

Eduardo Kingman Garcés y Blanca Muratorio

**Los trajines callejeros**  
**Memoria y vida cotidiana**  
**Quito, siglos XIX-XX**



Instituto Metropolitano de  
**Patrimonio**

**MVSEOCIVIDAD** | Fundación  
**Museos**  
de la Ciudad

---

Kingman Garcés, Eduardo

Los trajes callejeros : memoria y vida cotidiana : Quito, siglos XIX-XX / Eduardo Kingman Garcés y Blanca Muratorio. Quito : FLACSO, Sede Ecuador : Instituto Metropolitano de Patrimonio : Fundación Museos de la Ciudad, 2014

244 p. : fotografías

ISBN: 978-9978-67-414-7

QUITO ; CAMBIO CULTURAL ; ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y SOCIAL ; HISTORIA ; ETNOGRAFÍA ; CULTURA POPULAR ; ARTE POPULAR ; CIUDADES ; ECUADOR

986.613 - CDD

---

© De la presente edición:

**FLACSO, Sede Ecuador**

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Tel.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 323 7960

[www.flacso.org.ec](http://www.flacso.org.ec)

**Instituto Metropolitano De Patrimonio**

Venezuela N5-10 y Chile

Edificio Pérez Pallares

Quito-Ecuador

Tel.: (593-2) 3996300

[impatrimonio@quito.gob.ec](mailto:impatrimonio@quito.gob.ec)

[www.patrimonio.quito.gob.ec](http://www.patrimonio.quito.gob.ec)

**Fundación Museos de la Ciudad**

García Moreno y Rocafuerte

Edificio Museo de la Ciudad

Quito-Ecuador

Tel.: (593-2) 2953643

[www.fundacionmuseosquito.gob.ec](http://www.fundacionmuseosquito.gob.ec)

[comunicacion.fmc@fmcquito.gob.ec](mailto:comunicacion.fmc@fmcquito.gob.ec)

ISBN: 978-9978-67-414-7

Cuidado de la edición: Santiago Larrea

Diseño de portada e interiores: FLACSO

Imprenta: Ediecuatorial C.A.

Quito, Ecuador, 2014

1ª. edición: abril de 2014

# Índice

<b>Presentación</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	9
<i>Eduardo Kingman Garcés</i>	
<b>Oficios y trajines callejeros</b> .....	27
<i>Eduardo Kingman Garcés</i>	
<b>Vidas de la Calle</b>	
<b>Memorias alternativas:</b>	
<b>las cajoneras de los portales</b> .....	113
<i>Blanca Muratorio</i>	
<b>Etnografía e historia visual de una etnicidad emergente:</b>	
<b>el caso de las pinturas de Tigua</b> .....	149
<i>Blanca Muratorio</i>	
<b>Materiales de la memoria:</b>	
<b>el gremio de albañiles de Quito</b> .....	183
<i>Eduardo Kingman Garcés</i>	
<b>Historia y memorias sociales:</b>	
<b>un coleccionista de presencias y evocaciones populares</b> .....	213
<i>Blanca Muratorio</i>	

# Materiales de la memoria: el gremio de albañiles de Quito

Eduardo Kingman Garcés

Estoy intentando revisar uno de los textos sobre el gremio de albañiles de Quito. ¿Pero qué significa revisar un texto? No sé si esto se relacione tanto con completar la información, incorporar nuevas fuentes con el fin de avanzar en rigurosidad, como con actualizar lo que se dijo o lo que se intentó decir; reencontrarse con el texto para permitir que hable de nuevo. Decir de una nueva forma lo ya dicho, de modo que el texto, siendo el mismo, se muestre diferente. Descubrir cosas no dichas en lo que se dijo y dejar de decir lo que se pudo en otro momento. ¿Pero vale la pena hacerlo? ¿Es posible (e incluso necesario) revisar un texto?

No es un problema formal, tampoco algo sencillo de realizar. Supone una re-ubicación emocional e intelectual con respecto al texto, pero también con respecto a un tiempo pasado (el pasado del texto y el pasado del autor que lo produjo). Si lo hago, es porque siento que puede ayudar a completar la reflexión sobre cultura popular y vida cotidiana ensayada para este libro, pero sobre todo porque es parte importante de lo que he querido hacer en todos estos años. Una serie de factores emotivos me vinculan al tema, sin que haya podido avanzar realmente sobre el mismo.

Este, como los otros textos sobre el Gremio, fue el resultado de mis conversaciones con dos de sus representantes históricos, don Nicolás Pichucho y don Segundo Jacho. Había tenido un primer contacto con ellos luego de una charla sobre técnicas tradicionales de construcción que dictaron en una de las aulas de la Escuela de Arquitectura de la Universidad

Central del Ecuador (eran los años de la llamada *arquitectura social*). Al salir de la misma les hablé sobre lo interesante que sería hacer una historia del Gremio, pero fueron ellos y no yo quienes asumieron esa idea años después y me buscaron para que les ayude a llevarla a cabo. Ahora bien, escribir la historia de un gremio (o para ser más precisos producir una versión escrita y procesada a partir de mi propio bagaje como historiador) se convirtió en un serio desafío y un compromiso que solo he podido cumplir parcialmente.

El texto fue concebido como un avance de un libro inconcluso sobre el Gremio de Albañiles de Quito que llevaría por título *El gremio de albañiles y la raza popular*, haciendo alusión, de ese modo, a una de las percepciones centrales de Don Nicolás Pichucho: la conjugación de factores clasistas y raciales en la conformación de los sectores populares urbanos. Muchas veces di vueltas a ese título como si él, por sí solo, me podría permitir construir la narrativa central de esa historia. Todo libro es resultado de la elaboración de un argumento o hilo conductor y de un esfuerzo sostenido por desarrollarlo. Ahora bien, existe una tensión en la escritura que no siempre se logra superar, al punto de lograr producir un texto de mayor aliento. Mientras tanto fueron apareciendo otros escritos, más bien breves, relacionados con otras temáticas como las que tenían que ver con el reconocimiento y con la búsqueda de un lugar dentro de lo público. Las conversaciones y las vivencias compartidas me impulsaban a hacerlo a modo de lecturas fragmentarias de una realidad mucho más compleja<sup>1</sup>.

### Historia y memoria social

¿Qué significa escribir la historia de un gremio? ¿Qué significa asumir esa historia desde una perspectiva contemporánea y para qué hacerlo? Las his-

1 Me remito a los siguientes artículos “Viajeros y emigrantes, cultura y alta cultura: el gremio de albañiles de Quito se reúne en Madrid” (Gioconda Herrera, *et al.*, 2005); “Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura” (Kingman, 2004); “Ciudades Andinas, mestizaje e hibridación” (Piqué y Ventura, 2002). Pero además he incorporado testimonios sobre el gremio de albañiles y su relación con la ciudad en el libro *La Ciudad y los Otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía* (Kingman, 2006).

torias del movimiento obrero que se realizaron hace tres décadas cayeron en desuso, incluso antes del fin de las macro narrativas de transformación social del siglo XX. En sus versiones más tradicionales, los albañiles, al igual que los cargadores, jornaleros, vendedoras de mercado, podrían ser vistos como la retaguardia de los trabajadores organizados: se trataba de una población venida del campo, con preocupaciones más culturales que políticas y con orientación conservadora. Buena parte de lo que se produjo en esos años en investigación fue en la línea de una historia del movimiento obrero, pero no de los obreros<sup>2</sup>, por eso poco sabemos acerca de su composición social y étnica, sus relaciones cotidianas con el poder, sus conflictos culturales, sociales y de género<sup>3</sup>. Y esa ignorancia no nos permitió entender tampoco su relación con el Estado y con la política.

