

Entre la niebla del relato público y la lógica de la protesta popular

*Between the fog of public storytelling
and the logic of popular protest*

*Entre a névoa da narrativa pública
e a lógica do protesto popular*

Mireya Salgado

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)

Quito, Ecuador

ORCID: 0000-0003-1282-3517

DOI: <http://dx.doi.org/10.29078/rp.v0i51.864>

De tanto contarse, el levantamiento de Yaruquíes, de diciembre de 1871, nos llega opaco y borroso. Es lo que sostiene Hernán Ibarra en la reedición de este clásico sobre el levantamiento de Yaruquíes de 1871. Siguiendo el hilo conductor planteado por el autor, este comentario tiene dos entradas. Por un lado, una lectura desde el significado de Daquilema en la memoria colectiva y la historia pública, y por otro, la aproximación al evento en sí mismo.

SOBRE LA “NIEBLA DEL PÁRAMO”

Quisiera enfatizar de manera especial el valor de confrontar desde la rigurosidad documental, un hecho histórico sobre el que se ha construido una memoria que se apoya, en parte, sobre invenciones. Creo que hoy, más que nunca, es necesario que, como historiadores, asumamos de manera responsable nuestro oficio y volvamos visibles los espacios de fabricación de tradiciones e invención o manipulación de personajes y hechos. Desde un principio, Ibarra se distancia de una memoria pública que ha nublado, como la niebla del páramo, la posibilidad de acercarse a los hechos y distinguir con claridad el curso del levantamiento, sus protagonistas, sus causas profundas y su lógica. Destaco aquí solo algunos de estos momentos.

En un primer momento aparecen los recuentos contemporáneos al acontecimiento generados desde el poder, y que justifican la represión. Esta narrativa, como otras similares, despolitiza la sublevación, al reducirla a una mera reacción a los abusos, es decir, una respuesta, no una iniciativa. En este discurso primario,¹ prácticas y lenguajes de la sublevación son naturalizados y rebajados a actos violentos, feroces, “excitados por la embriaguez”.²

Estas narrativas no solo corresponden a explicaciones que se repiten para revueltas del siglo XIX y XX, como señala el autor, sino que sostienen los mismos argumentos que las sumarias de las sublevaciones del XVIII, y lecturas desde el poder en el siglo XXI.³ El discurso primario de los informes estatales empieza a configurar una *prosa de la contrainsurgencia*,⁴ que tiene un efecto performativo al desplazar a los sublevados del espacio de la política. La sublevación queda convertida en un ruido destinado al olvido en el relato político de la nación. Al tornarse en un movimiento “producido por la embriaguez y la venganza y manchado con varios actos de salvaje ferocidad, fue contenido fácilmente por la fuerza armada...”,⁵ no deja huella, pierde cualquier proyección y queda en el ámbito de la reacción primaria e irracional.

Desde principios hasta mediados del siglo XX, se suceden referencias fragmentadas sobre Daquilema en recuentos históricos y monografías sobre la provincia. En estos se promueve la imagen de un territorio aristocrático, que también borra la existencia de los sublevados como actores políticos. Estos textos son otra manifestación de la prosa de la contrainsurgencia largamente construida por las élites que monopolizan el relato local, regional y nacional. Más que una “amnesia”, como sugiere Ibarra (p. 3), hay en ellos una sistemática construcción del olvido. La amnesia se padece, el olvido se construye y promueve.

A partir de 1950, y de la mano de Alfredo Costales, el levantamiento de Yaruquíes de 1871 entra al ámbito de la historia y la memoria pública. Es en ese espacio donde puede documentarse un proceso de “invención de una tradición” en torno a Daquilema, apoyada sobre una “biografía imaginaria”, una genealogía dinástica que parte de la obra de Juan de Velasco y llega a

1. Véase Ranhit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Barcelona: Crítica, 2002).

2. Gabriel García Moreno citado en Hernán Ibarra, *La rebelión de Daquilema (Yaruquíes-Chimborazo, 1871)* (Riobamba: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural / Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Riobamba / Cooperativa de Ahorro y Crédito Fernando Daquilema, 2018), 2.

