

REPENSANDO LA TRADICIÓN Y LA DIFERENCIA*

Valeria Coronel

La lectura y discusión de este texto de Hernán Ibarra es recomendable. Por un lado porque constituye un aporte ecuatoriano al debate especializado acerca del significado de las rebeliones indígenas, tema que ha ocupado un espacio importante en la historiografía andina; por otro lado porque es un texto significativo en la discusión acerca del proceso de definición de identidades políticas actuales en nuestro país.

El estudio de Ibarra plantea tres entradas al tema de la rebelión indígena, específicamente la de Yaruquíes, ocurrida en 1871, cuyo protagonista más conocido es Fernando Daquilema. La primera entrada es un acercamiento a las interpretaciones y apropiaciones que se han generado alrededor de este hecho histórico y este personaje. La segunda, es un estudio del contexto de los cambios sociales que afectaron a los indígenas en general (durante el siglo XIX y en específico a la zona levantisca ubicada en la sierra central. Un tercer tema es la interpretación del sentido político de este levantamiento y sus reivindicaciones. Por último Ibarra incluye tres anexos, el primero es un cuadro que muestra el número de indígenas contribuyentes del trabajo subsidiario en Riobamba entre 1856-1871, diferenciando haciendas de comunidades. El segundo es el juicio criminal seguido a Serafín Ipo, por el tumulto en Yaruquíes. Y por último una exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores, en 1873, relativo al estado de sitio declarado en Chimborazo.

Inicialmente, Ibarra confronta versiones ideológicas y míticas con discursos académicos, todos interesados en apropiarse del hecho histórico. En este punto resulta algo problemático el énfasis crítico que pone el autor en la existencia de

* Este es un comentario al texto de Hernán Ibarra, "Nos encontramos amenazados por todita la indiada". *El levantamiento de Daquilema (Chimborazo 1871)*, Centro de Estudios y Difusión Social, No. 3 de la serie Movimiento Indígena en el Ecuador Contemporáneo, Quito, 1993.

vacíos de algunas versiones, y en el carácter interesado de los datos en otras, en lugar de contextualizarlos. Esto limita una posible aproximación al vínculo entre la narrativa y la posición de los sujetos en el escenario recreado del conflicto.

En primer lugar encontramos el "discurso del poder", contemporáneo al enfrentamiento. Ibarra enfoca principalmente el hecho de que el Ministerio del Interior buscó causas e instigadores que justificaron la represión. Quedan un poco sueltos ciertos elementos de dicho discurso: los rebeldes han dejado de ser "infieles" -categoría utilizada contra los mismos yaruquíes durante su levantamiento en 1765- para convertirse en "clase desventurada"; el cobro del diezmo ha entrado a formar parte de la desprestigiada categoría "vivir con el trabajo ajeno". Estos elementos, entre otros, presentes en las fuentes de primera mano de Ibarra, plantean lugares que deben ser profundizados, decodificados, si se trata de ver cómo se dio la sublevación y cómo se estableció la tregua. La legitimidad del ejercicio de la violencia, la definición de la sedición, y la forma de resolver los conflictos durante el período garciano tienen necesariamente que ver con el vocabulario político y la narrativa que se haya generado para interpretar el conflicto. No significa lo mismo "cabecilla" -motor de la acción social- a finales del siglo XVIII que en la segunda mitad del XIX. La ausencia de esta consideración tiene luego consecuencias en el trabajo.

Un segundo material al que se refiere el autor es la producción de intelectuales provincianos de la primera mitad de este siglo. Encuentra en su discurso una nostalgia del pasado indígena precolombino y un presente caracterizado como bárbaro, lo cual se explica por una "amnesia de los actos contestatarios" propia del autoretrato aristocrático. Sin embargo, no se pregunta si esa mirada nostálgica del pasado indígena, antes que una expresión estable de la ideología de clase tiene que ver con cambios en las relaciones entre los grupos a nivel regional o posibles rupturas de los estereotipos con los que eran representados los distintos sectores. En este sentido es posible que la nostalgia acerca del pasado indígena exprese dificultades en las relaciones interétnicas del momento, que sería interesante revelar.