Es cierto que existió una línea distinta de trabajo, en la que se incluyeron Ibarra (1984); Páez (1986); Luna (1984); Bustos (1989) así como registros documentales como los de Durán y Luna (1981), que introdujeron otro tipo de cuestiones relacionadas con la economía y la cultura, aunque con una perspectiva metodológica más sociológica que etnográfica o de etnografía histórica. Es lamentable, por ejemplo, que dentro de esta importante corriente de investigación no se hayan recogido más que unos pocos testimonios del mundo obrero y gremial tradicional en un momento en el que la mayoría de actores estaban todavía vivos. Existe una fragilidad en nuestra relación como historiadores con la memoria, expresión de una separación aún más profunda entre el espacio académico y la vida social. Como si siguiera operando la autoridad del archivo (incluido el archivo obrero) y no una relación enriquecedora entre historia y memoria (Ricoeur, 2003).

Pero el problema no es solo cómo dar actualidad a una historia de los trabajadores, sino saber si interesa o no volver a ensayarla ¿Cómo formular, en caso de ser necesario, nuevas preguntas sobre el mundo del trabajo que estén marcadas por los parámetros de la contemporaneidad antes que por

2 Para una discusión sobre los alcances y límites de los estudios sobre los obreros ver Sxilen (2002).

3 La posibilidad de una nueva historia obrera fue planteada en términos conceptuales por E. P. Thompson, Robert Danton, Garen Stedman Jones, Stuart Hall. Para América Latina han sido importantes los esfuerzos de Gabriel Salazar, Luis Alberto Romero, Elizabeth Quay Hutchison.

los de la modernidad?<sup>4</sup> Si seguimos la línea de la historia social y cultural, la historia de los trabajadores va más allá de su organización gremial o sindical y abarca aspectos relacionados con la vida cotidiana, las políticas de representación y la producción de significados, sus horizontes mentales, así como sus distintas formas de inserción dentro de lo que Beatriz Sarlo (1998) llama máquinas culturales. Máquinas y flujos, agenciamientos y desterritorializaciones (Deleuze, 2002). Lo que sujeta al poder pero también lo que se escapa. Todo esto puede dar paso a nuevas cuestiones, distintas a las que se planteaban hace algunas décadas. Me parece que muchas de esas cuestiones tienen que ver con un nuevo campo de visibilidad aplicado a la historia, relacionado con una micropolítica y una política de poblaciones, pero también con las distintas posiciones éticas y políticas frente a ello. En *La tradición oculta* Hannah Arendt (2004) muestra cómo, en una época dada, es posible encontrar diversas posiciones morales en un mismo pueblo. Para esto ensaya una reflexión a partir de distintos personajes para descubrir las variantes de una tradición, en su caso del pueblo judío. Antes que un ejercicio meramente historiográfico, se trata de una búsqueda desde su propio presente, esto es desde la experiencia de Auschwitz y del Totalitarismo.

Existe además una relación entre lo que busca un historiador con un trabajo de este tipo y lo que buscan los propios actores. Como historiador, se me ofrecía una oportunidad: la de escribir una historia por pedido de los propios 'informantes'. Sin embargo, a la luz de esta investigación, la propia noción de informante debería cuestionarse: la idea de que se trata de personas que responden pasivamente a las demandas del investigador o que pueden ser utilizadas por el investigador para producir un texto informado<sup>5</sup>. En este caso, son los 'informantes' los que demandan la producción de una obra, tienen sus propias expectativas con respecto a ella, negocian con el investigador los términos de la obra y orientan la información en función de sus intereses.

4 Me refiero a la creencia moderna en una continuidad y racionalidad de la historia, incluida la historia obrera. La historia, tal como se la concibe desde una perspectiva contemporánea, se orienta a una arqueología y una genealogía, antes que una búsqueda de los orígenes.

5 Una rica discusión al respecto puede encontrarse en Blanca Muratorio (2005). Sobre las relaciones entre historias de vida y autobiografía del entrevistador ver el artículo de Kathy Davis "La biografía como metodología crítica" (Davis, 2003).

Buena parte de la autoridad del historiador positivista se basó en el Archivo y en la verdad del Archivo (Derrida, 1997). La historia crítica ha intentado desarrollar otro tipo de relación con el Archivo. No se orienta a buscar la autenticidad de los hechos, sino a descubrir indicios, momentos estelares, realizar genealogías. El trabajo sobre los materiales recuperados de la memoria social ha ayudado a potenciar ese tipo de indagaciones. Pero tampoco la memoria social puede ser orientada a conocer los hechos 'tal como sucedieron' o a buscar nuevas justificaciones a las historias patrias. No tiene sentido oponer el trabajo testimonial al documental como si la memoria social nos permitiera arribar a la historia verdadera (en oposición a la historia falsa proporcionada por el archivo), pero es importante no perder de vista que el trabajo sobre la memoria nos permite descubrir muchas cosas que no aparecen en los documentos. Descubrir: verse iluminado por ello. Como mostró (Benjamin, 1998) la función del historiador se asemeja a la del trapero. Lo que hace el historiador es recoger fragmentos, imágenes, momentos sueltos, para luego juntarlos en otro contexto, produciendo nuevos significados. Es eso lo que diferencia al genealogista del folclorista o del historiador patrio. No busca registrar una cultura tradicional o una tradición, sino permitir que el pasado nos hable.

La superación de la oposición entre informante e historiador era algo que me preocupaba y me sigue preocupando, incluso más allá de la producción de cualquier texto. Al comienzo de mi investigación, me limité a registrar las historias de vida de los maestros albañiles como si se tratara de memorias ubicadas en un tiempo lejano, que ya no existe; pero luego descubrí que sus preocupaciones con respecto a la historia estaban estrechamente vinculadas con el presente. Lo que estaba en juego no era tanto el pasado como los usos del pasado, y eso estaba relacionado con temas actuales como los de la formación de ciudadanía diferenciadas o con la lucha por el reconocimiento.

Por eso, mi investigación intentaba combinar una perspectiva histórica con una antropológica y procuraba colocarse en una posición de diálogo con los actores; para intentar entender lo que les preocupaba, les movía y llenaba de sentido, asumiendo al mismo tiempo una posición como investigador y como persona frente a sus propuestas.

Se trataba, por último, de un tipo de investigación que a la vez que nos remitía al pasado, nos relacionaba con el presente y con el futuro. El trabajo de la memoria, a diferencia del de archivo, nos relaciona con personajes vivos, o que estuvieron vivos, con un mundo propio y una historia, y exige del investigador una toma de posición y un compromiso vital, aunque no siempre esté en condiciones de cumplir con todo lo que se propuso. Los textos que se produjeron, como parte de esta investigación, han servido de base para colocar en la escena pública las preocupaciones populares; más específicamente, las de los albañiles, sobre temas como el patrimonio, la diferenciación entre alta y baja cultura y los sistemas de exclusión-inclusión que operan en contextos urbanos. Al mismo tiempo, nos remiten a un juego entre el presente y el pasado, en parte imaginado o reinventado.

