

Mireya Salgado Gómez

“Indios altivos e inquietos”

Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones:
Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777



© 2021 FLACSO Ecuador
Abril de 2021

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-562-5 (pdf) (FLACSO Ecuador)

ISBN: 978-9942-09-749-1 (pdf) (Abya-Yala)

<https://doi.org/10.46546/2021-14atrio>

FLACSO Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803

www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A

Casilla: 17-12-719

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 250 6267 / (593-2) 3962800

editorial@abyayala.org.ec / ventas@abyayala.org.ec

www.abyayala.org.ec

Imagen de la portada: “Plano que se adjunta al proceso de Joaquín Gómez de la Torre”. Imbabura 1804. Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Mapas, caja 137, expediente 12.

Salgado Gómez, Mireya, 1966-

“Indios altivos e inquietos” Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones : Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777 / Mireya Salgado Gómez. Quito : Flacso Ecuador : Ediciones Abya-Yala, 2021

xiv, 265 páginas : figuras.- (Serie Académica Atrio)

Bibliografía : p. 249-265

ISBN digital : 9789978675625

<https://doi.org/10.46546/2021-14atrio>

HISTORIA CULTURAL ; HISTORIA POLÍTICA ;
ETNOHISTORIA ; POLÍTICA POPULAR ; CONFLICTOS
SOCIALES ; SUBLEVACIÓN INDÍGENA ; RIOBAMBA ;
OTAVALO ; ECUADOR.

306 - CDD

Editorial  FLACSO
Ecuador



En la serie Atrio se publican obras arbitradas.

En memoria de mis padres.
Para Santiago, Emilia y Francisca, la vida de todos los días.

Índice de contenido

Prólogo. ¿Dónde están los “indios”?	VIII
Agradecimientos	XIII
Introducción	1
Capítulo 1	
La cuestión de las sublevaciones: entre la clase, la identidad cultural y la promesa de la nación.	9
Campesinos: revolución social, protesta popular y cultura política ..	10
Resistencia y rebelión en los Andes	13
Aproximaciones desde los estudios subalternos y la historia postcolonial	19
Caminos abiertos y posibles aportes desde las sublevaciones quiteñas ..	30
La noción de cultura en el cruce entre la historia cultural y los estudios políticos	35
Capítulo 2	
Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777: narrativa y contexto	51
Riobamba: <i>Por todos los cerros y altos que cercan la villa llovían indios</i> ..	52
El corregimiento y la villa de Riobamba	55
Otavalo: se alzaron tumultuosos los indios	65
El corregimiento de Otavalo	82
Capítulo 3	
El siglo XVIII: transformaciones y rupturas en el orden colonial ...	89
El escenario atlántico	91
La Audiencia de Quito	95

Iglesia y religión	107
Manuales, fiestas y devociones: hacia nuevas pautas de diferenciación y control social	119
Capítulo 4	
Estrategias subalternas: forasterismo y recursos legales	125
El forasterismo como estrategia subalterna	127
El desplazamiento de las autoridades	142
Capítulo 5	
Riobamba: “Esto no ha sido un mero alboroto popular”	151
Sobre pretextos y raíces	153
La pacificación simbólica y el inicio de la prosa contrainsurgente: de <i>indios altivos y valientes a naturales engreídos y soberbios</i>	156
“Esperanzas mal fundadas”	164
Una teoría política de la sublevación	168
La máxima del “buen gobierno” es la buena unión de las gentes ...	175
Capítulo 6	
Indios tumultuados y plebe enfurecida: Otavalo 1777	179
“Sumo silencio de gente india”	179
La numeración y la “refinada malicia” de los indios	185
Sumaria y pacificación	187
Capítulo 7	
Lenguajes políticos y religiosidad	211
Religión y religiosidad: espacios de conflicto y negociación	214
Iglesia y numeraciones	218
Fiestas, juntas, bebezonas y espacios sagrados	220
Que los curas estorben con maña y modo	231
Conclusiones	237
Riobamba: procesiones y reinos indios	239
Otavalo: participación y espacio emancipado	240
Otavalo y Riobamba como entradas a la política popular	241

Silenciamiento: contrainsurgencia y homogenización	243
Gobierno imperial y desafío local.	245
Referencias.	249
Sobre la autora.	266

Figuras

Figura 2.1. Mapa del centro de la antigua Riobamba	58
Figura 2.2 Límite aproximado del corregimiento de Riobamba y poblados	59
Figura 2.3. Límites aproximados del corregimiento de Otavalo y sus poblados	83

Prólogo.

¿Dónde están los “indios”?

En su libro sobre los levantamientos indígenas de los corregimientos de Riobamba y Otavalo, Mireya Salgado hace añicos la mismísima categoría de “indio,” central a la historiografía colonial. Si miramos de cerca dos levantamientos, en 1764, en Riobamba, y en 1777, en Otavalo, no encontramos sino peculiares experiencias de etnogénesis urbana y rural de individuos que, la historiografía insiste, compartieron la misma identidad colonial: “indios”.

La audiencia de Quito sobrellevó una crisis de cerca de un siglo: epidemias, terremotos, volcanes y miseria, esta última desencadenada por una reorganización geopolítica y económica regional, hemisférica y global. Regiones como las de Riobamba, que habían producido por cerca de 200 años paños y bayetas para los mercados alto peruanos, dejaron de hacerlo. Obrajes de comunidad cerraron y los caciques dejaron de redistribuir. Siguiendo patrones antiguos de migración interna, miembros de comunidades optaron por reasentarse en pueblos y ciudades como forasteros. Otros migraron a haciendas. Al perder miembros las comunidades, los caciques tuvieron que mantener o aumentar tasas de tributos. El crecimiento de migraciones y haciendas abrió las comunidades a la venta y especulación de tierras a mestizos y “españoles”.

Salgado encuentra que, hacia el segundo cuarto del siglo, los memoriales de caciques empezaron una sucesión interminable de lamentos que, por lo general, quedaron sin respuesta por parte de las autoridades:

no hubo ni mandamientos, ni ordenanzas, ni cédulas protegiendo a los indios. Los litigios asociados a la composición de tierras también aumentaron. Mientras tanto, nuevas poblaciones urbanas de forasteros crecían en la ciudad de Riobamba. En 1764, la corona decidió hacer una nueva “numeración” de tributarios para responder a los lamentos de caciques y comunidades, y detener la transferencia de tierras de comunidades a haciendas.

Salgado demuestra que la numeración desencadenó una revuelta entre los forasteros de la ciudad de Riobamba, primero y, después, entre las comunidades más afectadas por la crisis de los obrajes, venta de tierras, y pérdida de tributarios.

Lo llamativo de esta revuelta es que los intereses en conflicto de forasteros urbanos y caciques de comunidades se complementa, y lo que en un principio fue una revuelta urbana de “indios”, se convirtió rápidamente también en un levantamiento de comunidades del corregimiento, a las que paradójicamente la nueva “numeración” buscaba beneficiar.

Lo que explica esta alianza de intereses encontrados fue la presencia, tanto en comunidades afectadas como entre los forasteros urbanos, de los mismos intereses corporativos religiosos: franciscanos. Los franciscanos se encontraban entonces batallando la secularización de doctrinas con curas párrocos en comunidades indígenas. En Riobamba, esos mismos franciscanos servían a los nuevos forasteros en parroquias urbanas. Los forasteros encontraron en el discurso franciscano que promovía la incorporación de clero indígena un aliado en prácticas religiosas. Los forasteros encontraron en la piedad y escolaridad franciscana avenidas de promoción y acenso social como cantores, mayordomos y miembros de nuevas parroquias.

Salgado explora la naturaleza del levantamiento indígena-franciscano en la ciudad y corregimiento de Riobamba y encuentra patrones políticos de antiguo régimen, a pesar de los orígenes humildes y no aristocráticos de los forasteros. Los forasteros y caciques del corregimiento imaginaron un discurso de “reino” indígena que buscó expulsar a los “españoles”, al mismo tiempo que promovió identidades y prácticas católicas.

La respuesta de la corona a esta crisis fue parar la numeración y ofrecer “perdón” a los amotinados. Gobernadores y corregidores no

buscaron castigar a los líderes del movimiento. Con la ayuda de los franciscanos buscaron calmar a los alzados. La respuesta de las autoridades desactivó al movimiento con prontitud. Se podría decir que el levantamiento funcionó en tanto la numeración fue suspendida y la secularización de doctrinas se detuvo.

Salgado demuestra que el régimen borbónico no fue en esencia diferente al Habsburgo: tuvo que responder a las presiones desde abajo y negociar constantemente para sobrevivir.

Lo contradictorio de la imagen que Salgado introduce es que miembros desarraigados de comunidades rurales con nuevas identidades religiosas y urbanas fueron los encargados de liderar un movimiento social de antiguo régimen que buscó reproducir nuevos reinos y linajes. Los nuevos rebeldes dejaron intactos los intereses de caciques rurales y de religiosos franciscanos. Lo que parecía ser un levantamiento “antiespañol” no dejó de ser más que un esfuerzo por restablecer economías morales barrocas de los Habsburgos.

I

Esta tipología tradicional del “indio” colonial, sin embargo, no sirve para interpretar el levantamiento del corregimiento de Otavalo de 1777. Trece años después del de Riobamba, el levantamiento del corregimiento de Otavalo tuvo características muy diferentes. Riobamba y Otavalo estaban tan distanciados el uno de otro como Marte de Venus. El levantamiento de Otavalo también se inició una vez que gobernadores y corregidores buscaron reintroducir nuevas “numeraciones” de tributarios en comunidades indígenas. Como Riobamba, Otavalo fue una zona de ovejas, obrajes y telares. A diferencia de Riobamba, sin embargo, Otavalo no experimentó una crisis obrajera, ya que la producción de paños y bayetas se reorientó del Perú al sur colombiano, a las zonas mineras de Barbacoas.

La crisis quiteña del XVIII se manifestó en Otavalo de manera diferente que en Riobamba. En Otavalo, los caciques principales mantuvieron fidelidad al régimen, mientras los caciques de parcialidades experimentaron pérdidas de tierras y tributarios en favor de

las haciendas obrajeras. La zona de Otavalo responde a la crisis del XVIII con corregidores que promuevan repartimientos de mercancías (algodón) a las comunidades locales para aumentar la exportación al sur de Nueva Granada. Las haciendas crecen con forasteros y tierras de comunidades.

La respuesta de Otavalo a la numeración de 1777 fue, por lo tanto, muy diferente a la de Riobamba. No fue una respuesta con un discurso indígena de reino, sino una respuesta republicana de ciudadanía. En la dirección del movimiento no estuvieron forasteros asociados a las estructuras religiosas coloniales o caciques de cabeceras, como en Riobamba, sino “hijos” de comuneros, promovidos por “cacicas” mujeres de pueblos sujetos. Salgado investiga un movimiento social muchísimo más violento que el de Riobamba que busca destruir y quemar haciendas y matar a mayordomos y españoles, no negociar. El movimiento de Otavalo destruye cuentas y papeles de obrajes, tanto de comunidad como de hacienda.

A diferencia del movimiento de Riobamba, que fue depuesto por la habilidad negociadora de franciscanos, el de Otavalo fue destruido por la fuerza y el uso de milicias mestizas y “españolas” urbanas. Como el de Riobamba, el levantamiento de Otavalo fue destruido rápidamente, pero lo fue, en parte, por la migración masiva de rebeldes de comunidades y haciendas a zonas de frontera en las cejas de montaña amazónica y costera. Los rebeldes retornaron en realidad, y simbólicamente, a las “montañas”. Los rebeldes retomaron una identidad pagana y abiertamente anticristiana. Los rebeldes reconstruyeron comunidades nuevas fuera del control colonial.

El trabajo de Salgado es riguroso y provocativo. Demuestra que lo indígena en las Américas es una máscara que oculta diferencias profundas en las dinámicas de rebelión y etnogénesis, es decir, en la forma en que comunidades e individuos indígenas siempre se transformaron. Riobamba y Otavalo sufrieron levantamientos indígenas por causas similares: la crisis obrajera y de epidemias y terremotos de Quito del XVIII. Los levantamientos y sus dinámicas, sin embargo, fueron radicalmente distintos. Los discursos políticos de rebelión fueron profundamente diferentes en uno y otro sector, a pesar de su cercanía geográfica.

La obra de Salgado es un aporte importante al estudio de políticas indígena desencadenadas por las reformas borbónicas. Deber ser integrada a los estudios de Charles F. Walker, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson sobre los levantamientos de Túpac Amaru en el Cusco y Túpac Katari en el Alto Perú.

Jorge Cañizares-Esguerra
Diciembre de 2020

Agradecimientos

Son muchas las personas a quienes estoy agradecida por sus aportes para que “*Indios altivos e inquietos*”. *Conflicto y política popular en el tiempo de las sublevaciones: Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777* tomara forma. El libro tiene origen en mi tesis doctoral, dirigida por Mercedes Prieto. A ella le agradezco exigirme una claridad que a veces se me escapaba, e iluminar ciertos lugares no abordados desde mi lectura.

La investigación fue realizada gracias a una beca otorgada por FLACSO Ecuador en el marco del Doctorado de Estudios Políticos. A FLACSO, a profesores y colegas de esa casa a la que pertenezco agradezco la posibilidad del diálogo interdisciplinar que me abrió a problemas y preguntas desafiantes desde mi lugar de historiadora. Los proyectos y largas conversaciones que compartí con Eduardo Kingman, maestro, colega y amigo, me ayudaron a encontrar un sentido vital en lo que hacía.

El estímulo recibido en conversaciones e intercambios críticos a partir de avances de esta investigación con otros colegas y amigos como Víctor Bretón, Mark Thurner, Rafael Polo, Carlos Espinosa, Valeria Coronel, Elisa Sevilla, han sido parte fundamental de este libro. Gracias Sinclair Thompson y Sergio Serulnikov por los generosos aportes a mi lectura sobre las sublevaciones quiteñas, una lectura que, sin sus trabajos previos, no habría sido la misma. Los diálogos que tuve con Sinclair, Jorge Cañizares-Esguerra, Jorge Moreno, Christiana Borchart y Pilar Ponce Leiva en distintos momentos de la escritura del libro me ayudaron a pensar y avanzar en aspectos claves.

También agradezco el intercambio intelectual con estudiantes de mis clases en la PUCE y en la FLACSO. Gracias a Lorena Rosero por esas largas horas en los archivos fotografiando expedientes. A Bryan Tite y Diego Paladines por su apoyo en la edición y organización del material. Agradezco al personal del Archivo Nacional del Ecuador y del Archivo Histórico del Ministerio de Cultura y Patrimonio, así como a Editorial FLACSO, con María Cuvi a la cabeza.

Finalmente, doy las gracias a Santiago, Emilia y Francisca, por su apoyo y compañía incondicional, a pesar de mi presencia un poco ausente. Este libro fue posible por ellos.

Introducción

Esto no ha sido un mero alboroto popular pues hubo
 conjuración y confederación con actos reflejos...
 tumulto y maquinada sublevación.
 —Francisco de Vida y Roldán, corregidor
 de Riobamba, marzo de 1764

Desde mediados del siglo XVIII, la Real Audiencia de Quito, como otras regiones del imperio español en América, fue sacudida por movilizaciones sociales en el campo y en zonas urbanas, que en su mayoría involucraron a poblaciones indígenas. Tumultos, rebeliones, conjuraciones, motines, sublevaciones: distintos términos daban cuenta de que los indios estaban “insolentados” “con una altivez impropia de la nación”. ¿Qué hizo posible que en 1764 los indios de Riobamba gritaran en los cerros “¡Muera el Rey!” y que en 1777 cada uno de los pueblos, anejos y parcialidades del corregimiento de Otavalo se unieran en una coyuntura de violencia colectiva sin precedentes? ¿Era esa “altivez impropia de la nación india” un signo de subversión que socavaba la experiencia histórica de las identidades coloniales y, por lo tanto, parte de una agencia política popular por desentrañar?

En este libro abordo la irrupción de esos comportamientos “impropios” que toman por sorpresa a un orden colonial en transformación, a través de una comparación de las prácticas y lenguajes políticos de los actores de la sublevación de Riobamba de 1764 y del corregimiento de Otavalo de 1777. Me interesa identificar cómo la acción colectiva, tanto en Riobamba como en Otavalo, puso en escena significados y prácticas que buscaban trastornar el orden sobre el que se sustentaban la explotación y la dominación colonial. Más que valorar estas sublevaciones por sus consecuencias, me pregunto por las posibilidades de su existencia,

por los lenguajes a través de los cuales se desafió el orden dominante –un orden inmerso en procesos de disolución–, y lo que se ponía en juego en la coyuntura de la sublevación.

Me alejo de la discusión –centrada en el paradigma de nación– sobre si las sublevaciones de Otavalo y Riobamba fueron localistas o etnocéntricas, para profundizar, más bien, en la compleja y dinámica configuración social y étnica que caracterizó a cada una. Propongo que la era de sublevaciones en los Andes puede pensarse como un tiempo en el que irrumpe la política (Rancière 2007) para enfrentar, subvertir, desafiar o limitar el orden político y social colonial. Esta irrupción no puede aprehenderse en los límites de lo institucional, sino que se inscribe en la apropiación y resignificación popular de los medios simbólico-ideológicos a través de los cuales se sostenía y legitimaba la dominación. Esta apropiación se gestó durante siglos de dominación colonial, dando lugar a espacios de negociación y resistencia, pero habría adquirido un sentido subversivo desde mediados del siglo XVIII.

Uno de los principales objetivos de este libro es entender la ambivalencia y complejidad que caracterizan a las prácticas políticas subalternas insertas en la cotidianidad y la dinámica cultural dominante.¹ A partir de las relaciones entre poder y cultura, comparo las dos sublevaciones para dar cuenta de la manera en la que símbolos y espacios son apropiados de manera diferenciada, para construir un lenguaje y unas prácticas políticas populares en coyunturas concretas. Me centro especialmente en el uso y la apropiación de espacios y símbolos relacionados con la religión y la religiosidad, en tanto muchas de las acciones más significativas de ambas sublevaciones giraron en torno a ellos.

Desde estas experiencias locales, en las que se socavaba la legitimidad de la dominación colonial, es posible trazar las formas en las que la monarquía borbónica respondía a los desafíos planteados por los sectores

¹ He optado por la categoría gramsciana de lo subalterno para referirme a sectores populares urbanos y rurales en los que están incluidos blancos pobres, mestizos, negros, indígenas y castas. Se trata de un sector heterogéneo, pero que comparte las experiencias de la dominación (Chakrabarty 2002). Sin embargo, me distancio de la idea de la subalternidad como una esfera política autónoma concebida en términos absolutos, pues esta no solo se enfrenta al poder, sino que se constituye en él y por él (Roseberry 1994; Guha 2002; Méndez 2009). A pesar de ello, puede hablarse de una política subalterna porque maneja códigos, prácticas y lenguajes distintos en significados y reivindicaciones a los dominantes, si bien se constituyen en el marco de relaciones sociales o de un campo de fuerzas donde subalternos y dominantes son moldeados (Roseberry 1994).

subalternos. La lectura detenida de las medidas tomadas después de las sublevaciones, ofrece entradas para apoyar el argumento de que las reformas borbónicas, lejos de imponerse desde Europa de manera unilateral y vertical, eran muchas veces un intento por redefinir las relaciones coloniales frente a los retos y negociaciones que propusieron sectores subalternos, dinámicos y desafiantes. Esta lectura me lleva a trazar relaciones desde las coyunturas locales con lo regional y lo imperial, para ensayar un acercamiento a las implicaciones globales de las sublevaciones quiteñas.

La selección de las sublevaciones de Riobamba de 1764 y Otavalo de 1777, y los procesos de transformación en los que se inscriben, dentro de un conjunto de movimientos de distintas características, grado de movilización e impacto, obedece a diversos factores. Por un lado, ambas sublevaciones son consideradas entre las mayores en la Audiencia de Quito a fines del periodo colonial. Otavalo y Riobamba eran corregimientos de alta densidad de población indígena y con una intensa actividad de la industria textil. Además, durante el siglo XVIII fueron sacudidos por procesos de movilidad social, forasterismo, descenso de la población originaria, y crecimiento de las haciendas a costa de los recursos de las comunidades indígenas. Estas, heredadas de las reformas del Virrey Toledo, atravesaban por cambios profundos.

Además de esos elementos comunes, las dos sublevaciones llamaron mi atención por sus enormes diferencias. Si bien ambas son reconocidas como sublevaciones indígenas, quisiera problematizar esta categoría que tiende a homogeneizar el mundo indígena andino de fines del periodo colonial. Considero que el estudio de las sublevaciones, a través de una lectura de las fuentes disponibles como textos performativos, permite acercarse a distintas experiencias de construcción social y política, y a la heterogeneidad presente dentro de la “República de Indios”.²

La sublevación de Riobamba ocurrió en un espacio en el que dominaba un polo urbano hispano que difundía los códigos y valores de la cultura hegemónica: la villa de Riobamba. Por su parte, la sublevación de Otavalo se dio en un espacio cultural y de relaciones muy distinto. Era un corregimiento que carecía de un centro urbano español como

² Como señala Wolfgang Gabbert (2012, 256) al nombrar a toda la población nativa como “indios”, los españoles crearon la ficción de otro colonial homogéneo, cuando más bien, era una población atravesada por diferencias enormes de organización social, lingüísticas, culturales y económicas.

la villa de Riobamba pero, además, la sublevación se difundió por todo su territorio y actuó simultáneamente en numerosos centros rurales: los pueblos, las haciendas y obrajes, los caminos y los cerros.

Otra diferencia tiene que ver con los liderazgos. En Riobamba predominaron como “cabezas” de la sublevación los indios “ladinizados” o forasteros habitantes de la villa, quienes habían incorporado códigos de la cultura dominante en sus estrategias de movilidad social. En Otavalo, los capitanes de la sublevación fueron indios sueltos y conciertos, trabajadores de las haciendas y los obrajes. Numerosas mujeres fueron también protagonistas de muchos de los actos más sangrientos. Las acciones desplegadas en las sublevaciones, así como el mundo simbólico que las acompañaba, fueron también distintos y hasta opuestos en Riobamba y Otavalo. Estas diferencias me llevan a proponer que los sectores subalternos –lejos de estallar irreflexiva y reactivamente en actos de violencia colectiva– construyeron distintos lenguajes y prácticas de protesta, en relación con los contextos sociales y culturales, y con los objetivos de las movilizaciones.

Me propongo también dar contenido y problematizar la distinción y la separación que se construye entre los espacios rurales y urbanos, y entre las formas de movilización producidas en ellos. En la sublevación de Riobamba, como momento excepcional, se vuelve patente la estrecha relación entre la movilización en la villa y en el campo. Esta relación no fue coyuntural e ilumina el complejo tejido de relaciones interétnicas y de clase que sustentaron la protesta. De este tejido social inédito, inscrito en los cambios que se vivían en la segunda mitad del siglo XVIII, emergieron nuevos imaginarios de comunidad política y posibles proyectos alternos. Al mismo tiempo, la especificidad de los lenguajes y prácticas de dicha sublevación adquiere significado en su relación con la villa de Riobamba, núcleo poblado español³ que irradiaba, con fuerza, códigos y símbolos hegemónicos.

En Otavalo el escenario dominante fue el campo, y la sublevación siguió un patrón disperso, como los asentamientos mismos. Si bien en los pueblos de indios y en las haciendas había presencia de las élites blancas, y en lugares como el asiento de Otavalo habían crecido los

³ En Riobamba se llamaba “española” a la población blanca, aunque fuera americana de varias generaciones. Esto muestra que, a pesar de los procesos de movilidad, persistía la percepción de que la sociedad se dividía en españoles e indios. No sucedía así en Otavalo; en las respectivas fuentes, predomina el término “blanco”.

sectores populares blanco-mestizos, el corregimiento no tenía un núcleo de difusión de valores y códigos de la cultura blanca como Riobamba. La sublevación surgió, casi simultáneamente, en distintos puntos del corregimiento, en los espacios vinculados con los profundos cambios que afectaban a la población nativa: las comunidades casi inviables por el despojo de sus tierras; las haciendas y obrajes en crecimiento, en donde habitaba una mano de obra atada por las deudas; los caminos por donde transitaba la mercancía, y los cerros.

Finalmente, considero imprescindible abordar la manera en la que la agencia subalterna ha sido sistemáticamente silenciada, empezando por los efectos de las narrativas de la sublevación que constan en las Sumarias. Los procesos, cartas, declaraciones, etc., que las conforman, ofrecen distintas visiones de las sublevaciones, muchas veces contrapuestas y contradictorias. Sostengo que en estas narrativas se empieza a construir la anulación de la agencia política de los indígenas y otros actores subalternos. El conjunto de documentos que componen las Sumarias tienden a promover una visión simplificada del mundo andino quiteño, desde la cual se vuelve imposible aprehender las complejidades de una sociedad en movimiento. A pesar de la tendencia a la simplificación de los procesos de las sublevaciones y a la anulación de la agencia política subalterna, las contradicciones presentes en las narrativas que componen la documentación, ofrecen grietas por las que es posible asomarse a la complejidad de la política indígena en los Andes quiteños.

El primer capítulo de este libro consiste en una aproximación crítica a la literatura sobre sublevaciones andinas. Para ello parto por revisar la literatura sobre campesinado, rebeliones campesinas y revoluciones sociales, iniciada en la segunda posguerra. Más adelante me centro en la producción interpretativa de las décadas de 1980 y 1990 sobre las rebeliones campesinas e indígenas en los Andes. Finalmente, abordo literatura reciente sobre rebeliones en los Andes, marcada por la agenda establecida en la etapa previa, pero además por nuevas preguntas sobre la naturaleza de lo político y por la posibilidad de aprehender los complejos vínculos entre lo material y lo cultural. De la literatura existente en torno al tema, señaló los hitos que marcan giros o aportes cruciales al debate, pero también llamo la atención sobre la poca atención prestada a las rebeliones en la Audiencia de Quito.

En la parte final del capítulo trabajo las relaciones entre cultura y poder. Me aproximo a sus complejos y opacos vínculos para revisar el paso de las políticas de clase a las de identidad. Indago en las intersecciones entre historia cultural, social y política para formular preguntas sobre la relación entre cotidianidad, el mundo de las prácticas, cultura y política. Para proponer estas cuestiones me centro en las propuestas de Michel de Certeau, Pierre Bourdieu y Jacques Rancière. Es precisamente en esas intersecciones donde desarrollo mi propuesta.

En el capítulo 2 construyo las narrativas de las sublevaciones de Riobamba, de 1764, y de Otavalo, de 1777, a partir de las Sumarias de cada una y en relación con la conflictividad y movilidad social del corregimiento. Estas narrativas, apoyadas en la visión de las autoridades locales e imperiales, me permiten, en los siguientes capítulos, interpretar los recorridos, los gestos, los lenguajes y las prácticas, así como entender las Sumarias como parte de una prosa contrainsurgente. Dentro del mismo capítulo 2 contextualizo la situación y especificidad social y económica de cada corregimiento.

En los capítulos 3 y 4 presento el contexto político, social y cultural de esta posible historia, entre 1740-1780. Parto de una mirada general de las relaciones imperiales en las que se inscribió el periodo de transformaciones en el que me concentro. Luego me aproximo a la situación de la Audiencia de Quito y a las rupturas y las crisis que se vivieron en distintos ámbitos. Uno de ellos es el de la Iglesia, para lo cual presento las tensiones, dinámicas y transformaciones vividas en el ámbito eclesiástico imperial y regional. Al indagar en las relaciones entre cultura y poder en el mundo andino colonial, es evidente la manera en la que el lenguaje y el ritual religioso condensaban las apropiaciones y los usos populares de la cultura dominante.

El cambio y la movilidad social en la Audiencia de Quito en esas décadas se concentraron en la estrategia del forasterismo y otras dinámicas de transformación y desplazamiento del liderazgo y las autoridades locales. Estos procesos son abordados en el capítulo 4, en relación con la acumulación de quejas, memoriales de agravios y conflictos presentados por las comunidades indígenas, sus autoridades o los protectores de naturales a las cortes de justicia. Considero que en estas constantes quejas y recursos —que son parte del contexto cultural y la filosofía política

del gobierno imperial—se pueden reconocer formas simbólicas de lucha política que legitimaron la violencia colectiva.⁴

En el capítulo 5 desmenuzo los sentidos y significados que ofrecen las versiones de la sublevación de Riobamba en las fuentes, y las tensiones internas que delatan. Reconocer estas tensiones sería imposible sin acercarse a las evidencias de descontento social y la transformación del corregimiento, a través de las fuentes secundarias y primarias. Al mismo tiempo que estas me permiten delinear los repertorios y posibles sentidos de la sublevación, las aprovecho para pensar cómo en ellas se intentó reconstituir al sujeto colonial, anular la irrupción política de los indios y revertir los cambios para replantear un orden social y una comunidad moral.

También me acerco a la interpretación de la sublevación de Otavalo en relación a un periodo de continuos recursos de los indios a los tribunales de justicia. En el capítulo 6 los expedientes de Otavalo son abordados como textos performativos que, desde el lado de las autoridades, buscaron construir una comunidad moral y un orden político. En este capítulo introduzco, además, el análisis comparativo entre Riobamba y Otavalo, tanto por las diferencias en los acontecimientos mismos como por las distancias entre las fuentes. La Sumaria de la Sublevación de Riobamba y la Sumaria de Otavalo muestran dos formas distintas de abordar, enfrentar y procesar la movilización en tiempos en que la Corona y sus autoridades buscaban nuevos rumbos y estrategias de gobierno y control social.

En el capítulo 7 muestro cómo, en el contexto de la sublevación, los sectores subalternos se apropiaron de los espacios sagrados, las fiestas y las imágenes religiosas para negociar, limitar y subvertir el orden dominante, a partir de identidades que desarticulaban la diferencia que legitima la dominación colonial. Me interesa enfatizar la relación de ida y vuelta entre las reformas imperiales y las prácticas locales. Argumento que, así como el forasterismo fue una estrategia que llevó a las autoridades coloniales a actuar, la apropiación popular de los códigos y los símbolos de la religión dominante las llevó a reformar e incidir en las celebraciones, las prácticas rituales, el uso de las imágenes, los símbolos y los emblemas, y las formas subalternas de socialización.