3. Ver, por ejemplo, la Sumaria de la Sublevación de Riobamba de 1764 o la de Otavalo de 1777.

4. Guha, *Las voces de la historia...*

5. Gabriel García Moreno citado en Ibarra, *La rebelión de Daquilema...*, 2.

nuestros días. Ibarra abre aquí una lectura crítica y valiente que enfrenta y desnuda en sus vacíos metodológicos y empíricos este tipo de construcciones. Es también en esta narrativa donde aparece el personaje de Manuela León como dirigente de la sublevación, sin evidencias documentales que sustenten su existencia como tal. La continuidad de esta narrativa hasta el presente podría interpretarse como una “tradicción inventada”,⁶ que se reproduce en una serie de representaciones simbólicas del pasado nacional.

Desde este trabajo pionero en la reivindicación de la figura de Daquilema, y a partir de los mismos datos de Costales, se suceden nuevas reinterpretaciones desde el indigenismo. Como señala Ibarra, Daquilema se convierte en “una clave para reinterpretar la historia” (p. 3), en una historia pública que había desplazado sistemáticamente a los indígenas y sectores populares de sus narrativas y panteones cívicos. Las bases simbólicas de la nación se diversificaron en esas décadas, para incorporar unos actores que habían sido excluidos del gran relato nacional de las élites. Detrás de esa representación, apropiada por el indigenismo de izquierda, hay el reconocimiento de los indígenas como los sujetos subalternos por excelencia, y por lo tanto los sujetos de la praxis política, a lo que se suma su presencia como actores en la construcción de la nación.

Sin embargo, a partir de los 1970, la misma izquierda ávida de construir su propio relato, se pregunta por los límites de esta movilización popular. Ahí toma fuerza otra de las interpretaciones que desplazó a las sublevaciones indígenas de la política: la narrativa de la fragmentación y el localismo, la de su incapacidad de tener un alcance nacional o de contar con el apoyo de la clase obrera. En la conjunción del metarrelato de la nación y de la revolución, una vez más, las revueltas indígenas fueron desplazadas de la posibilidad de lo político. Esta visión cae en lo que Stern señala como uno de los supuestos que permean la literatura sobre revuelta en los Andes: el carácter parroquial, localista y prepolítico del campesinado. Este sector, fragmentado y defensivo, reaccionaría a cambios que vienen de fuera de manera predecible y limitada.⁷

“AMENAZADOS DE TODITA LA INDIADA”

En la segunda parte del libro, el autor busca entender la lógica del levantamiento a través de una renovada investigación de archivo y abordando el

6. Véase Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *La invención de la tradición* (Barcelona: Crítica, 2012).

7. Steve Stern, *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990), 5-8.

entorno social, local y regional, alejándose de una valoración de la sublevación por sus consecuencias. Ibarra se acerca al significado del levantamiento a partir de una comprensión del sentido y causas del conflicto. Considero este un aporte clave del texto, en tanto solo a través de una comprensión de la complejidad, lógica y contexto de cada sublevación es posible construir lecturas más completas sobre la movilización popular en los Andes. Hago una lectura de lo propuesto por el autor estableciendo un diálogo con mis propias conclusiones en relación al levantamiento de Riobamba de 1764.

Rompiendo con la tendencia a la homogeneización del mundo indígena en el que suelen caer muchos de los estudios sobre rebeliones, el autor aborda las especificidades del contexto material de este levantamiento, y propone una lectura de la presión sobre los recursos colectivos que se vivía en el territorio en cuestión y las tensiones que esto generaba. Estas tensiones se explican en el conflictivo proceso de modernización del Estado garciano, y en la relación entre este y las poblaciones indígenas.

Sobre los indígenas de Yaruquíes cabe señalar que desde el siglo XVIII estuvieron ya en la mira de las autoridades. En la sublevación de 1764 fueron los indios de Yaruquíes, y sobre todo los de la parcialidad de Cacha, los protagonistas en la toma de la villa. Era un espacio en el que el abuso de los encomenderos y hacendados, el ausentismo de tributarios, la presión tributaria y la exacción de recursos, que caracterizaron la segunda mitad del XVIII, habían llevado a sus habitantes a sufrir los peores niveles de pobreza y explotación del corregimiento colonial de Riobamba. En 1760, Justo Tigsilema se negaba a cumplir sus obligaciones fiscales como cacique, obligaciones que suponían ejercer una presión insostenible sobre los indios que quedaban en su comunidad.⁸ Tigsilema había sido uno de los más activos caciques en denunciar en los memoriales de agravios “el hambre insaciable de indios” de los hacendados y cobradores.