En este texto, en particular, intento plantear algunas líneas interpretativas preliminares o –si se quiere– hacer un primer ensayo de organización de la información proporcionada por los maestros Nicolás Pichucho y Segundo Jacho, y relacionarla con algunas de las hipótesis de mis investigaciones de largo aliento sobre historia social urbana. Existe una serie de cuestiones que se puede inducir a partir de la lectura crítica de documentos históricos como las relacionadas con los discursos del poder, o la organización de dispositivos de gobierno de poblaciones. Sin embargo, si miramos esos procesos desde la memoria de la gente, la lectura de esos mismos aspectos puede ser distinta. No solo porque vamos a poder ver la acción de los agentes, sino la relación de las instituciones y el entramado social. Algo que no aparece siempre en el material de archivo.

### Cultura y privilegio

¿Cómo se organizaba la vida social entre 1930 y 1950? Por un lado el mundo de la Hacienda continuaba gravitando sobre la forma cómo los habitantes de la urbe vivían y se representaban, pero por otro, la ciudad en su conjunto estaba atravesada por la dinámica de cambios provocada por la ampliación y diversificación del mercado, el incremento de las rentas y el incipiente desarrollo industrial y manufacturero, así como por el

surgimiento de nuevos sectores sociales y de lo que en términos amplios podríamos llamar relaciones de clase<sup>6</sup>. Todo esto dio lugar a una dinámica social y cultural que ponía constantemente en cuestión la hegemonía aristocrática, aunque sin poder superarla. Estamos hablando de un momento conflictivo en la vida de la ciudad, ya que se había entrado en la modernidad, pero se trataba de una modernidad basada en el privilegio. El privilegio era una condición heredada que entrampaba el desarrollo social. Ibarra habla del nacimiento de una estructura de clase moderna, pero que se hallaba atrapada en el viejo lenguaje de castas de origen colonial (Ibarra, 1984). En realidad estamos hablando de algo más complejo; relacionado con la organización misma de las clases y con los hábitos, percepciones y relaciones cotidianas. El orgullo aristocrático marcaba las vinculaciones de las élites con el resto de grupos sociales y se expresaba tanto en formas discursivas como en comportamientos, gestos y actitudes esgrimidos en público (Kingman, 2006).

Desde la sensibilidad popular, el privilegio era percibido como discrimin y pérdida del respeto. “A nosotros nos discriminaban por la economía y por el apellido”. El discrimin era una condición social naturalizada. “Ser albañil, negociante de animales, vendedora de mercado era ocupar los últimos lugares en la escala social, ya que eran consideradas ocupaciones de indios”. (Testimonio de Nicolás Pichucho, enero de 2004). Pero al mismo tiempo, la posibilidad de percibir esos hechos como discrimin ¿no era resultado de la propia modernidad? En todo caso, yo no sé si lo que estaba en cuestión era tanto el carácter estamental de la sociedad como la fisura de ciertos códigos que habían permitido, hasta ese entonces su reproducción social. Existe una narrativa que muestra esos momentos de quiebre:

Yo siempre buscaba dineritos para vestirme a mi gusto.... Iba a ayudar a mis tías y me pagaban con fritada que luego corría a revender en las obras a los albañiles o a la salida del mercado. Con lo que sacaba nos íbamos al teatro o al circo, cuando había. En esa trayectoria nos controló mi mamá. Nos

<sup>6</sup> Sobre este tema se puede ver los trabajos de, De la Torre (1993); Ibarra (1984); Bustos (1989); Goetschel (1992).

puso en la escuela Rocafuerte, no enseñaban nada y entonces nos pasó a la de Santo Domingo. Luego a mi hermano mayor le pusieron en la escuela San Andrés, donde terminó la primaria. Ahí es cuando le insinúan a mi papá que le pongan en el colegio San Luis Gonzaga, de los jesuitas [...] Es que mi papá hacía de todo, era de cabeza, rezaba en latín... Estaba empeñado en el estudio de los hijos. Se ha ido a hablar y con plata [...] porque en ese tiempo mis papases tenían plata [...] Al momento de inscribirle los jesuitas ven los apellidos y entonces se da la discriminación del apellido [...] ven el oficio [...] la discriminación del oficio [...] por mi mamá, por que maneja cuchillo de carnicera. Es por eso que nosotros no pudimos seguir en los estudios. Y es ahí que mi padre se encapricha y comienza a dañarse. Todos los días dizque bebía, andaba huraño. Tenía pena e iras, despecho, ya no iba a trabajar [...] La familia, todos, tenían una pena grande [...] (Testimonio de Nicolás Pichucho, agosto de 2004).

El discrimen es percibido como una forma de violencia simbólica; como ruptura de un orden moral o pérdida de sentido. Se trata de una narrativa del pasado, pero que continúa operando de manera brutal sobre las percepciones del presente<sup>7</sup>. Está relacionada con el reparto de lo sensible (Rancière, 2009). En oposición al discrimen, está la lucha por el reconocimiento y por el respeto<sup>8</sup>. Al igual que el discrimen, esta opera en la vida cotidiana, como parte de una micropolítica. El reconocimiento es algo que solo se logra con esfuerzo a lo largo de toda una vida, de trabajo y aprendizaje continuos, como en el caso del maestro albañil, y de una práctica honrada, así como de un don de gentes y una capacidad de intermediar en situaciones de conflicto. Como Don Nicolás afirma, al resumir su vida: “A mí no me ha interesado el dinero, sino el prestigio”<sup>9</sup>. Se trataba de un reconocimiento individual, pero también social. Lograr que los arquitectos o el Municipio reconocieran la experiencia de los albañiles, por ejemplo, o demandar el

7 Pierre Bourdieu (1992: 317) recuerda que “de todas las distribuciones, una de las más desiguales, en cualquier caso, la más cruel, es la del capital simbólico, es decir, de la importancia social y las razones para vivir”.

8 Sobre esta temática ver la importante etnografía de Javier Auyero, *Vidas Beligerantes* (2004). Auyero, a su vez se inspira en Bourdieu y particularmente en sus *Meditaciones Pascalianas*, (1999). Sobre el mismo tema ver también Marisol de la Cadena.

9 Testimonio Don Nicolás Pichucho. Quito, septiembre de 2004.

respeto a la persona por lo que es y no por el apellido, formaba (y forma) parte de una lucha por formas de ciudadanía más inclusivas. Me refiero a un conjunto de acciones, muchas veces imperceptibles, que no se libraban (ni libran) tanto en términos económicos como morales y que no necesariamente tomaban (ni toman) formas discursivas. Se trataba y se trata en parte, de una lucha sorda, desigual, a veces encubierta, ubicada en un espacio de intersección entre el presente y el pasado. “Nosotros somos los constructores de la ciudad, pero no nos han permitido participar en sus decisiones” (entrevista a Segundo Jacho, noviembre de 2004). El discrimen, como la vergüenza, forma parte de un habitus constituido históricamente, es el resultado de una condición colonial y neocolonial, pero además algo que se redefine en la vida cotidiana y en espacios específicos como los de la actividad constructiva, concebida como un espacio de disputas materiales y simbólicas. El reconocimiento es por eso tan importante, tanto en términos individuales como sociales. Segundo Jacho dice que la ciudad debería reconocer el aporte de los albañiles. Su lectura no es ajena a un campo de fuerzas en el cual la arquitectura y los ‘combates por la arquitectura’ hacen las veces de metáfora social.