⁴ Sergio Serulnikov (1996) establece la relación entre las “batallas simbólicas” libradas en las cortes coloniales y las batallas armadas en los pueblos.

En las reflexiones finales busco dar forma a los contornos de la política popular en la coyuntura de las dos sublevaciones, así como dar cuenta de la manera en la que las Sumarias fueron parte de una estrategia destinada a neutralizar la política subalterna, al silenciarla, por un lado, y al colocar a los rebeldes en el campo de la barbarie, por el otro.

Las fuentes usadas fueron la Sumaria de la Sublevación de Riobamba y la Sumaria de la Sublevación de Otavalo, ambas conservadas en la Serie Indígenas del Fondo Corte Suprema del Archivo Nacional del Ecuador en Quito. Además, revisé la documentación de la misma Serie desde inicios del siglo XVIII, poniendo mayor énfasis a partir de 1740 y, en concreto, en problemas en torno a tierras, cacicazgos y abusos en el cobro de tributos, maltratos en haciendas y obrajes, entre otros. Me interesaron especialmente los expedientes de quejas y memoriales de agravios presentados por el Protector General de Indios, los caciques o las comunidades. Considero que estos recursos fueron parte de un proceso en el que se inscriben las sublevaciones. En otras palabras, la construcción de los lenguajes y las prácticas políticas, de los cuales el estallido violento es parte, se daba también mediante el uso constante de la litigación en las cortes coloniales. Como la apropiación de los símbolos y rituales católicos, estas estrategias jurídicas contribuyeron a socavar las bases de la dominación.⁵ Con los mismos objetivos revisé algunos expedientes de la Serie Criminales, así como literatura secundaria. En el Archivo Histórico del Ministerio de Cultura y Patrimonio examiné el Fondo de Archivos Extranjeros, específicamente el repositorio del Archivo de Indias-Real Audiencia de Quito, en la Biblioteca Nacional de Madrid la sección Manuscritos y en el Archivo de Indias lo correspondiente a Audiencia de Quito y Sublevaciones en la segunda mitad del siglo XVIII.

⁵ Sergio Serulnikov (1996) propone para Chayanta una lectura que incorpora el uso que hicieron los ayllus de los rituales jurídicos como parte de un proceso de subversión política que culminó en la sublevación.

Capítulo 1

La cuestión de las sublevaciones: entre la clase, la identidad cultural y la promesa de la nación

El tema de las sublevaciones y rebeliones indígenas es ampliamente debatido e investigado desde los años 20 y 30 del siglo pasado, cuando el indigenismo dominaba las ciencias sociales en países latinoamericanos con considerable población indígena. Su estudio formaba parte de la búsqueda de un pasado indígena glorioso sobre el cual poder sustentar el origen remoto de la nación. En las investigaciones de la segunda posguerra dominó el carácter precursor de las rebeliones, sostenido en un nacionalismo revolucionario. La producción académica sobre rebeliones andinas se centraba en el Perú, estaba vinculada a la política contemporánea, y era parte de las discusiones locales sobre el origen y la legitimidad de la nación. Es hacia fines de los 80 cuando los debates sobre rebeliones andinas abrieron preguntas acerca de las condiciones estructurales, sociales y culturales de la movilización política popular, y su relación con la construcción de la nación poscolonial.

A pesar de la extensa producción sobre el tema, existe una reducida literatura sobre las rebeliones en la Real Audiencia de Quito. Dado que estas marcaron la historia de dicho territorio durante el siglo XVIII, y considerando que Perú y Bolivia han acaparado la atención académica sobre el tema hasta el presente, en este capítulo quisiera insistir en este vacío que perjudica, no solo la historiografía ecuatoriana, sino cualquier propuesta de interpretación general sobre la movilización popular andina. Esta ausencia también limita entender la complejidad de las relaciones entre la monarquía borbónica y las sociedades regionales y locales. El territorio de la Real Audiencia de Quito, las particularidades de su

historia social, cultural, económica y demográfica, y la especificidad de la crisis durante el siglo XVIII, son imprescindibles para comprender las políticas del imperio español, las distintas facetas de la dominación y las prácticas políticas de los sectores subalternos.

Campeños: revolución social, protesta popular y cultura política

Desde el siglo XIX, el pensamiento social se ocupó de los procesos de industrialización y urbanización, sobre todo para identificar las causas de la desigual modernización de ciertas regiones. Al identificarse el subdesarrollo con un mayor porcentaje de población rural, la sociología clásica y del progreso, así como las ciencias sociales, señalaron al medio rural como causante del atraso. Estas ideas, en las cuales los campesinos son percibidos como rémoras, fueron compartidas por pensadores liberales y por teóricos del socialismo como Marx o Lenin. En el complejo periodo de la segunda posguerra, con el liderazgo estadounidense en occidente y el surgimiento del paradigma desarrollista, la cuestión agraria fue uno de los temas que concentró las preguntas sobre la formación del mundo moderno y la preocupación por la turbulencia social contemporánea. Estas preguntas llevaron a establecer modelos para la modernización económica y política de sociedades consideradas ancladas en un pasado arcaico por tener sectores campesinos atados a valores, tradiciones y relaciones tradicionales (Stern 1987).

La idea de la transición se enmarca en una visión evolucionista de la historia, en la que el desarrollo y la modernización económica son considerados como las etapas avanzadas de una línea de tiempo en la cual los países del llamado Tercer Mundo están rezagados (Meek 1981; Rostow 1961). El recorrido es lineal y el mundo agrario se considera parte de un pasado a superar para hacer la transición hacia la modernización. Las distintas tradiciones que confluyeron en el estudio de conflictos agrarios coincidieron en generalizar y homogeneizar la historia campesina dentro la gran narrativa del capital y la nación. Estos supuestos en torno a lo agrario y lo campesino marcaron de manera contundente la visión sobre las sociedades indígenas andinas y sus procesos históricos.

Las perspectivas más críticas en torno a la cuestión campesina y las revoluciones sociales las ofrecieron Barrington Moore (1973) y Eric R. Wolf (1955, 1969), con el antecedente del trabajo de Eric Hobsbawm (1959).¹ En un amplio estudio comparativo de sociología histórica, Moore (1973) exploró las relaciones entre las culturas políticas contemporáneas –la democracia y la dictadura–, y la historia de las relaciones y transformaciones agrarias. Desde la antropología histórica, y centrandolo su análisis en América Latina y el sudeste asiático, Wolf (1982) estableció la necesidad de confrontar cuestiones sobre dominación y poder, pero, sobre todo, de reinsertar a los campesinos, objetivados por la antropología, en los procesos económicos y políticos que conducen a la formación del mundo moderno. Aunque su perspectiva le lleva a perder de vista las coyunturas y las historias discrepantes asociadas a ellas (Roseberry 1989, 1993; Stern 1993), su trabajo es fundamental para reinterpretar la historia al romper con dualismos y divisiones tajantes, como aquella entre lo capitalista y lo precapitalista.

Edward P. Thompson (1991, 1971, 2000) se distancia del concepto de revolución social,² se acerca al de protesta popular y abre preguntas fundamentales sobre la relación entre lo cultural, lo material y lo político. Propone una historia desde abajo, con énfasis en el papel de una conciencia activa que defiende formas de vida, simbología y representaciones que atacan un futuro presentado como incierto. Al hacerlo, inserta la cultura en una discusión sobre las relaciones de clase y política; la manera en que las experiencias materiales son aprehendidas de un modo cultural. Desde entonces, durante los años 70, el tema campesino y el conflicto agrario se consolidaron como un campo sofisticado de investigación en el que destacaron los autores pioneros citados, pero también

¹ Los rebeldes y los bandidos de Hobsbawm están, como campesinos, atados a valores arcaicos de un pasado tradicional en el que ubican sus parámetros de justicia. Los campesinos defenderían la vigencia de esa justicia en protestas, rebeliones y otros actos de resistencia como el banditaje.

² Las distintas teorías sobre revoluciones sociales difieren al caracterizarlas y limitan una posible generalización. Sin embargo, hay cierto consenso en torno a los atributos que las distinguen de otros tipos de movilización. Por un lado, el hecho de que son una masiva movilización política voluntaria tras objetivos que generan una intensa oposición. Por otro lado, su atributo fundamental, las crisis provocadas, conducen a cambios estructurales profundos e irreversibles (Skocpol 1979; Knight 1990).

los trabajos de Paige (1975), Scott (1976), Tilly (1978), Popkin (1979) y Skocpol (1979), entre otros.³

James C. Scott (1976) en *The Moral Economy of the Peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia* explica las rebeliones campesinas del sudeste asiático incorporando elementos simbólicos y culturales. Según Scott, la ruptura del pacto entre el señor y la comunidad que asegura la subsistencia –en el cual se basa la economía moral– es el desencadenante de la rebelión, en tanto la explotación se hace evidente al romperse las normas implícitas de gobierno justo, de autoridad y de límites en la subordinación.

Una discusión pendiente en la lectura desde la economía moral de Scott es la tensión entre consenso y conflicto en el proceso de dominación, hegemonía y subordinación, es decir: ¿cómo un orden de explotación se convierte en un pacto moral? La segunda mitad del siglo XVIII en el mundo andino ofrece un panorama privilegiado para desmenuzar los mecanismos de la construcción hegemónica, precisamente cuando las bases sobre las que se asienta se derrumban. En el caso de los Andes quiteños, analizar el paso de la resistencia cotidiana a la protesta colectiva nos acerca, tanto a la ruptura del consenso como a las dinámicas y proyectos donde se gesta.

La mayor parte de la literatura mencionada se acerca a la historia agraria y a las rebeliones campesinas desde narrativas evolucionistas y lineales. Incluso las perspectivas más críticas observan cómo los campesinos se acercan o alejan de lo definido como modernidad. En este sentido, forman parte de una metanarrativa de la transición, más o menos fluida o violenta, hacia el mundo moderno. En los enfoques en los que predomina un punto de vista analítico que se sitúa fuera de los grupos estudiados, se escapa la posibilidad de comprender cómo estos construyen proyectos propios y persiguen sus necesidades e intereses políticos, económicos y culturales, en el marco de relaciones de poder. La complejidad de sus acciones, en la que valores tradicionales pueden tomar formas subversivas, no encaja en esta visión lineal y evolutiva de

³ Algunos de estos autores, considerados teóricos de las revoluciones, están preocupados por indagar en la naturaleza y origen de las revoluciones en términos más amplios. Sin embargo, por el énfasis que ofrecen en la cuestión agraria y campesina los incluyo como referentes de dicha literatura. Estas lecturas van desde enfoques materialistas a lecturas más culturalistas.

la historia. En este libro me acerco a las acciones subversivas y profundizo en su complejidad y su contexto, para desentrañar la construcción de lo político, evitando la idea de transición.

Con el indiscutible dominio de la academia anglosajona en la definición de los términos del debate sobre movilizaciones agrarias, la mayor parte de la literatura sobre revoluciones sociales prestó muy poca atención a América Latina. En general, la teorización se ha hecho a partir del estudio de casos europeos y asiáticos, se ha tendido a generalizar sobre las revoluciones latinoamericanas y no se las ha integrado a las corrientes hegemónicas del debate.

Resistencia y rebelión en los Andes

Si América Latina, en su conjunto, ha ocupado una posición marginal en el debate sobre las revoluciones, los Andes y la historia de sus formas de movilización social han sido aún más relegados de los estudios campesinos y de conflictos agrarios. Sin embargo, autores como Stern (1987, 3-20) señalan que el estudio de las rebeliones andinas permite reconsiderar los paradigmas y los métodos desde los cuales entender la problemática campesina en general.

Cuando Stern editó *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18 to 20th Centuries* (1987, 5-8) evaluó que la literatura sobre campesinado y rebelión estaba permeada por cuatro supuestos: el impacto destructivo del capitalismo sobre esta población y sus formas de vida; el impulso de las dinámicas capitalistas a la diferenciación social interna; el impacto de la cuestión agraria sobre la historia moderna de naciones con un alto componente campesino; y el carácter parroquial, localista y prepolítico del campesinado. Bajo estos supuestos, el sector campesino, fragmentado y defensivo, reaccionaría de manera predecible y limitada a los cambios que venían de fuera. La participación de los sectores populares era casi siempre abordada en relación con las luchas de la Independencia. En los paradigmas desde donde fue interpretada –sea el nacionalista elitista o el del marxismo y la teoría de la dependencia–, se asignó un papel pasivo a los campesinos-indígenas, bien como seguidores de las vanguardias ilustradas

o por su limitación de clase para ver más allá de lo cotidiano y local (Méndez 2005, 1-12).

Hasta la década de 1970, las rebeliones andinas del siglo XVIII –cuyo estudio se centraba en el Perú– se interpretaron como reacciones a los cambios generados en el mundo indígena por las Reformas Borbónicas (Campbell 1987), como muestras del pasado indígena glorioso de la nación o como rupturas revolucionarias que anunciaban la Independencia (Lewin 1963; Rowe 1976).⁴ Además, se ha prestado atención casi exclusiva a la gran rebelión de Túpac Amaru II y, en muchos casos, los trabajos fueron inspirados por el indigenismo o el nacionalismo de la segunda posguerra.

Mientras en el Perú, el indigenismo y el nacionalismo intentaron insertar las sublevaciones andinas en la metanarrativa de la nación, en el Ecuador los estudios se limitaban a reproducir imágenes heredadas, en las que la protesta indígena se consideraba parte del mundo de lo salvaje y primitivo (Cevallos [1887] 1975). Las pocas referencias trataban a estos eventos como reacciones primarias y domésticas de los indios al maltrato y la injusticia recibidos. Los indígenas coloniales continuaron silenciados en la política e ignorados en la narrativa de la nación.⁵

Hacia fines de los años 70, los avances teóricos en la etnohistoria y en la investigación de historia colonial social y demográfica transformaron la mirada sobre los Andes. Surgieron así preguntas sobre las especificidades de la Colonia tardía y sus instituciones, las continuidades o rupturas con el pasado y las características de otras rebeliones que plagaron los Andes en esas convulsionadas décadas (Campbell 1979; Flores Galindo 1976, 1989). Se buscaba explicar las sublevaciones, no solo describirlas. En la década de 1980, numerosas investigaciones sobre las insurrecciones andinas ofrecen, desde una diversidad de enfoques, aportes sobre su carácter, sus dinámicas internas, su complejidad ideológica y social y su

⁴ Lewin (1963) propone ya entonces una lectura de las insurrecciones a nivel regional, es decir saliendo el marco de las naciones contemporáneas.

⁵ Muy pocas obras, de escasa repercusión, ensayaron una lectura distinta: Aquiles Pérez (1948), Alfredo Costales Samaniego (1963) y Osvaldo Albornoz Peralta (1971). Mercedes Prieto (2010) ha ubicado un discurso por las celebraciones del Primer Centenario de la Independencia, del intelectual conservador quiteño Jacinto Jijón y Caamaño. En este escrito se señala que, a diferencia de los indígenas ecuatorianos, los indígenas de Perú y Bolivia demostraron que sí se constituyeron en actores de la nación, a través de las grandes rebeliones que protagonizaron.

diferenciación geográfica. Es el caso de la obra de Scarlett O'Phelan Godoy (1983, 1988) que, bajo la influencia de la historia social británica, es parte de una historiografía que aborda las sublevaciones en su complejidad y heterogeneidad, buscando entender la diversidad de factores socioeconómicos que, en distintos momentos, llevaron a los insurgentes a actuar como actuaron, pero también, se pregunta por las prácticas culturales asociadas, por ejemplo, la fiesta.⁶ En 1989 Alberto Flores Galindo proponía una agenda a partir de las nuevas líneas de investigación alrededor de las insurrecciones andinas: desde una renovación de la historia política; atendiendo a la vida campesina, su organización social y su cultura; saliendo del énfasis en Cuzco y atendiendo a una perspectiva regional, y abordando la memoria colectiva, es decir, la relación entre el acontecimiento y el recuerdo (Flores Galindo 1989, 281-284). Como señala Glave (1999), en las décadas de 1970 y 1980 la atención se centró en factores externos como los determinantes de los estallidos violentos. Por qué los insurgentes actuaron como lo hicieron, o cuál era la alternativa de orden que proponían, no era parte de la agenda. Esto empezó a cambiar a fines de los 80.

Una de las razones por las cuales la experiencia campesina andina había sido pospuesta y aislada era la cuestión étnica. Según Stern (1987) esta volvió más radical el supuesto sobre el parroquialismo campesino. Sin embargo, en los años 80, cuando el ingrediente identitario y el conflicto étnico empezaron a tener protagonismo en el corazón de Europa, y las políticas de identidad centraron la atención de quienes estudiaban los movimientos sociales contemporáneos, las experiencias andinas pasaron a ocupar otros espacios en el debate académico. Estas lecturas, junto aquellas influidas por la historia marxista británica, complejizaron el análisis del comportamiento político de los sectores populares. En síntesis, mientras el llamado “giro cultural” tomaba protagonismo en la escena académica, a la política de clase y las explicaciones materialistas se sumó el debate de la cuestión étnica, acompañada por análisis simbólicos y culturales.

⁶ Algunos centraron la explicación de la violencia en el repartimiento de mercancías (Golte 1980). Otros, como la misma O'Phelan Godoy (1983), en el peso de las Reformas Borbónicas con un efecto sobre toda la sociedad colonial. Empiezan además a circular preguntas sobre la cultura popular que informa las protestas, las formas de la protesta y las vías por las que circularon las ideas (Szeminski 1984).

Para abordar la cuestión andina en su especificidad y superar los presupuestos incorporados, Stern condujo un equipo de investigación en torno a la resistencia y las rebeliones andinas de Perú y Bolivia, ocurridas entre 1750 y 1950. En las investigaciones se indagó el papel de los campesinos como actores políticos activos y continuos, la diversidad de horizontes políticos en juego y el significado de factores étnicos y culturales. Asimismo, se identificaron marcos temporales adecuados como unidades de análisis de las rebeliones. Se trató de un esfuerzo por romper con visiones reduccionistas sobre la agencia campesina y las formas de participación política.

Los autores introdujeron complejidad y densidad al análisis de los procesos de violencia y a las distintas y cambiantes formas de “adaptación resistente”. Lo que interesaba era descubrir cómo esa resistencia permanente tomaba, en ciertos momentos, la forma de violencia colectiva contra la autoridad. De esta manera, mostraron que la política –como estrategia, proyecto y proceso relacional– también existe en tiempos de “normalidad” y no solo en los estallidos de violencia. Los distintos artículos exploraron la amplitud del horizonte político de los campesinos, cuyas experiencias y relaciones superaban el espacio local, con lo cual rompieron el poderoso supuesto del parroquialismo campesino. La lectura de Stern, quien pone al día la descripción de las insurrecciones, combina lo cultural y lo material, al explorar la interrelación entre la conciencia moral y las condiciones socioeconómicas estructurales (economía política) donde se desarrollaron los episodios de violencia colectiva.

A pesar del esfuerzo por innovar el análisis de las rebeliones andinas y por abrir una agenda guiada por preocupaciones teóricas y metodológicas, quedan cabos sueltos en este trabajo colectivo. Se observa una tendencia a esencializar lo que son los Andes. El equipo de investigación se centró en los Andes peruanos y bolivianos, y se olvidó de otros sectores que también atravesaron un periodo de aguda agitación social durante el siglo XVIII, por ejemplo, la Real Audiencia de Quito. Lo “andino” se da por sentado, al identificar ciertas formas de resistencia con un pasado prehispánico, a menudo reducido a manifestaciones simbólicas y culturales. Una vez más se echa en falta un análisis de la resistencia como producción conflictiva de consenso, como proceso en construcción en una situación hegemónica o de dominación, y no como la defensa del pasado o la continuidad de ciertos “patrones andinos de resistencia” (Stern 1987, 33).

Para Stern (1987, 71-77) lo que diferencia a las rebeliones de Perú y Bolivia, respecto a las de Ecuador y México, es que los campesinos indígenas peruanos y bolivianos estuvieron inspirados por un protonacionalismo andino divergente al criollo. Es decir, que existía un imaginario de nación en juego, una ideología común que otorgaba fuerza política a las insurrecciones, permitiéndoles superar su carácter parroquial al vincularlas con la posibilidad de un Estado nacional. Para el autor, el carácter político de las movilizaciones campesinas radicaba en la posibilidad de atarlas a la poderosa metanarrativa de la nación. Es el proyecto de nación –en este caso popular y no elitista– lo que, en última instancia, legitima como políticas en pleno sentido a las rebeliones peruana-bolivianas, algo de lo que carecían las sublevaciones quiteñas.

Es el antropólogo Segundo Moreno Yáñez (1985) quien, con base en su tesis doctoral realizada en Alemania en la década de 1970, inauguró una mirada distinta a la era de las sublevaciones indígenas del siglo XVIII en la Real Audiencia de Quito. Moreno hizo una rigurosa búsqueda documental para reconstruir dichas sublevaciones y, así, indagar en sus dimensiones y causas, sobre todo en las posibilidades de agencia política de los dominados. Frente a la atención que estos levantamientos recibieron como meros episodios violentos producto del odio de los indios a los blancos o como reacciones a imposiciones fiscales, Moreno los interpreta, desde el paradigma de la dependencia y el colonialismo interno, como la inauguración de un tiempo de rebeldía que duró hasta la época republicana.

Si bien predomina un análisis descriptivo, Moreno ensaya, desde la etnohistoria, una rica aproximación a las complejidades y jerarquías internas de la “República de Indios”, así como una interpretación de las sublevaciones como protestas frente a la ruptura o cambios en el pacto colonial. La relación entre antropología e historia ofrece la posibilidad de hacer una lectura que, junto a las condiciones materiales de la dominación, incorpora al análisis el universo simbólico y cultural que está en juego.⁷ Si bien la teoría de la dependencia y el paradigma del colonialismo interno ofrecieron una atalaya original para hacer inteligibles las sublevaciones populares andinas, las premisas de las que parten limitan la posibilidad de aprehender la agencia política popular.

⁷ En 2017, Moreno publicó un nuevo trabajo sobre las dimensiones simbólicas de las sublevaciones.

Tras el trabajo de Moreno, el antropólogo ecuatoriano Galo Ramón V. (1991) se acercó a la resistencia y a la protesta popular quiteña desde la etnohistoria y la literatura de la resistencia. Ramón parte de las experiencias contemporáneas de movilizaciones étnicas, para hacer un análisis de larga duración en el que contrasta las divergencias entre los proyectos indígenas y los del Estado colonial y republicano. El autor se aproxima a la construcción de proyectos criollos como el del jesuita Juan de Velasco en el que el papel de los indios consistió en dar continuidad histórica a la nación, mientras que los criollos tenían los atributos para sostener la construcción futura del proyecto.

El mismo autor inauguró la literatura sobre la resistencia andina con un análisis sobre la rebeldía étnica en Cayambe durante el periodo colonial (Ramón V. 1987). En este tipo de estudios se privilegia la perspectiva identitaria y étnica, además de la relación con formas históricas de protesta y negociación que se remontan a los inicios de la dominación colonial. Aquello fue denominado por Ramón –siguiendo la línea inaugurada por Flores Galindo y Manuel Burga para el Perú– como la “utopía” o “Proyecto Andino”. Desde esta perspectiva, las movilizaciones quiteñas fueron parte de un proyecto político más amplio, que superó lo local y apuntó a conformar un Estado. El autor rompió así con la imagen del faccionalismo que gobernaba las representaciones sobre los campesinos andinos, como una vía para pensar un proyecto político que anunció las movilizaciones contemporáneas desde el pasado.⁸

La literatura de la resistencia constituye un aporte fundamental por la atención prestada a la capacidad de agencia, social y cultural, de los sectores dominados. Empata, además, con el enfoque de los movimientos indígenas, que encontraron en esta perspectiva la manera de dar continuidad histórica y legitimidad al proyecto político contemporáneo. Sin embargo, a la luz de las innovaciones teóricas y de la complejidad de la movilización política actual, la lectura de la resistencia, la utopía y las políticas de la identidad encontraron límites. Además, el persistente y ubicuo problema de la nación como promesa siempre postergada, imponía limitaciones a las preguntas y aproximaciones a la política popular, que empezaron a quebrarse a partir de un renovado acercamiento a los archivos.

⁸ Otros autores indagan en las particularidades de una racionalidad política andina en la que paradójicamente conviven una dinámica faccionalista y otra colectivista (Albó 1986; Sánchez Parga 1989).

En los debates dominantes en la academia anglosajona, los Andes y la movilización popular colonial quiteña siguieron leyéndose a partir de los presupuestos desde los que Steve Stern erigió su crítica. Se trataría de revueltas reactivas, localistas, fraccionadas y prepolíticas, motivo por el que no merecían atención en los esfuerzos por levantar un cuerpo teórico y metodológico que colocara a los Andes en el escenario de las discusiones sobre movilización social. Incluso para el Perú y Bolivia, hoy son muy pocos los estudios que abordan la participación política popular desde perspectivas no nacionalistas.⁹

Aproximaciones desde los estudios subalternos y la historia postcolonial

El proyecto de los estudios subalternos se consolidó en la década de los 80 en la India, con la traducción de algunos de los planteamientos de Gramsci en el contexto de movimientos universitarios y políticos que cuestionaban el nacionalismo dominante de la elite política. Agrupados alrededor de la figura de Ranajit Guha, quienes desarrollan los estudios subalternos manejan una perspectiva interdisciplinaria desde la crítica literaria, para proponer una nueva narrativa histórica para la India y el sur de Asia, que se distancia de ciertas vertientes de la historiografía británica dominantes en la India (Escuela de Cambridge) y de la historiografía nacionalista hindú. Su enfoque se acerca a los estudios campesinos y a la “historia desde abajo” difundida por la historiografía marxista británica con Eric Hobsbawm y Edward Thompson, entre otros.

Se trata de una perspectiva que estudia la política de sectores del campo y subalternos para entender la manera en la que sus valores, prácticas y tradiciones institucionales interactúan con las de las elites.

⁹ Esto niega la validez de una historiografía producida desde la nación como lugar de producción y enunciación. Coincido con Méndez (2009) en que las naciones son realidades vigentes de las que formamos parte quienes investigamos la historia. Si pretendemos contribuir a la construcción de una historia emancipatoria o al menos comprometida y crítica, no podemos trabajar a partir de las demandas de una academia hegemónica. Las preguntas y los problemas, si bien se sustentan en paradigmas y debates dominantes, surgen en las dinámicas y demandas de sociedades nacionales insertas en tensiones y relaciones globales. Mi crítica apunta, más bien, al concepto de nación como destino predeterminado dentro de una visión teleológica de la historia. Todo lo que no apunte a ese destino es considerado desvío y, por lo tanto, irrelevante.

Consideran que la modernidad política implica otras formas de exclusión y represión. En los primeros estudios subalternos se insistió en la autonomía de la política popular, pero hoy esa imagen se ha matizado al reconocer que lo subalterno se construye en un marco de dominación. Por tanto, aquella autonomía no existe si se concibe como un mundo político separado.

Hacia fines de los años 80, la escuela subalterna atravesó por varios cambios al migrar a la academia norteamericana. Identificó sus propios límites teóricos,¹⁰ al mismo tiempo que la influencia del “giro lingüístico”, el postestructuralismo francés y también la teoría feminista la acercó a un deconstruccionismo más radical, más cercano a la crítica literaria y a los estudios culturales. En este tránsito, la cuestión poscolonial y el análisis discursivo ganaron el terreno a la investigación historiográfica y a la posibilidad de la historia subalterna (Mallon 1994; Méndez 2009).

Desde los años 90, los estudios subalternos y poscoloniales influyeron en los estudios culturales, en la antropología y en la historia latinoamericana producida en la academia norteamericana, y marcaron una nueva etapa en la lectura de las movilizaciones populares y la historia social.¹¹ Sin embargo, para los académicos latinoamericanos que producían historia en universidades y centros de investigación locales, la “subalternidad” no era una novedad. Cecilia Méndez (2009) resalta las cercanías entre los primeros escritos de la escuela subalterna y la teoría de la dependencia latinoamericana. Mallon (1994) y Bustos (2002) destacan la producción latinoamericana que había hecho una revisión crítica de los paradigmas dominantes en las ciencias sociales, antes que los estudios subalternos y poscoloniales. Temas como la inexistencia de elites nacionales o la herencia colonial fueron trabajados, en el caso del Perú, en los años 20 por José Carlos Mariátegui (Méndez 2009, 210-211) y, desde los 60, en toda la región, por los teóricos de la dependencia y el colonialismo interno (Rivera Cusicanqui y Barragán 1997).

¹⁰ Entre ellos una tendencia a esencializar lo subalterno. También se ha criticado su excesiva atención a la diferencia cultural, frente al olvido de las condiciones materiales de la dominación y la cuestión de clase.

¹¹ A inicios de los años 90 se fundaba en la academia norteamericana el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, integrado, en su mayor parte, por críticos literarios. Guillermo Bustos (2002) hace una aproximación crítica a los límites y características de esta propuesta, a propósito del debate entre la historiadora Florencia Mallon y el crítico cultural John Beverley.

Más allá de la novedad retórica de términos como “subalterno” o poscolonial, las propuestas de estas perspectivas historiográficas y teóricas habían sido ya parte de críticas elaboradas en universidades latinoamericanas, en medio del fructífero diálogo entre la antropología y la historia ya mencionado.¹² En los años 80, la influencia de los historiadores marxistas británicos y de la “historia desde abajo” de Thompson, contribuyó a producir una interesante historiografía sobre los sectores populares en países como Ecuador¹³ y Perú. Méndez señala que en Perú hubo una amplia producción historiográfica durante los años 70 y 80 dedicada a la historia desde abajo y al papel de los sectores campesinos y populares en la construcción de la nación, y destaca el trabajo de Alberto Flores Galindo y Nelson Manrique. Esta producción, regional y local, nunca fue considerada por la academia norteamericana, entre otros motivos, porque no se tradujo al inglés. En su momento, representó una historia emancipadora, informada teóricamente, que marcó una mirada sobre los sectores populares y abrió enriquecedoras líneas de investigación.

