

El oficio de historiador, la ciudad y la memoria

The Profession of Historian, the City, and Memory

O ofício de historiador, a cidade e a memória

Eduardo Kingman

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Ecuador)
Quito, Ecuador
ekingman@flacso.edu.ec

<https://doi.org/10.29078/vyck2687>

Fecha de recepción: 8 de agosto de 2024 • Fecha de revisión: 3 de septiembre de 2024
Fecha de aceptación: 25 de noviembre de 2024 • Fecha de publicación: 3 de junio de 2025

Artículo de revisión

Cómo citar: Kingman, Eduardo. "El oficio de historiador, la ciudad y la memoria".
Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia, n.º 61 (enero-junio 2025):
190-197. <https://doi.org/10.29078/vyck2687>.

Quiero agradecer a Francisca Márquez, Lucía Durán y Gerardo Martínez por sus comentarios a mi trabajo, y a Santiago Cabrera por su decisión de incluirlos en este número de la revista. Voy a comenzar refiriéndome a una forma de pensar con la que me identifico y de la que me siento deudor, la misma que, sin dejar de ser académica, se desarrolla en relación con lo no académico, esto es en el punto de inflexión de los saberes eruditos, los saberes sensibles y los saberes de la gente. Me refiero a una perspectiva analítica que, al tener como base el archivo y una reflexión a partir de este, no responde exactamente a lo que por lo general se entiende por historia, al punto de que podría ser más apropiado hablar de genealogía, incluso de genealogía histórica, antes que de Historia. El trabajo del historiador no se orienta tanto, en este caso, a la reconstrucción del pasado como a hacer del pasado un recurso para entender lo que somos. Es lo que hace Foucault cuando habla de la sexualidad, las tecnologías del yo, y la biopolítica. Descubre algunas claves del funcionamiento del poder, sus puntos de continuidad y de ruptura y lo hace a partir de conceptos y paradigmas y de un recorrido por diferentes

archivos, colocados en distintos tiempos. Es algo que tiene que ver con el conocimiento, pero también con los modos de pensar.

Para Hanna Arendt, conocer y pensar no son exactamente la misma cosa. “La necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda de significados”.¹ La capacidad de pensar, así como de emitir juicios morales, no depende del grado de conocimiento, pero eso posiblemente no impide que, en determinados momentos, conocer, pensar, imaginar, juzgar, encuentren puntos de relación y se enriquezcan mutuamente. Me da la impresión de que eso es lo que se da en el caso de la historia o, más precisamente, de la genealogía histórica. Necesitamos conocer el pasado y lo hacemos a partir de los archivos, pero qué hagamos o no con ese material depende de un esfuerzo de comprensión y búsqueda de sentidos. El grado de acercamiento que logremos establecer con los archivos, el que logremos incorporar o no elementos de la experiencia individual y colectiva, depende de las preguntas que nos hagamos. A su vez, el archivo (pero también el trabajo de la memoria) nos ayuda a enriquecer y dotar de contenidos nuevos a nuestra reflexión. Al dirigir su mirada al París del siglo XIX, Walter Benjamin intentaba encontrar algunas claves para entender el punto de partida de la modernidad capitalista. No podemos hablar, en sentido estricto, de un trabajo de historiador aun cuando, de hecho, el *Libro de los pasajes* haya servido de fuente de inspiración para muchos historiadores. En ese libro, Benjamin asume las imágenes del pasado (la moda, los pasajes, las exposiciones universales...) como “ir fenómenos”, esto es como fenómenos que, originándose en el pasado, prefiguran el presente.