Ibarra se acerca también al redescubrimiento de Daquilema en los años 50 y 60 donde encuentra vacíos documentales y una vasta imaginación patriótica que incluyen al levantisco en lo que Ibarra, con una adecuada imagen, llama "el panteón de los héroes patrios". Luego aparece la historiografía de izquierda y los intentos de introducir este conflicto en el inicio de una tradición de lucha y en un modelo que había que darle tiempo para juntar todas las variables de la lucha de clases. Una última versión, realmente interesante, es la que se construye junto al actual movimiento indígena nacional. Esta historia se convierte en una pieza clave en la construcción de su memoria, en el apareamiento de nuevas formas de comunicación (folletos masivos, imágenes), convocatoria y legitimación política. Esta primera parte es un buen bosquejo,

para un trabajo más profundo, que tome en cuenta que la representación de personajes y conflictos históricos son a la vez espacios de prácticas sociales, de conflicto simbólico.

La segunda empresa de Ibarra es hacer una nueva interpretación, con énfasis en el problema étnico, local, social y con un apoyo documental más sólido que sus antecesores. Retoma la categoría "adaptación en resistencia" de Stern, pero para Ibarra la ausencia de una negación sistemática del orden, en lugar de hablar de la conformación de actores políticos integrados al sistema -en defensa de un espacio de interlocución-, habla de las formas de reacción tradicionalista a la propuesta de modernización. A través del texto, el autor intenta demostrar que los cambios de la segunda mitad del siglo XIX constituían un proceso externo e insólito para los indígenas, quienes defendieron con la sublevación de 1871 la pervivencia de la tradición.

Para caracterizar los cambios a los que se vieron enfrentados los indígenas establece el autor una frontera entre la continuidad de elementos fundamentales del sistema colonial, en que supuestamente los indios no fueron realmente amenazados y la legislación aprobada durante el régimen marquista, (1845-1861) y garciano -que inauguró los cambios-. Según el autor, antes de 1857 la vigencia del tributo colonial permitió la supervivencia del sistema de autoridades étnicas, y la legislación sobre tierras baldías no afectó el acceso colectivo a tierras comunales de Chimborazo. Según el autor fue recién cuando se combinaron la eliminación de los protectores de indígenas (1854) con la cancelación del tributo (1857), que derogaron los privilegios y exenciones legales de los indígenas, cuando fue "seriamente vulnerado el sistema de autoridades étnicas que había sido mantenido después de 1828".

Ibarra tendría que argumentar por qué una ley recién estrenada tendría tal relevancia social, de manera tal que la vigencia supuestamente estable de las "autoridades étnicas" de pronto sería afectada. No hay en el texto una reflexión acerca de los procesos no formales del debilitamiento de la estructura de poder de la comunidad indígena, a pesar de que esta crisis es harto visible ya en el XVIII, incluso en Chimborazo, cuando los líderes de las rebeliones en lugar de caciques eran advenedizos en el liderazgo, que no formaban parte de la estructura de poder tradicional. Mientras, los caciques eran señalados como colaboracionistas de recaudadores y milicias nobles.¹

En el s. XIX el rol de la autoridad étnica era bastante precaria: su evidente incapacidad para negociar con la sociedad nacional se reflejaba en la fragmentación de las negociaciones y en la utilización de tácticas, por parte de los comuneros, que desbordaban la jurisdicción de la autoridad comunal. Según Ibarra el tributo siguió vigente hasta el día de su anulación, los indios jamás le