De acuerdo al gremio, la albañilería ha permitido el desarrollo de una serie de saberes prácticos, transmitidos de generación en generación, sin los cuales sería posible desplegar políticas coherentes de rehabilitación de las áreas históricas. A diferencia de los arquitectos, que se dejan llevar por sus intereses inmediatos, los albañiles, y de manera específica los viejos maestros, serían los depositarios de la tradición urbanística y arquitectónica de la ciudad. Se trata de un problema técnico; pero también social, relacionado con una forma particular de percibir la cultura y las políticas culturales.

Podríamos hablar (parafraseando a Bourdieu) de una lucha por la acumulación de formas específicas de capital simbólico, cuya base son los valores y sentidos populares, así como una sensibilidad y una actitud especial ante las cosas. “Cuando destruyeron la biblioteca nacional dos personas lloraron: el maestro que participó en la construcción de la obra y Jijón y Caamaño”<sup>10</sup>. Esto significa que existe una nobleza de espíritu

10 Don Nicolás Pichucho se refiere a Jacinto Jijón y Caamaño, importante intelectual de las élites quiteñas.



que va más allá de las diferencias de clase o de origen y se manifiesta en determinadas circunstancias. Esto no quiere decir que se ignore o se trate de mundos distintos y separados; sino que existe un campo común o elementos de una cultura en común, que opera tanto en la vida cotidiana como en la política la misma, que puede ser asumida como hegemonía, pero que posiblemente responde a algo más que a un problema de hegemonía. Dentro de la vida popular, lo que cuenta es el reconocimiento, ya sea como maestro capacitado o como cacique, pero también como dirigente (o *dirigenta*) de los mercados, como una persona conocedora, como partera, boxeador o comerciante exitoso. Todo eso hace que crezca el apellido, que se acreciente el prestigio, que la familia sea respetada, que se valore al barrio, al gremio, a la asociación. Esto está vinculado además con una reinención popular de los orígenes. Don Nicolás habla de momentos fundacionales relacionados con la formación de los barrios. Se trata de fundadores populares, contemporáneos al ciclo de fundaciones españolas y de las fundaciones republicanas (no habla de pueblos originarios, sino de fundadores de San Roque, de la Magdalena, de la Libertad, conoce sus apellidos, le molesta que la historia oficial de la ciudad los ignore). Pero además de un sistema de mandos invisibilizado por la memoria institucional, cuyo eje parecen haber sido los llamados caciques de los barrios. “Mi abuelita Transito Chango fue fundadora de San Roque. Entonces dentro de esa fundación ha seguido esa trayectoria para hacer los caciques de los barrios” (Testimonio de Nicolás Pichucho, agosto de 2004).

Ahí donde la cultura ciudadana intenta establecer criterios de distinción con respecto a los albañiles, el gremio se empeña en mostrar la existencia de una *cultura del albañil*, tan importante como las otras, con sus propios códigos y contenidos, en condiciones de disputar un lugar reconocido en la historia de la ciudad. Los albañiles, particularmente los viejos maestros, han desarrollado, además, una relación extraña con lo que, desde las élites, la industria del turismo y la renovación urbana ha pasado a definirse como cultura pública: el ornato y el patrimonio. Se trata, en este caso, de asumir esos valores oficiales como un campo de disputa relacionado con otras memorias posibles, otros sentidos y gustos, así como con destrezas y saberes

técnicos. El maestro Nicolás Pichucho habla de los albañiles y lo hace a partir de una memoria cotidiana y una reflexión sobre la memoria. Lo que estaba y está en juego es la posibilidad de que la *raza popular* (como él la llama), integrada a la ciudad, pero menospreciada, pueda ser escuchada y respetada. Que sus opiniones, posiciones, puntos de vista con respecto al patrimonio, la organización y uso de los espacios, las políticas de la memoria puedan tener un lugar. ¿Cómo entender la cultura popular de la primera mitad del siglo XX? ¿Hasta qué punto podríamos hablar de una cultura popular independiente de otras clases en esos años? Yo veo algunos problemas a la vez que procesos paralelos.

1) En primer lugar, la formación de gremios y organizaciones estructuradas de manera corporativa y sobre la base de una cultura corporativa. En el caso de los gremios católicos, de los que formaban parte los albañiles, estos contaban con asesores, benefactores y benefactoras preocupados por la cuestión social; los mismos que intentaban mantener una influencia sobre la vida del obrero y sobre su organización alejándolos de la influencia del ateísmo y del comunismo. Dictaban conferencias sobre la doctrina social de la Iglesia, el alcoholismo y la moral obrera, organizaban funciones de teatro y más tarde de cine, agasajos y celebraciones, pero además asesoraban a los trabajadores con respecto a sus derechos y les orientaban hacia una acción política conservadora. Al mismo tiempo, los gremios católicos participaban de una dinámica social intensa. Una de sus preocupaciones mayores era organizar la fiesta anual del patrono del gremio.

Todos formábamos parte de cofradías. Miembros de la CEDOC eran de la cofradía de la Buena Esperanza, había los esclavos de la Beata Mariana, los esclavos de la Dolorosa del Colegio. Los albañiles tenían una medalla y la insignia de San Vicente en blanco y negro. La fiesta de los albañiles era en Domingo de Ramos, en honor a San Vicente [...] (Testimonio de Nicolás Pichucho, agosto de 2004).

Aunque la sociedad quiteña había pasado por la revolución liberal y por el laicismo, estamos hablando de un momento en el que el sentido religioso, concebido como goce festivo antes que como mortificación, era todavía

generalizado. De acuerdo a don Nicolás, existían verdaderas competencias entre los gremios por ‘el lujo y calidad de las fiestas’. Todos los gremios tenían un santo patrono y una banda de músicos que acompañaba las fiestas. Las bandas contribuían al prestigio del gremio. “Nosotros, nuestra organización tenía a la banda de la Magdalena”, pero además los gremios participaban en las fiestas de los barrios y de los mercados. “El barrio de San Roque, en particular, era barrio de albañiles y placeras, por eso sus fiestas eran tan sonadas” (Testimonio de Nicolás Pichucho, agosto de 2004).

Fotografía 1  
Nicolás Pichucho



Album Familiar.

Si esto es así, estamos hablando de otra vertiente de la cultura trabajadora, relacionada con el calendario religioso, pero también con ritos de paso, como el nacimiento y la muerte, actos festivos como el Carnaval, las peleas de gallos, el juego de la pelota, espacios como los de las chicherías, los mercados, las picanterías y cantinas ¿Hasta qué punto esto nos permitiría ha-

blar de una *comunidad de fiestas* paralela, y en algunos aspectos separada de los ceremoniales serios desarrollados por la Iglesia y por el Estado? Cuando pregunto a don Nicolás Pichucho si los años treinta fueron de crisis, me responde que no, que por el contrario fueron de boato. Una palabra que le gusta pronunciar y que se ve seguida por ricas descripciones de un mundo festivo popular, dispendioso y lleno de colorido. Esto entra en contradicción con la percepción de los higienistas, como el Dr. Pablo Arturo Suárez, quien en esos años realizó un registro de las condiciones deplorables de habitabilidad y de vida de los obreros (Suárez, 1934).