Hacia fines de los años 80 e inicios de los 90, el ímpetu con el que llegaban los estudios subalternos desde la academia norteamericana confluyó con esta tradición regional de la “historia desde abajo” y con la mirada sobre la política popular andina marcada por el trabajo de Stern. Surgieron así varias investigaciones que incorporaron nuevas perspectivas al análisis de la participación política de los sectores dominados y subalternos. Este proceso coincidió con periodos de movilización social y violencia en la región, frente a los cuales urgían respuestas.

Las celebraciones del quinto centenario de la llegada europea a América incrementaron las preguntas e investigaciones sobre el papel indígena en la construcción del Estado postcolonial en los Andes (Bonilla 1991). Destacan las investigaciones acerca de los significados del

¹² Sobre críticas a visiones eurocéntricas de la historia y propuestas alternativas, Méndez destaca el trabajo del historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995) y del antropólogo Thomas Abercrombie (1998). Rivera Cusicanqui y Barragán (1997) señalan también el apogeo en América Latina, durante las décadas de los 70 y 80, de la historia oral basada en los testimonios de trabajadores como un esfuerzo crítico de historia popular.

¹³ En la generación de historiadores que colaboró en la *Nueva Historia del Ecuador*, hay algunos trabajos sobre la historia de los sectores populares que critican al pensamiento eurocéntrico y al marxismo abstracto. Por ejemplo, Jaime Durán Barba (1988) propuso una historia de la organización política de los sectores populares en el Ecuador.

conflicto y la rebelión en las comunidades étnicas y sobre el papel de los sectores campesinos e indígenas en la construcción de la nación: Florencia Mallon (1994) para México y Perú,¹⁴ Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997) para Bolivia. Glave (1999) se preguntaba sobre las determinaciones socioeconómicas y culturales de la sociedad india que hicieron posible que los campesinos pasaran de formas cotidianas de resistencia a la movilización y la violencia colectiva.¹⁵ Más reciente, y desde perspectivas renovadas, es el trabajo de Cecilia Méndez (2005) para el Perú. Otros autores han indagado sobre la participación y la conciencia política campesina en la formación de los Estados nacionales latinoamericanos en tiempos de estabilidad (Joseph y Nugent 1994; Thurner 1997).

Fuera de las fronteras andinas, México fue el paradigma de los estudios sobre la agencia subalterna en la construcción de la nación. Florencia Mallon (1995) en *Peasant and Nation: The Making of Post-colonial Mexico and Peru* hizo una comparación de la participación activa de los campesinos en la formación del Estado nacional mexicano y peruano. Con una enorme y meticulosa base empírica, la autora construye procesos e imágenes que rompen con los supuestos de que las fuerzas campesinas e indígenas no participaron de la política y que se limitaron a tener un papel receptivo.

Mallon va hilando otras historias que muestran cómo estos sectores no solo participaron activamente en la construcción del Estado nacional, sino que articularon proyectos alternativos al hegemónico. Sin embargo, estas lecturas se centran en la participación política de los sectores subalternos en la construcción de los Estados poscoloniales y permanecen bajo la sombra de la promesa nacional.¹⁶ La política popular en

¹⁴ Como señala Méndez (2009), Mallon fue considerada la precursora de la reflexión sobre la participación campesina e indígena, aunque sus conclusiones para el Perú coinciden en gran parte con lo planteado en *Las Guerrillas indígenas en la guerra con Chile: campesinado y nación*, de Nelson Manrique (1981). En esta obra, su autor discute con historiadores de la línea dura del estructuralismo, el marxismo y la teoría de la dependencia, para quienes no existe una agencia campesina y mucho menos una idea colectiva de nación.

¹⁵ En su explicación sobre las movilizaciones colectivas en los Andes, Glave (1999) incluye las pequeñas movilizaciones de la Audiencia de Quito que se sucedieron desde 1680.

¹⁶ La cuestión del nacionalismo y el peso teleológico de lo nacional son tópicos del ya clásico debate Mallon-Beverley. Este debate parte de la crítica de Mallon (1994) a la recepción de la propuesta de los estudios subalternistas desde los latinoamericanistas en el contexto de la academia norteamericana. John Beverley (1999) mantuvo con ella un debate cuyos postulados centrales están en su libro *Subalternity and Representation*.

la Colonia fue abordada, pero de manera retrospectiva, es decir, como parte de una búsqueda de participación política popular a largo plazo, como una continuidad de prácticas e imaginarios que se remontan a pasados prerepublicanos, pero que sostienen la genealogía de la nación.

Anthony McFarlane (1990) especialista en la historia de la Nueva Granada, aunque también ha investigado sobre rebeliones quiteñas, sostiene que las revueltas, motines y levantamientos del siglo XVIII pertenecen a una cultura política de participación en asuntos públicos propia del Antiguo Régimen y de una “economía moral”. Para el autor los movimientos y desórdenes de los sectores populares e indígenas fueron parte de visiones del mundo y la política ligadas al pasado, creencias antes que ideas. McFarlane indaga las manifestaciones concretas del descontento y el desorden, sus causas directas, los conflictos que los enmarcaron, sus participantes y la magnitud de sus consecuencias.

A través del análisis de fuentes documentales, McFarlane sostiene que los desórdenes en el siglo XVIII no representaban un desafío al orden establecido. Más bien fueron parte de un patrón más amplio de acción colectiva que atravesaba toda la sociedad y del que participaban el campo y la ciudad. En esta interpretación, como en otras similares, domina la idea de que los pueblos indígenas son incapaces de enfrentar los cambios y que su acción política se limita a defender lo conocido y seguro. Detrás de esta lectura domina el enfrentamiento entre tradición y modernidad como polos opuestos; lo indígena es ubicado casi naturalmente del lado de la tradición, en tanto la modernidad capitalista representaría su desaparición como clase. Como señala Méndez (2005, 1-20), a pesar de la distancia ideológica entre las versiones nacionalistas liberales y marxistas de la historia, ambas comparten los principios modernizantes que impiden salir de narrativas preestablecidas y proponer lecturas divergentes sobre las sublevaciones andinas.

Desde otra perspectiva, Federica Morelli (2005, 12) insiste en las particularidades de la historia de las colonias americanas y más específicamente de la aislada Real Audiencia de Quito, considerada por la autora como un “observatorio privilegiado”. Morelli, quien diferencia la aplicación de las reformas borbónicas de sus efectos, toma este ejemplo para mirar cómo el proceso de centralización borbónica se respondió con una consolidación del régimen jerárquico y corporativo heredado

de los Habsburgo. Esto habría generado lo que la autora denomina un “precario equilibrio entre modernización del aparato central y supervivencia de la sociedad corporativa” (13). En este escenario de transformación precaria del aparato de dominación se inscriben los cambios culturales que me interesa abordar.

Las discusiones recientes que más aportan al debate sobre las sublevaciones indígenas coloniales enfrentan, por un lado, la falsa disyuntiva de si las rebeliones andinas fueron modernas o tradicionales y, por otro, la fuerza de la narrativa de la nación. En las movilizaciones indígenas no estaría en juego el enfrentamiento entre la tradición y la modernidad, como si se tratara de polos excluyentes, sino distintas versiones de modernidad, entre las cuales es imprescindible identificar las posibles modernidades endógenas en las prácticas y discursos puestos en juego por los indígenas. Estos, lejos de ser presentados como víctimas, héroes o cumplir roles de clase pasivos y predecibles, son abordados a partir de una exhaustiva investigación de archivo en la que se tiene en cuenta sus maneras de procesar y significar los conflictos políticos en la vida cotidiana y en las expresiones culturales. Ese es, por ejemplo, el delicado trabajo que hace Stavig (1999) al acercarse a los desafíos, temas, valores y conflictos cotidianos de la vida de hombres y mujeres de las comunidades en las cuales estallaría la sublevación de Túpac Amaru. Este rico retrato, enmarcado en las instituciones coloniales, le permite proponer una comprensión de la sociedad colonial y de la sublevación desde el sentido que les otorgaron los pobladores nativos.

Considero tal faceta una de las más fructíferas y sugerentes. Las rebeliones indígenas no son vistas como arcaizantes e irracionales, sino que se indaga en los proyectos y objetivos explícitos y concretos propuestos desde una perspectiva regional. Se observa un esfuerzo sostenido por evitar generalizaciones y por profundizar en el conocimiento de los eventos. Así como por ejemplo, la cuestión de si fue o no la ruptura del pacto colonial la que generó las sublevaciones, es discutida a partir de análisis de casos concretos. El debate sobre el pacto, es decir, los principios de la relación entre la Corona y las comunidades políticas que componen la monarquía, gira en torno a lo que se buscaría en las sublevaciones: redefinir el pacto o ponerle fin.¹⁷

¹⁷ R. Douglas Cope (2013) llama la atención sobre el hecho de que el carácter conservador de las protestas en la América hispana habría correspondido a la etapa del gobierno Habsburgo. Las

Para Méndez (2005), por ejemplo, las rebeliones son formas de negociación y lucha en las que, lejos de reafirmarse el valor de un pasado, se crean nuevas identidades. Esta autora se opone a la posibilidad de generalizar la tesis de Tristan Platt (1982, 1988), según la cual las revueltas indígenas postcoloniales se dieron en defensa del tributo indígena y del pacto. Por el contrario, sus investigaciones en la zona de Ayacucho, en el sur del Perú, muestran que la resistencia al tributo fue uno de los principales motivos de lucha.

Otro aspecto de la renovación contemporánea de los estudios sobre rebeliones andinas es que se evitan generalizaciones en torno a lo indio. Lejos de presentarlos como un actor colectivo más o menos homogéneo, se reconoce y se indaga en la heterogeneidad de actores sociales que engloba la categoría: forasteros, agentes de mercado, trabajadores de hacienda, tributarios, autoridades locales, mujeres, etc. Lo que guía la investigación es la pregunta sobre las diferentes relaciones y estructuras de poder locales, así como las distintas capacidades de negociar y de crear nuevos significados en circunstancias cambiantes. Así, las rebeliones de Riobamba y Otavalo que trato en este libro, se vuelven inteligibles siempre y cuando se consiga aprehender la heterogeneidad social de sus actores, enmarcados por relaciones locales y regionales.

No se trata pues de elaborar una historia heroica de la resistencia indígena, sino de aprehender la construcción de nuevas relaciones e identidades entre el gobierno imperial y las sociedades rurales en tiempos de transformación (Walker 1999; Glave 1999; Stavig 1999; Thomson 2002; Méndez 2005; Lasso 2007; Serulnikov 2006). Además, este cuerpo de investigaciones elabora sus preguntas desde el largo plazo, sin perder de vista el diálogo con las coyunturas. Es la política contemporánea de la región, sus dinámicas particulares, formas de movilización y aspectos estructurales y culturales del presente, lo que lleva a los autores

protestas habrían sido una manera de mantener el pacto de obligaciones mutuas sobre las que se asentó el cuerpo social. Las bases del gobierno colonial, establecidas en el siglo XVI, habrían sido un pacto Estado-comunidad en el que los pueblos nativos proveyeron trabajo y tributo a la Corona a cambio de protección, tierra y cierto grado de autonomía local. En el siglo XVIII este pacto empezó a romperse en el marco de nuevas condiciones históricas, entre ellas la reestructuración imperial, las reformas borbónicas y la agudización de la extracción económica. Frente a las nuevas condiciones, las viejas estrategias de sobrevivencia se volvieron inadecuadas y las protestas habrían perdido su carácter conservador.

a indagar en la Colonia tardía y la república temprana (Méndez 2005; Thomson 2002).

Dentro de los estudios subalternos centrados en la última etapa colonial, Charles Walker (1999) se pregunta por dos cuestiones. Primero, las opciones al colonialismo hispánico, además del republicanismo; segundo, por el caudillismo como una forma particular (no una deformación) del gobierno representativo con su propia lógica interna. El autor considera clave centrar el análisis en la cultura política de las poblaciones indígenas de la Sierra para entender el turbulento paso a la república, develando la relación entre la formación del Estado peruano y la conciencia, agencia y participación de dicho sector.

Walker observa que las comunidades andinas usaron tácticas que evitaban la confrontación para enfrentar las demandas del gobierno borbónico. Aunque en los juicios, los indios usaron la corte y la noción de Estado y sociedad de los Habsburgo para defenderse contra el abuso de autoridad, esta estrategia no habría significado una sumisión a los patrones coloniales de negociación ni una aceptación del sistema colonial. El autor argumenta que los indios se defendieron, con éxito, de quedar atrapados por el Estado, usando el lenguaje y la ley republicanos para mantener el liderazgo en sus comunidades. Pero no solo defendieron sus derechos políticos y económicos, sino que restringieron la acción de los grupos de poder, llegando incluso a limitar el proyecto borbónico de reformas.

Tal factor ha sido poco abordado en otras investigaciones, pero constituye una entrada ineludible para profundizar en la cuestión de las Reformas Borbónicas, un proceso que muchas veces se da por descontado. Quito es un espacio en el que este tema debe abordarse sin presupuestos preestablecidos. Sin considerar que exista una política subalterna autónoma, el interés de Walker fue reconstruir los movimientos políticos de los grupos subalternos, prestando atención a las tácticas utilizadas, más allá de la insurrección y la movilización colectiva.

Como Stern (1987), Walker sostuvo que la rebelión de Túpac Amaru fue una manifestación protonacionalista para desbaratar el Estado colonial. A través del análisis discursivo demostró que mientras el lenguaje de la rebelión sugiere negociar y reformar, las acciones muestran un movimiento anticolonial. De esta manera, el autor rechazó el argumento de

la nostalgia por el pacto colonial. Habría más bien la invención de una tradición, la utopía del Inca, que podía unir a todos los grupos peruanos, indios y no indios. Esta visión utópica habría sido la primera de las opciones postcoloniales disponibles tras la independencia.

En el libro que Walker (2014) publicó posteriormente sobre la rebelión de Túpac Amaru, mantiene esta perspectiva de largo plazo para entender en qué medida los enormes cambios que se vivían en la segunda mitad del siglo XVIII, inscritos en un procesos de modernidad y civilización, inciden en la intensidad y forma de la violencia. Incorporó, además, la geografía como un factor a tener en cuenta en la historia social, así como el papel de las mujeres y de la Iglesia católica en la marcha y el desenlace de la rebelión.

Dentro de la reciente literatura sobre rebeliones coloniales está también el trabajo de Sergio Serulnikov (2006) sobre Chayanta en Bolivia. A partir de la revuelta de Túpac Katari, el autor indaga sobre la cultura política de los indios y sus maneras de desafiar el poder y las autoridades coloniales. Sinclair Thomson (2002) también se interesó en investigar acerca de la cultura política en el movimiento radical de Túpac Katari en lo que hoy es la región de La Paz. Ambos autores se preguntan por la posibilidad de otras formas de modernidad y de socialización política entre los campesinos bolivianos.

Thomson busca revelar las conexiones entre las luchas locales aimaras y una política anticolonial de mayor alcance. Para él, el enfrentamiento de los comuneros con los caciques –mediadores entre la comunidad y la administración, que atraviesan una acelerada pérdida de legitimidad– desestabilizó el gobierno local e introdujo una democratización de las relaciones intracomunales.¹⁸ Estas revueltas locales se sumaron a proyectos más ambiciosos para enfrentar el dominio colonial y sus jerarquías. Thomson incorpora la perspectiva de las comunidades campesinas que presionaron, limitaron y dieron forma al poder colonial

¹⁸ Para Thomson una de las razones que define la crisis del cacicazgo es la percepción local de que los caciques servían a los intereses de la Corona y no a los de la comunidad. El *reparto de mercancías*, una distribución forzada de bienes que agudizaba la explotación económica de los campesinos, habría profundizado la crisis. En el caso quiteño, esta pérdida de legitimidad no puede darse por sentada, se dieron distintas dinámicas dependiendo de la configuración local de las redes de poder.

Frente a enfoques que insisten en los grandes relatos y utopías de los grandes líderes reconocidos de las sublevaciones, Thomson compara los distintos proyectos y demandas de buen gobierno a distintas escalas, así como las múltiples formas en las que se negocian los términos del dominio colonial. Así escapa de los esencialismos más comunes del abordaje de las rebeliones, y profundiza en las distintas posibilidades que se abren en coyunturas y lugares específicos de negociación y conflicto, además de comprender las dinámicas y múltiples caras de la movilización colectiva. En última instancia, Thomson busca comprender otras formas de participación política y democracia, en relación con nociones de soberanía popular y de gobierno comunal. En donde estudios previos vieron una guerra de castas, Thomson se pregunta cómo esa posible democracia andina comunal fue construida en las revueltas que culminaron en el sitio de La Paz.

Desde la historia política y cultural, Serulnikov (2006, 16-17) aborda los cambios en los repertorios de dominación, negociación y protesta durante el siglo XVIII en comunidades indígenas de la región de Chayanta (norte de Potosí). Sostiene la necesidad de interrogar las formas de dominación hegemónicas en tanto procesos en construcción, y como actividades y discursos con significados ambivalentes, sujetos a distintas interpretaciones. No se detiene en las insurrecciones sino que explora patrones cambiantes de conflicto de larga duración, que tienen que ver con la especificidad de las culturas políticas étnicas y con las relaciones de poder locales (11-15).

Partiendo de la premisa de que las revueltas comunales andinas no fueron parroquialistas, Serulnikov indaga en los factores que llevaron a que las protestas asumieran un carácter regional y contenidos más radicales. Se pregunta por el tipo de cultura política que permitió traducir el descontento de sectores y comunidades indígenas en prácticas colectivas que subvirtieron las representaciones y los mecanismos de poder coloniales. Los cambios en el tejido social que sustentaron las instituciones coloniales fueron de tal magnitud que dichas instituciones –por ejemplo el sistema legal– perdieron su papel en la negociación y el conflicto, para convertirse en blanco de luchas fundamentales en torno a la hegemonía.

El análisis de los cambios locales en el funcionamiento del gobierno imperial le permite trazar una genealogía de los imaginarios anticoloniales en los Andes. En ellos existen, junto a un sustrato etnocultural, estrategias políticas para interactuar e incluso subvertir el dominio colonial. Frente

a la tesis de la “utopía andina” que significaría el punto de partida de la crisis de la dominación, Serulnikov, sostiene que los proyectos nativistas y la insurgencia misma en la región de Chayanta –a diferencia del Cuzco– son resultado de la desintegración del sistema de gobierno colonial. Tal proceso habría permitido que esas comunidades indígenas se construyeran como actores políticos.

Serulnikov (2006, 443-444) concluye que las prácticas de insurgencia y rebelión andinas dependen de las distintas formas de articulación y negociación de las comunidades locales con la sociedad colonial. Propone salir del énfasis en los programas e ideas subversivas para ir “al campo de las relaciones de poder en donde las ideas cobran su significado real”. Es allí donde se encontraría que aquello que está en disputa es el eje de la dominación hegemónica colonial: el empleo de la diferencia colonial como inferioridad racial para legitimar y reivindicar la dominación.

Trabajos como los de Cecilia Méndez, Sinclair Thomson, Sergio Serulnikov o los de Marixa Lasso (2003, 2007) para el Atlántico colombiano, abordan el significado de negociaciones específicas llevadas a cabo por comunidades étnicas, sectores populares, y sus líderes, e instituciones políticas en formación. Esta literatura nos devela un cambio de paradigma que no solo muestra el nivel de innovación teórica en las instituciones académicas, sino la necesidad social de contar con nuevas representaciones y nociones de memoria social en el contexto de una región crecientemente politizada.

En esa línea está también el trabajo de Forrest Hylton y Sinclair Thomson (2007) *Revolutionary Horizons. Past and Present in Bolivian Politics* en el cual demuestran que una perspectiva histórica es esencial para comprender la política boliviana contemporánea. En ella se daría la convergencia de dos tradiciones de lucha política: la indígena y la nacional-popular. Argumentan que la resistencia actual está enraizada en formas de organización colectivas no liberales (entre otras ayllus, comunidades campesinas, asociaciones, sindicatos) que son centrales en la vida cotidiana de las mayorías populares, y que erigen luchas que hacen la historia política subalterna.

Su argumento central es que la política indígena comunitaria, formada en las luchas anticoloniales, es la matriz de los patrones contemporáneos de insurgencia comunal. No habría una esencia revolucionaria que permanece inalterable, sino que el significado de revolución cambia en

un proceso dinámico y abierto que se despliega bajo condiciones particulares de tiempo y lugar en las cuales se entretajan figuras y patrones recurrentes (Hylton y Thomson 2007, 30). Para estos autores las rebeliones andinas son una respuesta anticolonialista a la ruptura del pacto colonial; una respuesta que se habría regado desde Perú y Bolivia por todos los Andes, incluidos Ecuador y Colombia.

Caminos abiertos y posibles aportes desde las sublevaciones quiteñas

Quiero insistir en que la historiografía de la insurrección y la subalteridad en los países andinos han seguido sendas muy desiguales, sobre todo en el Ecuador. Mientras que hay una importante producción sobre la insurrección de Túpac Amaru en el Cuzco y las insurrecciones en Bolivia, los Andes del norte y otras zonas de la región siguen sin ser estudiados en profundidad. Respecto a la Real Audiencia de Quito existe una interesante literatura sobre cambios demográficos, forasterismo y migración interna (Powers 1994), pero apenas se está empezando a evaluar el impacto de estos procesos sobre las formas de movilización política popular en zonas campesinas, indígenas y populares urbanas.

El estudio de las experiencias locales y regionales que configuran una visión de conjunto sobre la era de las sublevaciones, incluidas las divergencias, carece del aporte de la región de Quito donde las relaciones de poder, el periodo borbónico y las prácticas culturales configuran un campo de juego y una negociación de la hegemonía, muy distintos a los de las regiones más abordadas. Los procesos contemporáneos de movilización étnica, en los que Ecuador es considerado un paradigma, han sido y son objeto de numerosas investigaciones y publicaciones. Sin embargo, en estas no se profundiza en una perspectiva histórica que incorpore una mirada sobre las sublevaciones coloniales. Más allá del trabajo de Ramón, que puso énfasis en las continuidades de la resistencia, se echa en falta una lectura de largo plazo.

Salvo contadas excepciones, en la historiografía imperante en Ecuador se ha enfatizado la verticalidad de la dominación y los efectos de aculturación y anulación de los sectores dominados. Esto implica un

silencio alrededor de la participación política de los subalternos, sobre todo durante la crisis colonial. La conmemoración de los quinientos años de la conquista y la abundante literatura sobre resistencia que acompañó la formación de los movimientos indígenas contemporáneos, permitieron revisar y matizar esa visión arrolladora, en la cual los pueblos indígenas tienen el papel de víctimas. Sin embargo, no hubo mayores avances para investigar la movilización indígena desde el siglo XVIII hasta la Independencia. Si bien hay referencias a los sectores populares, las lecturas del proceso que culminó en la Independencia siguen siendo elitistas, mientras los modelos de interpretación buscan los síntomas de una modernidad –la nación, la institucionalidad o el capital– cuyos referentes están siempre en otro lugar.

Los paradigmas que interpretan la participación popular asignaron un papel pasivo a los campesinos indígenas, usualmente limitado a lo cotidiano y local (Méndez 2005; Coronel 2004). Desde estas lecturas, las sublevaciones populares fueron parte de un tiempo oscuro, de violencia y desorden, opuesto al orden inaugurado con los movimientos independentistas del siglo XIX. En lugar de ver las divergencias de prácticas, discursos y comportamientos políticos, domina una mirada normativa de lo político y cierta narrativa unitaria de la nación como promesa de futuro, como lugar de verdad (Palti 2007). Esta imagen se relaciona con las dinámicas del poder y el control social en la república postcolonial. En nuestros días, con la conmemoración del bicentenario, nuevas investigaciones buscan renovar las lecturas e incorporar, a la historia nacional, la memoria de la política popular. Este esfuerzo, en pleno desarrollo, mantiene la nación como meta de una senda señalada y se centra en los procesos independentistas y las luchas populares posteriores a la independencia, mientras las revueltas y sublevaciones del siglo XVIII quedan, otra vez, como meros antecedentes.

Valeria Coronel (2004) insiste en que en los estudios sobre la Independencia del Ecuador se ha minimizado la participación popular, análisis que además debería cubrir el siglo XVIII y las sublevaciones indígenas. La autora sostiene que hay tres formas en que se representa la participación popular en la Real Audiencia: desde la violencia, desde la fidelidad al liderazgo religioso y desde la reacción irracional, premoderna, por lo tanto, prepolítica, si se amenazaban sus necesidades básicas, lo

que les llevó a ser la mano de obra de los políticos en el camino hacia la Independencia (Coronel 2004, 199-200).

Sin negar la primacía de los intereses de las elites criollas en los sucesos quiteños, Coronel (2004, 201) propone problematizar la transición hacia la Independencia, incluida la crisis del siglo XVIII. Esta lectura debe partir de que fue un periodo en que entraron en juego distintas concepciones sobre comunidad política, sobre nación y sobre transformación. Apunta, así, a redefinir las relaciones coloniales internas, por lo que es necesario explorarlas fuera de visiones que le dan un objetivo único y un solo liderazgo. Esto implica leer los nuevos escenarios en los que se negoció el ajuste colonial del siglo XVIII, donde es posible develar “el protagonismo de una oposición popular anticolonial liderada por sectores populares”. Desde la cultura política del pacto social se habrían construido otras formas de racionalidad política que confrontaron la dominación, en escenarios y conflictos alternativos a los presentados en el debate.

En la agenda de investigación propuesta por Coronel se suman el sentido emancipador de la historia desde abajo y la visión crítica de los estudios subalternos. Desde la búsqueda de la agencia política subalterna, Coronel propone escapar a los modelos y escenarios en donde se localizan las narrativas dominantes. Siguiendo a Guha (2002), insiste en la imposibilidad de leer los lenguajes políticos subalternos dentro de una lógica liberal-institucional, en tanto las jararquías y formas de dominación se basan en relaciones directas y explícitas por medios simbólico-ideológicos y coerción física. La agenda planteada por Coronel, y vinculada con muchos de los trabajos señalados sobre Bolivia y Perú, es central en la propuesta de este libro. Insisto, sobre todo, en la idea, defendida por la autora y por Serulnikov, de que en el tiempo de las sublevaciones se redefinen las relaciones coloniales. El desafío es identificar esos cambios.

El trabajo de Segundo Moreno (1985) ha sido un referente indiscutible y fundacional en el ámbito local, por inaugurar una mirada sobre las rebeliones andinas como eventos políticos y por criticar –hecho poco común en la época– a la literatura ecuatoriana que invisibilizó a los sectores populares, específicamente indígenas. Se trata de un estudio pionero que complejiza la aproximación a lo indígena y a las causas de las rebeliones. A través de un minucioso trabajo documental, Moreno

devela la heterogeneidad social de los sectores sublevados e, indirectamente, cuestiona la imagen de la ruralidad andina como un espacio opuesto a lo urbano y estrictamente campesino. Muchas sublevaciones tuvieron un carácter urbano rural (como la de Riobamba de 1764); junto a los indios, participaron en ellas mestizos y blancos de sectores populares que coincidieron en enfrentar situaciones concretas de dominación. La descripción de las sublevaciones permite aproximarse a la compleja movilidad social del siglo XVIII y a la pérdida de prestigio e influencia de las autoridades étnicas tradicionales.

Sin embargo, en la lectura de Moreno persiste una visión de la cultura como totalidad coherente y autónoma. El concepto de “colonialismo interno”, difundido en América Latina desde la década del 60 (Stavenhagen 1963; González Casanova 1963), generó amplios debates y se convirtió en eje ideológico para las luchas emancipatorias. Si bien tal concepto permite a Moreno enmarcar las rebeliones coloniales quiteñas en un debate sobre la dependencia, que supera localismos y parroquialismos, generó una tendencia a la reificación cultural de la diferencia, sobre todo de los sectores étnicos cuyas complejas relaciones de poder y clase fueron ignoradas e invisibilizadas.

La definición clásica del concepto, según la cual un grupo domina a otro dentro de la misma sociedad, oscurece el dinamismo social y cultural que caracterizó a la sociedad colonial y al siglo XVIII, marcado por procesos de movilidad social, resquebrajamiento de relaciones tradicionales, mestizaje, forasterismo, entre otros. Considero que aproximarse a la cultura política desde la perspectiva de la construcción y negociación de la hegemonía, a partir de lecturas contextualizadas sobre la compleja construcción cotidiana de la intercultural colonial (Espinosa Fernández de Córdova 2002), iluminaría escenarios insospechados donde se limitó, discutió y subvirtió el poder. Además, Moreno (1985, 405-407) mantiene una lectura en la que la nación se erige como promesa y lugar de la política. Considera el hecho de que no hubo una coordinación “nacional” de las sublevaciones como un fracaso. Esta lectura coloca, otra vez, a las comunidades indígenas en un escenario localista, etnocéntrico y fraccionado, lo cual impide aprehender las lógicas políticas, los proyectos divergentes y otras interpelaciones posibles de una política popular.

Su aproximación marxista a los indios como clase le llevó a sostener “la falta de una conciencia política colectiva desarrollada”, en tanto serían una “clase en sí” sin haber alcanzado el “para sí”. La movilización colectiva respondería a la defensa conservadora del pacto y al rechazo a cambiarlo. Solo ciertos caudillos, vistos como externos, serían los que intentaron “convencer a los indios de la injusticia del poder colonial” (Moreno Yáñez 1985, 408), ofreciendo una ideología neoinca o nativista como opción. Para Moreno, a diferencia de Espinosa Fernández de Córdova (2002, 2015), estos imaginarios provienen de un pasado prehispánico reavivado en el siglo XVIII. Esta tesis se sostiene en una visión de la cultura indígena como autónoma y separada de la dominante, una mirada que oscurece la intensa dinámica social y cultural colonial, además de espacios en donde se enfrentan y limitan distintos focos de poder, y se negocia la dominación.

