía como uno de sus ejes la separación. Los planificadores urbanos comenzaron a concebir la colina El Panecillo, en el centro urbano, como umbral o hito entre dos tipos de ciudad. En su cumbre se levantaba un monumento religioso que operaría como referente simbólico de un orden moral basado en la estratificación y en la invisibilización de los más pobres. Como parte de esto, se contemplaba la necesidad de despoblar El Panecillo y reubicar a sus habitantes en espacios institucionales, espacios cerrados que permitieran controlarlos y a su vez evitar las epidemias como la del tífus, que se atribuían a las condiciones de vida del pueblo:

aunque ya me dirigí en otras ocasiones, vuelvo a insistir sobre la urgente necesidad de despoblar El Panecillo. Esas viviendas constituyen un constante foco productor de tífus. [...] En Quito hace falta una hospedería a lo que se llama “Dormitorios Públicos”. Es constante la venida de gente infeliz, indígenas especialmente que se alojan donde más pueden, sin las posibilidades de un control. [...] Hemos hablado sobre la imperiosa necesidad de construir en algunos barrios de Quito un pequeño equipo que constaría de: un pequeño horno para con el calor seco matar a los piojos que se encuentran en los vestidos de las gentes, una instalación de una o dos duchas, un tanque para que se coloque el líquido antipiojicida correspondiente para lavar en él las cabezas de los infestados; una instalación de servicios higiénicos.¹²

Como se ve, fue a partir de estas lógicas que se sugirió la creación de la “hospedería de indios”, que más adelante tomaría el nombre de Dormitorio Indígena Municipal.

12 Archivo Histórico Metropolitano (AHM), Quito, Secretaría Municipal, Comisión de Higiene y Mercados, 1944.



Venta de enseres y cacharros domésticos, avenida 24 de Mayo, 1948.
Fotografía: Rolf Blomberg. Archivo Blomberg.

LOS TRAJINES CALLEJEROS

A diferencia de la imagen de la ciudad estratificada, en la que la modernidad funciona con el paradigma de la separación, el comercio y los oficios callejeros contribuían a generar espacios de relación pública, abiertos. Se habían multiplicado los oficios así como las ventas en plazas y mercados en las que participaban sobre todo mujeres. Muchas vendedoras de frutas, legumbres, leche arrendaban los zaguanes de las casas del centro para destinarlos a negocios.

Para la población indígena incorporada a la ciudad, así como para los sectores populares urbanos, el comercio callejero constituía tanto una oportunidad económica como de vida. La dinámica de ese comercio no tendría que medirse tan sólo en términos cuantitativos, de ampliación de la demanda, sino cualitativos, de diversificación de los *consumos populares*, esto es, consumos que, sin dejar de estar signados por el mercado, tenían sus propios canales de producción y circulación remitiendo a otras formas de organización de los sentidos. Estamos hablando de demandas urbanas en ciudades con fuerte presencia indígena y de mestizaje-indígena, con una vida de barrios y parroquias urbano-rurales y un manejo del tiempo y del espacio que no respondía del todo a los de la modernidad capitalista, aunque se articulaba con ella. Por un lado, asistimos a la incorporación de nuevas necesidades, generadas por el mercado (lo que Benjamin llamó “cultura de los escaparates”); pero, por otro, a una supervivencia de necesidades de signo distinto, relacionadas con la religiosidad o con la reproducción de lazos originados en las comunidades y parroquias en el medio urbano. Arguedas muestra cómo en la Lima de esos años surgieron asociaciones de residentes provenientes de las provincias, que organizaban encuentros y festivales folklóricos. Todo esto producía nuevos consumos, relacionados con el espectáculo, pero que no por eso conducían a una homogeneización o a un empobrecimiento cultural, sino que funcionaban como supervivencias; en términos de Didi-Huberman: no como rémoras del pasado, sino como actualizaciones de una tradición campesina e indígena, pero también popular urbana, mezclada con otras tradiciones, como la producida por los medios y la temprana cultura de masas.¹³