La investigación histórica ya había puesto en cuestión la idea de que los efectos de la crisis en la sociedad ecuatoriana hayan sido los mismos en todas partes. “La crisis reordena el escenario social y los diferentes grupos sociales responden de forma diferenciada y activa a ese reordenamiento” (Bustos, 2003:189). Bustos asume los puntos de vista de Maiguascha (1989) y Deler (1987) acerca del carácter desigual y regional de la crisis, para sostener que en el caso de Quito se vivía un proceso de diversificación económica que, combinado con otros elementos, condujo a dislocamientos de las relaciones sociales. Todo esto permite entender los procesos políticos y sociales de esos años como parte de una “crisis de autoridad paternal” (en términos de Maiguashca, citado por Bustos, 2003:120). Sin embargo, a partir de la memoria popular se puede descubrir matices que no aparecen en los documentos utilizados por los historiadores. Los testimonios no se refieren tanto a la dinamización de la industria, como de la economía popular. Don Nicolás nos describe las innumerables actividades en las que estaban insertos los sectores populares, tanto industrias como de comercio y de servicios, así como múltiples formas de aprovechamiento de las oportunidades. “Había ilusión por los negocios”, me cuenta. Estas actividades se desarrollaban de manera independiente o semi-independiente de la economía formal y daban lugar a una ampliación y diversificación de las oportunidades de vida.

Por economía popular entiendo la que se desarrollaba por iniciativa de la gente trabajadora, y en estrecha relación con sus necesidades sociales y culturales, lo que no significa que se diera separada del conjunto de la economía nacional (De la Peña, 1980). Me refiero a una economía

interconectada, basada en redes de relaciones y en ocupaciones e iniciativas múltiples, desde el comercio de animales, alimentos, leña, materiales para la construcción, hasta la fabricación y comercialización de peines, juguetes de madera, barro y hojalata, imágenes, tejidos y calzado barato. Esto suponía además un variado juego de relaciones entre el campo y la ciudad<sup>11</sup>. En términos culturales estos trajines callejeros tomaban, en determinados momentos, la forma de boato y consumo festivo. Ibarra mostró, a partir de información de archivo, la dinámica de esa economía en el caso de Ambato y Riobamba, pero lo interesante de los testimonios populares es que muestran la relación directa entre un tipo de economía y un tipo de cultura<sup>12</sup>.

2) Aunque existen muchos elementos culturales en común entre las distintas capas sociales, resultado, en gran medida, de la supervivencia de lazos patrimoniales, la tendencia dominante era la de la separación social y cultural. Esto no era resultado tan solo de las acciones de distinción y separación impulsadas por las élites y en parte por las clases medias (cuya expresión espacial sería la formación de barrios separados); sino de procesos generados, en sentido contrario y de manera paralela, por los propios sectores populares. En medio de la crisis de valores generada por la modernidad, estos intentan desarrollarse de manera, hasta cierto punto, independiente.

Estamos hablando de una población que si bien provenía del mundo indígena estaba, al mismo tiempo, sujeta a un proceso de urbanización y mestizaje. O lo que es lo mismo: de formas culturales plebeyas que se nutrían tanto de elementos de origen rural como urbanos. En casos de

11 Al estudiar las estrategias populares para tiempos de crisis Martín de la Rosa (1990: 394) señala que “la estrategia familiar es un elemento clave de supervivencia; en otras palabras, el individuo sin la familia no podría sobrevivir [...] La mayoría de las familias actúan en forma combinada para allegar más de un ingreso” En Tijuana, que es el caso que el autor estudia, a más del salario obtenido por uno o más de sus miembros, “otros miembros de la familia se incorporan activamente para aumentar los ingresos familiares. Las mujeres se emplean en la maquila o en el comercio, o bien, desarrollan actividades por cuenta propia, como tejer prendas decorativas, también los niños de edad escolar se emplean como vendedores de periódicos, o como limpiavidrios”. Un análisis histórico del funcionamiento de este tipo de economía puede encontrarse en Minchon (1994).

12 Sobre las relaciones entre urbanización, modernidad y cultura popular ver Patricia Safa, *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México* (1998).

familias como los Pichucho, no estamos hablando de algo reciente; sino de una dinámica de formación de una cultura popular urbana que venía de mucho tiempo atrás, que nos remite al tiempo de los *fundadores populares*. No cabe duda de que durante esas décadas se estaban produciendo cambios importantes en términos sociales que influían en la forma de organización de la cultura. Fueron años de fortalecimiento de los sectores medios y populares, pero en los que tenía todavía un peso una cultura aristocrática que al mismo tiempo que estaba atravesando procesos de des-composición (y posiblemente por eso) expresaba toda la fuerza de su violencia e imposición simbólica. Don Nicolás muestra en sus relatos momentos de relación entre las clases alrededor, sobre todo, de la religiosidad, las prácticas de beneficencia, los intercambios y tratos cotidianos, pero también un fuerte proceso de separación. Aunque continuaban reproduciendo lazos patrimoniales así como de dependencia y servidumbre, se estaban generando ciertas condiciones modernas, las mismas que se hacen evidentes a partir de su narrativa. Me refiero a la posibilidad de una existencia independiente o de momentos y espacios en los que se desarrollaba una cotidianidad independiente, en los que operaban valores, sentidos y relaciones propios, a modo de una suerte de comunidad de intereses, integración o identificación dentro de lo que don Nicolás define, de la mejor manera posible, como *raza popular*<sup>13</sup>.

Todo esto nos lleva a pensar que cuando nos referimos a la forma cómo se organizaban las relaciones sociales, étnicas y raciales en el Quito de la primera mitad del siglo XX, estamos hablando de algo mucho más complejo que cualquier clasificación estática. Oposiciones abstractas propias de la sociología histórica –como las que separan lo blanco-mestizo de lo indio y de lo cholo– no permiten dar cuenta de los movimientos reales de las identidades.

3) Los testimonios recogidos muestran, en tercer lugar, la influencia de una industria cultural incipiente cercana a lo que más tarde se dio en llamar cultura de masas. Me refiero al peso de la radio, el box, el juego de pelota, el circo, el cine mexicano en la vida de la gente. Es difícil diferenciar

13 “El gremio de albañiles y la raza popular” es el título de un artículo en proceso de elaboración. En el mismo intento seguir la pista a las reflexiones de Don Nicolás Pichucho sobre este tema.

lo 'propio' de lo 'ajeno' en medio de ese proceso, pero sin duda la radio, la prensa o el cine contribuyeron, aunque sea de manera incipiente y rudimentaria (en la medida en que los elementos de la sociedad del espectáculo estaban aún escasamente generalizados) a la formación de una cultura popular moderna (Juliano, 2003).

4) En cuarto lugar está el surgimiento de lo que podríamos llamar una cultura popular letrada. Esta se desarrolló, en sus inicios, debido a la influencia de los intelectuales y benefactores católicos, los cuales acuñaron el término 'cultura del obrero'; pero finalmente asumió características propias al interior de los gremios y asociaciones. Don Nicolás Pichucho y de alguna manera don Segundo Jacho (mucho más joven que el primero) se cuentan, posiblemente, entre los últimos representantes activos de esa cultura popular tradicional. La base de la misma radica en la organización corporativa y en el papel del maestro (o del dirigente afincado en una tradición) al interior de los gremios (así como de los barrios, asociaciones, mercados).

Fotografía 2

Don Nicolás Pichucho con el Dr. Salvador Lara



Album Familiar.