El fenómeno del forasterismo, que incrementó de manera notable la población indígena de las ciudades, nos remite a otro factor que debe ser abordado con mayor énfasis en cualquier estudio sobre sublevaciones y cultura política. La división tajante campo y ciudad no es sostenible, así como tampoco lo es la asimilación de los indios a la categoría de campesinos. En el siglo XVIII había una ininterrumpida fluidez física, cultural, étnica y económica entre las ciudades y el campo, la cual forma parte de las dinámicas y la conformación social de la movilización popular. En contraste, Moreno sostiene una división campo-ciudad que oscurece la lectura sobre las condiciones que hacen posibles las rebeliones.

No se trata solo de prestar atención a otros escenarios de negociación, a formas de limitar o subvertir la hegemonía y la dominación, a la apropiación de lenguajes y formas de representación hegemónicas, sino de replantear la práctica historiográfica desde la aproximación a las fuentes. Moreno asume la transparencia de la documentación analizada, y eso es problemático. Cada documento de los juicios, cada testimonio y descripción de las sublevaciones debería leerse como un acto performativo en el cual se construyen imágenes de las movilizaciones que refuerzan los lugares sociales y culturales, correspondientes a los distintos actores.

Esos documentos forman parte de la construcción de un discurso que ya desde entonces invisibilizó a los sectores subalternos como posibles actores políticos. Además oscureció los proyectos alternativos que dichas movilizaciones pusieron en juego y los procesos de ruptura y transformación

social y cultural que hicieron posibles dichas sublevaciones. Es imprescindible, entonces, reflexionar sobre cómo leer en los archivos las relaciones cotidianas de dominación y la historia invisibilizada de las luchas reales. Esto supone interpretar las fuentes para poner en evidencia el drama y lugar de enunciación de las mismas, así como su capacidad performativa (Certeau 1988b) y las posibles ventriloquias (Guerrero 1991, 2010).

Una aproximación contemporánea a las sublevaciones coloniales quiteñas debe partir de romper con narrativas evolucionistas, así como con lecturas nacionales, sean liberales o marxistas, que predefinen lo que deben ser proyectos políticos, modernos y legítimos (Thurner 2003; Prakash 1997; Jacobsen y Aljovín de Losada 2005; Thomson 2002). Este tipo de narrativas lograron disciplinar la mirada sobre los comportamientos, valores y prácticas subalternas en los Andes (Poole 1997). De ahí surge la urgencia de aproximarnos a una historia política siempre desplazada de esa dimensión. La experiencia quiteña, lejos de ser una excepción, debería contribuir a las posibilidades de comparación y a la elaboración de una historiografía global.

La noción de cultura en el cruce entre la historia cultural y los estudios políticos

A partir de los años 80 el concepto de cultura se ha convertido en una herramienta teórica metodológica fructífera, aunque de enorme complejidad por la ambivalencia entre “creatividad” y “regulación normativa”, inherente al concepto: “la cultura se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la discontinuidad como a la continuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura... a lo inesperado como a lo predecible” (Bauman 2002, 22-24). Más que separar la noción de cultura, como sede de la creatividad –algo que poseía una minoría– o como instrumento de continuidad y orden social –objeto de la antropología ortodoxa o del funcionalismo parsoniano– es en esa ambivalencia, presente en cualquier experiencia histórica, donde me interesa explorar posibilidades de interpretación de los lenguajes y prácticas de la sublevación. Se trata de enfrentar la *paradoja de la cultura* en toda su contradictoria complejidad, como agente de desorden e instrumento

de orden. Al asumir esa conflictividad abordo una lectura deconstruida alejada de la idea de la cultura, poderosa hace algunos años, como totalidad sistémica, cohesionada, coherente y circunscrita a sí misma.

La historia cultural o la *Nueva Historia Cultural* (Hunt 1989; Burke 2006) –para diferenciarla de la historia intelectual, de las ideas o de los sistemas de pensamiento– nace de las innovaciones de los años 70, fruto del encuentro entre ciertas líneas de trabajo de la historia social con la antropología cultural. A ese encuentro se sumaron otras fuentes que han marcado la trayectoria de la historia cultural: el feminismo (Kristeva), el postestructuralismo (Foucault), el postmodernismo (Derrida), la teoría postcolonial y otros autores fundacionales como Mijail Bajtin (1998), Norbert Elias (1987), Michel de Certeau (1988a, 1999, 2006), o Pierre Bourdieu (1997, 1998).

Más allá de ideologías o sistemas de pensamiento estructurado, la historia cultural se centra en los procesos de construcción cultural, en la interpretación de prácticas y significados, en la construcción de subjetividades e identidades individuales y colectivas, y en las representaciones y símbolos. Uno de los aspectos que indago se relaciona con el concepto de *cultura política*, entendida como los símbolos, valores, representaciones y normas sobre los cuales se construyen significados en las relaciones de dominación.¹⁹ Propongo, así, investigar cómo los sectores y grupos subalternos interpretan, usan y construyen símbolos, significados y prácticas relevantes en la vida política tanto en lo cotidiano como en coyunturas de revuelta o sublevación (Chartier [1991] 2003; Jacobsen y Aljovín de Losada 2005). Hay una preocupación por la construcción de la hegemonía y la dominación, no como un proceso unitario y vertical de imposición y de consumo pasivo sino como uno complejo de negociación, interpretación, apropiación e insubordinación (Guha 1983, 2002; Certeau 1988a) en condiciones determinadas.

No se trata de encontrar la esencia de una voz autónoma en términos absolutos, sino las maneras en las que los sectores populares (Certeau 1988a) o subalternos (Guha 1983, 2002) lo son, como parte de un proceso de dominación colonial. Ellos se definen en ese campo de fuerzas,

¹⁹ El concepto de *cultura política* atraviesa distintas tradiciones académicas desde que Almond y Verba (1963) lo introdujeron en el campo de la política comparada. En lo personal me aproximo a los usos del concepto vinculados con la historia cultural (Chartier [1991] 2003; Thompson 2000; Jacobsen y Aljovín de Losada 2005).

no por fuera de él (Guha 1999; Roseberry 1994). Es decir, la política subalterna o popular, si bien tiene su propio dominio y se diferencia de la elitista, es parte de un orden social y se distingue por negociar, resistir o enfrentar los términos de la dominación (Guha 1999, 34-37).

Es por eso que, en este libro, me acerco a las prácticas que surgieron antes y durante la sublevación, como espacio y tiempo en los cuales aparecen tácticas para negociar, resignificar y enfrentar el poder a partir de la apropiación, la negación y el desvío. Argumento que los fundamentos que hacen posibles los momentos de sublevación se construyen en dinámicas cotidianas, en las que el espacio y el repertorio cultural de la dominación son apropiados a partir de las experiencias de subalternidad y resignificados en combinación con una gramática política inscrita en prácticas y lenguajes subalternos (Certeau 1988a; Guha 1999).²⁰ En un sistema jerárquico, el orden político y cultural se sostiene sobre representaciones rituales cotidianas que refuerzan las relaciones de poder.

Durante el periodo colonial en los Andes, el vestido, el lenguaje corporal, los espacios de vida y de celebración constituyen estos rituales cotidianos que señalan y establecen la diferencia colonial. Precisamente, la insubordinación debe desacralizar, negar o incluso destruir las representaciones de la inferioridad, subvertir desde dentro de los códigos dominantes aquello que sostiene la subordinación. La reivindicación cotidiana y local del discurso monárquico –por ejemplo, en el sistema legal– para enfrentar las rupturas de lo que los sectores subalternos consideraban un gobierno y un orden legítimos, encuentra sus límites en la desintegración de las instituciones que sostuvieron ese discurso. Es allí cuando la política subalterna parece crecer, cuando las apropiaciones y significados que desafían, limitan o subvierten el orden dominante, irrumpen de manera sorpresiva y violenta.

²⁰ El orden dominante señala el marco discursivo, establece las formas legítimas y los lenguajes. Por ello la protesta debe adoptarlos para rechazarlos, expresar descontento, subvertirlos. Esos marcos discursivos pueden ser más o menos frágiles, posibles de interpretarse y apropiarse de distintas formas, de acuerdo con las relaciones de poder en las que se insertan (Roseberry 1994). Es en esas distancias donde se puede aprehender el dominio de una política subalterna o popular divergente.

Política y cultura: las complejidades de una relación opaca

Como parte de la perspectiva teórica que propongo en este libro, me parece relevante señalar la trayectoria de diálogo entre los estudios políticos y los enfoques culturales, ya que señala el camino para la incursión de los estudios políticos en los procesos de movilización social. Me interesa el encuentro de la historia con este diálogo, como un lugar de intersección entre la historia política, social y cultural, por lo que me detengo brevemente en esta trayectoria.

La sociología política y la ciencia política han reflexionado sobre los desafíos de los procesos políticos a partir de tradiciones nacidas con la perspectiva legalista e institucionalista dominante en la Europa de los años 30 y 40. En la segunda posguerra, cuando se imponía la teoría de la modernización junto con la hegemonía norteamericana, se produjeron cambios que darían pie a una tradición específica de las ciencias políticas –con impulso político, académico y financiero–, separada del derecho y en estrecho diálogo con la sociología y una perspectiva comparativa. La preocupación central era llevar a los países del llamado Tercer Mundo a la modernización política y económica, lo cual estimuló una gama de propuestas que coincidieron en la visión determinista del proceso político (Lipset 1959; Huntington 1972; Przeworsky y Limongi 1997). Así, durante las décadas de 1960 y 1970, los académicos buscaron leyes y regularidades para ofrecer recetas exitosas hacia el desarrollo, la democracia y su estabilidad. De acuerdo con el análisis de March y Olsen (1984), los estilos que dominaron la política comparada en esas décadas ignoraron las maneras en que la vida política se organiza alrededor de la construcción de significados de identidad y pertenencia. Tampoco se tomó en cuenta el peso de valores, normas y obligaciones morales en las actitudes y prácticas políticas.

Con el paradigma desarrollista se abandonó el institucionalismo más normativo. Se privilegió la investigación sobre las maneras de alcanzar la modernización política y económica de los países rezagados en el camino del desarrollo y con realidades institucionales distintas a las de los países industrializados. A partir de una visión estructural funcionalista se configuró una disciplina de tradición positivista en la que abundaron las tipologías y la búsqueda de variables que garantizarían la transición

exitosa de las naciones hacia la modernidad, sin importar situaciones ni contextos específicos. Por un lado, se enfatizó en el desarrollo económico como vía a la institucionalidad política, por el otro, la autonomía de lo político (Huntington 1972).

Sin embargo, surgieron críticas a estas generalizaciones deterministas e intentos de homogeneizar distintas realidades. La complejidad social, política y cultural planteó dilemas y nuevos desafíos que cambiaron las agendas de investigación hacia casos más concretos y contextualizados, perspectivas comparativas y constructivistas, y nuevas unidades de análisis. Frente a visiones normativas sobre la democracia, se necesitaron nuevos modelos para explicar movimientos y formas políticas emergentes que no podían catalogarse como puras desviaciones. Emergieron así teorías que se preguntaron por las causas, las formas complejas que toma el proceso de democratización y los resultados divergentes del mismo. Autores como Barrington Moore (1973) se alejaron de opciones subjetivistas o de un estructuralismo rígido para investigar las relaciones entre actores e instituciones, entre coyunturas y estructuras, resaltando la importancia de lo cultural.

En los años 80, con el retroceso del Estado ante las políticas de privatización, surgió una nueva lectura sobre su papel en las dinámicas políticas (Skocpol 1985; March y Olsen 1984; Almond 1988; Huber 1995). Tanto las teorías neomarxistas, que consideraban al Estado como instrumento de dominación, como las corrientes pluralistas, estructuralistas y funcionalistas, que lo veían como espacio de acción, pero no actor, habían marginado al Estado del análisis político. El nuevo institucionalismo fue influido por la definición weberiana de Estado como portador de racionalidad y autonomía, pero también por el reconocimiento weberiano de la centralidad de los significados y la acción simbólica.

Las teorías políticas contemporáneas, informadas por estos enfoques, hacen énfasis en las relaciones entre el Estado y otros elementos de lo político, por ejemplo, la sociedad civil (Huber 1995) o la relación compleja —en el contexto de la globalización— con la nación. Es un análisis de tipo cualitativo, que no plantea modelos explicativos y que aborda las complejidades de la política desde la perspectiva institucional. Esta corriente señala que la política crea y confirma interpretaciones del mundo, en tanto en ese lugar se elaboran y expresan significados y valores. En ese sentido, no

importan tanto los resultados sino los procesos de construcción y disputa de tales sentidos (March y Olsen 1984, 741-742). Estas teorías, que dinamizan el diálogo entre la ciencia política y la teoría cultural, se alejan de tipologías generales para ofrecer un alcance constructivista al significado de democracia dentro de contextos determinados (Whitehead 2002).

Además de los procesos de modernización y democratización, desde fines de los años 80, los estudios políticos han puesto su atención en la movilización colectiva. Las distintas explicaciones de la acción colectiva se basaban en factores estructurales (Marx) y en dimensiones o marcos culturales (Gramsci, E. P. Thompson, C. Geertz, M. Foucault). Las vertientes contemporáneas ofrecen una definición de los movimientos sociales que combinan sus dimensiones culturales con la estructura y las dinámicas políticas (Tarrow 1994; Touraine 1995; Ekiert y Kubik 2001; Tilly 2004; Calderón 1995). Otras, enfocan los nacionalismos en relación con los conflictos étnicos y la democracia (Anderson 1991; Diamond y Plattner 1994; Linz y Stepan 1996; Hobsbawm 1990).

Hacia las políticas de identidad

El ambiente intelectual de las últimas tres décadas, caracterizado por el diálogo interdisciplinar y la difusión del postestructuralismo, marca la manera en la que las ciencias sociales y la historia han incorporado la relación entre política y cultura. A partir del *giro cultural* este diálogo se ha acercado a trabajos fundamentales sobre la cultura (Bajtín 1998; Williams 1983; Geertz 1987) que la abordan como un proceso siempre inacabado de producción de significados que forman la experiencia social y que no constituye una esfera aislada. Estos enfoques se contraponen a la noción de cultura como algo dado, estático y con límites precisos, optando por una comprensión de la cultura como abierta y dinámica, y por una lectura de las prácticas cotidianas como terreno y fuente de prácticas políticas. El giro cultural o lingüístico y los avances en la teoría del discurso y la representación han dado herramientas para entender la estrecha relación entre prácticas y significados, entre cultura y poder, y reconocer el papel de la acción simbólica como política.

Desde los años 90, se han interpretado las dinámicas y comportamientos políticos a partir de una renovación del concepto de cultura

política y desde una mirada que no se limita a la transición a la democracia. Max Weber, uno de los clásicos que más ha contribuido a la historia cultural, había preparado el camino al insertar la cultura en el análisis de sociedades, influyendo sobre los científicos sociales norteamericanos.²¹ En el contexto de la Guerra Fría, Almond y Verba (1963) exploraron las características de la cultura política que mejor fortaleciera a las democracias. En esos años, como señalan Jacobsen y Aljovín de Losada (2005), las preguntas sobre la producción de consenso y disenso en los regímenes políticos problematizaron los vínculos mecánicos entre economía y política. Esa reflexión introdujo el concepto de cultura política bajo una noción de cultura como el ensamblaje dinámico de símbolos, valores y normas, donde los individuos construyen significados que los unen con comunidades sociales, étnicas, religiosas y políticas. Desde allí el concepto de cultura política permite pensar en las maneras y mecanismos en que lo político se sostiene, es desafiado y subvertido. Además, brinda una nueva mirada sobre las relaciones de poder implicadas en cualquier proceso político.²²

Frederick Turner (1995, 196) define como *cultura política* a las percepciones subjetivas de la historia y la política, las creencias y valores fundamentales, las bases de la identificación y la lealtad, el conocimiento y expectativas políticas producidas por las experiencias históricas específicas de naciones y grupos. El autor considera que la cultura política forma los contextos en los que la gente construye y reconstruye sus instituciones políticas. Esta definición es relevante para momentos de conflicto como el de las sublevaciones, cuando se pone en cuestión el orden y la institucionalidad.

²¹ Para una arqueología de la historia cultural es ineludible la obra de Max Weber ([1904] 2003) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en la que se da una explicación cultural a un cambio económico. Aunque Weber consideró que la mayoría de acciones se fundamentan en intereses materiales o ideales identificables por grupos (clase, religión, región, casta, ideología), sostuvo que estos intereses se procesan por costumbres, tradiciones y valores a través de los cuales cada individuo deriva significados.

²² Esto puede llevar también a posturas de un culturalismo radical, como los supuestos detrás de lecturas como las de Samuel Huntington (1996).

El campo abierto por estas discusiones puede reducirse a dos grandes perspectivas de análisis (Jacobsen y Aljovín de Losada 2005). La primera es la gramsciana que aborda temas como la construcción de consenso, hegemonía, la subalternidad y el postcolonialismo. Este enfoque ha sido trabajado desde distintas disciplinas para reflexionar sobre las culturas políticas de sectores subalternos y sobre su relación e interacción con las de las élites. Este análisis es relevante para deconstruir la modernidad política hegemónica, en tanto expresa otras formas de exclusión y represión a partir de variables como la raza, el género, la etnicidad y la clase. Los aportes principales de esta perspectiva provienen de la historia y de los estudios subalternos poscoloniales. La segunda se relaciona con temas más clásicos de la modernidad política y sus aspectos emancipatorios, acercándose a reflexiones influidas por el pensamiento habermasiano. Cuestiones como la sociedad civil, la esfera pública, la naturaleza ideológica e institucional de regímenes políticos y la ciudadanía son enfocadas desde tópicos urbanos y perspectivas elitistas. Además de la política comparada, estas entradas fueron usadas por la antropología, la sociología y la historia cultural (Chartier [1991] 2003; Thompson 1991, 2000; Jacobsen y Aljovín de Losada 2005; Guerra 1992).

Temas como la naturalización de prácticas excluyentes, la construcción de identidades, las formas de resistencia y las luchas por transformar las relaciones de dominación, muestran el vínculo entre cultura y política. La cultura es política en tanto construye significados, lo cual redefine directa o indirectamente el poder social y los límites del sistema político, al poner en escena concepciones y prácticas alternativas que desestabilizan los discursos dominantes. Estos procesos, que en el lenguaje político se denominan *políticas de identidad* o *cultural politics*, se ponen en marcha en la relación conflictiva entre distintos significados y prácticas culturales, incluso en aquellos de sectores marginales y minoritarios, que son parte de un campo de fuerzas y se expresan en los marcos discursivos dominantes.

Desde esta perspectiva, los movimientos sociales contemporáneos de América Latina representan el desarrollo de culturas políticas alternativas a la democracia liberal formal, que sostiene sociedades jerárquicas y prácticas excluyentes y patrimonialistas. Los teóricos de los movimientos sociales se preocupan por indagar cómo estos resignifican nociones,

prácticas, espacios, formas de sociabilidad, etc., para confrontar una cultura autoritaria que las considera *costumbres*, y borra las relaciones de poder que encarna.

Tal exploración sirve para superar la visión de la política como un conjunto de actividades e instituciones específicas y delimitadas. Las luchas de poder ocurren en la arena electoral, en los partidos y las estructuras institucionales, pero también en una amplia gama de espacios que incluyen lo privado, ritual, social, los lugares y políticas de la memoria, así como redes sociales como la familia, la comunidad, la etnia, etc. Desde estos lugares de intercambio, discusión y movilización, considerados por la tradición institucionalista como apolíticos, se reelaboran prácticas y creencias culturales que se expanden hacia los espacios políticos más institucionalizados.

Historia cultural y política

La historia cultural en su versión contemporánea²³ está estrechamente vinculada con el *linguistic turn* o giro cultural, que marcó la producción académica en las ciencias políticas, los estudios culturales y postcoloniales, la economía, la geografía y la antropología. Esto supuso un cambio de perspectiva analítica hacia un énfasis en el universo simbólico y en su interpretación (Burke 2006).

El giro cultural, además de Weber, tiene otros referentes clásicos como, por ejemplo, a Norbert Elias (1987),²⁴ también sociólogo, quien hizo una historia cultural para explicar el desarrollo del control moderno de las emociones. Otro hito es la introducción de la “cultura popular” como objeto de reflexión de la historia. Después de confinarse a la reflexión de folcloristas y antropólogos, la cultura popular fue objeto de la historia académica desde la publicación, en 1963, de la obra de E. P. Thompson (1991) *The Making of the English Working Class*, en la que el autor analiza el papel de la cultura popular en la formación de las clases.

²³ Los académicos hablan de una “Nueva Historia Cultural” renacida en la década de 1970 y que enfrenta a la historia cultural clásica, una tradición que abarca desde 1800 hasta 1950 y cuyos principales representantes fueron Jacob Burckhardt y Johan Huizinga (Burke 2006, 20; Hunt 1989).

²⁴ Elias (1987) publicó en 1939 su obra *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Su obra fue recuperada por la academia en la década de los 80.

Junto al análisis de los cambios económicos y sociales, Thompson puso el acento en la experiencia y en las ideas. Se trataba no solo de un giro para la historia social “desde abajo” sino para la historia cultural popular, y ocurre mientras nacían los “estudios culturales” con Stuart Hall y Raymond Williams. A partir de Thompson y de Williams, la tradición marxista británica inició un enriquecedor debate entre una línea “culturalista” y la “economicista”. Los primeros profundizaron en la tradición gramsciana, al formular la relación entre cultura y sociedad a partir de la idea de hegemonía cultural. Al abordar la hegemonía como espacio discursivo de negociación, se puede ir más allá de la dominación como imposición (Roseberry 1994). Durante el periodo colonial se abrieron espacios para estas negociaciones discursivas. Uno de estos es el sistema de justicia (Echeverri 2006) y otro, la religiosidad. Ambos son escenarios claves de los casos escogidos en este libro.

En la década de 1970, el giro cultural se consolidó a través del diálogo entre la historia y la antropología. La historia se apropió de las definiciones antropológicas de cultura y se preocupó por los valores como medio para explicar e interpretar la sociedad. La crisis económica, la riqueza y pobreza de las naciones, las transformaciones políticas, las revoluciones, la formación de Estados e incluso la comida, se explicaron desde lo cultural. Geertz (1987) ha sido el antropólogo más influyente entre los historiadores contemporáneos, sobre todo de la academia norteamericana. Este autor interpreta los significados heredados sobre los que se construyen las actitudes hacia la vida. Aquello y la estrategia metodológica de entender las prácticas culturales como textos, marcaron el análisis de los historiadores culturales (Darnton 1987; Chartier 1992). La cercanía a la antropología inauguró también una nueva lectura sobre la vida cotidiana y abrió posibilidades teóricas y metodológicas que se concretaron en tradiciones como la microhistoria (Ginzburg 2001) o el análisis de los encuentros culturales y los imaginarios sociales (Gruzinsky 1994, 1991).

Los estudios poscoloniales profundizan la reflexión sobre las relaciones entre conocimiento y poder, y son parte de una reacción más o menos extensa contra la hegemonía del gran relato de la historia centrado en Europa. Indagar sobre aquello que quedó fuera del relato e invisibilizado, así como sobre la vigencia poscolonial de prejuicios coloniales, dio lugar

al surgimiento de teorías críticas sobre la poscolonialidad. Edward Said (1978), por ejemplo, en su obra *Orientalismo* critica la oposición binaria entre Occidente y Oriente y cómo “Oriente” es una construcción cultural, un discurso de dominación. La crítica a los grandes relatos y las metanarrativas de la nación y el capital ofrecen un fructífero campo de investigación para historiadores que buscan construir otras historias posibles.

Otro espacio de investigación, abierto por el análisis y crítica cultural, es la historia de las mujeres, la historia feminista y la inserción de la variable género. Los movimientos y el pensamiento feministas (Pateman 1988; De Beauvoir 1999; Butler 2003), los nuevos espacios abordados (la cotidianidad, lo doméstico, lo privado), los temas elegidos (el consumo, la conversación, la escritura, el gusto, el amor, etc.), el énfasis en lo no dicho, en los significados, el imaginario y los símbolos, visibilizaron la participación de las mujeres en actividades en la que se las había obviado, como la construcción del Estado (Dore y Molyneux 2000). Estas búsquedas coincidieron en un esfuerzo de interpretar significados y prácticas, además de deconstruir formas de representación ligadas a la dominación. En ese sentido son búsquedas profundamente ligadas a lo político.

Es probablemente desde el concepto, ya abordado, de cultura política donde se ha construido la relación entre la política y la historia cultural de manera más evidente. Uno de los trabajos fundacionales fue *Politics, Culture and Class in the French Revolution* de Lynn Hunt (2004), publicado en 1984, en el que se interpretan las nuevas prácticas simbólicas inauguradas con la revolución. Otro referente metodológico y conceptual, es el trabajo de Natalie Zemon Davis (1983, 2000). En Jacobsen y Aljovín de Losada (2005) distintos autores buscan comprender cómo se forman las culturas políticas modernas en los Andes, mediante estudios de caso y evitando generalizaciones y abstracciones. Para estos autores los problemas prevaecientes en la construcción de los Estados-nación andinos tienen significados distintivos, dependiendo de las constelaciones específicas de poder e identidad étnica. También los estudios subalternos se preguntan por la cultura política subalterna (Guha 2002; Rivera Cusicanqui y Barragán 1997).

Una característica de estas tradiciones de historia cultural, en su cruce con lo político, es su interés por la teoría. Desde Habermas y Derrida hasta Rorty, los historiadores culturales han usado y discutido

conceptos de la teoría social y filosófica: esfera pública, suplemento, etc. Sin embargo, como señala Burke (2006), Mijail Bajtin, Norbert Elias, Michel Foucault, Michel de Certeau y Pierre Bourdieu son los teóricos más relevantes para este campo. Foucault (1979a, 1979b, 1997, 1998) criticó las interpretaciones teleológicas y hegelianas de la historia, asociadas al progreso y evolución como premisas asumidas. Marca así una ruptura en las ciencias sociales y la historia, y define las trayectorias de los estudios subalternos y poscoloniales. El énfasis en las rupturas, en las epistemes como regímenes de posibilidad, su exploración en prácticas y discursos, en la “microfísica del poder” y en espacios e instituciones modernas como instrumentos disciplinarios, han sido claves para las preguntas y los argumentos teóricos de la historia cultural, política y social.

Mijail Bajtin (1998) ofreció también una red de conceptos sin los cuales es difícil pensar en la construcción de la historia cultural y su acercamiento a lo político. La idea, construida desde la semiótica, sobre la polifonía de voces dentro de un único texto, es fundamental, por ejemplo, para acercarse a las fiestas religiosas coloniales o a las imágenes como expresión de distintas voces y no solo como vehículos de dominación.

Cotidianidad, cultura y política

Michel de Certeau (1988a) construye una extensa reflexión sobre la producción de la vida cotidiana. Este enfoque ofrece la posibilidad de entender las prácticas y lenguajes subalternos no solo como respuestas pasivas a iniciativas de la dominación, sino como posibles tácticas de construcción de sentido, a partir de las cuales se puede pensar las sublevaciones indígenas como acciones políticas.

Michel de Certeau se acerca a las artes del hacer que organizan la vida cotidiana de la gente común. Propone, alejándose tanto del objetivismo como del subjetivismo, hacer una teoría de las prácticas cotidianas que se distancie de pensarlas como expresión de voluntarismo y resistencia, pero también de considerarlas simples inercias estructurales. El autor se apoya en conceptos de la cultura contemporánea de masas y utiliza la noción de *usuarios* frente al concepto de consumidores pasivos, conformistas y reproductores del orden. De esta forma busca señalar el lugar de las prácticas significativas del uso, donde se

despliegan tácticas, manera de operar y trayectorias errantes, frente a las estrategias del control. Es en estas lógicas sutiles de las prácticas cotidianas donde se vislumbra y aprehende cómo, dentro de una malla de constreñimientos, “se establecen relaciones tácticas (una lucha por la vida), creaciones artísticas (una estética) e iniciativas autónomas (una ética)” (Certeau 1988a, IX). Son prácticas que subvierten desde dentro y trazan los caminos de unos intereses y deseos que no están determinados o capturados en su totalidad por los sistemas en los que surgen.

El autor reconoce su cercanía a la noción de microfísica del poder de Foucault, al análisis de los procedimientos minúsculos que proliferan en estructuras y tornan visible un conjunto de problemas. Sin embargo, Foucault (1979a) busca clarificar cómo se expande la tecnología disciplinaria a través de los efectos del poder. En cambio, Michel de Certeau (1988a, 49) se preocupa de cómo se manipulan y evaden los mecanismos disciplinarios desde dentro de la red disciplinar, y trata de restaurar a estas prácticas cotidianas su legitimidad lógica y cultural. La cultura popular, podríamos decir la “política popular”, se lee como las “artes del hacer” que insinúan diferencias en el texto dominante y que ponen en juego formas de pensar encarnadas en formas de actuar. Estas se inscriben en situaciones sociales y relaciones de poder, abriendo la posibilidad de aproximarse a la dimensión política de las prácticas cotidianas (Certeau 1988a, xvii, 34-39).

Para atrapar la estructura formal de estas prácticas, que aunque dispersas y fragmentarias no carecen de lógica, Certeau se aproxima a las teorías sobre las prácticas de autores como Erwin Goffman y Pierre Bourdieu. Certeau y Bourdieu apuntaron a las dimensiones coyunturales de la lógica de las prácticas, al hecho de que se inscribe en la dinámica del acto. Por este motivo, se requiere el reconocimiento permanente de lo que está en juego en cada coyuntura, en un tiempo discontinuo, fragmentario y en suspenso. Ese énfasis en lo que se pone en juego en el acto, en la coyuntura, es una herramienta clave para acercarse a la dimensión política de las sublevaciones y levantamientos. Pero también es relevante para pensar en los actos cotidianos y constantes que precedieron a las sublevaciones, como los reclamos y quejas presentados ante la justicia.