1. Segundo Moreno Yáñez, *Las sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, PUCE, Quito, 1976.

pusieron reparos e incluso intentaron evitar que se lo eliminara. Sin embargo, justamente uno de los espacios en que el proceso social desbordó la capacidad política y organizativa del cacique e incluso de las formas de control estatal fue el arraigado y cada vez más profundo proceso de fuga que ayudó a la caída del tributo. Me parece que Ibarra no reconoce los cambios anteriores a la legislación. Al sostener que la vigencia republicana del tributo no había sido cuestionada, deja de lado el proceso de forasterismo al que se refiere Powers, Fuentealba y Oberem,² como si no fuera dicho proceso un cuestionamiento de las obligaciones coloniales. No hace falta un rechazo formal y verbal. Si se toma en cuenta lo que plantean los autores antes citados y complementariamente Chiriboga,³ Chimborazo estaba históricamente compuesta por una serie de migrantes que lejos de intentar integrarse a las comunidades indígenas estaban convirtiendo este espacio, sobre todo a la altura del centro de la provincia, en un lugar marcado por el flujo mercantil y por la crisis de las instituciones coloniales o paternalistas. En las zonas de mayor presencia hacendaria, como el sur de la provincia, la responsabilidad de los comuneros pasaba al hacendado lo cual amenazaba seriamente el campo de influencia política de la autoridad indígena.

Ibarra se refiere a ciertos disturbios en 1858 surgidos a partir de la eliminación del tributo, para apoyar su idea de que los indígenas buscaban distintas vías para restablecer la tradición. Habría que recordar, sin embargo, que en este movimiento la principal reivindicación era evitar el recargo al comercio, y no el tema de la relación tierra-tributo o Estado-Indígenas. Fue tan sencillo como que el gobernador en persona (cosa que es muy significativa) asistió al lugar del conflicto y dando su palabra de no intervenir en el asunto del comercio "para incentivar la naciente industria nacional" dio por terminada esta institución que ya llevaba en pie más de 300 años.

Por otro lado, el proceso ocurrido alrededor de la tierra desbordó también las intenciones administrativas de las autoridades étnicas. Sí bien, las tierras "baldías" no pasaron directamente a manos de grandes propietarios, justamente para que no fueran declaradas tales, los comuneros y arrendatarios desplegaron estrategias ligadas a los nuevos argumentos de legitimidad: privatización y mestizaje fueron armas para defenderse del ataque que sufría la posesión

2. Karen Powers, "Señores dinámicos e indios vagabundos: riqueza, migración y transformación reproductiva de los cacicazgos de Quito, 1600-1700", Memoria No. 2, Marka, Quito, 1991.

Gerardo Fuentealba, *Forasteros y concierdos para fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX*, tesis de maestría en Historia Andina, mecanografiado, FLACSO, Quito, 1988.

Segundo Moreno y Udo Oberem, *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*, Colección Pendoneros, IOA, Otavalo, 1981.

3. Manuel Chiriboga, *Jornaleros y Granpropietarios en 135 años de exportación cacaotera (1790-1925)*, Consejo Provincial de Pichincha, Quito, 1980.

corporativa, a la vez que participar en el proceso de liberalización.⁴ En este sentido, el fin de la imposición del protector de indígenas, marcado en la legislación de 1852, legitimaba la participación directa de los indígenas en los tribunales de justicia y en el proceso mercantil que de todas formas y de manera más excluyente estuvo en marcha en la época floreana.

Es decir que habría que matizar la oposición entre intereses indígenas y proceso de privatización en marcha durante el s. XIX. Durante el período marcista en Chimborazo se incentivó la privatización de las tierras comunales en manos de los antiguos arrendatarios de los indios o de los propios comuneros como parte del proyecto de incentivo al pequeño propietario. El principio del derecho de distribución comunal fue afectado, pero al recaer la tierra en manos de sus miembros trasladó al interior de la comunidad la conflictividad. Comparativamente esto no ocurre en el período floreano, ¿qué sucede en 1875? Esto debería establecerse comparativamente y reconocer las coyunturas más cercanas que tuvieron que procesar los indígenas.