### Corporación de Albañiles Vicentinos

*El gremio de albañiles vicentinos se empeña en mostrar la existencia de una cultura del albañil, con sus propios códigos, contenidos y forma de organización que les permitía disputar un lugar reconocido en la historia de la ciudad. (Fotografías 3,4 y 5. Archivo Personal Don Nicolás Pichucho. Libro de registro. Corporación de Albañiles Vicentinos).*

**CORPORACION  
DE ALBAÑILES VICENTINOS**

Nombre Manuel Pichucho  
Edad 24 años +  
Estado Civil Casado  
Profesión Albañil  
Lugar de nacimiento Quito  
Domicilio San Roque  
Fecha de Ingreso Abril de 1955

Foto N° 5

Quito 14 de Julio de 1942  
Firma Manuel Antonio Pichucho  
Observaciones \_\_\_\_\_

CORPORACION  
DE ALBAÑILES VICENTINOS

Nombre Manuel Chicaita  
Edad 27 años  
Estado Civil Casado  
Profesión Albañil  
Lugar de nacimiento Quito  
Domicilio Sancaillo  
Fecha de Ingreso \_\_\_\_\_



Foto N° 20

Quito 29 de diciembre de 1940

Firma Amigo Manuel Chicaita Perch

Observaciones \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

CORPORACION  
DE ALBAÑILES VICENTINOS

Nombre José Juachamín  
Edad 66 años  
Estado Civil Casado  
Profesión Albañil  
Lugar de nacimiento Sta. Rosa  
Domicilio Unidad La Amena  
Fecha de Ingreso 14 de Julio 1942



Foto N° 13

Quito 14 de Julio de 1942

Firma José Juachamín

Observaciones

Esposa: Juana Lamini  
Hijo: Dolores 38 años  
Angelo 32

Como dirigentes de un gremio (en buena medida reinventado) se encuentran permanentemente preocupados por el desarrollo de lo que ellos llaman la *cultura del albañil*, así como por el mejoramiento intelectual, moral y social de los albañiles. Su lucha no se mide tanto en términos económicos inmediatos como en una disputa simbólica por el reconocimiento. Diariamente revisan y archivan documentos (sobre todo de la prensa), hacen registros de lo que observan (así por ejemplo testifican la ausencia de condiciones de seguridad en la industria de la construcción o el irrespeto por parte de la municipalidad a las opiniones de los albañiles), intervienen desde el público en debates relacionados con el patrimonio y la ciudad.

Lo interesante de todo esto es que si bien defienden una tradición y forman parte de una tradición, se muestran favorables a lo que ellos mismos llaman ‘mejoras en el nivel de civilización’. Una de esas mejoras es, a su criterio, la educación del pueblo. Tanto para el maestro Segundo Jacho, como para don Nicolás Pichucho, la educación contribuye a superar las condiciones de discriminación “pero eso siempre nos han mezquinado”. La cultura, concebida como adscripción a una cultura popular letrada y a comportamientos civilizados opera en un doble sentido: como patrón de diferenciación al interior de los propios sectores populares y al mismo tiempo como objetivo estratégico para superar el discrimin.

### Gobierno de las poblaciones Policía y cultura popular

Esto mismo puede ser analizado desde la noción foucaultiana de gobernabilidad o de gobierno de poblaciones ¿Cómo se organizaba el gobierno de las poblaciones en esos años? Guerrero (2010) muestra las formas de administración de los indígenas al interior de la Hacienda y los dispositivos de intermediación generados desde el Estado una vez desaparecido el tributo de indios en 1857.

¿Pero no se venía produciendo, al mismo tiempo, un proceso más relacionado con la concentración de poblaciones y con los flujos urbanos? Me refiero al desarrollo de la estadística, las prácticas salubristas y educativas, generadas sobre conglomerados enteros; la organización del mercado in-

terno, el funcionamiento del ferrocarril las redes viales y la comunicación a distancia. A mí particularmente me interesa entender qué sucedía en las ciudades con los gremios, los vecindarios y los llamados barrios. ¿Cómo eran clasificados integrados y administrados? ¿Cuál era la dinámica de transformaciones por la que pasaba la gente que se integraba a las urbes? ¿Cuál era el funcionamiento de la policía de la ciudad?<sup>14</sup>

La Seguridad, tal como lo define Foucault (2006) constituye un problema urbano o de urbanización, se relaciona con el control de las series, los acontecimientos, las probabilidades. Es una forma de urbanizar el territorio. Algo que compete a dispositivos estatales y paraestatales antes que a sistemas cerrados o relativamente cerrados como los de la Hacienda.

Sabemos que en la primera mitad del siglo XX se dieron pasos importantes en términos de policía (Rancière, 2006), esto es en la organización del sistema carcelario, el sistema escolar, la asistencia y la seguridad social, la salubridad pública, como procesos propiamente urbanos. Se trataba de organismos del Estado que intentaban intervenir en la vida de la gente agrupada en conglomerados urbanos o en los flujos generados dentro del territorio con el fin de imprimir una racionalidad y una lógica de control desde fuera de la vida social. Son años en los que el Estado desarrolla una preocupación por ‘lo popular’, tanto por el folclor como por la inculcación de hábitos higiénicos, por la llamada educación popular y el mejoramiento racial. La propia Iglesia había buscado reorientar sus acciones; estableciendo un corte entre los comportamientos religiosos de la gente y la ‘auténtica doctrina’. Momentos en los que las élites establecían una fuerte diferenciación entre ellos y la plebe, que se expresaba sobre todo en el uso de los espacios, así como en la separación entre lo culto y lo inculto.

Como he mostrado en otros trabajos, a las prácticas higienistas se sumaban las que se derivaban de los dispositivos de distinción y del ornato. Sin embargo, en medio de lo señalado, continuaron operando muchas de

<sup>14</sup> En un libro reciente Guerrero (2010) reconoce la especificidad de lo urbano aunque no desarrolla investigaciones específicas en ese sentido. Kim Clark (2007), Ernesto Capello (2011) y Mercedes Prieto (2010) han realizado algunos aportes significativos. En aspectos relacionados con la educación ver los trabajos de Ana María Goetschel (2007)

las formas corporativas de organización de la vida social y de control de las poblaciones, no tanto como huellas del pasado, sino más bien como formas poscoloniales que a la vez que permitían, entrapaban o llevaban por sus propios derroteros la acción del Estado.

Los relatos registrados me permiten ver el peso que, hasta avanzada la primera mitad del siglo XX tenían los barrios, gremios, asociaciones y los maestros, mayores y caciques al interior de ellos. Se trataba de algo que iba más allá del grado de diferenciación interna al interior de los gremios o de los barrios y que se relacionaba con unas *costumbres en común*. Y eso explica también el papel de los mediadores e intermediarios dentro de las organizaciones sociales y de asistencia social. Se trataba de dispositivos que permitían al Estado ‘actuar por delegación’, pero que daban lugar, a su vez, a ciertos juegos sociales. En cuanto a los caciques, no me refiero tanto a las comunas y asentamientos existentes en los márgenes de la ciudad como Santa Clara de San Millán, Nayón o Marcopamba, sino a barrios urbanos como San Roque, San Sebastián, el Aguarico, La Colmena, San Juan.

Los caciques se ocupaban de la organización del servicio de los barrios y poblados circundantes y en particular del sistema de mingas, así como por el mejoramiento moral, el equilibrio entre los miembros y el prestigio de sus organizaciones corporativas. Pero además actuaban como intermediarios en las prácticas salubristas del Estado, en el control de las pestes, así como de las acciones moralizadoras de la Iglesia y la Policía. Como relata Don Nicolás, refiriéndose a su padre:

En vista de que de pura amistad (sin cobrar nada) hacía música, de que era buen albañil, hablaba bien [...] el barrio de San Roque le hizo cacique. De cacique andaba cuidando las casas, viendo a las gentes que se porten bien, el andaba cuidando como viven (Testimonio de Nicolás Pichucho, abril de 2004).