Frente a Bourdieu (1991), Certeau se distancia de los límites que supone asumir el mundo como repetición de un pasado que se impone

sobre cualquier cálculo posible: predomina la *docta ignorantia*, un saber no reconocido. Para el autor, Bourdieu sostiene esta lectura sobre la idea de una coherencia cultural ligada a la inconsciencia de esta, mientras que él cuestiona que el cambio repose en la estructura. Considera que el concepto de *habitus* neutraliza la potencial creatividad de los actores y apunta a la docilidad de las tácticas frente a la racionalidad socioeconómica (Certeau 1988a, 56-60).

El énfasis puesto por Certeau en cómo los usuarios subvierten, desde dentro, los códigos de la dominación, es una entrada que me permite abordar los desafíos populares a la dominación colonial. Al acercarme a las prácticas y lenguajes políticos desde esta perspectiva, es posible aprehender cómo los indígenas subvirtieron el orden colonial al apropiarse y resignificar los rituales y representaciones impuestos por los dominadores (Gruzinsky 1991). Aquello trazó los caminos y las lógicas de otras demandas y proyectos políticos constituidos en el seno y dinámicas de las relaciones de poder.

Mi argumento indaga en la ambivalencia y complejidad que caracterizó a las prácticas políticas subalternas, insertas en la cotidianidad y la dinámica cultural dominante. También en esa incertidumbre, que resalta Bourdieu (1991, 34), inherente al hecho de que no proceden de unas reglas explícitas y coherentes, sino de principios implícitos que varían de acuerdo con situaciones y coyunturas. No plantean rupturas directas, sino un lenguaje que se adecua, que es compatible. Estos quiebres se convierten en sublevaciones cuando adecuarse se vuelve imposible y no hay espacio para la compatibilidad.

Pienso en las coyunturas, como los momentos de las sublevaciones, lo cual me lleva a releer las causas directas –las nuevas numeraciones de tributarios, por ejemplo– como el tiempo de las oportunidades. Sin embargo, analizar solo la coyuntura, el acto, no permite vislumbrar que existieron proyectos de cambio relacionados con las dimensiones políticas de la práctica. Hubo mucho en juego: más allá de la oportunidad de las numeraciones, los sectores rurales indígenas, atravesados por profundas transformaciones en sus relaciones y prácticas, expresaron nuevas formas de enfrentamiento y participación, y articularon otras demandas y proyectos. ¿Cómo pensar un lugar junto a ese tiempo del escamoteo, la apropiación y el desvío? Indagando las formas concretas de la dominación “en su multiplicidad, su diferencia, su especificidad

o su reversibilidad...” (Foucault 2000, 50), se pueden leer las diversas respuestas, sean violentas, de huida, de engaño, de negación o rechazo. Fueron estrategias que invirtieron la situación o astucias que nunca lo lograron.

Precariedad y transitoriedad

La política es precaria y transitoria. Esta imagen de la política subalterna como práctica fugaz ha sostenido gran parte de mi análisis, a pesar de las presiones para encontrar la política como una entidad concreta y aprehensible. Las reflexiones de Jacques Rancière (2007, 2009) sobre la política están presentes de forma implícita aquí. Este autor, quien nunca pierde de vista que la política es ante todo una práctica emancipatoria, evita constreñirla en clasificaciones esencialistas: “no se puede seguir confinando a la política al espacio entre las orillas del origen y los abismos” (Rancière 2007, 2).

Mi interés es comprender la experiencia contraria al consenso, a la docilidad, en tanto el consenso es una despoliticación en términos emancipatorios. Las luchas no solo se libran en lo institucional, sino también en el terreno de las representaciones y significados culturales dominantes. Están en la posibilidad de interpretar, resignificar y subvertir el lenguaje para volver visibles los límites del discurso dominante, en desnaturalizar las particiones de lo sensible para desestabilizar el orden social. Se trata de poner en escena los significados y las prácticas que dan vuelta a un orden erigido como legítimo y sobre el que se sustentan la explotación y la dominación colonial.

Es allí donde es posible la política, no como policía –la lógica del Estado y las instituciones para normalizar un orden determinado– sino como acción colectiva que abre o imagina otra posibilidad (Rancière 2007). La política es, entonces, la posibilidad de desidentificarse y escapar a la distribución de los cuerpos, con sus correspondencias en los modos de hacer, ser y decir.²⁵ La política sería la coyuntura en la

²⁵ Con esto no quiero decir que en tiempos de estabilidad no exista la política subalterna. Sin embargo, quiero enfatizar en las sublevaciones como un tiempo de ruptura en que las condiciones de un vacío político desarticulan la dominación hegemónica y se hace viable una política eman-

que se despliega una red de posibilidades simbólicas, de significados que pueden ser redistribuidos y, por lo tanto, de prácticas identitarias dinámicas. ¿Son las sublevaciones de Riobamba y Otavalo coyunturas en las cuales se puede aprehender la política como práctica emancipatoria?

cipatoria. Esta a su vez es posible por la construcción cotidiana de prácticas y lenguajes políticos, habilidades y dominios en tiempos de estabilidad y consenso.

Capítulo 2

Riobamba en 1764 y Otavalo en 1777: narrativa y contexto

Las sublevaciones de Riobamba y de Otavalo ocurrieron en un periodo en que las instituciones de la monarquía, que hacían posible que los grupos subalternos negociaran con el poder colonial, estaban desarticulándose y abriendo espacios de luchas en torno a la hegemonía. Al existir este vacío crecieron las posibilidades para los subalternos de erigirse como actores políticos con propuestas y proyectos sociales alternativos al dominante. Se trata de un tiempo de cambio en el que las instituciones coloniales claves en la construcción de la hegemonía – por ejemplo, el sistema legal o el simbólico– se convirtieron en espacios de lucha, transformación y resignificación.

Para abordar los cambios en las relaciones de poder, en los que las ideas subversivas se tornan en prácticas concretas y toman significados reales, me acerco a espacios donde se conjugan, por un lado, lo cotidiano y lo ritual como la religiosidad, la fiesta y la borrachera, y por otro, el recurso al sistema legal. Me aproximo a la religiosidad a partir de preguntas que he trabajado para los siglos XVI y XVII cuando la religión, como sistema y medio de dominación, fue apropiada, traducida y resignificada por los sectores dominados. Esto ocurrió silenciosamente en rituales, fiestas y prácticas cotidianas, lo cual dio lugar a procesos sociales y culturales que se distanciaron de las metas planteadas por la dominación y se constituyeron en tensiones en la construcción de hegemonía (Salgado Gómez 1997).

En el siglo XVIII, en el marco de una sociedad en movimiento, esas distancias mutaron en prácticas, lenguaje y significados en los cuales ciertas rupturas se volvieron posibles. Me refiero a las representaciones e imaginarios

públicos, civiles y religiosos,¹ y a los comportamientos políticos traducidos en modelos, estrategias y tácticas de movilización política y participación, tanto en insurrecciones como en la negociación cotidiana. Me aproximo a estos procesos con las herramientas que ofrece la historia social entrecruzada con la historia cultural y política. Me interesa abordar las sublevaciones como coyunturas, gestos simbólicos en los que puede imaginarse, individual y colectivamente, un reordenamiento de lo sensible (Guerrero 2007; Rancière 2009). Allí irrumpe la política en su dimensión emancipatoria y como propuesta de un orden alternativo.

Riobamba: Por todos los cerros y altos que cercan la villa llovían indios

Era el Miércoles de Ceniza, 7 de marzo de 1764. Ese día fue escogido por el oidor y presbítero Félix de Llano, nombrado por el rey como Numerador y Visitador de Indios de la Real Audiencia de Quito, para publicar el bando de la numeración en Riobamba.² Cuando el escribano empezó a leer el bando en una esquina de la plazuela de San Francisco, un indio se lo arrebató mientras los que se habían aglomerado allí “se insolentaban con piedras y algazara” y se refugiaban en el convento de San Francisco. El Alcalde tomó preso a un indio y la creciente “multitud” fue a refugiarse a la iglesia matriz, a una cuadra y media de San Francisco.

“Con el arrebató de las campanas se iba juntando multitud de indios por todos los extramuros de la Villa, dando señales de sublevación” cuando algunos indígenas salieron con la Virgen de Sicalpa “como escudo”, mientras otros lanzaban piedras contra los alcaldes y vecinos

¹ Lo civil y lo religioso no constituyeron ámbitos radicalmente separados. Desde la Contrarreforma, la Iglesia desarrolló una filosofía política autónoma frente a la francesa e inglesa. Para los filósofos ‘contractualistas’ de la escuela jesuita de Salamanca, muy influyente en las colonias hispanoamericanas, pensar sobre política no significó invadir el espacio de los juristas. El análisis de los derechos (iura) y del derecho natural (ius naturae) se relacionaba con el origen, la legitimidad, el fin de la autoridad y con las estrategias concretas de gobierno.

² Para construir una narrativa de la sublevación me baso en los documentos de la serie Indígenas, Fondo Corte Suprema del Archivo Nacional del Ecuador (ANE) en Quito, caja 82, exp. 6, 10 y 11; caja 83, exp. 13 y caja 99, exp. 6. Estos documentos corresponden a la Sumaria y Pesquisa de la sublevación, por lo que tienen un carácter acusatorio y claramente performativo.

desde las torres de la iglesia. Para evitar que “tomara mayor cuerpo este movimiento (...) fue necesario contenerlos con algunas armas de fuego”. Algunos sublevados cayeron heridos y la imagen de la Virgen acabó estropeada. El numerador de Llano, que estaba en Calpi, recibió noticias de los sucesos y se acercó a la Plaza Mayor. Allí publicó un perdón para los indios que participaron en el alboroto, en quienes percibió una “notable humillación y rendimiento”. También mandó retirar de la plaza y bocacalles a los alcaldes y vecinos. Según sus palabras lo hizo “atendiendo a la paz pública y gobernando mi juicio por la Real Disposición que previene que cuando de hacer justicia o castigar algún delito puede seguir movimiento en la tierra, se suspenda hasta tiempo más oportuno”.

Por unas horas todo volvió a la calma, pero durante la noche se oyeron en los alrededores los toques de tamborcillos, caracoles y griterío de indios que se acercaban. En la madrugada “por todos los cerros y altos que cercan la villa llovían indios”, seis mil almas organizadas en “pelotones”,³ “que causó horror al verlos por su multitud, con tal algazara de gritos, cajas y banderas amenazando acometimiento”. El corregidor de Riobamba “observando estos movimientos y formando juicio de que esta sublevación tenía más fundamento del que había imaginado, y que pudieran crecer las fuerzas de los indios”, encargó al vicario de la villa y al cura de Cajabamba que hablaran con los sublevados para convencerlos de retirarse.

El vicario, acompañado de sus coadjutores, salió a los cerros para contenerlos. De allí bajó con un grupo de sus feligreses que fue encerrado en el patio de la Doctrina. El cura y el coadjutor de Cajabamba intentaron contener a otro grupo, pero a eso de las nueve de la mañana “se descolgaron de unas lomas hacia la parte de Santo Domingo un copioso número de indios armados de piedras, palos y lanzas” para enfrentarse con los españoles congregados en la plaza por orden del corregidor. Junto a los vecinos –“Alcaldes y nobleza” – allí también estaba la plebe blanca y mestiza. Los indios, la mayoría de la doctrina de Yaruquíes, de Cacha, de la doctrina de la iglesia matriz y de Cajabamba, bajaron a la villa

³ Este dato varía según los testimonios. El numerador habla de 6000 indios congregados en los cerros, el corregidor de 3000 o más y otros testigos de 10 000.

divididos en dos columnas para rodear la Plaza Mayor. El corregidor comandó el enfrentamiento y se sorprendió con

la intrepidez de los indios y el orden que observaban pues cerraban con la primera fila todo el ancho de la calle... todos cargados de piedras en los Capisayos,⁴ y así los primeros como los que seguían las disparaban con la mano, y hondas con una continuación y prontitud indecible teniendo pronto socorro con las muchas indias que detrás les llevaban repuesto de esta munición.⁵

Los indios no se sintieron amedrentados por las armas de fuego y lucharon intensamente entre la Plaza Mayor, la de Santo Domingo y la calle del Hospital. Solo retrocedieron cuando uno de ellos murió atravesado por una espada, ante lo cual el corregidor quedó “admirado” pues no creía que los indios tuvieran “la menor luz de los ardides de la guerra”. El vicario de la iglesia matriz y el cura de Cajabamba persuadieron a los indios de que se retiraran. Algunos sublevados murieron y muchos quedaron heridos.⁶ Demandaban que se quemaran en público los papeles de la visita y numeración.

Con el retiro de los indios, la villa quedó tranquila y los cerros parecían limpios, pero la inquietud duró, según el corregidor, tres días con sus noches. Los vecinos reunieron las pocas armas de que disponían y permanecieron atentos. Llegaron noticias de que los sublevados se juntaban en los altos de Gatazo o en otros puntos del corregimiento. El día domingo 11 de marzo unos cuatrocientos indios pidieron perdón en la plaza pública, mientras otros se reunieron en la laguna de Colta divididos en “pelotones” e insistieron en sus gritos de guerra: “Muera el Rey, mueran todos, añadiendo que han de señorear esa provincia y que los blancos han de vestir el capisayo que ellos usan”. El 15 de marzo, los indios de Colta y de Tungurahua seguían inquietos. Su trajinar llegaba con el sonido de los caracoles con los que se pasaban señales entre los cerros. En las semanas siguientes la desertión fue inmensa. Familias enteras pasaron a los llanos de Guamboya “donde se dice hay población de indios infeles” o a otros corregimientos. Mientras tanto, crecían los rumores de que se preparaba otra sublevación para la Semana Santa.

⁴ Era una prenda de vestir corta y ancha, no ajustada al cuerpo, que usaban los indígenas del común.

⁵ Sumaria de la sublevación de Riobamba, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6.

⁶ Según el corregidor, unos veinte indígenas quedaron malheridos y tres murieron.

El corregimiento y la villa de Riobamba

El 15 de agosto de 1534, Diego de Almagro, a nombre de Francisco Pizarro, fundó Santiago de Quito en el sitio de Riobamba con sesenta y ocho vecinos españoles, en el lugar donde en tiempos incas funcionó un tambo (Terán Najas 2000, 30).⁷ Esta fundación ocurrió mientras hubo enfrentamientos entre facciones de conquistadores; fue como una manera de legalizar los territorios conquistados frente a los avances de Pedro de Alvarado, ávido por las riquezas de El Dorado.

Cuando en el mismo año se fundó la villa de San Francisco de Quito, cuarenta y seis de los fundadores de Riobamba se convirtieron, junto a Benalcázar, en vecinos de la nueva ciudad. No se sabe con certeza la categoría que tuvo Riobamba a partir de la fundación de Quito; al parecer, en las primeras décadas fue un asentamiento militar donde se organizó la pacificación de la región, y un nudo en el tránsito por el callejón interandino y en la comunicación con el Perú (Terán Najas 2000, 31). En esas décadas las tierras de la región, aptas para la agricultura y el pastoreo, se otorgaron en encomienda a vecinos de Quito o a españoles y mestizos que vivían en sus estancias en el campo.

En 1575 Riobamba fue restablecida como pueblo frente a la demanda de los vecinos que reclamaron la existencia de un cabildo en el lugar (Terán Najas 2000, 33).⁸ En 1588 el virrey del Perú concedió a Riobamba el título de Villa del Villar don Pardo, correspondiente al condado que él poseía. La villa, a los pies del cerro de Colca o Cullca en lo que hoy es el cantón Colta y el pueblo de Sicalpa, se convirtió en el centro del recién creado corregimiento de Riobamba, parte de la Gobernación de Quito. En 1596 se construyó la iglesia Mayor, uno de los escenarios del levantamiento de 1764.

Los límites del corregimiento (figura 2.2) fueron el río Calpi hasta los términos de Tiquizambe y la Provincia de Alausí, los pueblos y territorios que estaban al otro lado del río Chambo y el pueblo de Tungurahua,

⁷ Según Terán Najas (2000), cuando llegaron los españoles el sitio de Riobamba estaba en transición en el contexto de la invasión inca: de centro de aprovisionamiento estratégico y militar a centro político y administrativo de mayor categoría.

⁸ Los españoles establecidos en la zona fundaron sin autorización la villa, por lo que el cabildo quiteño envió un alcalde ordinario para hacer la fundación oficial de una “aldea de españoles” (Borchart 2007b, 35).

llamado en aquel entonces Gansi. Incluía extensos páramos y valles de la zona central de los Andes, flancos de la cordillera occidental (hacia la Costa) y de la oriental (hacia la Amazonia), además de bosques de las tierras bajas de la Amazonia.⁹ Con una alta densidad de población indígena que había aprovechado el acceso a distintos pisos ecológicos, el corregimiento fue uno de los espacios privilegiados para la instalación de obrajes, eje fundamental de la economía de la Real Audiencia en el siglo XVII.

En la última década del siglo XVI las autoridades asignaron mitayos a los vecinos. La mayoría venía de los pueblos de San Andrés, Guano e Ilapó. Además, se despojó de sus tierras a los indígenas asentados en la villa y se les redujo en Cajabamba. Para 1605, indios dedicados a distintos oficios habitaban los alrededores de Riobamba. Una relación de inicios del siglo XVII dice que los numerosos indios de la villa y el distrito “saben leer y escribir; son cantores en las iglesias; saben leer latín y tañen vihuelas y otros instrumentos”.¹⁰ Ya entonces, gracias a ser tránsito obligado de tres importantes vías, Riobamba era un centro de comercio de textiles y de otras mercaderías, lo que impulsó actividades asociadas como la cría de mulas y caballos para el comercio a larga distancia.¹¹

En el siglo XVII, la villa se convirtió en residencia de los dueños de obrajes de hacienda que existían en el corregimiento, también de comerciantes o trajinadores, indios y españoles, que aprovecharon la ubicación estratégica y las recuas de mulas para comerciar con Quito, Guayaquil, Cuzco y Potosí (Ponce Leiva 1994, 6). Las actividades artesanales y comerciales de Riobamba atraieron a numerosos indios que conformaron los barrios indígenas y las parcialidades de forasteros de la villa que pertenecían a la Corona.

Ya en ese entonces, Riobamba tenía seis iglesias. Las parroquiales fueron la iglesia matriz con la advocación de San Pedro y la iglesia de San Sebastián de Cajabamba, pegada a la anterior, para la doctrina de

⁹ Los límites fueron poco claros y difusos hasta mediados del siglo XVIII, cuando la administración borbónica delimitó el espacio con mayor precisión para tener un adecuado control y eficiencia fiscal (Coronel Feijóo 2015, 22).

¹⁰ Se trata de una relación anónima, probablemente hecha por el corregidor, que data de 1604-1605 (Ponce Leiva 1994, 5).

¹¹ En esas fechas residieron en Riobamba tres encomenderos de Quito: Lorenzo de Cepeda, con rentas en Chambo, Licto, Punín y Químiac; Bernardino Ruiz, con encomienda en Yaruquíes y Alonso Fernández de Córdoba, con renta en Punín.

indios. El resto pertenecía a órdenes religiosas y tenía sus respectivos monasterios: Santo Domingo y la iglesia de Nuestra Señora del Rosario, San Francisco, San Agustín y el monasterio de las Conceptas. En la relación de Alsedo y Herrera, de 1766, se menciona la existencia del Colegio de La Compañía¹² y también de una iglesia de la orden de La Merced (Ponce Leiva 1994, 440).

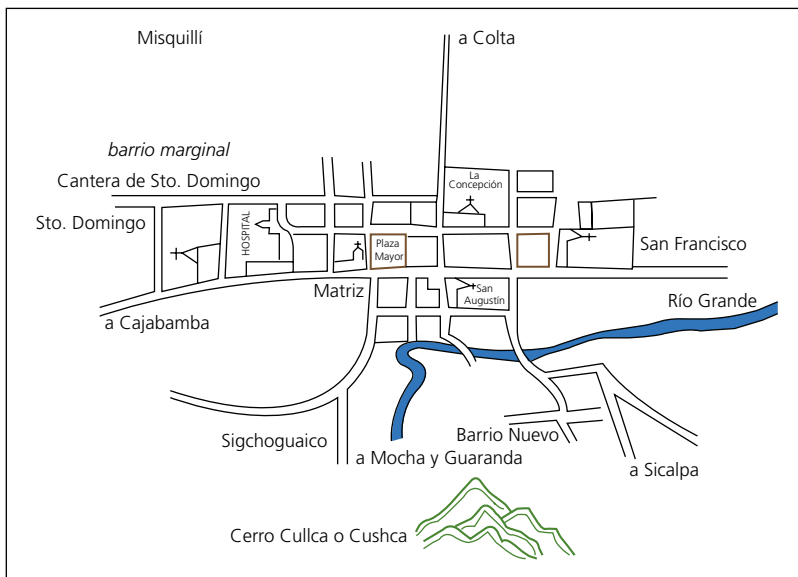
En la descripción de la villa hecha por Juan de Velasco se menciona la existencia de cuatro barrios ocupados por “la plebe” en los arrabales: el Barrio Nuevo, San Sebastián de Cajabamba,¹³ San Blas y Misquillí “habitado del populacho de varias castas” (Pazmiño Acuña 2000, 52). Parte de estos barrios se extendía en las faldas del cerro de Colca. Como señala Pazmiño, en la segunda mitad del siglo XVIII un importante número de indios y mestizos ocupaba los arrabales de la villa y se dedicaba a tareas urbanas como los oficios (53). Los barrios centrales que integraron la zona de la iglesia matriz, la Plaza Mayor, San Agustín, La Merced, el Colegio de La Compañía y el Hospital de la Caridad, fueron ocupados por las elites locales y la burocracia (figura 2.1). En los barrios Santo Domingo y San Francisco vivían sectores plebeyos: españoles pobres, mestizos e indios. En San Francisco, además de viviendas, estaba la fábrica de aguardiente, los molinos y también tejares. En ambos barrios había una considerable población de artesanos (56).

Para el año 1736, tras un periodo en el que el corregimiento había sido sacudido por fenómenos naturales, crisis productivas y ausentismo, Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1978, 424-425) calcularon que la población tenía entre dieciséis mil y veinte mil habitantes. En una relación de 1754, de Juan Pío Montúfar, se sostiene que en el corregimiento había alrededor de veinte mil almas, con alta población indígena y mestiza (Ponce Leiva 1994, 323-352). Para entonces, el corregimiento contaba con unos 12 obrajes legalmente establecidos.

¹² Alrededor de 1647 los jesuitas instalaron una hospedería y una capilla en Riobamba. En 1689 se les autorizó instalar un colegio de enseñanza secundaria (Pazmiño Acuña 2000, 62).

¹³ San Sebastián de Cajabamba, de población indígena, no se consideró un barrio sino una parroquia de indios.

Figura 2.1. Mapa del centro de la antigua Riobamba

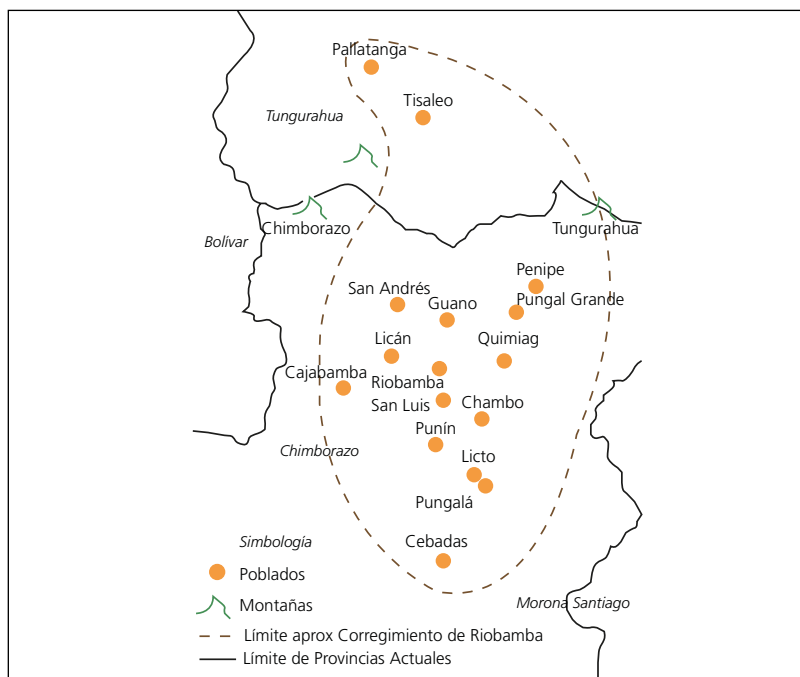


Fuente: Pazmiño Acuña (2000), elaboración de Luisa Andrade Salgado.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el corregimiento de Riobamba tenía dieciocho pueblos de indios, cada uno con varias parcialidades. Estos eran: Calpi, Chambo, Guanando, Pungalá, Quimiac, Licán, San Luis, Yaruquíes, Caxabamba, San Andrés, Punín, Licto, Guano, Ylapó, Penipe, Cubijíes, Cebadas y Pallatanga, a los que se sumaron Columbe y Pangor (figura 2.2).¹⁴ En Chambo y Guano había jueces de desagravios para proteger a los indios. Cajabamba, con su templo de San Sebastián, se convirtió en parroquia de la villa en la primera mitad del siglo XVIII. Hacia 1760 la población de la parroquia tenía alrededor de nueve mil indígenas repartidos en siete anejos, entre ellos Sicalpa y Columbe.

¹⁴ El tenientazgo de Ambato, con sus nueve pueblos, fue parte del corregimiento de Riobamba, pero tenía una administración independiente por lo que no se toma en cuenta en este estudio.

Figura 2.2 Límite aproximado del corregimiento de Riobamba y poblados



Elaborado por Luisa Andrade Salgado, 2011.

Tras numerosos terremotos y erupciones que afectaron seriamente a la villa, esta quedó destruida en el terremoto de 1797. Si bien después de los terremotos de 1645 y 1698 los habitantes lograron levantarla de nuevo, la catástrofe de 1797 —el cerro Colca cayó sobre el núcleo español de la villa—, ocasionó que la población abandonase el lugar de emplazamiento original y se instalara a 18 kilómetros de allí. En la actualidad, en lo que fue la antigua Riobamba, solo quedan las parroquias de San Sebastián de Cajabamba y San Lorenzo de Cicalpa formando la villa La Unión. Estas parroquias permanecieron habitadas por las poblaciones indias que, a pesar del terremoto, no abandonaron sus pueblos.

En una región con alta densidad de población india, las provincias de Riobamba y Latacunga tenían la más alta producción de lana de la Real Audiencia y eran el centro de una importante industria textil, tan

activa como en Quito y el corregimiento de Otavalo. Esta industria se consolidó con la producción de obrajes de comunidad, obrajes privados y otros de la Real Corona, así como con pequeños obrajuelos o chorrillos domésticos de tipo urbano. Para 1620 en Riobamba existían —legalmente constituidos— nueve obrajes de comunidad y nueve privados. En total trabajaban 3550 indígenas, de los cuales, 2250 lo hacían en los obrajes de comunidad. De los 1300 que trabajaban en los privados, solo 400 fueron contratados de manera voluntaria, el resto era trabajo obligatorio asignado por la Corona (Newson 1995, 212).

En los años de bonanza de las minas de Potosí, los textiles producidos en la Audiencia de Quito se exportaban a todas las regiones del virreinato del Perú, sobre todo a las zonas mineras del sur para proveer de paño azul, bayetas y jergas a los mercados indígenas y mestizos.¹⁵ La producción para exportar provenía en su mayoría de los obrajes de comunidad y de algunos obrajes privados. Sin embargo, en Riobamba también se producían, en pequeños telares domésticos, alfombras, lienzos de algodón y telas más toscas destinadas al consumo local.

La década de 1690 fue un punto de quiebre en ciertas tendencias y dinámicas de la Sierra centro-norte, en especial Riobamba que, luego de tener una población indígena abundante y estable, vivió un intenso proceso migratorio con tasas de ausentismo de hasta el 50 por ciento. Las transformaciones de la industria textil, las epidemias, los terremotos, las malas cosechas, el ausentismo y la caída de la población señalaron ciertos cambios de rumbo y marcaron las historias locales con nuevas formas de explotación y presión sobre la tierra, transformación de las comunidades, mayores demandas a las autoridades étnicas, etc. En las primeras décadas del siglo XVIII, la actividad textil dio paso a la agrícola. El corregimiento fue también golpeado por el protagonismo comercial que adquirió Guaranda como eje de conexión entre Sierra y Costa.

Las poblaciones indígenas vivieron estos procesos de diversas maneras, abriéndonos la puerta a muchas historias distintas y divergentes, y a la complejidad de esta población. Lo que para unos significó la

¹⁵ A través de la producción obrajera la Audiencia de Quito se integraba al sistema de la economía colonial, dinamizado por la actividad minera de Potosí (Sempat Assadourian 1982). Esta producción, que respondía tanto a un mercado interno como a una demanda externa, fue el motor de la diversificación de actividades económicas.

pauperización radical por perder los recursos de su subsistencia cotidiana mientras la presión por pagar tributos crecía, para otros se tradujo en nuevas circunstancias y oportunidades para cambiar sus condiciones de vida. Eran tiempos de movilidad social en los que junto al forasterismo, como decisión personal y voluntaria, aparecieron otros signos e interpretaciones de la palabra libertad, aun en las condiciones de vida más difíciles. En 1740 un viejo cacique de las parcialidades de Lalanzí y Zanguanzí del corregimiento de Riobamba escribía:

como consta del repartimento de indios antiguo me hacen cargo molestándome los hacendados de esta jurisdicción [Riobamba] y respecto que al presente en dichas dos parcialidades hay diez indios y algunos de ellos viejos y sin embargo de esta calamidad y no tener tierras de comunidad a pesar de ser indios llactayos... año por año me compelen con molestar los enhacendados y mayordomos y lo que es más sin que ninguno de ellos gocen de descanso...y porque me veo atormentado y con molestias ocurro para que se sirva pedir expresamente no estar yo obligado a hacer ningún entero de mita a ninguna hacienda y me dejen vivir en libertad.¹⁶

Las tasas tributarias impuestas a los indios en zonas de producción textil fueron más altas que en otras regiones. Se asumía que los obrajes generaban altos rendimientos y que los indios podían resolver la cuestión de tributos con los beneficios del obraje de comunidad. Así sucedía en el corregimiento de Riobamba. Sin embargo, como sostiene Linda Newson (1995, 203-225) los indígenas que trabajaban en los obrajes recibían muy poco de este trabajo en comparación con las elevadas tasas tributarias que pagaban. Esta fue una de las razones por las que hubo tanto ausentismo en jurisdicciones como Riobamba: los indios preferían huir antes que vender sus pertenencias para pagar los tributos, trabajar en obrajes privados o enfrentar la prisión por deudas.