La perspectiva histórica nos ayuda a entender el presente, pero además nos compromete con el futuro. En condiciones como las actuales, en que ha terminado de operar un orden maquínico de proporciones inimaginables en el que se conjuga el despotismo, el control, la biopolítica y en el que está en juego la vida del planeta, deberíamos dar un giro a la forma de relacionarnos con “lo que nos hace contemporáneos”. Tanto Walter Benjamin como Simone Weil mostraron que existe un vínculo estrecho entre la idea de progreso, tal como se fue constituyendo a partir del siglo XVIII, y el poder. Para Walter Benjamin, progreso y catástrofe son la misma cosa. “Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que esto “siga sucediendo” es la catástrofe. Ella “no es lo inminente en cada caso sino lo que en cada caso está dado”.² ¿Es posible pensar en medio de la catástrofe? ¿Es posible experimentarla y pensarla? Y si es así ¿desde dónde? Ahora, en particular, el problema ya no es ser modernos, sino cómo dar un paso a un lado. Al dirigir la mirada

1. Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (Barcelona: Paidós, 2002), 231.

2. Walter Benjamin, *El libro de los pasajes* (Madrid: Akal, 2025), 477.

tanto al pasado como al futuro, la historia contribuye a enriquecer nuestro campo de experiencia y, de ese modo, ampliar las posibilidades de salir de la ensoñación que nos mantiene atrapados.

2

Los comentarios de Francisca, Gerardo y Lucía me han llevado a preguntarme sobre lo que me condujo a la historia. Mis estudios iniciales estuvieron relacionados con la filosofía y la sociología antes que con la historia. En realidad, fui descubriendo la historia como resultado de aproximaciones al archivo y a la memoria, así como al intento, no siempre feliz, de construir conceptos y paradigmas. Soy miembro de una generación de historiadores y etnógrafos que se fue formando como resultado de una relación con las necesidades de cambio social y una pasión por la lectura y el estudio, en un país con escasas oportunidades académicas. De hecho, mi punto de partida fue la lectura atenta de Carlos Marx, a la que siguieron Edward P. Thompson, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Michel De Certeau, Hannah Arendt, Walter Benjamin, José María Arguedas, Andrés Guerrero, Alberto Flores Galindo y Nelson Manrique. Pero fue el archivo, la etnografía y el trabajo de la memoria lo que me permitió entender (o comenzar a entender) cómo funcionaba una ciudad como Quito y, a partir de ahí, lo que di en llamar, en los tempranos 1990, ciudades de los Andes. En un texto de finales de la década de 1980 llamábamos la atención sobre la necesidad de asumir el estudio de nuestras ciudades, antes que desde la sociología, desde la historia.

Una ciudad es algo más que un conjunto de elementos cuantificables como son las edificaciones, las vías [...] ni siquiera los continuos desplazamientos de los hombres sobre su espacio, su hacer y deshacer constantes la constituyen [...] Una ciudad no es la simple sumatoria de edificios, sino que del agrupamiento o concentración de estos y de sus habitantes en una cualidad nueva.³

Se trataba de encontrar en Marx, y particularmente en sus pasajes históricos, referencias para entender nuestras ciudades, no como algo acabado (“la ciudad del capitalismo”) o como algo deficitario (“las ciudades del subdesarrollo”) sino como formas particulares de agregación social (esto es como formas históricas) ubicadas entre el presente y el pasado. En un momento en el que en el Ecuador predominaban los estudios agrarios, sentía la necesidad de estudiar una ciudad como Quito, a partir de una base concep-

3. Eduardo Kingman, Ana María Goetschel y Cecilia Mantilla, “Obras públicas y fuerza de trabajo indígena”, en *Ciudades en la historia*, coord. por Eduardo Kingman (Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, 1989), 357.

tual, pero sobre todo empírica, como “mundos de vida” y al mismo tiempo como dispositivos arquitecturales capaces de condicionarlos. Las calles, plazas, mercados, como puntos de contacto de diferentes temporalidades y como umbrales o fronteras entre cotidianidades, sensibilidades, “maneras de ser y hacer” distintas. Una ciudad está hecha por una diversidad de mundos sociales y lo que enriquece su estudio es el acercamiento a esos mundos. Es el caso del gremio de albañiles de Quito, los indios jiferos de San Blas, las vendedoras de plazas y mercados, las formas cambiantes de “relación con los pobres” por parte de las élites. Hablaríamos, en ese sentido, de una arqueología histórica a más de una genealogía.