La presión sobre los recursos es un tema central en las movilizaciones. En el caso de los comuneros de Yaruquíes cabe preguntarse por la existencia de una tradición de protesta relacionada con la presión sobre la tierra, la presión tributaria en un contexto de pérdida de recursos y de transformaciones en las dinámicas económicas, así como en las lógicas territoriales. En las sublevaciones de la segunda mitad del siglo XVIII en la Sierra central, se está en plena transición de la caída de la economía textil hacia una economía centrada en la producción agrícola para el consumo local. El detonante de la sublevación de 1764, que fue una nueva numeración de indios en el contexto de las reformas fiscales borbónicas, solo pone la puntilla para el estallido de la sublevación. Detrás están las presiones vividas por los indios de comu-

8. Archivo Nacional del Ecuador, Quito (ANE-Q), Fondo *Indígenas*, caja 75, exp. 3.

nidad, así como la amenaza que una nueva numeración suponía para los indios forasteros de la villa y sus fueros.

En 1871, el proceso de transformación productiva y los cambios en la configuración territorial se han completado y, como señala Ibarra, la producción agrícola de la Sierra central abastece el *boom* cacaotero de la Costa. ¿Qué forma han tomado las relaciones de producción en la zona si, como señala Ibarra, hasta 1860 al menos, los indígenas han litigado con éxito en defensa de sus tierras de comunidad? Más allá de la llegada de funcionarios para organizar el trabajo subsidiario –el detonante–, ¿qué explica a largo plazo este levantamiento?

En relación con el levantamiento en sí mismo, es también posible identificar continuidades en los repertorios de la protesta. Para empezar los factores detonantes: acciones relacionadas con las exacciones tributarias. En segundo lugar, los blancos de la violencia: los agentes encargados de poner en práctica las exacciones, o las autoridades tradicionales que han servido de brazos ejecutores. Pero también las tomas de los cerros y la estrategia de replegarse a las alturas; el griterío; la coincidencia con una fiesta religiosa, cuando hay juntas de indios y celebraciones, y el “contagio” sucesivo a las comunidades y pueblos circundantes que nos cuenta de condiciones compartidas de dominación.

Más allá de eso, es relevante llamar la atención sobre un hecho que el autor menciona por encima, pero que en la comparación con otras sublevaciones se convierte en un dato relevante: junto con la represión, la pacificación incluye medidas para frenar los abusos. Por ejemplo, el 30 de diciembre se emite un decreto para frenar los abusos de los diezmeros. Además, se desarma temporalmente el sistema de recolección de impuestos y trabajo subsidiario en las parroquias afectadas por el levantamiento (p. 34). A raíz de la sublevación de Riobamba de 1764, se propuso frenar la exacción tiránica de recursos, así como controlar abusos de los corregidores, caciques, cobradores, entre otros. De hecho, no es posible entender el camino que siguieron las reformas borbónicas, sin tener en cuenta los desafíos que las protestas del XVIII plantearon a la administración. Estas experiencias comunes permiten problematizar visiones centradas en la unilateralidad de la dominación.

Otros elementos que cabe resaltar por la continuidad que establecen con las sublevaciones del XVIII son:

- La presencia del “fantasma” de la aduana, que toma fuerza en el proceso de “contagio” y que, como señala Ibarra (p. 40), se traslada simbólicamente a la imposibilidad de reproducir la continuidad de la vida misma. Es en la idea de la aduana colonial, a la que asimila el diezmo y otras formas de exacción, donde se concentran las imágenes y las prácticas de la opresión.

- Las relaciones que hablan de la proclamación de dos reyes (p. 33). Como recuerda Ibarra (p. 41), también en 1764 se habla de dos posibles reyes. Esto alude a una configuración andina en la que valdría la pena profundizar.
- A ello se suma la confluencia entre la función política y la religiosa, en tanto los reyes serían coronados con las diademas de los santos de esos anejos, y algunos de los líderes de la sublevación cumplían una doble función (p. 38). En la sublevación de 1764, el uso de símbolos y lenguajes religiosos nos acercan a la búsqueda de un nuevo orden político y religioso cuando la ruptura del pacto social y de reciprocidad se volvía más evidente.⁹ En 1871, como señala Ibarra, la ruptura percibida tiene que ver con la modificación de las relaciones de los indígenas con el Estado garciano.