La presión por el trabajo mitayo, la usurpación de la tierra y el agua por parte de los hacendados, las epidemias, bajas cosechas y terremotos que devastaron la región a fines del siglo XVII, son factores que, unidos

¹⁶ El escrito que encabeza el expediente está firmado por el cacique Vicente Lantán. El protector de naturales en documento adjunto presenta el escrito de don Vicente ante las autoridades pertinentes (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 52, exp. 5).

a la deserción y el ausentismo, provocaron una caída demográfica en el corregimiento. Esto significó un importante descenso de las recaudaciones tributarias en esos años de hasta un 46% menos. Esta situación puso a Riobamba en la mira de las autoridades que desde el siglo XVIII buscaban recuperar la caja fiscal.

No hubo un censo general de población desde 1660 hasta 1770. Sin embargo, a partir de visitas y numeraciones se estima que, en 1691 en Riobamba, había un 20% de absentismo de los tributarios que constaban en los padrones. En las encomiendas de Guano, Calpi y Licán del Príncipe de Esquilache hubo un 41% de ausentismo en 1695. Para fines del siglo XVII entre el 20% y 30% de los indios empadronados fueron reportados como ausentes (Tyrer 1988, 50-55). A partir de las proyecciones de las cartas cuentas de los corregidores y los padrones de tributarios, Tyrer concluye que entre 15% y 20% de tributarios no pagaban tributos a principios del siglo XVIII.

Muchos indios ausentes del corregimiento emigraron a centros poblados como Quito, Cuenca o la misma villa de Riobamba. Otros huyeron a “los montes”, a la Costa, al Oriente o se vincularon a las cada vez más poderosas haciendas. Sin embargo, la estrategia del forasterismo encontró sus límites en las nuevas numeraciones cuando, frente a la dramática caída en las recaudaciones tributarias, la administración colonial volvió a incorporar a la población forastera a comunidades, lo que implicaba la obligación del pago de tributo y la mita. Si bien la respuesta de las autoridades no fue siempre exitosa, sí supuso nuevos desafíos frente a los intentos de evasión de las cargas tributarias.

La explicación que construye Moreno (1985) sobre la sublevación de Riobamba tiene que ver precisamente con estos problemas: el aumento de forasteros, la desvinculación de las comunidades y, por lo tanto, la disminución de tributarios y gañanes de mita. La escasez de mano de obra en las haciendas implicó el aumento de la presión y la exigencia –explotación– a los mitayos. Frente a los fracasos para crear nuevas reparticiones de mitayos, en 1759 se dispuso una nueva visita y numeración. El intento por convertir a los forasteros en *llactayos*¹⁷ mitayos provocó la resistencia de la

¹⁷ *Llactayos* son quienes pertenecen a una comunidad y, por lo tanto, tienen tierras asignadas. A cambio deben pagar tributo y trabajar en la mita. La estrategia de huir de las comunidades y con-

población forastera de Riobamba que constituía una mayoría. A ellos se unieron blancos y mestizos que habían usurpado tierras de comunidad abandonadas y que ahora debían devolver. Los *llactayos*, incluidos algunos caciques, también se opusieron, porque participaron de la venta de dichas tierras y porque su usufructo era para los pocos mitayos que iban quedando. Como vemos, los derechos adquiridos, las nuevas redes e identidades sociales estaban amenazados por el nuevo orden borbónico.

La “Visita, Numeración y Desagravio de Indios” que inició Félix de Llano y Valdez en 1764 en Riobamba

busca que se remedien atrasos introducidos en esta provincia y especialmente las extorsiones, perjuicios, menoscabos, injurias e impericias que experimentan los miserables indios, no solo de mestizos, negros y mulatos sino también de vecinos, mayordomos, sirvientes de haciendas y aún de los jueces, caciques de sus propios pueblos y parroquias.¹⁸

La situación de Riobamba, expresada por las autoridades, exigió una visita del Protector General de Indios y el oidor visitador pues “en la villa de Riobamba concurren circunstancias y asuntos que necesitan de indagación para su remedio”¹⁹. Frente a la difícil situación de los indios se pensaba que “hay que aliviarlos y poner reglas para mantener la quietud de los indios”. Existía temor de lo que las condiciones reconocidas de abusos y explotación podían desencadenar entre la población india. Al mismo tiempo, las autoridades se amparaban en el discurso de la protección para justificar la numeración y la necesidad de defender a los naturales, a través de leyes y normas, es decir, mediante contratos explícitos.

Las abundantes quejas, peticiones y protestas por malos tratos, enajenaciones ilegales de tierras, abusos en la mita y el tributo procesadas en los tribunales durante el siglo XVIII eran síntomas de la inquietud social del corregimiento. Esa continua apelación al sistema legal, que había servido para sostener la hegemonía de la monarquía española en los espacios locales, evidencia que ese sentido de justicia creado por la Corona entre los subalternos empezaba a mostrar fisuras y contradicciones.

vertirse en forasteros, suponía renunciar a los derechos de comunidad, para evadir la obligación del tributo y la mita.

¹⁸ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 81, exp. 11.

¹⁹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 81, exp. 11.

Los actores se habían multiplicado y, aún con sus ambigüedades e indefiniciones, el marco legal hispano era superado por los antagonismos entre los viejos derechos y obligaciones con los nuevos fueros y formas de exacción. Lo que había servido para regular las relaciones entre la República de indios y las autoridades coloniales, no daba abasto con la interferencia de forasteros, hacendados, etc.

A partir de las quejas y memoriales se pueden trazar posibles relaciones entre las arduas condiciones de algunos de los pueblos de indios y la sublevación. Si bien todo el corregimiento vivió tiempos difíciles a inicios del siglo XVIII y fue afectado por epidemias y terremotos, se identifican distintas experiencias. El pueblo de Yaruquíes y sus parcialidades, de donde procedieron muchos indígenas sublevados, fue uno de los más afectados por la presión tributaria y de la mita. Además, este pueblo fue uno de los que tuvo, desde muy temprano, uno de los más altos índices de ausentismo del corregimiento.²⁰

Las quejas de los caciques de Yaruquíes fueron frecuentes por la “insaciable hambre de indios de los hacendados” y por las presiones para recaudar tributos basadas en padrones sin correspondencia con la realidad. También abundan los reclamos de los forasteros a quienes se les impuso la mita sin disponer de tierras de comunidad.²¹ Para 1764 Yaruquíes llevaba un siglo con índices muy altos de ausentismo, relacionados con las difíciles condiciones de vida en esa jurisdicción. La constante ruptura de pactos, diseñados para garantizar su subsistencia, volvía insostenible su reproducción como comunidad. El “canibalismo” simbólico de los hacendados, su “hambre insaciable de indios” y la falta de respuesta de las autoridades no dejó muchas opciones a los caciques. Así lo expresa en su dramático pedido el cacique Lantán: que no se le apremie con enviar mitayos y que se le deje en libertad.²² Sin indios de comunidad sus funciones como cacique se desdibujaron y diluyeron.

²⁰ La actual parroquia de Yaruquíes es una de las parroquias urbanas de Riobamba. Se encuentra entre Riobamba y Cajabamba, al pie de cerro Cacha. Probablemente su historia republicana como pueblo blanco-mestizo tenga relación con la pérdida de población india y con la disolución de la comunidad. En contraste, la identidad étnica se reforzó en las comunidades aledañas de la zona de Cacha (Pallares 2000).

²¹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 49, exp. 9; caja 50, exp. 29; caja 54, exp. 3; caja 57, exp. 2; caja 65, exp. 12, caja 66, exp. 7, 8 y 11; caja 75, exp. 3.

²² ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 66, exp. 7.

En estas condiciones, don Félix de Llano publicó en Calpi, el 6 de marzo de 1764, martes de carnaval, los términos de la visita y numeración. En ella pedía a todos los habitantes del corregimiento declarar las mercedes que tenían de gañanes para sus estancias y haciendas. También que los caciques, principales y gobernadores denunciaran las tierras compradas a indios y que presentaran los justificativos. A los indios forasteros con tierras por compra o herencia que presentaran las escrituras “que han de ser obligados al servicio común de su naturaleza, y tenidos por llactayos agregándose a los caciques y parcialidades que convengan”. Por último, que los dueños de obrajes, estancias y haciendas dieran declaración jurada de los fallecidos.

Otavaló: se alzaron tumultuosos los indios

El 12 de noviembre de 1777, el presidente de la Audiencia, José Diguja, convocó a una reunión urgente para conocer detalles de la sublevación del corregimiento de Otavaló que había estallado el 9 de aquel mes.²³ De acuerdo con las cartas del corregidor, autoridades locales y vecinos que se refugiaron en Quito, al sonido de churos y tambores, los indios seguían incendiando casas de españoles y atacando viajeros en los caminos, mientras los sublevados aumentaban a diario. El levantamiento tomó por sorpresa a Diguja, así como una numeración que él no ordenó arrancar. Los testimonios sostenían que los indios pensaron que la numeración —que incluía hombres, mujeres y niños— era para imponerles aduana, gravarles nuevos impuestos, marcarlos con hierros y vender a sus hijos como esclavos. Diguja, acompañado por una tropa, se encaminó a Otavaló para averiguar los hechos, las causas, los autores, y para sembrar tranquilidad en la provincia.

La mañana del domingo 9 de noviembre de 1777, las indias cacicas de Cotacachi se reunieron en la iglesia, a la hora de la misa mayor, porque sabían que el religioso mercedario Miguel Rojas publicaría el auto que ordenaba la numeración. En las juntas del día de difuntos, cuando indias

²³ Sumaria de la sublevación de Otavaló, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5, f 1 y 2. La Sumaria de la sublevación de Otavaló está en dicha serie, en caja 99, expedientes 5, 8, 9, 10, 12 y 13, también en caja 101, exp. 17. Con estos documentos construyo esta narrativa de la sublevación.

e indios venían de distintas partes de la Audiencia a reencontrarse con sus muertos, al calor de la chicha y el aguardiente circularon rumores y alertas. Se les había dicho que, en la numeración, además de gravarlos con la aduana, herrarían a sus hijos para venderlos como esclavos. Frente a esta noticia exclamaron: “válganos Dios creíamos que estábamos criando a nuestros hijos para tributarios y no ha sido; sino para la Aduana”.²⁴

Las más activas “indias cacicas” fueron la esposa del gobernador de Cotacachi, doña Petrona Pineda, la esposa de Manuel Tamayo, gobernador de Íntag, doña Antonia Salazar;²⁵ la hermana del mismo funcionario, doña Antonia Tamayo, su hija doña Liberata Otavalo y la esposa del maestro de capilla, Baltasara Méndez, entre otras.²⁶ Algunas mujeres convocadas llevaron piedras y casi todas estaban “deshalajadas”, salvo una que llevó “orejeras” que se las quitó antes del tumulto. Su objetivo fue arrebatar al cura el auto de la numeración e impedir su inicio. En la reunión en la doctrina, antes de la misa, difundieron, entre los indígenas, la noticia de que se leería un auto sobre la aduana.

Cuando fray Miguel Rojas se dirigió al púlpito para anunciar la numeración fue abordado por las indias en tumulto. Según el cacique de yanaconas, las indias decían que los hombres no se metieran, que las dejasen a ellas. Sin embargo, el indio ladino Santiago Romero, macanero y alfombrero, se acercó junto a las mujeres e impidió que el mercedario subiera al púlpito. Ellas le advirtieron que no se metiera porque era un asunto que ellas, como madres, debían resolver, pero Romero dijo que él también defendería a sus hijos. El tumulto fue general, Rojas salió ensangrentado de la iglesia, mientras las mujeres y algunos hombres lo rodeaban y golpeaban. Luego lo llevaron a la plaza.

²⁴ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 12, f. 21v.

²⁵ El gobernador de Íntag, Manuel Tamayo, y su familia residían en Cotacachi. El papel de Íntag como enlace con la costa esmeraldeña debe tenerse en cuenta. Hubo un intenso comercio de los indígenas del corregimiento con los pueblos cayapas de la Costa a través de Íntag y otros pasos de montaña. Es posible que la llegada de un grupo de indios cayapas a Cotacachi, tras su encuentro con el oidor Gregorio Zapata en el río Santiago, influyera para dispersar el rumor sobre la Aduana. Esta idea se sugirió en la Sumaria de la sublevación (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 13) y también la propuso Federico González Suárez (Moreno 1985, 155).

²⁶ En las mismas fuentes se utiliza el apelativo “doña” para nombrar a las cacicas; este corresponde a gente de cierta “calidad y condición”.

Al oír los gritos y el tumulto, el vicario fray Manuel Palacio salió de la iglesia junto a los blancos. Al ver lo que sucedía, mientras le decían que el alzamiento era por la aduana y porque “del Rey para abajo todos eran ladrones”, el sacerdote se quitó las vestiduras sacerdotales y defendió al mercedario con otros españoles hasta que este logró huir y refugiarse. Mientras el griterío seguía en la plaza, algunas indias buscaron en los cuartos de los curas y en la iglesia, los papeles de la numeración. Rita Piñán y Nicolasa Inga sacaron al sacerdote Narciso Otuna amarrado de la sacristía, quien también escapó por la intervención del padre vicario.

Mientras tanto, el tumulto general creció y la “plebe sumamente enfurecida se tomó el pueblo”. Allí estaban los indios gañanes, sueltos y obrajeros de los términos del pueblo de Cotacachi. Los sublevados persiguieron a Pedro de León hasta la casa del presbítero Xavier de la Guerra. León intentó esconderse allí en compañía del “recuante” de Colimbuela, Isidoro Mantilla, pero dos alcaldes de doctrina, Mariano de la Cruz y Esteban Díaz, los encerraron y avisaron a las indias cacicas. Pedro de León era terrateniente y yerno de Nicolás de la Guerra, el hacendado y obrajero más poderoso de Cotacachi (Moreno 1985, 159). Los indios sospechaban que él y su suegro estaban involucrados en la aduana y que tenían los hierros para herrar a los indios. Mataron a Mantilla mientras las indias desnudaron y golpearon a León hasta casi asesinarlo. Arrastraron el cuerpo, creyéndolo muerto, hasta la casa de Otuna que luego fue incendiada. El vicario cargó al moribundo León a otra casa, pero las indias lo llevaron a un patio, donde una de ellas lo mató. Dejaron el cadáver insepulto en la plaza del pueblo durante dos días junto al de Mantilla, para luego botarlos en los potreros de una hacienda de temporalidades donde fueron devorados por los perros. Algunas indias fueron responsables de vigilar los cuerpos, mientras otras y algunos indios custodiaron el convento porque los curas habían amenazado con irse del pueblo. Al coadjutor de Cotacachi le obligaron a entregar los papeles con las órdenes del obispo. Los españoles, mestizos y algunos caciques se refugiaron en la iglesia o huyeron a los montes, a Ibarra o a Quito.

Tras matar a León, quemaron la hacienda y el obraje de Colimbuela, propiedad del conde de La Laguna y arrendada por Nicolás de la Guerra. Allí, semanas antes, se había hospedado el oidor Gregorio Zapata, acusado

de traer las órdenes para la aduana y los hierros para herrar a los indios. Se repartió la ropa del obraje entre los rebeldes, mientras las herramientas, los telares y la materia prima fueron consumidos por el fuego. Con el pueblo en sus manos, junto a indios de las áreas rurales y mestizos, los insurrectos incendiaron también el obraje de Alambuela, propiedad de Guerra. Hicieron lo mismo con otro obraje privado y con trece casas de blancos, mestizos e indios, entre ellas las del gobernador del pueblo Patricio Cotacachi y de Tomás Sevilla, alcalde ordinario. La multitud les acusaba de reunirse con el oidor en Colimbuela y de vender a sus hijos por cuatro pesos, aguardiente y vino. Sin embargo, los presionaron para unirse a la rebelión, como hicieron con otros caciques y mestizos.

En su afán por encontrar evidencias del establecimiento de la Aduana y del proyecto de esclavizarlos, los indígenas capturaron en la hacienda de temporalidades al administrador Joseph Olegario. Para entonces ni siquiera las cacicas que iniciaron la sublevación tenían control sobre lo que sucedía, por lo que todo intento de Antonia Salazar y su marido por proteger a Olegario no dio resultado. En la plaza de Cotacachi se le confiscaron los papeles y los leyó Diego Cuchiguango, cacique de la parcialidad de Cuchiguango. Aunque solo eran papeles de la hacienda, las indias sin “hijos tiernos” mataron al administrador a pedradas, pues decían que el cacique mentía porque era compadre de Olegario. Su cuerpo corrió la misma suerte que el de los otros.

El mismo día que empezó la sublevación, el corregidor de Otavalo, Joseph Posse, recibió noticias de la muerte de Olegario y se dirigió hacia Cotacachi con un grupo de vecinos españoles y el cura vicario de Otavalo.²⁷ En el camino mataron a un indio sublevado, pero no pudieron entrar a Cotacachi porque fueron repelidos por el tumulto. Decidieron volver a Otavalo para impedir que la sublevación se expandiera, pero Otavalo, San Pablo y Cayambe se unieron progresivamente al movimiento.

²⁷ Las cartas del corregidor y del cura vicario Mariano Jácome informando al Presidente de la Audiencia sobre el día 9 están en ANE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, Caja 99, exp.5. En el tercer cuaderno de la Sumaria se analizan los acontecimientos de Otavalo: “Tercer cuaderno de autos de la Sumaria actuada en el Asiento de Otavalo con motivo de la sublevación de los indios de este Asiento, los robos, incendios y homicidios cometidos” (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 10).

El alzamiento en el asiento de Otavalo

En Otavalo, la sublevación estalló el lunes 10 de noviembre. Ese día las indias botaron el algodón que el corregidor Posse les había repartido para hilar y entregar a la fábrica de tiendas de campaña destinadas a la tropa. Se dice que, desde el Día de Difuntos, cuando muchos indios se reunieron en el pueblo, corría la voz de que habría un alzamiento en Atuntaqui. El sonido de los churos, cajas y muchos gritos inundaron el pueblo. El lunes al medio día, ante el perfil de los acontecimientos, el corregidor huyó hacia Quito. Algunos vecinos ya lo habían hecho, otros se refugiaron en la iglesia de San Luis y otros escaparon a Ibarra.

A eso de las cuatro de la tarde se sublevaron los indios de Peguche. En el camino entre Otavalo e Ibarra, a la altura de Peguche, Justo Luna y Joseph González, vecinos de Cotacachi, huían a Otavalo para escapar de la sublevación, cuando fueron interceptados por un grupo de indios e indias que derribaron a Luna del caballo para matarlo. González huyó al monte de donde no salió en varios días.²⁸ Según el indio cardador, Esteban Peralta:

El lunes 10 del mes pasado estuvo el confesante en casa, donde una función de bebezón: que de dicha casa salió borracho a dormir en el campo; que estando dormido recordó a los gritos que daban los indios, de que cogieran al que iba pasando por el callejón de Peguche: que el confesante se levantó y cogió un palo de lechero, y se fue hacia donde estaba el pasajero, que cuando llegó ya estaba en el suelo y dándole de palos... y corriendo para la zanja le dio el confesante con dicho palo de lechero. Y entre los cuatro y muchos más que se juntaron, que no conoció el confesante, lo mataron.²⁹

Ese mismo lunes, cuando el corregidor huyó a Quito, todos los tejedores de los obrajes suspendieron su trabajo, entregaron lo hecho y tomaron las *callas* (palos de madera fuerte y filuda) “con las que formaron armas para ofender en el tumulto”. En Pinsaquí, en los términos de la hacienda de Joseph Jijón, los indios mataron a “tres que venían huyendo de Cotacache, que su apellido era de Paredes, y que las muertes las hicieron

²⁸ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 10.

²⁹ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 10.

los indios de Pinchaquí”. Los Paredes eran dos hermanos y el tercero era Joaquín Leguía, vecino de Urcuquí. Tras matar a uno de ellos, los indios persiguieron a los otros, mientras indias de Pinsaquí gritaban que “esos hombres les iban a robar a sus hijos”.³⁰

Para el martes el asiento de Otavalo estaba invadido por indios de todos los alrededores. Casi todo el corregimiento se unió a la sublevación y distintos grupos, barrios y parcialidades recorrían los campos y caminos. Los sublevados eran sirvientes de haciendas, gañanes, labradores, albañiles, trabajadores del obraje de Peguche y de Otavalo, tejedores, indios sueltos y conciertos. En Otavalo el ruido de los churos y tambores se concentró en el barrio de Monserrate donde los indios de San Roque, San Miguel y Agualongo, al mando de líderes o capitanes como Francisco Hidalgo y Antonio Sinchico, se preparaban para tomar el pueblo y matar a los aduanistas.

El cura de indios *llactayos*, Cristóbal Egas, y los religiosos de San Francisco no pudieron evitar que los indios entrasen al convento franciscano y a la iglesia de San Luis donde se refugiaban los españoles. Perseguían a Calixto Garcés quien huyó por los tejados del convento y la claraboya de la iglesia. Balthasar Pillajo, indio alfombrero, logró hacerlo caer del tejado con un garrotazo. Abajo, el resto de indios le dieron muerte.³¹ Teodoro Garcés, hermano de Calixto, se escondió en una quebrada donde los insurrectos lo encontraron y mataron. Ambos cuerpos fueron expuestos en la plaza, colgados de la picota. Esa noche quemaron el obraje del marqués de Villaorellana y varias casas.³²

El mismo martes, 11 de noviembre, día de lluvia, el corregidor de Ibarra organizó a los vecinos para repeler la sublevación y una posible invasión indígena. Cuatro compañías de infantería resguardaban la villa,

³⁰ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 10.

³¹ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 10.

³² El primer marqués de Villaorellana, don Clemente Sánchez de Orellana, compró su título nobiliario en 1753. Estaba casado con la nieta del dueño de la hacienda Cusín, ubicada a orillas del Lago San Pablo. El Marqués recibió como parte de la dote el obraje mayor de Otavalo que había sido rematado a su suegra. Manejó diversos negocios, entre esos representar al duque de Uceda, administrar las propiedades de sus conuñados y arrendar el cobro de tributos de algunas parcialidades de Otavalo y otros corregimientos. Arrendó el cobro de las rentas decimales de todo el obispado. Como señala Borchart (2007b, 228-238), el Marqués tuvo agentes en todo el territorio, incluso en los puntos más apartados, lo que le dio amplia influencia en el comercio.

mientras dos de caballería protegían los alrededores. Ante los rumores de que los indios avanzaban por Atuntaqui para tomar la villa, la caballería salió a su encuentro. Después de algunas refriegas localizadas, los españoles se encontraron en Agualongo, Atuntaqui, con un grupo de unos dos mil indios que se dirigían hacia el norte, contra quienes se enfrentaron.³³

Fue el día más cruento. Frente a un grupo de indios al son de gritos y “cajas”, armado con palos, lanzas, ondas y piedras, los españoles mataron entre cuarenta y cincuenta personas, otras quedaron heridas y la mayoría huyó.³⁴ Apresaron a cincuenta y ocho indios, tres mestizos y treinta y siete indias para ejecutar con ellos un “público y ejemplar castigo”, que persuadiera a los que se mantenían sublevados. Dada la urgencia del escarmiento no hubo juicio, sino una “prolija y breve averiguación”.³⁵ Además se envió a los negros de la provincia a vigilar los caminos para evitar que se juntaran más rebeldes. En la breve averiguación se dispuso la ejecución pública de Francisco Hidalgo, sirviente del obraje de Agualongo, “tenido por mestizo en traje de indio”, acusado de ser el capitán que instigó la rebelión. También se ordenó ejecutar a Juan Carvajal, gobernador de Atuntaqui, junto a un mestizo. La condena se cumplió el domingo 16 de noviembre.

El miércoles, tras la pérdida que significó el enfrentamiento de Agualongo, los curas negociaron con los sublevados para que dejaran salir a los refugiados de las iglesias de San Luis y El Jordán —españoles, pero también indios y mestizos—. Se les aseguró que los rebeldes no les iban a hacer nada, aunque la condición era unírseles y acatar sus órdenes. Pronto los españoles tuvieron que buscar nuevamente refugio, pues se produjeron nuevas muertes, incendios y saqueos. Según algunos testigos se sintió un movimiento de tierras y luego oyeron una “caja ronca”.³⁶

³³ Venían de San Antonio, Atuntaqui, Otavalo, Cotacachi y San Pablo.

³⁴ Probablemente fueron más, pues muchos malheridos murieron en los pueblos, como señalan los informes escritos por los curas. El cura de Atuntaqui dijo haber enterrado a treinta y uno.

³⁵ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 8.

³⁶ La leyenda de la “caja ronca” perteneció a los pueblos y ciudades coloniales. Una leyenda típica de Ibarra dice que el sonido de la caja ronca venía de cajas con tesoros enterradas junto a sus dueños y que estos penaban con ellas. Por lo general era un ruido asociado con las almas en pena, aunque también se decía que era el sonido de un bombo destemplado o el que hacían los campesinos con pailas, tarros, platillos, etc., para espantar a los animales de sus chacras.

En la plaza estaban colgados los cuerpos de los Garcés y, tendidos en el piso, los de otras víctimas. Con los muebles de la casa de José Jijón quemaron otros tres cuerpos. Aunque los religiosos sacaron el Santo Sacramento en procesión, los ánimos no se apaciguaron. Solo cuando llegó el rumor de que el presidente Diguja venía con la tropa, los sublevados fueron a la iglesia para botar sus palos, pero al rato se alteraron otra vez y siguieron quemando casas y haciendas. Por la noche entraron a la iglesia en busca del aduanista y, aunque estaba la custodia, dos indias subieron al Sagrario, una por el lado de San Pedro y otra por el de San Pablo.

El jueves se sumaron los indios de Cotacachi a la sublevación en Otavalo y participaron del saqueo. Los religiosos de San Francisco salieron en procesión con el Santo Sacramento y predicaron por dos horas a los rebeldes, pero no consiguieron nada porque entre los indios, y sobre todo entre las indias, “no infundía respeto el Santo Sacramento”. Uno de los clamores de los sublevados fue que no querían a los mestizos en el pueblo. Entre tanto en la iglesia enterraron a dos indios fallecidos en la villa de Ibarra, mientras seguía el incendio y saqueo de casas y haciendas. La tensión creció cuando se supo que fuerzas se preparaban en Ibarra y con las noticias del avance del presidente Diguja y su tropa. El viernes, los blancos y mestizos que quedaban se juntaron para resguardar la iglesia. El sábado nombraron como capitán a don Cristóbal Jaramillo para organizar la milicia de defensa.³⁷

Durante la sublevación, muchos caciques de las parcialidades del asien-to de Otavalo huyeron a los montes. Decían que tenían miedo porque ellos recogían y apuntaban para pagar los tributos a los cobradores. Sin embargo, otros como Luis Camuendo, cacique de la parcialidad Camuendo, habría comandado a los sublevados, lanza en mano, a destruir con pólvora el obraje de La Laguna. El cacique Maldonado también fue considerado capitán de la sublevación, porque él y su pareja juntaron a mucha gente dándoles de comer y beber en su casa. Una india de Pinsaquí, considerada capitana, convocaba a los rebeldes sin dejar de tocar el tambor. Ella, junto con muchas otras mujeres, protagonizaron varios asesinatos e incendios.

³⁷ Cristóbal Jaramillo fue administrador de los bienes del Marqués de Villa Orellana, tesorero local de las Bulas de la Santa Cruzada, mayordomo y administrador de la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 10).

La comida y la bebida fueron centrales para la socialización y movilización de los sublevados. La chicha, por ejemplo, se convirtió en un importante factor de convocatoria y su reparto fue relacionado con tareas de liderazgo. Las tinajas y las botellas de chicha se repartían entre los sublevados durante los días del levantamiento, mientras en las tiendas, centros de encuentro y difusión del movimiento había reuniones en torno al aguardiente.³⁸ Los caciques y cacicas involucrados en la rebelión usaron el alimento y la bebida como medio de convocatoria y apoyo a los reclamos, lo cual reproducía formas tradicionales de redistribución.

Además de las numerosas casas incendiadas,³⁹ se quemaron los obrajes de Otavalo y Peguche con los algodones, tintas, bayetas, jergas, sayales, lanas y alfombras. Sucedió también con el obraje de la Laguna del Rey, la hacienda y obraje de Agualongo en Atuntaqui, las de Temporalidades, la hacienda y casa de San Xavier del cobrador de tributos Ramón Maldonado. En casa de Maldonado saquearon papeles, dinero de los tributos, alhajas y menaje. Otras propiedades asaltadas fueron la hacienda Pisabo del presbítero Xavier de la Guerra, donde vivía el corregidor. Allí se destruyeron bienes, joyas y papeles, la de Cristóbal Jaramillo,⁴⁰ las viviendas de los caciques Suárez, Peruque y Chuquillanqui, y las haciendas y quintas del marqués de Villaorellana, propietario del obraje de Otavalo y arrendatario del obraje de Peguche. La casa del Marqués, el mayor terrateniente del asiento, fue “saqueada de todos sus intereses, libros, papeles, trastes, y demás menajes lucidos, con más la tienda de mercadería” y quemada.