3

Si bien el debate sobre la modernidad ha sido dejado de lado (como muestra Gerardo) es posible que siga siendo útil al momento de analizar realidades concretas como las referidas a los Andes. De hecho, el carácter polisémico de esa noción se ha visto enriquecida por indagaciones históricas relacionadas con la “modernidad católica”, la “modernidad barroca” o la llamada “modernidad aristocrática”. Cuando hablamos de “modernidad católica”, por ejemplo, no podemos dejar de preguntarnos si las relaciones entre los individuos y entre las clases fueron realmente modernas. Se trataba de acciones modernizadoras relacionadas con el comercio, la construcción de vías, la incorporación al saber científico técnico, la “administración de los pobres”, pero desarrolladas al interior de un “orden moral católico” opuesto a la libre circulación de las ideas o a la formación de sujetos modernos.⁴ De modo parecido, cuando se habla de “modernidad aristocrática” no hay que perder de vista su adscripción a la Hacienda y al patriarcado. Si bien es cierto que muchas veces se implantó una arquitectura moderna o usos y costumbres “modernas” (en el sentido de mundanas), las relaciones entre los individuos y las clases no fueron necesariamente modernas.⁵

Cuando se habla de la ciudad se tiende a dejar de lado los flujos entre la ciudad y el campo, así como lo que estos significan en términos de relacionamientos entre las clases. Es posible que muchos de esos flujos hayan dado lugar a “modernidades paralelas”, como las impulsadas por las comunidades del valle de Mantaro en su relación con Lima (como registra Arguedas). Al momento de caracterizar a una ciudad como Quito, La Paz o Lima, hay

4. Véase Ana María Goetschel, *Moral y orden* (Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala, 2019).

5. Véanse al respecto mis referencias al “ornato” y la “modernidad aristocrática” en Eduardo Kingman, *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía* (Quito: FLACSO Ecuador / Universidad Rovira i Virgili, 2006).

que mostrar sus relaciones con los pueblos y comunidades, de los cuales dependían en gran parte sus abastos, la limpieza de las calles, el cuidado de las acequias y la construcción de caminos. A mí me interesaba ubicar lo que en el contexto de la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, nos hacía modernos, en un sentido occidental, pero también lo que escapaba a esa modernidad o proponía otras modernidades posibles.

Me da la impresión de que algo que caracterizó a estas sociedades urbanas o que pretenden ser urbanas fue tener a la vez una fuerte imbricación con el campo. No solo una economía de base agraria, sino con la reproducción a su interior de “fronteras étnicas” originadas en la hacienda.⁶ Podríamos decir que Quito, en particular, era una ciudad abocada a la modernidad, pero sujeta a una serie de supervivencias que, al provenir del pasado, seguían pesando sobre su presente. Se trataba de una sociedad de base estamental y jerárquica, pero al mismo tiempo abocada a una dinámica de intercambios materiales y simbólicos cuya base eran asociaciones como las de los mercados y antiguas corporaciones gremiales. Lo que me interesaba saber era cómo operaban lo que, siguiendo a Koselleck, podríamos llamar “distintos estratos de tiempo”. Si se quiere entender la formación de las clases en nuestras sociedades hay que asumir una línea de trabajo que conjugue la etnografía con la historia. Por un lado, están los procesos de normativización y disciplinamiento propios del desarrollo manufacturero, pero, por otro, los flujos de población provenientes del campo y radicados de manera temporal o permanente en la ciudad en calidad de peones, servidumbre urbana o trajinantes de mercado. Se trata de una población que comienza a vivir en “barrios separados”, en proceso de constituirse en poblaciones “libres” o “independientes” pero sin conseguirlo del todo. Me estoy refiriendo a un tipo de ciudad marcada por fuertes fronteras sociales, étnicas, de género, pero que no era ajena, al mismo tiempo, a la reproducción de distintas formas de reciprocidad (tanto simétricas como asimétricas) clientelas, cruces, mestizajes. En este sentido (y siguiendo las huellas de Arguedas) interesa seguir la pista a lo que podríamos asumir como “modernidades paralelas”, pero también, en determinados casos “contramodernidades”.