Existían elementos en común entre estos sistemas de regulación de la vida social urbana y los mecanismos que permitían el servicio a la ciudad por parte de las comunidades de indios aledañas a esta, pero no deben confundirse, ya que en el caso de los gremios y los barrios estamos hablando de sectores populares afincados en la ciudad y relacionados

con procesos de mestizaje y formación de barrios urbanos. El gremio de albañiles, por ejemplo, contribuía a las acciones desarrolladas por la Policía para detener la migración campesina a las ciudades. Miembros del gremio acudían a las plazas para ubicar a los falsos albañiles auxiliando de ese modo las acciones de la Policía. “Los reconocíamos por las manos. El dinero que se recaudaban por las multas servía para construir un asilo de indigentes” (Testimonio de Nicolás Pichucho, abril de 2004). Entre sus primeros internos estarían, más tarde, algunos albañiles. En otros casos, funcionarios de la policía, como el comisario Calero –famoso por recorrer en una pequeña moto los barrios de los trabajadores, para detectar anomalías– contribuían a la acción civilizadora de los gremios y de las organizaciones barriales. Aunque existían instituciones estatales relativamente organizadas como la Policía, el Servicio de Salud Pública, estas no estaban separadas por completo de la población o de las formas organizativas que surgían de la población. Los caciques formaban parte de ese engranaje, sin embargo muchas veces utilizaban esos resquicios en beneficio propio o de su gente.

Un peso parecido tenían los maestros de gremios como el de los albañiles, los jiferos y faenadores, los canterones y las dirigentes de asociaciones como las de los mercados (ubicados, todos ellos, en el imaginario de ese entonces, a medio camino entre la ciudad y el campo). Ellos actuaban como intermediarios entre las autoridades y sus asociados. Una función que nos remite a la época colonial, pero que asume nuevas formas en la modernidad temprana (Barragán, 2005). Aunque entre un maestro de un gremio y un aprendiz o una dueña de un puesto en el mercado y su dependiente podía haber muchas diferencias económicas, esas no generaban grandes separaciones. Y es que, al interior de la vida popular, las diferencias económicas eran muchas veces fuente de reconocimiento y de prestigio ya que permitían desarrollar una economía simbólica basada en dones y contra-dones. Al mismo tiempo, elementos aparentemente secundarios (si se mira en términos macro) como la capacidad de expresarse en público, tomar decisiones o desarrollar una cultura propia, formaban parte de lo que podríamos llamar un capital simbólico con un patrón de acumulación popular.

## Final

Lo que emprendimos, tanto con Don Nicolás como con Don Segundo Jacho, fue una relación dialógica que fue más allá de los textos, que ayudó a curar heridas (de ellos y mías), que tuvo efectos de habla. El lugar del historiador no fue el de interpelante sino el de alguien que escucha y aprende, que es consciente de sus limitaciones (en primer lugar de la que genera la ausencia de un oficio manual desde el cual percibir el mundo de otro modo). Al mismo tiempo, los entrevistados se convirtieron ellos mismos en historiadores, contribuyendo a orientar las indagaciones y definir los términos de la escritura, aunque de hecho eran conscientes de sus propias limitaciones en relación a la cultura letrada.

Aunque siempre hubo aspectos recurrentes en las conversaciones, relacionados con el discrimen, el derecho a la ciudad y el respeto, estos fueron definidos (en parte) de manera conjunta, en la medida en que hablábamos y problematizábamos. Don Nico, en particular, no estaba tan interesado en rememorar como en interpretar, en mirar a partir de su caso lo que había caracterizado a la vida de los albañiles en el contexto de una sociedad altamente discriminatoria; sus disputas sociales y culturales como parte del mundo popular. Al cuestionar, su lectura era sobre todo positiva, de afirmación de una vida y de lo que llamaba la cultura de los albañiles, la misma que, de acuerdo a él mismo, formaba parte de un espacio más amplio: el de los oficios y trajines callejeros.

Se trataba de un esfuerzo de actualización del pasado, en el sentido de Ricoeur (2003), al que daba gran importancia. No era tanto su memoria individual como la memoria del gremio la que le interesaba. La memoria del gremio tal como la había vivido y tal como era entregada a la escucha. Don Segundo Jacho, por su parte, al mismo tiempo que reconoce su condición de discípulo de Don Nicolás se ha convertido en alguien que reflexiona por su propia cuenta y que hace un uso creativo de la memoria para llevarlo a cabo. En su estancia en España, de más de una década, ha dejado de ser albañil activo para pasar a ser dirigente de los albañiles africanos e intermediario de sus acciones con el Estado español. Igualmente participa activamente en las marchas de los indignados, en su calidad de 'trabajador no subvencionado'.

La historia saca a la memoria del olvido, y en ese sentido constituye una responsabilidad del historiador, pero en el contexto de una relación dialógica se convierte en una responsabilidad compartida. Se trata de establecer puentes entre el presente y el pasado, activando para esto la memoria, pero sobre todo la capacidad de pensar y de juzgar (Arendt, 2002). ¿Hasta qué punto esos testimonios debían ser transcritos y publicados tal cual se habían dado? ¿No producía la intervención del historiador una distorsión en sus contenidos? ¿Y no perdía, de ese modo, la memoria su pureza y su fuerza? De hecho era algo en lo que me detuve por algún tiempo, al punto de concluir que hay demasiado purismo en la forma cómo se tratan estos temas. Y es que el problema no radica tanto en recoger testimonios, organizarlos y editarlos, como en saber qué generar a partir de ellos. Algo que en medio de una relación dialógica no se define por separado. De hecho, mi relación con don Nico produjo un cambio en mi propio punto de vista con respecto a la Historia y a la forma de escribir narrativas históricas. Pierre Nora (2008) habla de historia de segundo grado y muestra cómo la memoria individual se cruza con la memoria colectiva y con un determinado momentos histórico. Estamos hablando de una construcción conjunta, dialógica en la que lo que se termina pensando, no es igual a lo que se pensó al comienzo. Durante las entrevistas yo me preguntaba ¿qué recuerdan y por qué? Lo que ahora pienso es que se trataba de una memoria actualizada por la toma de conciencia de una condición de discrimen fraguada en el pasado y por la necesidad de reconocimiento. La memoria de Don Nicolás y de Don Segundo me remitía a una serie de imágenes relacionadas con una cultura popular de gran riqueza y por otro a situaciones de discrimen y de sufrimiento provocado por el irrespeto.

La emigración de Don Segundo Jacho a España, pero sobre todo la muerte de Don Nicolás, con quien estaba intentando escribir el libro, dejó postergada de manera indefinida esa tarea. Es cierto que guardo el grueso de las entrevistas y una serie de anotaciones hechas sobre la marcha en cuadernos y fichas sueltas que me podrían permitir cumplir con ese cometido. ¿Pero lo haré algún día? ¿Y lo haré del mismo modo como Don Nicolás y yo lo habíamos imaginado?



No se trata tanto de un problema metodológico relacionado con la capacidad de integrar la memoria social en la búsqueda de una veracidad histórica, sino de una modificación de las bases mismas de la relación del historiador con esa memoria, así como con la forma de organizar la escritura. Si hasta el momento de escribir este texto me proponía dialogar con una memoria viva, sujeta a re-valoración y re-significación por parte de los actores, así como con los contenidos de una cultura popular tradicional, que a pesar de los cambios provocados por la modernidad y la posmodernidad periféricas continuaban vigentes; a partir de la muerte de Don Nico he tenido la sensación de que todo eso había perdido interés. De igual manera, el propio Don Segundo estaba sumergido en otra dinámica: como buen activista, prefería participar en nuevos combates antes que rememorar una época pasada, más aún cuando estaba marcada por la ausencia de su amigo.