Nuestra hipótesis es que los trajines callejeros brindaban la posibilidad de producir sentidos, consumos y publicidades subalternas en medio de la discriminación y la exclusión. El comercio permitía la circulación de una producción artesanal y manufacturera destinada a la población indígena y mestiza, o la incorporación de una producción venida de otras esferas de circulación pero adaptada a un sentido propio del gusto: cintas, peinetas, naipes, juguetes, telas baratas, calzado, imágenes religiosas elaboradas artesanalmente pero para consumo masivo. La comercialización de alimentos, en particular, funcionaba a partir de una red de vendedoras indígenas y mestizas (cholas) que poseían puestos en las plazas o trajinaban en las

13 Georges Didi-Huberman, *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Madrid, Abada Editores, 2002.

calles. Asimismo, había venta de esteras, barros, telas, vestidos de manufactura popular, artefactos de madera y hojalata. Los testimonios de habitantes en aquellos años muestran el peso que tenía el comercio popular en la vida de la ciudad: “Todos éramos negociantes, salíamos a buscar ganado en los campos para despostarlo y venderlo en la ciudad. O comprábamos vestidos para revenderlos en los pueblos”.¹⁴ Esos mismos testimonios hablan del “boato” con que se celebraban las fiestas de los santos patrones de los mercados: fiestas que incluían bailes y banquetes populares y funcionaban como el mejor medio de reproducción de las “esferas bajas de la cultura”, generando vínculos de reciprocidad entre vendedores de las plazas, clientes, dueños de covachas, campesinos que llegaban con sus productos.

El comercio popular contribuía a la circulación de todo tipo de gente por el centro de la ciudad, cuyas calles, plazas y edificaciones habían sido parcialmente abandonadas por las élites. El mercado generaba vínculos ocasionales entre el comprador y el vendedor, el vendedor y el proveedor, en los que, a pesar del abuso, el engaño, la imposición de precios y el despojo de productos, se abría la posibilidad de recrear formas de relación cara a cara produciendo identificaciones que iban más allá del acto del intercambio o el regateo. La calle y, de manera particular, el comercio mantenían vivas las relaciones entre los habitantes de la urbe en torno a una cultura en común basada en tratos e intercambios permanentes, así como entre el mundo de la ciudad y el del campo. Pero además, en la calle se rompían las separaciones entre ocupaciones dignas e indignas, morales e inmorales. Esto no significaba que se hubieran diluido las fronteras étnicas ni la violencia cotidiana, sino que se constituían espacios liminales de comunicación entre clases, sobre todo entre las clases populares, lo que incluye artesanos, medianos y pequeños comerciantes, maestros de las escuelas primarias, empleados públicos. Se trata de una cultura intersticial o un otro-lado-de-las-fronteras; en concreto, de un tipo de relaciones distintas de las de la Hacienda o la de los “espacios cerrados” urbanos (casas de familia, colegios, internados).

El mercado no eliminaba las diferencias, pero permitía la existencia de un espacio relativamente abierto de tratos e intercambios cotidianos relacionado con nuevos consumos masivos, pensados para el conjunto de la población. Nos referimos, en primer lugar, a la radio, y en particular a las radionovelas escuchadas con delectación en los talleres y en las pequeñas manufacturas, las tiendas de barrios y fondas, así como en algunos hogares

14 Testimonio de Nicolás Pichucho, maestro albañil, 6 de abril de 2005.

populares y de clases medias; a las funciones de teatro promovidas por las organizaciones católicas, el cinematógrafo, el fútbol barrial, los espectáculos de box y lucha libre, las rifas, ruletas y ferias, los desfiles cívicos, las sabinas y comparsas de las escuelas. Aunque se trataba de formas modernas, todo esto se daba en un contexto de creencias y formas de sociabilidad que no acababan de ser modernas, o eran modernas de otro modo.

Estos espacios estaban relacionados unas veces con la religiosidad, otras con la recreación y la fiesta, donde se renovaba y actualizaba la tradición. La posibilidad de hibridación se basaba en participar en un espacio común de comunicación de imágenes, integrado por una gran diversidad de actores provenientes tanto de la ciudad como de las localidades: la modernidad urbana a la que nos referimos funciona precisamente a través de la incorporación de amplios sectores de la población a esos espacios abiertos a distintos públicos; de la dinamización de los intercambios y tratos cotidianos y la proliferación de las actividades autónomas y semiautónomas, en condiciones en las que no se habían desarrollado todavía grandes procesos de acumulación y concentración de capitales en el comercio ni en la industria. El que esos espacios de socialización no hayan sido percibidos por la literatura y la sociología no significa que no existieran. Su invisibilidad radica en que, a diferencia de lo que sucedía con las élites sociales, que habían pasado a depender de un sistema de valores y de un imaginario internacional, buena parte de las necesidades populares y de los sectores medios eran satisfechas internamente y “de modo modesto”. Aun cuando se había ampliado el intercambio, incorporando incluso a las pequeñas localidades, no se había producido un despliegue pleno del fetichismo de la mercancía, al punto de que no se puede hablar, todavía, de una sociedad consumista y globalizada.