Respecto del tema de la ciudadanía, Ibarra subraya que la igualdad jurídica sustentada en la sujeción a los poderes locales se concretan en la vigencia del trabajo subsidiario. Esto también habría que matizarlo, no es lo mismo sujeción al régimen parroquial en Imbabura, donde como lo demuestra Guerrero las representaciones estaban colonizadas por los intereses hacendatarios⁵, que en los pueblos aledaños a Riobamba donde la presencia de pequeños propietarios, y comerciantes -si no es la única- es bastante relevante en la dinámica local, y por lo tanto importante en la estructura de poder local.⁶

Esta formación social fue fundamental en el carácter fragmentado de las demandas, en el fraccionamiento de un frente indígena que pudo haber existido a finales del siglo XVIII. Ya en el XIX, frente a la política floreana, no existen levantamientos indígenas; hay más bien el ejercicio de un nuevo derecho, fugas y pleitos judiciales. En el período marcista reaparece una serie de casos, apelaciones y revisiones bajo el proyecto de las nuevas élites antifloreanas. En este período el fraccionamiento es más evidente porque es más expresivo: conflictos entre pequeños propietarios, comuneros y migrantes, de distintas adscripciones étnicas, se resuelven ante las autoridades políticas locales. Parecería que el concepto proceso de "dominación étnica", acuñado por Andrés

4. Valeria Coronel, *Conflictos y Alianzas en torno a una imagen del progreso. La temprana experiencia del liberalismo en Chimborazo (1845-1861)*, tesis de licenciatura en Historia, PUCE, Quito, 1994.

5. Andrés Guerrero, "Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875)", *Revista Andina*, No. 2, año 6, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, 1989.

6. Además, la relevancia del trabajo subsidiario no es en sí mismo el que conste en las obligaciones de la ley. ¿Qué caminos se privilegiaron en cada época y qué participación tuvieron los indios en cada uno? No es lo mismo promover la refacción del camino Guaranda-Babahoyo que el camino Alausí-Yaguachi.

Guerrero, traducido por Ibarra como "Estado ecuatoriano deslegitimando autoridades étnicas" no es la relación más relevante en esta experiencia regional. En Chimborazo existe un proceso de deslegitimación endógeno de la estructura de poder comunal y, en vinculación a otros sectores populares, de las estructuras tradicionales de representación política.⁷

Por otro lado, difícilmente se puede sostener que la dinámica mercantil y política nacional "atraparon" a "contingentes indígenas". ¿No fueron, acaso, los sectores indígenas participantes activos de dicha dinámica mercantil? En el momento en que sus portavoces políticos tradicionales perdieron su capacidad de negociación frente al nuevo sistema político, en lugar de afincarse en la nostalgia, ¿no buscaron nuevas formas de participación e interlocución?

Cómo es que llega a definirse el conflicto en los términos en los que lo recupera Ibarra: como rural/indio versus urbano/blanco mestizo. ¿Existían redes que podrían matizar esta frontera establecida desde el discurso del poder?

Más allá de los efectos perseguidos por los levantiscos, siempre pocos cuando son tan locales, tal como lo demuestra Ibarra, ¿qué aprendizaje político dejó entre sus actores, qué cambios generó en su estructura de representación local? Estas son algunas de las preguntas que surgen al lector.

Así la hipótesis que guía el texto, recordemos, la de que la rebelión fue un movimiento contra el cambio, no es completamente convincente por lo antes planteado. Tampoco se puede demostrar, a través de la constatación de la sobrevivencia de estructuras administrativas anteriores (regidores, alcaldes), que la estructura de poder de la comunidad era tradicional, para ello en lugar de seguir la legislación hay que seguir el proceso social, y la historia de los líderes.