Otras tiendas de mercaderías de las haciendas y pulperías del pueblo también fueron incendiadas y saqueadas. Las pertenencias de Nuestra Señora del Agua Limpia se quemaron en la plaza del pueblo. También

³⁸ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 10.

³⁹ La información en detalle sobre los daños causados en casas, haciendas y obrajes está en la “Minuta de las Casas, haciendas y Obrajes de este Asiento de Otavalo que padecieron despojos, incendios y saqueos por los indios que se sublevaron los días 10, 11, 12 y 13 de noviembre de este presente año de 1777”, elaborada por Cristóbal Jaramillo (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 10).

⁴⁰ La casa de Cristóbal Jaramillo quedó “destrozada la mayor parte de ella, rotas las puertas y saqueados muchos libros de la administración que tiene en el servicio del señor Marqués de Villa Orellana, muchos papeles pertenecientes al caudal de dicho señor, las bulas de la Santa Cruzada como tesoro local, dinero de ella, trastes, menaje... en el que se incluían los libros de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, que se hallaba en su poder como mayordomo y administrador de ella” (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 10).

destrozaron y asaltaron la casa de don Manuel de la Rea, junto al almacén de tabaco que poseía para abastecer a los corregimientos de Otavalo y de Ibarra, como asentista del ramo. Además, quemaron todos los libros de caja y papeles de importancia, todo lo que pudiera relacionar a los indios con pagos, deudas o nuevas obligaciones.

La toma de San Pablo

El mismo día martes, indios de distintos barrios y anejos avanzaron desde Otavalo hacia el pueblo de San Pablo, lo incorporaron al alzamiento y continuaron con la quema de casas y haciendas.⁴¹ Llegaron de San Roque, San Miguel, Camuendo y de la hacienda de San Agustín en Cajas⁴² diciendo que matarían a don Antonio Ortiz, amanuense del corregidor de Otavalo (cartacuentero). Él fue acusado, junto al gobernador indio Juan Manuel Balenzuela, de vender los quintos de los indios y quedarse con la plata. Quemaron la casa de Ortiz, los papeles y el algodón que el corregidor les repartía. Regalaron la ropa de su esposa, separando un faldellín para la Virgen del Rosario y una paila para el Santísimo Sacramento. Los indígenas acusaban a la esposa de Ortiz de repartirles el algodón mojado y recibir el hilo seco, lo que les hacía perder lo pagado por su trabajo. Además quemaron la casa del cura porque decían que les iba a “hacer aduana” y que su hermano, don Juan Martínez, era aduanista. A eso se sumaba que en esa vivienda se había hospedado el oidor, don Gregorio Zapata, a quien se le atribuyó traer la facultad de “poner aduana”.⁴³

A criterio de un cacique, hasta aquel momento eran mil los sublevados en San Pablo. Un grupo se dirigió a la hacienda del Cajas de la orden agustina buscando a un clérigo mestizo, Mariano Melo, perseguido desde Otavalo porque supuestamente tenía consigo el hierro para herrarlos y los papeles de la aduana.⁴⁴ Al día siguiente los indios llegaron, con

⁴¹ La Sumaria sobre la sublevación en San Pablo se hizo en la hacienda Cusín. La información se recogió en el mismo expediente 5, a partir del folio 71.

⁴² La orden de los agustinos tuvo numerosas haciendas en el corregimiento, dedicadas en gran parte a la cría de ovejas.

⁴³ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5.

⁴⁴ Testimonio de Ana Arguelles, mayordoma de la hacienda del Cajas (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5).

Gregorio de la Torre, indio suelto de la hacienda, como capitán, y obligaron a la mayordoma Juana Arguelles a entregar a Melo.⁴⁵ A pesar de sus súplicas, los indígenas lo mataron a palazos, diciendo que no era cristiano sino aduanista. Luego llevaron el cadáver al pueblo, amarrado a la cola de un caballo conducido por la india Antonia Gualacata, hija del principal de la parcialidad de Gualacata. Decían que encontraron en los zapatos de Melo un hierro pequeño para herrar a los muchachos y otro para los grandes. Además, buscando a otro aduanista, destrozaron la capilla de la hacienda. La “recuanta” Casilda de la Cruz huyó de allí y se escondió en la casa de un indio con la imagen de Nuestra Señora de la Candelaria que había sacado de la capilla. La mayordoma huyó por los cerros gracias a que las indias la ayudaron vistiéndola de anaco.

Los indios de San Roque arrastraron a Melo alrededor de la plaza del pueblo y colgaron su cuerpo de un poste en el centro; se quedó ahí hasta que el cura pudo enterrarlo el quinto día. Los caciques no pudieron hacer nada, pues no tenían ningún poder sobre los movilizados. Ese día miércoles, con la noticia de que la gente de la villa de Ibarra estaba matando a los indios, un gran grupo fue hasta Peguche para enfrentar a los de Ibarra. En el camino vieron que bajaba del cerro Imbabura un hombre a caballo y, pensando que era un soldado, fueron a cogerlo. Era Esteban Jaramillo, vecino de la zona. Le dieron unos garrotazos, pero uno de los indios lo defendió: les dio unos reales para chicha y Jaramillo pudo huir.

A Juan Manuel Balenzuela, gobernador de la provincia, lo encontraron escondido en la tola de Abatac.⁴⁶ Mientras lo llevaban a San Pablo lo golpearon con garrotes. En el pueblo, escapó y se refugió en la iglesia, en la capilla del Agua Santa. De allí lo sacaron Gregorio de la Torre y el sombrerero Diego Criollo.⁴⁷ Lo condujeron a la plaza, pero Balenzuela

⁴⁵ Gregorio de la Torre “se hizo capitán del levantamiento” en el pueblo de San Pablo. Se dice que Gregorio de la Torre era capitán de la parte de abajo que venía a ser la hacienda de San Agustín. Ventura Ulcuango era capitán de la parte de arriba, Angla. Otro capitán, de San Roque y San Miguel, era Antonio Sinchico (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5).

⁴⁶ Se dice también que Juan Manuel Balenzuela se escondió en la casa de un indio nombrado Abata y, en otras versiones, en la quebrada de Abatag. El gobernador de la provincia reemplazaba a Justo Alejandro Cabezas Anco de Salazar, culpado de homicidio y desterrado por diez años.

⁴⁷ Otra versión dice que fueron Gregorio de la Torre y Francisco Quinchaguango (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5).

huyó nuevamente hacia la iglesia, se agarró del cura que tenía el Santo Sacramento en las manos y pidió la absolución. Los dos indios empujaron al sacerdote, le llamaron alcahuete y se llevaron al prisionero, quien arrodillado en la plaza rogó, apoyado por los caciques, que al menos lo dejaran confesarse. De la Torre, con su lanza como insignia de capitán, asestó el primer garrotazo y luego lo siguieron los demás. El capitán obligó a la mestiza Balentina Arias a colgar el cuerpo de los pies en un poste y continuaron los golpes. El padre lo enterró al cuarto día.

El jueves, en junta de los indios de la hacienda de Pesillo,⁴⁸ Ventura Ulcuango,⁴⁹ ovejero de la cofradía de Nuestra Señora el Agua Santa, se declaró capitán de la “parte de arriba que llaman Angla” (hacienda de Francisco de Larrea). Con los indios de las haciendas de Pesillo, Angla y Cochecaranqui (hacienda de la familia Montúfar), Ulcuango trajo desde Angochagua a don Manuel Delgado, español que viajaba a Pasto con su criado, bajo la acusación de que era aduanista. Rebuscaron en su equipaje y se apoderaron de un costalito de plata labrada y dos caballos ensillados. El cura intervino al ver que los papeles de Delgado no tenían relación alguna con la aduana. Después de tener colgados a Delgado y a su criado durante varias horas en un poste, junto a Melo y Balenzuela, les devolvieron sus pertenencias y los dejaron ir.

Las haciendas mencionadas fueron quemadas junto con los papeles que encontraron en ellas. En la hacienda de la Merced se incineró también el algodón para el hilado. La preocupación por la aduana llevaba a esta cacería de documentos y libros en la cual también se perdieron los libros de bautismos. Se buscaba terminar con cualquier registro escrito, que simbolizaba no solo la explotación pasada, sino un futuro que podía empeorar. Desde el pie del Imbabura se veían las columnas de humo elevándose desde distintos puntos y cubriendo todo el paisaje.

Los caciques que se habían quedado en el pueblo con los vecinos hicieron que el cura sacara la Eucaristía y contuviera a los indios, pero “el partido del sitio de San Roque no quería ver a su Divina Majestad,

⁴⁸ La hacienda Pesillo, en la actualidad en el cantón Cayambe, ha tenido una larga historia de movilizaciones indígenas y campesinas. Esta hacienda es fundamental para comprender la historia agraria y social del siglo XX en la Sierra ecuatoriana (Prieto [1978]); Becker y Tutillo [2009]).

⁴⁹ Se lo conoce como Ventura Ulcuango, pero él en su testimonio afirmó que era Ventura Camuendo “alias” Ulcuango (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5).

y se enojaba con los que estaban hincados guardando la iglesia y defendiendo los mozos del pueblo”.⁵⁰ Los caciques de San Pablo, junto con blancos y mestizos, acompañaron a los rebeldes porque estaban “atemorizados como todos los demás”. Los capitanes amenazaron con matarles, porque eran quienes cobraban tributos. Los mismos capitanes, que se distinguían por unas lanzas y que provenían de San Pablo, pero también de las parcialidades de Cotacachi y Otavalo, confiscaron bastones e insignias de mando a caciques y alcaldes. Les daban garrotazos para que los soltaran y los bastones caían junto con su autoridad.⁵¹ El cacique de la parcialidad de vagamundos, don Juan Carrillo, dijo que era imposible contenerlos porque “son indios muy osados, que aún para cobrarle tributos le cuesta mucho trabajo”.⁵²

En San Pablo, el común de indios del pueblo, más los de Cotacachi, San Roque, San Miguel y Camuendo, quemaron siete casas, cuatro de paja y tres de teja, incluyendo la del gobernador Balenzuela.⁵³ Los amotinados saquearon tiendas, viviendas y haciendas. Algunos indios y mestizos de Angla, Pesillo y del corregimiento de Ibarra protegían, desde el jueves, la iglesia donde muchos vecinos se refugiaban y depositaban sus pertenencias. Bernardo Balenzuela, gobernador del pueblo y primo de Juan Manuel Balenzuela, pudo escapar porque fue protegido por el cura y un grupo de mujeres. En el camino a Cayambe encontró al Presidente Diguja. Mientras tanto el cura de San Pablo, que buscaba apaciguar la situación, escribió al vicario de Otavalo para hacer las paces.

Al día siguiente el capitán volvió de Cotacachi para demostrar al clérigo que ya no participaría del alboroto. El viernes el cura salió con los refugiados en procesión con la Virgen del Agua Santa, pero los sublevados hicieron una nueva incursión en el pueblo y entraron otra vez a la iglesia buscando los papeles de la aduana y a Tomás Almeida. Buscaron tras el tabernáculo y pasaron hasta la sacristía, rompiendo cajas y petacas depositadas allí por los vecinos. En la plaza quemaron unos sombreros

⁵⁰ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5.

⁵¹ Esto sucedió por ejemplo con Josef Araquillín, cacique de la parcialidad de Araquillín (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5). También se mencionan los bastones en el cuaderno correspondiente a Otavalo.

⁵² Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5.

⁵³ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5.

que encontraron y que decían que pertenecían al aduanista. También rompieron el hierro de hacer hostias porque creyeron que con ese instrumento les herrarían.

Como en el resto de pueblos del corregimiento, entre el sábado y el domingo, San Pablo volvió a la calma. Tras las ejecuciones en Ibarra muchos de los implicados en el levantamiento huyeron hacia las montañas o se escondieron en otros corregimientos. Algunos fueron apresados en Ibarra y otros en San Pablo por los hombres del presidente Diguja. El 22 de noviembre, este se trasladó de Cayambe a la hacienda Cusín para iniciar la Sumaria de la sublevación en San Pablo.

Los sucesos de Cayambe

Que las Haciendas se hallan despobladas y todas robadas y saqueadas, particularmente los obrajes, y que el motivo porque se dice comúnmente haberse tumultuado, es porque les quieren poner Aduana, y haberlo así torpemente comprendido dichos indios.

Sumaria de la sublevación de Otavalo

A las haciendas y anejos pertenecientes a Cayambe llegaron las voces de la sublevación en marcha.⁵⁴ Indios de Cotacachi, Otavalo y San Pablo hicieron incursiones para agitar a los labradores, gañanes, trabajadores de obrajes, ovejeros, etc. En los cerros de Cayambe se juntó una multitud de indios de las haciendas de Granobles, San Josef, Santo Domingo y Temporalidades. Los de las haciendas de Cayambe y San Pablo compartieron chicha y comida antes de alzarse, quemar haciendas y robar algodón, jergas y bayetas de los obrajes. Los alcaldes Josef Barros y Teodoro Anrrango juntaron a los mozos del pueblo para impedir que los rebeldes entraran por el río Blanco, mientras el cacique y gobernador don Joaquín Puento se fue a Quito a pedir ayuda al presidente de la Audiencia.

⁵⁴ La Sumaria de la sublevación en Cayambe se inició en la hacienda Changala el 16 de noviembre de 1777 (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5).

Pedro Cuevas, ovejero de la hacienda de Temporalidades, con un grupo grande de indígenas, fue hasta San Pablo al son de los churos y bocinas el día viernes 14 de noviembre. Allí convocó a los indígenas de San Pablo y Pichibuela al alzamiento en el pueblo de Cayambe. Allí estaban los del pueblo y de las haciendas de obraje de Granobles y San Josef, del marqués de Villa Orellana; Milán de Temporalidades; Milán, de los Montúfar; Pessillo, Changala, La Tola y Santo Domingo. Victorio Guascota y su mujer Petrona Pujota, que vivían en una loma pasada la hacienda de Milán, habían hecho chicha y comida para compartir con los de San Pablo.⁵⁵

Los indígenas llegaron a Cayambe con Pedro Cuevas a la cabeza, dieron una vuelta a la plaza y luego se dirigieron a la iglesia. Cuando estuvieron en la puerta, el vicario ordenó apresar a Cuevas quien pudo escapar. En los altos del Cajas, los indios convidaron comida y bebida a Ignacio Fonte y Martina, su esposa, a Gregorio y Manuel Torres, con sus mujeres, entre otros. Ellos eran de San Agustín del Cajas y habían participado en la muerte de Mariano Melo, cura mestizo de Otavalo. Este grupo, junto con otros vecinos, partieron hacia Cayambe armados con palos, cabestros y lanzas.

Entraron a la hacienda Milán de los Montúfar, quemaron las casas y el obraje. En la hacienda Milán de Temporalidades prendieron fuego al obraje, destrozaron las ventanas y las puertas y saquearon todo. La lana se incineró en el patio. Cuevas amenazó de muerte a Micaela Guascota si no entregaba los libros de rayas de ovejas que había enterrado, a pedido de la madre del mayordomo de ovejas.⁵⁶ Además, robaron bienes del mayordomo y se repartieron la ropa de Guascota y de su hija. El sábado pasaron a la hacienda de San Josef, quemada por los mismos sirvientes después de saquear el obraje y de prender fuego al algodón. La esposa de Fonte tomó los papeles y los quemó. En la hacienda de Santo Domingo, la capitana repartió las ropas de la mayordoma de Temporalidades e incendió las casas de los indios.

⁵⁵ Otra versión dice que quien hizo la chicha fue Blas Achina (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5).

⁵⁶ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5. En estos libros se anotaba sobre los rebaños entregados a los ovejeros y pastores, sobre los trasquiladores, sus deudas, etc. Contenían información sensible para algunos de los capitanes y participantes en la revuelta.

Los indígenas sublevados entraron al pueblo de Cayambe, el sábado quince, al medio día, armados con palos y piedras, “con mucha gritería” y ruido de bocinas, churos y tambores. Los blancos y mestizos que no tuvieron tiempo para huir del pueblo se refugiaron en la iglesia, en el grupo estaba la esposa de Joaquín Puento. Los insurrectos, en su camino hacia la plaza, entraron por partidas a las tiendas y las saquearon. Los capitanes eran Pedro Cuevas, Blas Achina, Vicente Pérez el maestrillo, la mujer de Tomás Ipiales conocida como la pastusa y también Ignacio Fonte, capitán de San Pablo.

El cura del pueblo sacó el Santo Sacramento a la puerta de la iglesia para contener a los sublevados, quienes dieron dos o tres vueltas a la plaza. Colocó también una mesa con la imagen de la Virgen de los Dolores. Micaela Guascota, nombrada capitana por Cuevas, se metió por debajo de la mesa y junto con otros rebeldes rompió las puertas laterales de la iglesia. Una partida de indios entró buscando a la mayordoma de Temporalidades y al gobernador. A Mariano Cabezas lo sacaron del tabernáculo para luego matarlo a palos en la plaza. Mientras lo arrastraban gritaban: “Muera el mal gobierno, y viva nuestra partida de los indios y muera la Aduana”.⁵⁷ Las mujeres colgaron a Cabezas de los pies en el palo del bramadero –donde mataban a las reses–, advirtieron al clérigo que si lo enterraba lo matarían también a él e incendiarían la iglesia.

Valentín Rodríguez Camino alumbraba al Santo Sacramento junto al cura cuando vio que los indios sacaban petacas de la iglesia. Los siguió, pero los sublevados lo golpearon y mataron.⁵⁸ Se cuenta que Micaela Guascota bebió la sangre de Rodríguez “y se puso a bailar alrededor del cuerpo haciendo las ceremonias de los gentiles”.⁵⁹ El cadáver de Rodríguez también fue colgado. Algunos de los refugiados en la iglesia fueron sacados a la plaza, pero finalmente no los lincharon. Manuela Lanchango, otra capitana, reclamó violentamente al sacerdote que sostenía el Santo

⁵⁷ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5.

⁵⁸ Otra versión de testigos indígenas señala que Rodríguez estuvo a punto de clavar una bayoneta a un indio, y es entonces cuando Pedro Cuevas dio el primer garrotazo (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5).

⁵⁹ Esto consta en la declaración del capitán Vicente Pérez, maestrillo y cardador (Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5).

Sacramento,⁶⁰ lo acusaba de hacer la numeración de sus hijos para “alcahuetar al señor presidente que lo mandaba para marcarlos y venderlos”.⁶¹ Los rebeldes amenazaron con quemar la iglesia si no se les entregaba al gobernador y a la mayordoma de Temporalidades, Ascencia Suárez, quien les había repartido el algodón.

De la sacristía sacaron una caja y dos petacas. Después quemaron algunas casas del pueblo, entre ellas las del gobernador Puento y la de Heredia “porque repartió el algodón”. Luego incendiaron el obraje y las casas de la hacienda de Granobles del Marqués de Villa Orellana. Se llevaron varas de bayetas, jergas, ropas y lanas. El resto quedó destruido y regado por suelo. En total fueron once las casas quemadas en Cayambe. Todas las haciendas quedaron abandonadas, sin indios ni sirvientes, y las que no se quemaron fueron saqueadas y robadas. Hubo además otro muerto, Joaquín González, colgado del puente de una quebrada.

Al día siguiente, al sonido de los churos y bocinas, el cura recomendó a los refugiados en la iglesia que huyeran. Al igual que los demás, el clérigo abandonó el pueblo y se dirigió hacia los cerros hasta que le llegó la noticia de que el presidente había llegado con la tropa. Para entonces, vecinos de Tabacundo y Cayambe habían apresado a varios rebeldes, quienes fueron encerrados en el obraje de Miraflores, del mayorazgo de Fernando de Villacís. El mayordomo los azotó para que confesasen los motivos de la sublevación y quiénes eran los capitanes, convirtiendo al obraje en una prisión.

Sofocada la rebelión, el secretario de Cámara de Gobierno y Guerra de la Audiencia, Antonio Ponce de León, hizo un inventario de los daños. Encontró que, en las tierras altas que subían a las haciendas de Milán, había indias e indios ocultos en las quebradas. Prendió a una de ellas que tenía varias “alhajas” robadas de las casas de Cayambe. También observó que en los páramos de Pesillo muchos de los sublevados seguían reunidos en rueda. La huida a los páramos o a las zonas de monte, fue una de las tácticas de los sublevados para escapar a la represión y a la numeración.

Desde el 14 de noviembre, después de la batalla de Agualongo, se libró en Ibarra un consejo de guerra para castigar a los rebeldes, indios e indias, apresados, sin la presencia del presidente que todavía no había

⁶⁰ Algunas versiones dicen que fue Estela Pichincha.

⁶¹ Sumaria de la sublevación de Otavalo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5.

llegado al corregimiento. La noticia de la sentencia de muerte para algunos líderes, y de destierro para otros, sacudió a los sublevados en Cotacachi, Otavalo, San Pablo y Cayambe. A Ibarra llegó la noticia de que los indios alzados en el asiento de Otavalo comisionaron a sus curas y al vicario para que pidan perdón a los señores de la villa, rogándoles que suspenda la ejecución. Al mismo tiempo, dijeron que si no se dejaban sin efecto aquellas medidas, procederían igual contra los españoles en su pueblo. A pesar de la amenaza, las autoridades realizaron las ejecuciones para dar ejemplo y escarmiento. Las sentencias de muerte, azotes y corte de pelo se cumplieron en la plaza pública, el 16 de noviembre.

Estos hechos, y la llegada del presidente Diguja con la tropa, transformaron el escenario. Muchos sublevados huyeron y se escondieron en el monte o en tierras bajas. Otros fueron apresados y juzgados sumariamente en los procesos seguidos por Diguja en Cotacachi, Otavalo, San Pablo y Cayambe. Más adelante, se siguieron tomando prisioneros indígenas en los caminos de Mojanda, Perucho, Malchinguí, etc. El cura de Tocachi señaló que iban con palos, lanzas y cuchillos. Se decía que los alzados se dirigían a Quito para derribar los puentes del Pisque y Perucho. El clérigo pidió protección e insistió en que los alzados entraron a las iglesias borrachos, buscando aduanistas. Dijo también que mataron al sacristán de Tabacundo, que el cura huyó y que ni siquiera los indios sueltos estaban yendo a misa y a la doctrina.

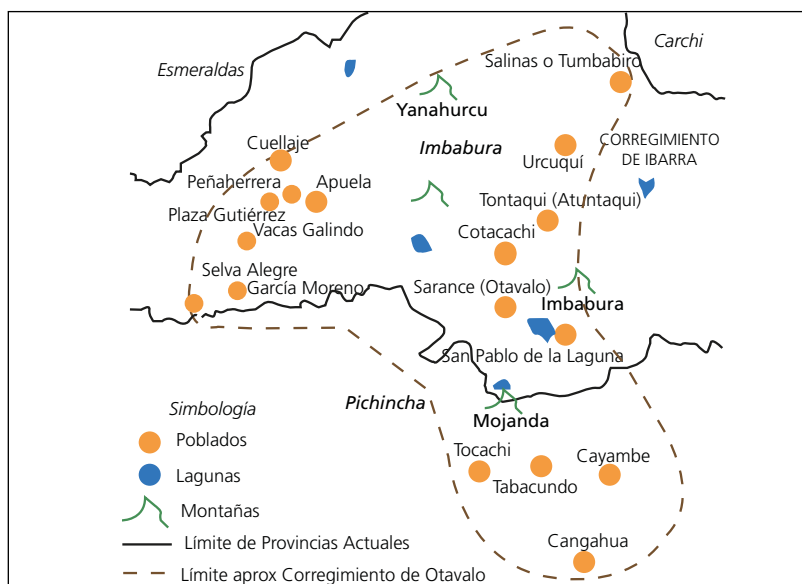
En las primeras semanas de diciembre era evidente que los ánimos seguían inquietos. La inquietud se había extendido al corregimiento de Ibarra, en las haciendas de Coche Caranqui, Rumipamba y Habra, donde los indios estaban “sumamente insolentados, vertiendo muchas amenazas contra esta villa”.

El corregimiento de Otavalo

El corregimiento de Otavalo fue, desde tiempos de la conquista, un espacio disputado por los encomenderos y valorado por la Corona por su riqueza productiva y demográfica. Fue tempranamente formado como corregimiento, pero su jurisdicción fue modificándose a lo largo de los siglos del gobierno imperial. En un principio iba desde el río Pisque hasta

Rumichaca, en el límite norte de la actual provincia del Carchi, pero en 1623 se creó el corregimiento de Ibarra, quedando dentro del de Otavalo los pueblos de Otavalo, San Pablo, Atuntaqui (Tontaqui), Cotacache, Tocache, Urcuquí, Tumbabiro, Cayambe, Tabacundo y Malchinguí (figura 2.3). A cada uno de estos pueblos, resultado de las reducciones toledanas, estaban adscritos numerosos ayllus y parcialidades pertenecientes a los distintos grupos étnicos que confluían en este corregimiento.⁶² En términos eclesiásticos, a inicios del siglo XVII, eran doctrinas franciscanas: Otavalo, San Pablo, Cotacache, Atuntaqui, Urcuquí, Tumbabiro y Malchinguí. En Tabacundo y Cayambe había clérigos seculares (Burgos 1995).

Figura 2.3. Límites aproximados del corregimiento de Otavalo y sus poblados



Elaborado por Luisa Andrade Salgado, 2010.

⁶² Como señala Borchart (2007b, 67-79), en el corregimiento había dos o tres cuencas compartidas por diferentes grupos étnicos. La cuenca del lago San Pablo, habría sido compartida por otavalos y cayambes. Otros espacios fueron compartidos con los cochasquíes y con los caranquíes. Estos grupos pertenecían a ayllus diferentes, pero fueron reducidos al mismo pueblo. También hay casos de ayllus pluriresidenciales, es decir, miembros de un mismo ayllu residían en distintos pueblos, pero dependían de un mismo cacique.

A diferencia del corregimiento de Riobamba, las encomiendas entregadas en el siglo XVI a los conquistadores como mercedes por sus servicios, fueron revertidas a la Corona, a fines de ese siglo. Esto implica que la población indígena fue incorporada muy temprano y tributaba directamente para la Real Caja, por lo que era de especial interés para las autoridades (Borchart 2007b, 63 y 157). Gran parte de la población tributaria de Otavalo trabajaba en los obrajes de Peguche y Otavalo,⁶³ pero ya desde la segunda década del siglo XVII la presión sobre los recursos, sobre todo la tierra y el agua, produjo el abandono de las comunidades, la vinculación con las crecientes haciendas⁶⁴ y el ausentismo.⁶⁵ A ello se sumaba el efecto de las epidemias que azotaron la región, sobre todo desde la década de 1640 (Alchon 1991).

A inicios del siglo XVII, el obraje de Otavalo estaba casi parado, probablemente por el descenso demográfico. La creciente explotación en ese obraje y en el de Peguche, además de las altas tasas tributarias, se expresaron en un aumento de las migraciones (Borchart 2007b, 206-208). Ya para mediados de ese siglo, la queja de los caciques por la presión tributaria y por la exigencia de mitayos era constante. En general, los miembros de los *ayllus* del corregimiento de Otavalo, que en su mayoría migraron hacia Quito e Ibarra, mantuvieron sus obligaciones con las comunidades de origen.⁶⁶ Sin embargo, a largo plazo, el ausentismo debilitó los lazos entre los caciques y los miembros ausentes del *ayllu*, proceso que se agudizó durante el siglo XVIII (Borchart 2007a; Powers 1995).

A fines del siglo XVII e inicios del XVIII, mientras la Sierra centro era sacudida por los terremotos, la crisis de los obrajes y la ruptura del circuito comercial con Potosí, la región de Otavalo se benefició económicamente

⁶³ El obraje de Otavalo fue fundado entre 1560 y 1564 por el encomendero don Rodrigo de Salazar. Tras su muerte, en 1584, pasó a manos de la Corona. Fue construido en la plaza mayor del pueblo. El de Peguche se estableció en 1620. A fines del siglo XVII pasó a manos privadas.

⁶⁴ Las órdenes religiosas –sobre todo los jesuitas, aunque también los agustinos– y otros terratenientes acapararon tierras en el corregimiento desde el siglo XVII, formando complejos hacendarios.

⁶⁵ En el siglo XVIII Cotacachi tenía un ausentismo del 70 %. Ya en 1620 se escribió un memorial sobre la “Despoblación de los indios del corregimiento de Otavalo” (Burgos 1995, 157-166).

⁶⁶ El forasterismo fue, en principio, una estrategia cacical para generar más ingresos para la comunidad y hacer frente a los tributos. Los que se iban seguían tributando desde sus lugares de residencia, mientras que las tierras que dejaron vacantes se arrendaron a forasteros que llegaban al corregimiento o a los hacendados. Se considera que esta fue una estrategia para mantener la comunidad (Powers 1995).

de su cercanía con el mercado quiteño y neogranadino y las demandas que estos generaban. Se consolidaron, así, los grandes complejos hacendarios –sobre todo en manos de los jesuitas–, así como enormes haciendas que controlaban diversos pisos ecológicos, como Guachalá en Cayambe.⁶⁷ En estas propiedades se combinaba la producción de pequeños y medianos obrajes privados, haciendas cañeras estimuladas por el precio del aguardiente, trapiches, ganado y producción agrícola que, además de garantizar la autosustentabilidad de la propiedad, se destinaba al mercado quiteño. Estas haciendas acapararon no solo tierras, a costa de los *llactayos* y las comunidades, sino también mano de obra forastera y local.

Mientras se concentraba la tierra en pocas manos, un alto porcentaje de la población indígena del corregimiento quedó atado a las haciendas, sea por deudas o porque fuera de ellas los recursos para subsistir eran cada vez más escasos. En Otavalo, el despojo de recursos que pasaron a las dinámicas de la esfera española, fue el que más impulsó el forasterismo. A partir del siglo XVIII, en muchas haciendas y fuera de ellas se instalaron obrajes, obrajuelos y talleres privados.⁶⁸ Esta situación generó una constante disputa por la mano de obra indígena: la Corona, obrajes, obrajuelos y haciendas compitieron por un bien que fue estable en el siglo XVII, pero que en el XVIII fue siempre escaso.