La fortaleza de la cultura popular se explicaba en buena medida por una economía semiautónoma que la sustentaba. Si bien no podemos hablar de una autonomía plena, ya que había una larga tradición de hegemonía de las élites, los mismos ciudadanos establecidos se habían hecho dependientes de la iniciativa popular y de la interacción con esos sectores. Se podría seguir hablando de una cultura *barroca*, pero propia de la modernidad, esto es, como formas populares de hacer, representarse e interactuar, lo suficientemente fuertes como para pesar sobre distintos sectores sociales, aunque no necesariamente del mismo modo. La urbanización “como modo de vida” no condujo tanto a la homogeneización social como al enriquecimiento de una tradición popular con otros elementos provenientes del mundo de la mercancía, produciendo tanto mixturas como supervivencias, elementos activos provenientes del pasado que interactuaban en el presente.



Entretimiento público, avenida 24 de Mayo, 1948. Fotografía: Rolf Blomberg. Archivo Blomberg.

LOS CONSUMOS POPULARES

El Dormitorio Indígena Municipal fue una de las formas en que las élites enfrentaron el problema de la migración, pero ¿no se convirtió, a su vez, en uno de los recursos de los que hicieron uso los indígenas para aproximarse a la ciudad? La ciudad se llenaba de indígenas que se mostraban dispuestos a realizar cualquiera de las ocupaciones asignadas para ellos, se resignaban a dormir en los portales y zaguanes o permitían ser fumigados en las calles, pero al mismo tiempo descubrían en la ciudad posibilidades

nuevas que no les ofrecía el campo. En los albergues encontraban un refugio, pero también el ingreso a ellos suponía aceptar su condición de parias (en el sentido político que da Arendt a ese término); además perdían en parte el contacto con la comunidad y el mundo rural del cual provenían, pero hallaban en las barriadas y los vecindarios, las plazas de mercado, los santuarios y los escaparates nuevas posibilidades y referentes de vida.¹⁵

Al Dormitorio Municipal lo sustituyeron otros albergues organizados por la Iglesia, como el de las Hermanas Lauritas. Don Mario Tambo cuenta que llegó a Quito desde Guamote, provincia de Chimborazo; al comienzo dormía en los portales de las casas, pero luego encontró refugio en uno de esos hospedajes campesinos:

Los primeros días con un grupo de amigos nos fuimos a la Plaza de Santo Domingo [...] al frente hay unas casas grandes que tienen corredor, ahí acomodábamos los sacos y cartones para dormir [...] había tiempos en que dormíamos diez, siquiera ocho personas, todos nos solidarizábamos, brindábamos el apoyo. [...] Después nos hicimos amigos con la gente de Cotopaxi y ellos nos dicen que hay una casa para campesinos e indígenas en la Tola, en donde además se aprendía un oficio.¹⁶

Una buena parte de esa población itinerante, que daba la tónica de la urbanización, se afincó en los barrios populares ya existentes, contribuyendo a enriquecerlos en términos de interrelaciones socioculturales.¹⁷ Así se produciría más tarde la expansión de los barrios y la mezcla entre nuevas y antiguas capas populares. San Roque, El Panecillo, el Aguarico se tornaron referentes en el imaginario migratorio, ya que a lo largo de los años se fueron consolidando allí redes sociales de acogida.¹⁸ Aun cuando

15 Víctor Bretón está estudiando los cambios en el sistema de Hacienda en esos años. Hemos compartido referencias sobre las repercusiones de esos cambios en el mundo urbano.