4

Uno de los problemas que se plantearía en los Andes con la modernidad temprana era cómo administrar una población que estaba perdiendo sus vínculos con el campo al migrar a las ciudades. En términos históricos, hay

6. Andrés Guerrero, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transcripción”, en *Etnicidades* (Quito: FLACSO Ecuador / ILDIS, 2000), 9-77.

que diferenciar el manejo personalizado de “indios propios”, al interior de las haciendas y las localidades, las “casas de familia”, de la administración de “poblaciones sueltas”, en las ciudades. Se trataba, en realidad, de un largo proceso de transformación de las relaciones sociales que incluía tanto a la ciudad como al campo, aun cuando no del mismo modo. Valdría la pena seguir la pista a esas propuestas a lo largo del siglo XIX y hasta entrado el XX, con el fin de mostrar en qué medida se estaba buscando generar un orden disciplinario en el contexto de sociedades no disciplinarias (algo de esto he intentado trabajar a partir de casos concretos, tanto con Ana María Goetschel como con Erika Bedón y Mireya Salgado).

Si bien ya para la primera mitad del siglo XX el ámbito de la urbanización y la modernización se había ampliado, abarcando territorios relativamente extensos, más allá de las ciudades, no todos los sectores se veían inscritos en ello, o por lo menos no lo hacían en los mismos términos. Sin duda existía una especificidad propia de los Andes, que no respondía, de manera exacta, a lo que se había dado en Europa. Una forma particular de sociedad urbana estrechamente imbricada con el espacio agrario y con una movilidad de poblaciones, oficios y trajines, al mismo tiempo capitalista y no capitalista. Una especificidad de lo urbano que podríamos atrevernos a caracterizar como andina, pero que también podría ser mesoamericana o africana. Lo andino como redes de parentesco y reciprocidad, así como de un tipo de relaciones con la naturaleza diferente a la de Occidente, como formas de ser particulares que teniendo un origen rural seguían reproduciéndose en contextos urbanos. O lo andino como engranaje rural urbano que incluía tanto una dinámica moderna relacionada con las migraciones, la formación de barriadas, la incorporación de los trabajadores a los consumos urbanos, como una serie de sentidos, relacionamientos, comportamientos cotidianos provenientes de la Hacienda y de las formas de ser y hacer comunales. Las ciudades de los Andes como ciudades de campesinos, pero no solo de campesinos, ya que incluía poblaciones mestizas y de mestizaje indígena, de ascendencia urbana. Una parte de esas poblaciones había sido desplazada de manera violenta en distintos momentos, otra había buscado las ciudades para intercambiar o trabajar, pero también como resultado de la fascinación que ejercía el despliegue incipiente del mundo de las mercancías en calles y plazas. Buena parte de los trabajadores en el contexto de la modernidad temprana formaba parte de la servidumbre y del peonaje urbano o se iba incorporando de manera paulatina a los sectores obreros, pero la mayoría de ellos no tenían una adscripción fija. Lo urbano, en este caso, no coincidía necesariamente con la industrialización o con un modelo ya dado de industrialización, pero tampoco con la urbanización tal como se había dado en Europa.

Si quisiéramos desarrollar un programa de investigación en esa línea tendríamos que esforzarnos en seguir la pista a la forma como se fueron organizando distintas instituciones encargadas de la administración de poblaciones desde la Policía de la ciudad hasta la asistencia pública, pasando por los comedores populares, las correccionales, los centros de formación de las clases trabajadoras y las direcciones de higiene y ornato. Ahora veo que se trataba tanto de una normalización de la vida social como de nuevas formas de partición de lo sensible, en el sentido de Rancière. Es en el contexto de una sociedad como la de entonces que se daba una diferenciación entre los oficios de la gente y los “oficios de indios”. Y algo parecido sucedía con las creencias y las costumbres. Todo esto se vio acompañado por una preocupación por los factores de degeneración racial, la búsqueda de una inmigración europea, la separación y el control de los espacios privados y públicos. Esto supuso la organización de un orden urbano, en términos de Policía. Se trataba de proyectos de administración de poblaciones urbanas que tenían que ver con cambios en la composición de las clases, pero también con el desarrollo de un nuevo tipo de relacionamientos y sensibilidades.