Fotografía 6  
Segundo Jacho



Álbum Familiar.

¿Pero realmente ha perdido interés esta historia? En términos de escritura, lo primero que me pregunto es si la desaparición física de alguien, con quien se había planteado un diálogo o contrapunto “que hace simultáneas todas las voces” (Ricoeur, 2001: 528), cerraba toda posibilidad de ensayar un quehacer histórico de nuevo tipo. Es que en todo esto hay, además, una dimensión ética que va más allá del tiempo y de la desaparición física. En sus últimos días don Nico sentía que la muerte le estaba jugando una mala pasada al no permitirle concluir el libro. Pero a todos nos juega una mala pasada. “La muerte no pertenece al mundo. Es siempre un escándalo y, en este sentido, trasciende siempre el mundo” (Levinas, 2008: 134) La relación con el Otro, es, igualmente, algo que trasciende la muerte. Concluir un texto, esforzarse en hacerlo, ahí donde ha habido un compromiso, es una obligación que no se puede eludir, que tiene que ver con el respeto al Otro y con la posibilidad de construir un diálogo más allá de la desaparición de los sujetos históricos.

### Bibliografía

- Arendt, Hannah (2002) *La vida del espíritu*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Arendt, Hannah (2004) *La tradición oculta*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Auyero, Javier (2004) *Vidas Beligerantes*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- Barragán, Rossana (2005). “Maestras mayores en los mercados de la ciudad de la Paz: espacios organizativos y constitución de territorialidades”. En *Mujeres y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*, Scarlet O’Phelan Godoy y Margarita Zerraga (Editoras): 569-589. Lima: Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero-Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Benjamin, Walter (1998). *Iluminaciones*. Serie Persiles, Teoría y crítica literaria. Madrid: Taurus.
- Bustos, Guillermo (1989). “Gremios, sindicatos y política (1931-1938) transformaciones ideológicas y redefinición social de artesanos y obre-

- ros fabriles en Quito”. Tesis de Licenciatura, departamento de Historia, PUCE, Quito.
- \_\_\_\_\_ (2003). “La politización del ‘problema obrero’. Los trabajadores quiteños entre la identidad ‘pueblo’ y la identidad ‘clase’ (1931-1934). En *Ciudadanía e Identidad*, Simón Pachano (Coord.): 189-229. Quito, FLACSO.
- Bourdieu, Pierre (1992). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Capello, Ernesto (2011) “City at the center of the world: space, history, and modernity in Quito”. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Clark, Kim (2007) “Política e inclusión en la primera mitad del siglo XX en la sierra ecuatoriana”. En *Cultura Política en los Andes (1750-1950)*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Embajada de Francia en Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). 565.
- Davis, Kathy (2003). “La biografía como metodología crítica”. *Historia Antropología y fuentes orales* 30: 153-172.
- De la Peña, Guillermo (1980). *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los altos de Morelos*. México: Ediciones de la casa chata.
- Deleuze, Gilles (2002). “Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia”. Valencia: Pre-textos.
- Deler, Jean Paul “Ecuador: del espacio al estado nacional”. Quito: Ediciones del Banco Central. 1987.
- De la Cadena, Marisol “Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco”. Lima: IEP. 2004.
- Derrida, Jacques (1997). *Mal de archivo: una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Durán, Jaime (Comp.) (1981). *Pensamiento Popular Ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Foucault, Michel “Seguridad, Territorio, población: curso en el Collège de France: 1977-1978 Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2006.
- Guerrero, Andrés (2010). “Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura”. En *Análisis históricos: Estudios teóricos*. Lima: IEP; Flacso-Ecuador.

- Goetschel, Ana María (1992) “Hegemonía y sociedad (Quito: 1930-1950)”. En *Ciudades de los Andes: visión histórica y contemporánea*. Eduardo Kingman Garcés. (Comp.): 319-347. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Goetschel, Ana María (2007) “Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas: Quito en la primera mitad del siglo XX”. Quito: FLACSO-Sede Ecuador: Abya-Yala.
- Herrera, Gioconda, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (Eds.) (2005). “Viajeros y emigrantes, cultura y alta cultura”. En *La migración ecuatoriana, transnacionalismo, redes e identidad*. Quito: FLACSO.
- Ibarra, Hernán (1984). *La formación del Movimiento Popular 1925-1936*. Quito: CEDIS.
- Juliano, Dolores (2003). “Cultura y exclusión”. *Quaderns del Institut Catalán d'Antropologia* 19: 69-96.
- Kingman Garcés, Eduardo (2006). *La Ciudad y los Otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO-Rovira i Virgili.
- \_\_\_\_\_ (2005). “Viajeros y emigrantes, cultura y alta cultura: el gremio de albañiles de Quito se reúne en Madrid”. En *La migración ecuatoriana, transnacionalismo, redes e identidad*, Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres, (Eds.): 467-480. Quito, FLACSO.
- \_\_\_\_\_ (2004). “Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura”. *Iconos* 20, septiembre 2004: 45-52.
- Levinas, Emmanuel (2008) “Dios, la muerte y el tiempo”. Madrid, Catedra, colección teorema, 2008.
- Luna Tamayo, Milton (1984). *Orígenes del Movimiento obrero, el Centro Obrero Católico, 1906-1938*. Quito: Inédito.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Historia y Conciencia Popular. El artesanado en Quito*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Mauguascha, Juan (1989). “Las clases subalternas en los años treinta”. *Revista ecuatoriana de historia económica* 3-6: 165-1895.
- Minchon, Martin (1994). *The People of Quito: 1690-1810: Change and Unrest in the Underclass*. Colorado: Boulder, Westview Press.

- Muratorio, Blanca (2005) "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía en historia" *Íconos* 22, mayo 2005: 129-143.
- Nora, Pierre (2008) "Les lieux de mémoire". Montevideo, Uruguay: Trilce.
- Páez, Alexei (1986). *El Anarquismo en el Ecuador*. Quito: INFOC, Corporación Editora Nacional.
- Piqué, Raquel, Monserrat Buenaventura (Comp.) (2002). "Ciudades andinas, mestizaje e hibridación". En *América Latina. Historia y Sociedad: una perspectiva interdisciplinaria*. Barcelona: Universitat Autònoma.
- Prieto, Mercedes (2010) "Los indios y la nación: historias y memorias en disputa" En *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*. Valeria Coronel y Mercedes Prieto (Comps): 265-316. Quito: Flacso Sede Ecuador: Ministerio de Cultura.
- Rancière Jacques, (2006) *Política, policía, democracia*". Santiago: LOM.
- \_\_\_\_\_ (2009). *El reparto de lo Sensible: estética y política*. Santiago: LOM.
- Ricoeur, Paul (2001). *Tiempo y Narración*, tomo II. México: Siglo XXI.
- (2003). *Historia, Memoria y Olvido*. Madrid: Trotta.
- Safa, Patricia (1998). *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México*. México: Ciesas.
- Sarlo, Beatriz (1998). *La Máquina Cultural*. Buenos Aires, Ariel.
- Sxilen B, Ek (2002) "La misteriosa clase obrera". *Historia, Antropología y fuente oral* 27: 135-147.
- Suárez, Pablo Arturo (1934). *Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.