16 Entrevista a Mario Tambo, realizada por Luis Alberto Tuaza en Guamote, el 14 de septiembre de 2011.

17 También en dirección inversa de la ciudad al campo: de acuerdo con el relato de Luis Alberto Tuaza, muchos de esos migrantes que llegaron a Quito hacia los años sesenta y luego regresaron a sus pueblos utilizaron la experiencia de la ciudad para convertirse en dirigentes que activaron por la dotación de escuelas y de servicios como agua y electricidad para sus comunidades (comunicación personal).

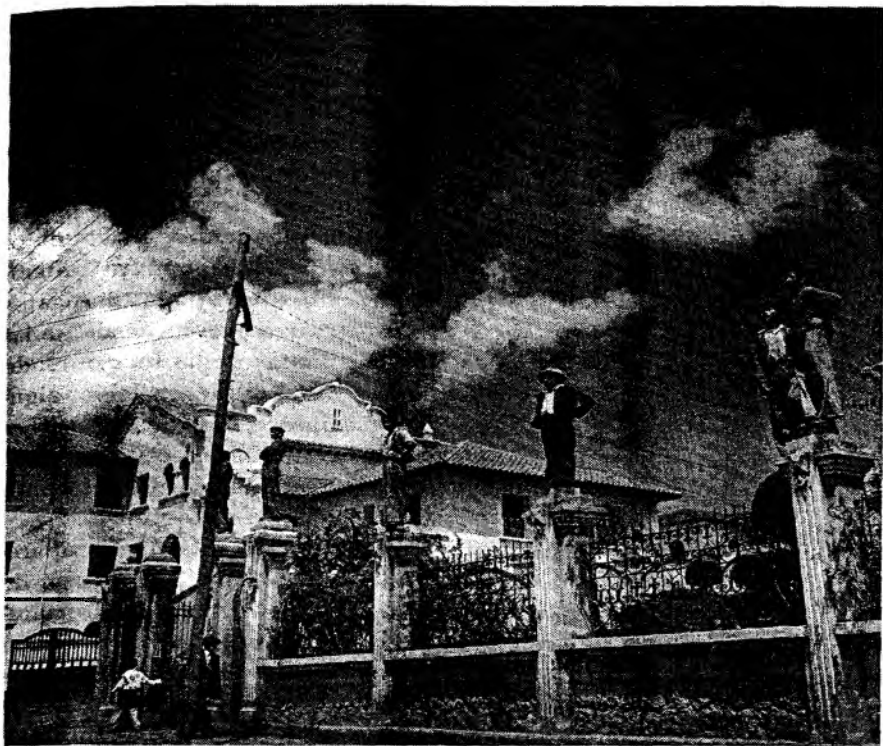
18 El Panecillo ha sido reconocido como barrio de albañiles, mientras que San Roque desarrolló una dinámica en torno al mercado, el comercio popular y

se los seguía considerando migrantes, y en ese sentido no ciudadanos, los indígenas fueron creando sus propios espacios y sus propias formas de vivir la ciudad. Muchos oficios siguieron asumiéndose como “propios de indios” y, en ese sentido, fueron sometidos a una lógica distinta del resto de las actividades; pero la población vinculada con ellos desarrolló estrategias organizativas propias de la modernidad, como sindicatos, comités y asociaciones orientados a formalizar los emprendimientos de la calle. De este modo, el Estado se veía obligado a asumir no sólo la presencia del comercio y de los oficios informales, sino a una población organizada que se manifestaba públicamente, defendiendo sus intereses. Además, estas asociaciones tomaron la iniciativa en la modernización de los mercados y en el mejoramiento de los sistemas de elaboración de dulces y alimentos, sin renunciar por esto a su carácter popular.

La ciudad extendía su radio de acción sobre el campo, produciendo un cambio en las actividades, incluyéndolas dentro de una red urbana, al mismo tiempo que una dinámica originada en el campo contribuía a poner en crisis el orden urbano. Mucho antes de las reformas urbanísticas del racionalismo, la ciudad ya había sufrido una partición de los espacios en un sentido estético, de una *estética racializada*, pero eso no impidió que los sectores populares, en su calidad de naturales, y los indígenas migrantes, en su calidad de forasteros, lograran desarrollar su propia política de la vida cotidiana. En efecto, aunque las chicherías y otros espacios populares fueron apartados del centro de la ciudad y se prohibió el sistema de fiestas –los festejos de Inocentes en la Plaza de la Independencia y más tarde en la de Santo Domingo–, se retomaron con fuerza en locales cerrados como la Plaza Belmonte y la Plaza Arenas. Se trataba de mascaradas populares, organizadas por pequeñas empresas del espectáculo, a las que acudían familias y grupos de amigos disfrazados de payasos, capariches, arlequines, monos, *charlots*, o se ubicaban en los graderíos, no tanto como espectadores, sino como copartícipes.