5

Lucía hace referencia a la relación de la historia con los trabajos de la memoria. Esto es la memoria de los albañiles, de las vendedoras de los mercados, de los barrios, pero también de las formas cotidianas de exclusión, o de la mundanidad de las élites. Nada de lo que sucedió deja de ser importante al momento de entender lo que somos. A mí me hubiera gustado indagar sobre esas memorias, acompañar a diferentes actores en su esfuerzo de rememoración, formar parte de colectivos de investigación capaces de hacerlo. La memoria de los albañiles, por ejemplo, ha estado marcada por su lucha por el reconocimiento y por el respeto. Como dicen ellos: “Somos los constructores de la ciudad, pero no formamos parte de los que deciden sobre la suerte de la ciudad”.

Blanca Muratorio decía que “todos tenemos derechos a una memoria”, y esto hay que entenderlo no en términos pasivos sino de combate. Esto significa hacer que las preocupaciones del pasado se conecten con las preocupaciones presentes. El trabajo de la memoria sucede en medio de la conversación, como parte de un interés por los otros y por la memoria de los otros. Walter Benjamin muestra cómo en la modernidad se ha ido perdiendo la capacidad de comunicar e intercambiar experiencias. Me refiero a experiencias vivas relacionadas con la vida cotidiana, pero también con sucesos sociales. Hacer que esas narraciones pasen a formar parte de la historia de una ciudad, antes que como complemento, como fisura. Es posible que la pérdida

de experiencia tenga que ver con el movimiento de las grandes ciudades, con el aislamiento de los individuos, la banalización de la vida, el espectáculo. Es algo relacionado con cambios en la materialidad y con las formas de sensibilidad, así como con el sentido de la existencia. Uno de los problemas de algunas de las formas actuales de hacer historia tiene que ver con esa escasa relación con la vida de la gente, sus demandas, sus sensibilidades, que es algo que no siempre nos proporciona el archivo. Sabemos, gracias a Proust, que la memoria no está relacionada tanto con lo que sucedió como con la forma cómo recordamos lo que sucedió. Con nuestra capacidad de rememorar, pero, sobre todo, de dotar de sentido a lo que rememoramos. La historia necesita de la memoria, pero no como mero complemento. Como algo capaz de devolverme sentidos, significados.

A Francisca le ha interesado relacionar mi trabajo como historiador etnógrafo con mi interés por la poesía. Aun cuando nunca he dejado de escribir poemas, solo recientemente he comenzado a mostrarlos. Como observa Francisca, son poemas que he ido elaborando mientras camino o me detengo a observar, pero también en medio de mis lecturas y ensayos históricos. En esos poemas hay la misma preocupación por las formas de funcionamiento del poder en la vida cotidiana, por las particiones de lo sensible y por el trabajo de la memoria, solo que se trata de aproximaciones distintas, de otros lenguajes, de la percepción de otros mundos de vida. El espacio del poeta y de la poesía, lo que mueve y lo que preocupa dentro de ese espacio, no es exactamente el mismo del historiador.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós, 2002.

Benjamin, Walter. *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2025.

Goetschel, Ana María. *Moral y orden*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala, 2019.

Guerrero, Andrés. "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura". En *Etnicidades*, 9-77. Quito: FLACSO Ecuador / ILDIS, 2000.

Kingman, Eduardo. *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO Ecuador / Universidad Rovira i Virgili, 2006.

———, Ana María Goetschel y Cecilia Mantilla, "Obras públicas y fuerza de trabajo indígena". En *Ciudades en la historia*, coordinado por Eduardo Kingman, 357-383. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD, 1989.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener ningún conflicto de interés financiero, académico ni personal que pueda haber influido en la realización del estudio.