Es interesante el argumento planteado por Ibarra sobre la necesidad de una estructura étnica de poder para garantizar la organización de la sublevación. Este argumento debe ser contrastado en distintos casos. Muchas veces, las sublevaciones son escenario para el surgimiento de nuevos liderazgos y la crítica de autoridades tradicionales que no pudieron garantizar los derechos de las comunidades. Ese es, por ejemplo, el caso de los forasteros en la sublevación de Riobamba de 1764, y de las movilizaciones estudiadas por Sinclair Thomson, quien incluso avanza la hipótesis de una democratización del liderazgo surgido en los desafíos de la propia movilización.¹⁰

También es sugerente la idea del levantamiento como coyuntura en la que se condensan distintos tiempos históricos. Este levantamiento parece iluminar la capacidad de los indígenas de configurar liderazgos por fuera de las estructuras tradicionales, y en ese sentido da cuenta de una movilidad y una capacidad de respuesta que se aleja de imágenes de estabilidad y de los indígenas como actores con una agenda conservadora.

Un tema que considero necesario debatir es la descripción de la sublevación de Daquilema como parte de los conflictos de una “sociedad de castas”. Ibarra afirma que las “barreras de castas” heredadas del sistema colonial adquieren una concreción en el siglo XIX (p. 41). En esa afirmación se ignora un sólido debate sobre la pertinencia del uso de la categoría “sociedad o sistema de castas”. Gonzalbo, Ares, Rappaport, entre otros, ponen en cuestión su pertinencia y operatividad tanto para dar cuenta de las dinámicas sociales y étnicas del período colonial, como del republicano.¹¹ Como sostiene Laura

9. Mireya Salgado, *“Indios altivos e inquietos”*. *Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777* (Quito: FLACSO Ecuador, en prensa).

10. Sinclair Thomson, *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (La Paz: Muela del Diablo, 2007).

11. Pilar Gonzalbo Aizpuru, “La trampa de las castas”. En *La sociedad novohispana*.

Giraudó, su uso se convirtió en un lugar común que tiene poca relación con una evidencia histórica que nos devuelve dinámicas muchos más complejas, y que además perpetúa la premisa de que la estratificación social tiene un fundamento racial.¹²

La alusión al funcionamiento, en “la vida real”, de la república de indios y la de españoles, es también problemática y cuestionada por una literatura que demuestra cómo esta vida real desbordaba todos los esfuerzos de la administración por mantener ese orden ideal. Estas lecturas invisibilizan la intensa movilidad social que atravesó la sociedad durante, por ejemplo, la segunda mitad del siglo XVIII, una sociedad en movimiento de la que ya nos hablaba Minchom hace algunas décadas.¹³ La homogeneización del mundo indígena nubla las diferencias de clase, condición y calidad que lo atravesaban, así como la fluidez en las adscripciones sociales más allá de categorías predefinidas, ¿es posible salir de la homogeneización de la categoría indígena para vislumbrar en este quiebre una configuración social y étnica más compleja?

Como busco mostrar en estos comentarios, la obra de Ibarra, aun con estas tensiones, pone en debate temas que son claves para pensar las formas de la memoria e historia públicas. Pero, sobre todo, ofrece entradas para pensar las sublevaciones indígenas como experiencias concretas de construcción de repertorios de protesta y desafíos del poder, que nos permiten volver más complejas las lecturas sobre la acción política popular en los Andes.

Esterotipos y realidades (Ciudad de México: El Colegio de México / Centro de Estudios Históricos, 2013); Joan Rappaport, *The Disappearing Mestizo. Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada* (Durham / Londres: Duke University Press, 2015).

12. Laura Giraudó, “Casta(s), ‘sociedad de castas’ e indigenismo: la interpretación del pasado colonial en el siglo XX”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, doi: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72080>.

13. Martín Minchom, *The People of Quito, 1690-1810. Change and unrest in the underclass* (Boulder: Westview Press, 1994).