Y además, no se puede perder de vista la apertura de otro tipo de espectáculos, propiamente modernos, como el cine, la radio, las rifas, los encuentros deportivos, los torneos de box, a los que muchas veces los sectores populares y medios debían ingeniárselas para entrar de contrabando –como en la fotografía, que muestra a un grupo furtivo de espectadores de fútbol en las afueras del estadio El Arbolito–.

el abasto de alimentos; véase E. Kingman Garcés (coord.), *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Quito, FLACSO-Heifer, 2012.



Los espectadores, calle Tarqui frente al estadio El Arbolito, 1949. Fotografía: Rolf Blomberg. Archivo Blomberg.

El cine constituyó unos de los primeros espectáculos abiertos a distintos públicos, aunque había salas exclusivas o con espacios interiores diseñados para garantizar la separación social y racial.¹⁹ El fondo documental de la Comisión de Espectáculos de Quito guarda una buena cantidad

¹⁹ Como en Quito, en la ciudad de Guayaquil se crearon algunas salas de cine que, a la vez que permitían el acceso de todos al espectáculo, garantizaban la separación social mediante la ubicación diferenciada en palco, luneta y galería. Además se ofrecía otro tipo de espectáculos: en el cine Victoria, por ejemplo, se organizaban combates de box y fiestas bailables. "Memoria. La marquesina en ruinas sobre los cines de barrio en Guayaquil", testimonio de Luis Carlos Mussó, diario *El Telégrafo*, 4 de noviembre de 2013.

de solicitudes hechas por los gremios para que se exima de impuestos a los eventos organizados en beneficio de sus miembros. Estos espacios novedosos parecían atraer la atención popular, además de que ayudaban a desarrollar el mutualismo: eran “obras de cultura, sociales y de apoyo mutuo”, como señalaba la Comisión de Espectáculos, que permitían reunir fondos y hacían visible lo que para ese entonces se llamaba “cultura del obrero”.²⁰

Existía una creciente oferta de eventos culturales destinados al pueblo; además del cine (sobre todo mexicano), festivales de música y funciones de teatro, en escenarios improvisados en los barrios, los sindicatos y algunas escuelas, pero también en salas y teatros convencionales, a las que se asistía “correctamente vestidos”.²¹ Muchas de las funciones de cine barrial eran concebidas como medio para educar al pueblo; algunas eran organizadas por la Comisión de Higiene Municipal y a veces las embajadas promovían funciones de cine para mostrar otras culturas, pero en todos los casos contaban con organizaciones populares como interlocutoras.

A medida que proliferaban estas esferas culturales populares, aparecía la preocupación por normarlas. Con la idea de civilizar el juego de carnaval, en 1955 se inició una “Campaña por la decencia del carnaval en Quito”, orientada a “celebrarlo de forma culta”. Además de la acción de la Policía, ocupada en perseguir a los jugadores en las calles, se ofrecieron bailes populares en la Plaza Arenas, proyecciones de cine en las plazas de San Francisco y España, retretas en las plazas de la Alameda y de la Independencia, así como un desfile alegórico. Estas disposiciones se repitieron en los años siguientes sin que por eso la vieja costumbre de jugar durante el carnaval con agua y harinas fuese erradicada. Otra preocupación de la Municipalidad era organizar las fiestas, particularmente las obreras: antes que prohibir, se trataba de “adecentar y cabe decir, moralizar esta clase de espectáculos que por su misma esencia son educativos”.²²

Las galleras y las canchas de fútbol, la pelota nacional y el ecua-vóley fueron otros de estos espacios populares, más bien masculinos. Las galleras no funcionaban en lugares especiales, sino en casas y sitios improvisados, así como ocurría con los billares y garitos: como se ve, se trata de

20 AHM, Quito, Comisión de Espectáculos, 1943.

21 Testimonio de don Nicolás Pichucho, enero de 2002.

22 *El Comercio*, Quito, 8 de mayo de 1941.

un momento todavía incipiente de los consumos urbanos. Buena parte del presupuesto municipal dependía de los espectáculos y de las festividades populares, incluidas las religiosas, de modo que la introducción de licores extranjeros y nacionales, las chicherías, el funcionamiento de galleras, los billares, las cervecerías, las rifas y los carruseles eran, a la vez, objeto de control y de tributo. Ciertos clubes, como el Pichincha, eran lugares exclusivos en los que sólo se expendían licores extranjeros, pero las mayores ganancias posiblemente provenían de las bebidas que se vendían al público en temporadas como la de Inocentes.