El texto plantea, además, un trasfondo teórico que debe ser discutido: una aparente cultura política autónoma de la comunidad indígena. Si es cierta la afirmación de Ibarra de que las rebeliones están en su mayoría afincadas localmente, abstracciones tan generales como tradición o modernidad no tienen suficiente valor analítico y no contribuyen a explicar las motivaciones y prácticas de los actores. ¿Qué actualizaba lo tradicional, a estas alturas? ¿Frente a cuáles otros actores locales era éste un capital simbólico?⁸

Ibarra señala cómo el tema de la aduana se repite desde el siglo XVIII en los levantamientos indígenas y reaparece, confundiendo diezmo por aduana, a finales del XIX. Lo explica en términos de que "quedaba una memoria colectiva", un recuerdo colonial. Esto resulta realmente insólito. ¿Cuáles son los mecanismos de transmisión de la memoria que le permiten deducir esto?

7. Valeria Coronel, op. cit. En este trabajo he planteado que a diferencia de Imbabura, sobre todo en el período marxista, el tema de la perpetuación étnica era amenazante para la población indígena del Chimborazo quienes legitimaban sus apelaciones en nombre de la ciudadanía.

8. Pierre Bordieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991.

Finalmente, ¿cuál sería el sentido contemporáneo a los actores de mantener una memoria si el problema de la circulación es tan relevante para ellos en su presente?

Por la composición de las milicias, el autor habla de una especie de guerra de castas durante el enfrentamiento. En la pirámide aristócratas y mestizos contra indígenas en la base, como una iconografía de la supervivencia de la República de blancos y la República de indios. Esto es muy discutible. Uno de los lamentos más serios en la época colonial era la transgresión, desde muy temprano, de la supuesta división por repúblicas. El proyecto purista tuvo muy poco éxito por una sutil gama de sectores sociales que surgieron como opción política y de identidad, fruto de las complejas y estrechas relaciones entre distintos sectores populares. Si tiene sentido replantear la existencia de las dos repúblicas, hay que reconocer que al respecto existe una tensión entre la búsqueda de la ciudadanía y el discurso de la diferencia. Tensión por cierto muy vigente hoy en día.

Admira que en un país donde las alianzas e intercambios entre indígenas y mestizos son evidentes en la mayor parte de reclamos sociales y profundos en el proceso social, se esté hoy fomentando una suerte de "apartheid" purista que reifica las categorías de identidad y las entiende como naturalmente contrapuestas por asuntos "étnicos". Si hay un proceso de distanciamiento entre indios y mestizos, autodenominados como tales, este sí es un proceso interesante cuya dinámica lejos de ser obvia debe ser reconocida e interpretada.⁹

Menos interesante resulta entender a los grupos étnicos como bloques identificados en términos sustanciales que son "atrapados" por la historia. Parecería una perspectiva existencialista que no necesariamente se puede atribuir a los levantiscos. Resulta teóricamente problemático sostener que la utopía de Daquilema fue la de retornar a relaciones coloniales de poder, donde la estructura étnica se encontraba más cómoda. El peligro está en dar una suerte de personalidad a la "estructura" de la tradición, en lugar de reconocer el carácter procesual de la cultura. Y solo encontrar posibilidad de transformación en el Estado -otra personificación- en lugar de ver los procesos de conformación de un sistema político en el seno de la sociedad; insistir en esta perspectiva parece hacernos perder la pista de la "agencia" humana en los procesos de transformación, más grave aún si dotamos a algunos actores de la capacidad para medir el presente y a otros no: Las utopías que retoman las metáforas de la tradición, antes que luchar por el pasado luchan por el poder entre contemporáneos. Sería interesante ir de unas estructuras de división étnica, aparentemente preexistentes, a la complejidad de las formas de percepción de los antagonismos y lealtades.

9. José A. Figueroa, *Espacio, tiempo y poder: conceptos culturales, políticas étnicas y acciones rituales*, tesis de Maestría, Quito, FLACSO, 1994.