Los sectores populares desarrollaban una religiosidad festiva en la que eran frecuentes las mascaradas, el uso de bebidas y las licencias sexuales, constituyendo momentos de fuerte estrechamiento de lazos sociales. A pesar de que las autoridades se quejaban de los excesos, muchas veces apadrinaban esas celebraciones, que, lejos de decaer, se incrementaron con la modernidad de mediados del siglo XX y el surgimiento de muchedumbres urbanas. También los salones de baile se popularizaron entonces: las señoras del mercado San Francisco hacen referencia en entrevistas a salones ubicados en la calle 24 de Mayo, como lugares de socialización donde se celebraban las fiestas del mercado o simplemente se podían reunir entre compañeras.

Desde los parámetros populares, estos espacios eran percibidos como lugares exclusivos: había que estar bien peinado y bien vestido para poder asistir. “En ese tiempo se podía estar bien enjoyado y se podía ir a los bailes en los salones que había en la calle 24 de Mayo, donde ahora es el UPC de la Policía.”²³ Si se asume una perspectiva histórica, se debe afirmar que se trataba de lugares modernos (a pesar de su precariedad), abiertos al desarrollo de una sociabilidad de nuevo tipo, popular y urbana. Pero además eran espacios de legitimación de oficios como los del mercado, donde tener un puesto permitía “no sólo sobrevivir, sino vivir bien”. De hecho se asistía a una proliferación de lugares de encuentro populares, a los que muchas veces acudían miembros de las clases medias: espacios radicalmente distintos de los sitios exclusivos de las élites, tanto por el tipo de usuarios como por el tipo de relaciones y afectos que en ellos se desplegaban.

23 Entrevista grupal realizada en el mercado San Francisco de Quito, mayo de 2014.



La modernidad de las élites: primer campo de golf, La Vicentina, 1949.
Fotografía: Rolf Blomberg. Archivo Blomberg.

FINAL

Este ensayo buscó mostrar en qué medida los *agenciamientos populares* constituyeron otra forma de despliegue de la modernidad, distinta de la modernidad excluyente impulsada por las élites, aunque no por eso ajena a sus intereses. Partimos de la idea de que así como la modernización del agro fue tanto una iniciativa campesina como terrateniente, en ciudades como Quito se deberían buscar otras vertientes de desarrollo de la modernidad urbana, impulsadas por los sectores populares y los sectores medios.²⁴

²⁴ Sobre esos procesos en la modernización del agro, véanse Osvaldo Barsky, *Iniciativa terrateniente en el pasaje de hacienda a empresa capitalista: el caso de la*

Aquí nos referimos, en concreto, a los *trajines callejeros*, concebidos como formas de hacer, estar y pensar particulares, relacionados con el intercambio y los oficios de la calle, mostrando, al mismo tiempo y como contrapartida, las acciones civilizatorias del Estado y los ciudadanos orientadas a controlarlos, normando las maneras de ser y hacer de la gente, urbanizándolas y civilizándolas. De acuerdo con nuestra perspectiva, la presencia de nuevos sectores populares urbanos, provenientes la mayoría de ellos del campo, dio paso no sólo a una diversificación de los oficios, sino a la creación de arenas culturales populares, relacionadas tanto con la tradición como con la "cultura de los escaparates". Sólo que los escaparates no eran los de los "grandes almacenes" de la modernidad benjaminiana, sino los puestos de las cajoneras, los bazares de barrio, los salones de bailes, las ferias y las plazas.

sierra ecuatoriana (1959-1964), Quito, CLACSO, 1978; y Andrés Guerrero, *Haciendas, capital y lucha de clases: disoluciones de la hacienda serrana y luchas políticas en los años 1960-1964*, Quito, El Conejo, 1983.