En 1780, según la numeración de García de León Pizarro, había 25 920 indígenas en el corregimiento de Otavalo, de los cuales 4745 eran tributarios. La mayoría de estos últimos (64 %) residía en los términos del asiento o repartimiento de Otavalo. En términos étnicos, los indígenas otavalos eran el grupo demográfico dominante, mientras los cayambes y los vagamundos representaban una población menor y similar, respectivamente (Borchart 2007b, 175-177). La preponderancia de la población indígena de Otavalo significó también una estabilidad cultural, a pesar de la llegada continua de forasteros desde el siglo XVI y del ausentismo. A diferencia del corregimiento de Riobamba, Otavalo tuvo una reducida

⁶⁷ Los complejos hacendarios más importantes estaban en la Sierra norte. Estos, aprovechaban la producción diversificada y especializada de las haciendas de altura (Cangahua, Cayambe, San Pablo), de haciendas en zonas más templadas como Cotacachi y Otavalo, y las situadas en cuencas cálidas como la del Chota, Mira o Guayllabamba. En el caso de Guachalá, la hacienda abarcaba una diversidad de pisos ecológicos cuya producción se complementaba.

⁶⁸ Por ejemplo, La Laguna, Colimbuela, Agualongo, Guachalá, La Compañía, Cangagua, Alam-buela, Miraflores, Cochicaranqui y Milán (Borchart 2007b).

presencia de gente blanca: mientras en Riobamba alcanzaba el 22 %, en Otavalo no llegaba ni al 10 % (Borchart 2007b, 179-181).

Esto puede explicarse, en parte, porque Otavalo era un pueblo de indios, y el polo de atracción para los blancos era la villa de Ibarra, donde había cargos disponibles para ellos. Hay que tener en cuenta, además, que las encomiendas se revirtieron a la Corona en el siglo XVI, así que no hubo una presencia, a largo plazo, de encomenderos en la jurisdicción. Predominaban las grandes haciendas y complejos, y no se subdividió la tierra en numerosos propietarios. Los terratenientes con propiedades en el corregimiento optaron por vivir en Ibarra o Quito, mas no en los pueblos de indios. Tampoco hubo, hasta fines del siglo XVII, una industria textil con varios propietarios o arrendatarios, tan solo se constituyeron legalmente los obrajes de Peguche y Otavalo. Me pregunto si la ausencia de un polo cultural urbano español influyó para que no existiera una desestructuración cultural de la comunidad ni se diluyera la red de autoridades tradicionales, a pesar del despoblamiento del corregimiento y el despojo de recursos.

Los pueblos y *ayllus* indios del corregimiento de Otavalo permanecieron, más o menos integrados, bajo el mando de caciques mayores o provinciales, de los Ango de Salazar, que estaban por encima de los principales y mandones de las setenta y siete parcialidades. Estos caciques mayores reclamaban su liderazgo como merced concedida por el rey a sus antepasados.⁶⁹ Desde la conquista los españoles reconocieron la gran influencia del cacique mayor, Otavalo Ango, sobre los pueblos del norte.⁷⁰ Todavía en el siglo XVIII “don Justo Cabezas Ango Pilla Inca Puento de Salazar,⁷¹

⁶⁹ Sumaria de la sublevación de Otavalo, caja 84, exp. 24. ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5. Los Ango de Salazar eran descendientes de Otavalo Ango, señor étnico del cacicazgo mayor de Otavalo en el momento de la conquista española, bautizado después con el nombre de Alonso. Esta familia ostentó el cargo de caciques mayores durante trescientos años, es decir, durante todo el periodo colonial (Borchart 2007b, 78).

⁷⁰ Esa influencia es palpable en los numerosos significados del nombre Otavalo: el nombre del cacique mayor a la llegada española, el de la encomienda o repartimiento de indios creado con los grupos que gobernaba dicho cacique, el de un *ayllu* a orillas del lago San Pablo y su familia cacical dependiente del cacique mayor, el de un pueblo de indios que, a la llegada de los españoles, se llamaba Sarance y que pasó a ser el asiento de Otavalo, y el nombre del corregimiento (Borchart 2007b, 17).

⁷¹ “Puento” es el nombre de la familia cacical que mandaba en Cayambe y Tabacundo. En 1777, cuando el descendiente de los Puento pidió las mercedes que le correspondían, y reivindicó pertenecer a la línea sucesoria de los caciques y gobernadores Puento de Cayambe, se reconoce la participación del cacique Puento en la lucha contra los incas en Yaguarcocha. Estos territorios, sus *ayllus* y parcialidades, quedaron bajo el mando de los Ango de Salazar dentro del corregimiento de Otavalo. El término “ango”, así como

cacique provinciano y mayor sobre todos los caciques y gobernadores del asiento de San Luis de Otavalo y demás poblaciones comprensibles de setenta y siete parcialidades”, coordinaba y representaba a todos los pueblos y parcialidades incluidos en la jurisdicción. Desde algunos años antes, su mandato incluía también a la provincia de Cayambe y Tabacundo.⁷²

En esos años, el cacique mayor, representando a las autoridades locales e indios del común, presentó quejas y memoriales de agravios a las autoridades españolas. En ellos se percibe ya la desestructuración de un mundo de relaciones en el que tenían cabida las autoridades tradicionales. Las rupturas que se estaban viviendo y la percepción del mal gobierno, ligada a los abusos y “novedades”⁷³ en las relaciones de dominación, afectaban también a las autoridades nativas, quienes ejercían sus cargos respondiendo a las obligaciones ante el mundo dominante, pero también frente a sus comunidades.

La influencia cultural que irradiaba la villa de Riobamba, donde convivían élites aristocráticas y sectores populares blancos, mestizos, castas e indios, distaba mucho de las condiciones socioculturales de Otavalo. Se trata de dos corregimientos que coincidían en la abundancia de población indígena, donde, a pesar de las epidemias, la exacción de recursos y el ausentismo, se tenía una relativa estabilidad demográfica. Sin embargo, frente al corregimiento de Riobamba, con una voz activa de los forasteros, en Otavalo existía un relativo silencio sobre esta presencia. Me refiero a que parecen predominar, cultural y socialmente, los *ayllus*, los *llactayos* y un mundo indígena golpeado y disperso en las haciendas, pero aún integrado culturalmente.

Las dinámicas socioculturales, que generó la villa de Riobamba, y la sólida presencia forastera hicieron menos clara la existencia de demandas exclusivas del mundo indígena, mientras que sobresalieron las estrategias

“asa”, “puento”, “imba”, “taques” y “mira” eran patronímicos para designar a la autoridad en asociación a un espacio geográfico y cultural (Costales y Costales 1993, 14). “Inga” aludía a la autoridad étnica inca. En 1723 la cacica de Cayambe y Tabacundo, Claudia Puento Maldonado, se casó con el cacique mayor de Otavalo Sebastián Cabezas Ango de Salazar (Costales y Costales 1993, 27 y 48).

⁷² Sebastián Cabezas Ango de Salazar, casado con Claudia Puento, cacica de Cayambe y Tabacundo, entregó a su hijo Gregorio Ango de Salazar el cacicazgo mayor y la gobernación de Otavalo, Cayambe y Tabacundo. Desapareció desde entonces la presencia de los Puento como caciques mayores de Cayambe y Tabacundo, con cortas excepciones. Gregorio Ango gobernó entre 1737 y 1769 (Costales y Costales 1993, 51).

⁷³ En las quejas y memoriales aparece el término “novedad” para señalar que se estaban cometiendo abusos y cambiando acuerdos tácitos y explícitos, lo cual no sucedía en “el tiempo de los abuelos”.

forasteras en la defensa de fueros adquiridos. En este libro propongo que la diferencia de estos procesos identitarios estaría relacionada con las distintas trayectorias históricas de ambos corregimientos. El corregimiento de Otavalo, con su numerosa población indígena, fue de especial interés para la Corona, que tuvo bajo su directa administración a la mayoría de su población desde el siglo XVI.

Capítulo 3

El siglo XVIII: transformaciones y rupturas en el orden colonial

El siglo XVIII se inició en el mundo atlántico con un cambio dinástico que marcaría los derroteros del decaído imperio español, incluyendo a los territorios de ultramar, los reinos americanos. Junto a los Borbones llegaron epidemias, crisis productivas, terremotos, ideas y lenguajes. En los Andes, desde la segunda mitad del siglo XVIII, los pueblos de indios y las chacras experimentaron revueltas y levantamientos; se oyeron gritos y proclamas que nunca antes se habían oído. Las villas y ciudades españolas vivieron cercos, amenazas de un reino indio y sintieron miedo. En Perú y Bolivia las grandes sublevaciones de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru y de Tomás Katari dejaron huellas profundas y duraderas en la memoria, los imaginarios y las prácticas.

Durante el siglo XVIII, junto a las reformas borbónicas que concentraron el debate sobre las transformaciones del periodo, la Audiencia de Quito atravesó por procesos de cambios complejos y significativos. Una notable movilidad de la población indígena, antes adscrita a las reducciones, señaló la disolución de las antiguas *Repúblicas* y de los marcadores de diferenciación social, junto con la disminución progresiva de la recaudación tributaria (Powers 1994). En términos políticos hubo una crisis relacionada con la transformación del sistema de gobierno indirecto de la Corona española sobre las colonias –consolidado entre 1569 y 1581 con el Virrey Toledo–, y con el ascenso de la elite criolla. Nuevas formas de control social surgieron en la vida colonial, vinculadas al impulso centralizador borbónico, al gobierno directo y al esfuerzo

por aumentar las recaudaciones tributarias. Pero también, fueron una respuesta a los desafíos generados desde las estrategias subalternas.

El forasterismo, el mestizaje y la asimilación cultural estaban relacionados con la aguda explotación laboral en las poderosas haciendas. Mientras estas crecían ponían en juego nuevas formas de relaciones precarias basadas en la diferencia colonial. Estas prácticas estaban también vinculadas al crecimiento urbano. Las constantes migraciones y el forasterismo, una estrategia para sobrevivir a los abusos de la explotación colonial, produjeron profundos cambios en la administración española y contribuyeron a construir las trayectorias socioeconómicas y políticas del mundo colonial (Powers 1994, 385).

Los cambios en la población conllevaron transformaciones sociales, culturales y de modos de vida, que constituyeron el contexto en el que nuevos lenguajes, significados y prácticas políticas tomaron forma. A diferencia de Bolivia y Perú, las reducciones toledanas se diluyeron en la Audiencia de Quito por la permanente movilidad de los indios. Esta movilidad estuvo presente durante todo el periodo colonial, pero se agudizó en esta etapa. Hacia fines del siglo XVIII los viejos cacicazgos y su tejido social se habían desarmado y, con ellos, las jerarquías tradicionales y el poder de las autoridades. Surgieron nuevas identidades colectivas y formas de comunidad, desde la adscripción a las haciendas, al mercado y con la migración hacia villas y ciudades españolas. Por ello, estudiar las formas de articulación y negociación de las comunidades locales con la sociedad colonial, en este periodo de ruptura y transformación, es clave para comprender la insurgencia y rebelión andinas (Serulnikov 2003). En Quito, los procesos de transformación son muy distintos en relación con las configuraciones locales del poder, la distribución de la tierra, la composición étnica, etc. Por tanto, no es fructífero, en términos historiográficos, generalizar los impactos locales del cambio y la movilización política popular.

En este capítulo haré un esbozo del contexto imperial en el que toman forma los cambios que me interesa abordar. Si bien los sectores subalternos son actores que construyen el entorno local mediante distintas estrategias, es ineludible considerar las dimensiones globales del dinámico siglo XVIII. La agencia popular estuvo inmersa en los códigos, los lenguajes, los discursos e instituciones monárquicas, traducidos,

negociados, apropiados, contestados y rechazados regional y localmente. La monarquía tomó decisiones y adoptó reformas en diálogo con los desafíos que las poblaciones locales le fueron imponiendo.

A continuación, me aproximo a las distintas situaciones de cambio vividas en el espacio quiteño, para luego trazar un panorama general de la situación de la Iglesia dentro del contexto cultural y político, en el que los lenguajes, códigos y prácticas de los sectores subalternos tomaron forma y significado. Las dinámicas, transformaciones y tensiones que atravesó la Iglesia, en su relación con las autoridades coloniales, se imbricaron con los cambios que vivieron y sufrieron las poblaciones indígenas.

El escenario atlántico

Desde mediados del siglo XVII el mundo atlántico fue el escenario de un reacomodamiento imperial. Mientras la España metropolitana se debilitaba económica, política y militarmente, en los últimos años del reinado de Felipe IV y –con mayor dramatismo– durante el reinado de su hijo Carlos II, Inglaterra se erigió como la gran contendora del imperio español, con un claro predominio marítimo y comercial. En la segunda mitad del siglo XVII, España, sobre todo el Reino de Castilla, acumuló problemas fiscales agravados por el excesivo gasto público, las guerras y un gobierno débil. La capacidad de la Corona para extraer riquezas de los territorios americanos fue cada vez menor. Con la muerte, sin dejar descendencia, de Carlos II de Austria, rey entre 1665 y 1700, se inició en España una guerra de sucesión que culminó con la llegada al trono español de la dinastía francesa de los Borbones en 1713. El cambio dinástico implicó un reajuste de fuerzas en el panorama europeo y una búsqueda, por parte de España, de recuperar poder en un contexto imperial competitivo y amenazante.

El rey Felipe V, hijo del rey de Francia Luis XIV –el “Rey Sol”–, que gobernó hasta 1746, concentró esfuerzos en replantear la relación con los territorios americanos. La familia Borbón tuvo una visión del Estado, la política, la economía y la cultura que tenía profundas diferencias con la de la dinastía de los Habsburgo. Fue un modelo de monarquía centralizada que promovió, entre otras cosas, la subordinación directa

de sus provincias y colonias. La forma concreta que tomó el cambio de visión y gobierno fueron las llamadas reformas borbónicas, iniciadas por Felipe V y profundizadas en la segunda mitad del siglo XVIII durante los reinados de Carlos III (1763-1788) y Carlos IV (1788-1800). Sin embargo, estas reformas tuvieron que adaptarse a las relaciones establecidas con los reinos de ultramar, al gran poder criollo y a los desafíos planteados localmente por los grupos subalternos.

Durante el último siglo de reinado de los Austrias, sobre todo en las últimas décadas de debilidad y decadencia, los reinos españoles en América alcanzaron una importante autonomía respecto de la metrópoli, tanto en sentido económico como político, con unas vigorosas elites criollas que controlaban diversos ámbitos de poder. Esta autonomía, ganada a partir de las debilidades internas de la monarquía, se apoyaba también en la filosofía política que inspiraba el estilo de gobierno de los Austrias. Esto chocaba no solo con las necesidades de una monarquía en crisis económica, sino también con los estilos de gobierno absolutista de la dinastía borbónica francesa.

Las bases del gobierno de Austria se apoyaban en una filosofía política relacionada con el pensamiento tomista, interpretado desde la escolástica por teólogos como el jesuita Francisco Suárez o juristas como Diego Saavedra Fajardo.¹ También tenía su origen en la manera en la que se había conformado la monarquía misma: a partir de la unión de Castilla y Aragón con distintas tradiciones de gobierno, vínculo posible a partir de sus diferencias históricas. El concepto de gobierno partía de la idea de una sociedad orgánica y del derecho natural, con un respeto por la autonomía relativa de las jurisdicciones territoriales, las cuales tenían sus propias instancias de gobierno intermedio.

La monarquía española era un conjunto agregado de reinos cuyas relaciones con el monarca eran continuamente negociadas en distintas instancias (reinos, virreinos, cabildos, grupos, instituciones), a partir de un pacto de fidelidad con el rey. Frente al absolutismo francés y la

¹ La escolástica fue difundida por pensadores españoles, la mayoría dominicos y jesuitas, que impartían teología y moral en las universidades de Salamanca y Coimbra en Portugal. Se la ha interpretado como la raíz hispana del pensamiento subjetivista y liberal. La base del pensamiento escolástico fue el derecho natural, considerado como moralmente superior al de cada estado. Esta doctrina se oponía a la del derecho divino que se impuso en el norte de Europa y Francia desde el siglo XVI, para la cual el monarca no era responsable ni ante el Estado ni ante la Iglesia, sino ante Dios.

teoría del derecho divino del rey, la monarquía Habsburgo optó por un marco jurídico de corte contractualista, basado en el cumplimiento recíproco de derechos y deberes, y en el reconocimiento de especificidades traducidas en privilegios, libertades y fueros (Guerra 1992, 56). La ley representaba un contrato social entre distintas comunidades políticas en las que la legitimidad del gobierno del rey se sostenía en dicho pacto. Todas las provincias o reinos tuvieron iguales derechos e intereses que el monarca estaba obligado a proteger (Espinosa Fernández de Córdoba 2010, 367-370). La ruptura del pacto conducía al mal gobierno y a la tiranía, relacionados con el cobro excesivo de impuestos, la usurpación y saqueo de la propiedad, entre otros.² Incluso el tiranicidio se volvía posible, en tanto la soberanía radicaba en toda la comunidad política.³

La monarquía de los Borbones fomentó la centralización del poder y su racionalización. Esta propuesta imperial, con su dimensión absolutista e ilustrada, fue apropiada y negociada a nivel regional y local, lo cual abrió un espacio de conflicto y redefinición de la relación colonial (Echeverri 2006; Serulnikov 2006; Thomson 2003). Del concepto de “las Indias”, como un conjunto de reinos subordinados a la Corona, se pasó al de provincias, que eran parte de una monarquía que perseguía la centralización y dar un énfasis productivo al vínculo colonial. Estas provincias se concibieron como proveedoras de materias primas (agricultura tropical y minería) y mercados, mientras se buscaba que España lograra un despegue industrial, camino en el que Francia e Inglaterra le llevaban una gran delantera. En ese esfuerzo se intentó desalentar cualquier atisbo de producción industrial o artesanal en las colonias americanas.⁴

Los funcionarios de Carlos III (1759-1788) fueron los primeros en usar el término “colonias”, tomado de los ingleses y franceses, para re-

² Saavedra Fajardo sostenía que se debían recoger tributos con la prudencia necesaria para poder seguir cosechando frutos. El monarca tenía la obligación de proteger a la gente y darles los beneficios del buen gobierno. Los súbditos debían mostrar lealtad y obediencia al monarca. Si alguna de las partes fallaba se desataba el caos y se justificaba la rebelión (Elliott 2013).

³ El pensador escolástico Juan de Mariana escribió en 1605 que la distinción entre el rey justo y el tirano es que “el tirano es el que cree que todo lo atropella y todo lo tiene por suyo; el rey estrecha sus codicias dentro de los términos de la razón y de la justicia” (citado en Huerta de Soto 2006, 252).

⁴ En la Audiencia de Quito esto se tradujo en la ausencia de incentivos a la producción textil, que había sido abiertamente apoyada por los Habsburgo, mientras se favorecía la producción cacaotera de Guayaquil.

ferirse a las posesiones americanas. Como señala Phelan (2009, 18), fue una señal del cambio en las intenciones mismas del gobierno y la relación con esas provincias.⁵ Una tradición de descentralización burocrática, de negociación informal y de compromisos tácitos con las distintas comunidades políticas que componían el cuerpo social se empezó a desarmar, frente a la voluntad de centralizar y construir una monarquía unitaria. Los Borbones buscaron diluir los derechos y erosionar los poderes intermedios para construir un poder centralizado sin resistencias que les permitiera aumentar las recaudaciones fiscales.

La idea de que la legitimidad política emanaba del buen y justo gobierno, idea sobre la cual descansaban muchas de las prácticas políticas de los distintos cuerpos de la sociedad, intentó suplantarse por la obediencia ciega a la autoridad. Es precisamente ese espacio de conflicto que se abre entre ambas (que varía regional, local y socialmente) al que quiero acercarme para comprender las transformaciones en las prácticas y lenguajes políticos en las que se enmarca el tiempo de las sublevaciones en la Sierra centro-norte de la Audiencia de Quito. Si bien esa tensión es común a los territorios que hacían parte del imperio, el conflicto y sus respuestas varían regional, local y socialmente.

En abundante literatura se analiza el impacto de las reformas que aplicaron los Borbones en la administración de las colonias americanas, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. De hecho hay una tendencia a conectar dichas reformas con levantamientos y revueltas, e incluso se las ha considerado desencadenantes de las independencias iberoamericanas. Más que buscar causas directas, considero que las dinámicas coloniales tienen una complejidad que no puede ser reducida a una explicación causal simple. Las reformas no vinieron solas, fueron parte de cambios que abrieron oportunidades a los distintos sujetos coloniales, los cuales no solo resistieron, sino que también se apropiaron selectivamente de los cambios.

Las reformas religiosas, administrativas y políticas eran parte de la centralización de la administración, a fin de lograr un control más

⁵ La condición de reinos semiautónomos había permitido que las colonias americanas fueran sociedades complejas política, cultural y económicamente. Esto contrastaba con las colonias inglesas y francesas en el Caribe, las cuales estaban consagradas a la monoproducción, lo cual impidió consolidar una complejidad traducida en urbanismo, proto-industria, arte, ideología, etc. (Espinosa Fernández de Córdova 2010, 369).

directo de los territorios de ultramar y aumentar la recaudación fiscal, pues la Corona necesitaba mayores ingresos para enfrentar los gastos de guerra y el declive económico. Entre las reformas que destacaron estaban la creación de nuevos virreinos, la secularización de las doctrinas de indios, una administración controlada por los españoles —lo cual desplazó a muchos criollos—, la expulsión de los jesuitas, la creación de milicias para controlar cualquier desorden, nuevas numeraciones tributarias y ajustes en las tasas, aplicar los impuestos al estanco y las alcabalas, y las medidas para liberar parcialmente al comercio dentro del imperio español.

Como señala Espinosa Fernández de Córdova (2010), los efectos más directos de aplicar las distintas reformas y del ejercicio agresivo de la autoridad fueron el desgaste y la deslegitimación de la monarquía española en América. La pérdida de legitimidad, interpretada por todos los sectores sociales como mal gobierno,⁶ abrió la posibilidad de construir un abanico de proyectos, programas políticos, formas de protesta y sublevación que afectaron a las villas, las ciudades y las áreas rurales. Si bien la rebelión era parte del sistema de contrapesos y del campo de negociación del Antiguo Régimen, al desarmarse el contrato social con los Borbones, la protesta dejó de ser una defensa del status quo, para proponer, o al menos desear, otra forma de comunidad.

La Audiencia de Quito

El periodo comprendido entre la segunda mitad del siglo XVII y el ciclo de las grandes rebeliones populares del siglo XVIII se considera una época de transformación en la región andina, específicamente en la Real Audiencia de Quito.⁷ Relacionadas con el cambio dinástico y con

⁶ Las denuncias al mal gobierno muestran las fisuras del marco discursivo que garantizaba la hegemonía.

⁷ El concepto de “crisis” atraviesa gran parte de la literatura sobre este periodo. Si bien hay procesos específicos que entran en crisis, por ejemplo la economía minera de Potosí, y con ello la industria textil quiteña, me distancio de narrativas para las cuales todas las piezas del sistema colonial entraron en crisis. Pretendo hacer una lectura de la Colonia que enfatice la complejidad y diversidad de tiempos, direcciones y ritmos. Más que una lectura de un proceso unidireccional (guiado por la

la dimensión imperial, pero también con cómo se negociaban los procesos hegemónicos en el contexto local, las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales alteraron la administración colonial en la región. Entre los diversos factores de cambio destacan la aplicación de las complejas, contradictorias y polivalentes reformas borbónicas (Espinoza Fernández de Córdova 2010, 367-371), la decadencia de la industria textil, y la desarticulación económica regional cuando cada región enfrentó las reformas y la crisis textil con distintas opciones productivas. Esta desarticulación supuso el crecimiento de una agricultura orientada al mercado interno, una mayor concentración de la tierra y el predominio creciente de la hacienda. El incremento de las exportaciones de cacao implicó el ingreso al mercado mundial y aumentó la demanda de mano de obra en la Costa. Todo esto tuvo una contraparte en la intensa migración de la fuerza de trabajo indígena y la consecuente expansión del forasterismo.⁸ La expulsión de los jesuitas y el proceso de secularización de las doctrinas⁹ fueron procesos de impacto duradero tanto local como regional, así como la llegada de ideas ilustradas y de diversas expediciones científicas. La composición social muestra una mayor fluidez étnica y movilidad, un aumento del mestizaje, el descenso de población indígena y procesos de asimilación cultural. Un eje fundamental de cambio fue el desvanecimiento de los marcadores sociales tal y como habían sido concebidos por el régimen colonial. Se trata, como señala Minchom (2007), de una nueva sociedad caracterizada por la fluidez y la complejidad.

A estos cambios se suma, desde 1720, la extensión por los Andes de una creciente turbulencia social, urbana y rural, acompañada de un sentimiento anticolonial (Thomson 2002; Serulnikov 2006; Moreno

teología de la nación y el capital), busco la ambigüedad y la divergencia. Por eso prefiero hablar de transformación donde otros leen crisis.

⁸ Los indios forasteros migraban y se asentaban en lugares en los que no estaban registrados en los padrones de tributarios. Perdían los vínculos con sus comunidades de origen, pero no debían pagar tributos ni cumplir con la mita. Participaban en el nuevo mercado de trabajo que se abrió con la expansión de la hacienda.

⁹ Los jesuitas fueron expulsados en 1767 del imperio español. Entre otras razones, la Corona consideraba a la Compañía de Jesús como un límite para la centralización y la construcción de un poder unitario. La secularización de las doctrinas de indios, es decir, el paso de su manejo, de las órdenes religiosas al clero secular, se ordenó en 1753. Esta medida también respondió a la centralización de la administración borbónica.

1985). La Audiencia de Quito no fue la excepción. La era de las sublevaciones, agudizadas a partir de 1750, marcó la historia del siglo XVIII quiteño. La decadencia de Potosí desplazó la infraestructura obrajera desde el centro hacia la Sierra norte. Junto a este desplazamiento entraron en crisis instituciones de la administración colonial como la mita, la reducción y el sistema de tributación, frente a un acelerado proceso de privatización del control de las poblaciones dominadas.

La movilidad de la población indígena, antes adscrita a las reducciones, acompañó a la disolución de las antiguas Repúblicas y, poco a poco, también a las formas más marcadas de reconocimiento de la diferenciación social. Las líneas divisorias entre sectores se habían vuelto difusas y problemáticas. Eso sucedía, por ejemplo, entre los blancos pobres y los mestizos, sobre todo en contextos urbanos, o entre los mismos mestizos y los indígenas en ámbitos rurales (Minchom 2007, 71-73).¹⁰ La misma sociedad indígena no puede comprenderse desde una mirada monolítica. Esta era, más bien, una mezcla conflictiva de indios originarios y de comunidad e indios forasteros, de indios de hacienda e indios urbanos, de indios con abundantes riquezas y posesiones e indios sin nada. A las divisiones de clase se sumaban también distintos grados de aculturación relacionados con el estatus, la actividad, el lugar de residencia, etc.

La vida de los sectores populares que habitaban villas y ciudades españolas se diferenciaba mucho de la vida de los indígenas en el campo. Los primeros se acercaban y asimilaban cada vez más a la cultura criolla de las elites, mientras que los segundos, sobre todo en las zonas rurales sin ningún centro urbano cercano, mantuvieron una relativa autonomía cultural (Espinosa Fernández de Córdova 2010, 423-425).¹¹ Esto es lo que sucedía en Riobamba, donde una población indígena forastera que

¹⁰ Minchom (2007) reconoce diferencias de género en las experiencias de blanqueamiento o indianización. Una posible explicación es que los indios varones que buscaban eludir tributo o mita tendían a vestirse como blancos, mientras las mujeres mestizas, no afectadas por el tributo, podían usar los vestidos que culturalmente habían heredado de sus madres indias.

¹¹ Con esto no pretendo decir que los indígenas del campo vivían una esfera cultural autónoma. Se trataba de una cultura construida en y por la dominación, e inscrita en lenguajes hegemónicos. Los indios rurales eran parte de un sistema que los definía como sujetos coloniales. La religión católica hacía parte de la vida cotidiana y ritual de los pueblos. El sistema legal hispano estaba plenamente incorporado por individuos, comunidades y autoridades nativas. Sin embargo, en este siglo se acentuaron las diferencias entre los patrones culturales urbanos y rurales. Esto tuvo incidencia en los lenguajes y prácticas de las sublevaciones.

habitaba la villa y sus cercanías, estaba poderosamente influida por una cultura criolla que se consolidó en el siglo XVII.¹² En el corregimiento de Otavalo no existía un centro urbano hispano de esas características y predominaba una cultura forjada en las condiciones de vida del campo y en las dinámicas de las comunidades indígenas. La villa de Ibarra, en el corregimiento del mismo nombre, donde habitaba la élite blanca hacendada y comercial, no tenía influencia cultural sobre los pueblos del corregimiento vecino.

En este contexto de gran dinamismo se produjo una disminución progresiva de la recaudación tributaria (Powers 1994). El discurso de las dos repúblicas del gobierno colonial era insostenible e inaplicable (Minchom 2007; Powers 1994; Terán Najas 2009). Las transformaciones del sistema colonial habrían sido fruto de la expansión de la esfera de influencia del mercado, por canales que escaparon al orden institucional instituido entre 1569 y 1581, durante el gobierno del Virrey Toledo (Glave 1988). Esta situación llevó a la redefinición de los códigos y mecanismos de la diferenciación social, así como de las bases sobre las que se sostenía la subordinación y se aseguraba la extracción de recursos. La Corona intentó reactivar formas de clasificación socioracial para, entre otras cosas, recuperar los ingresos fiscales (Minchom 2007).¹³

Los sectores subalternos, que habían recurrido a la estrategia del forasterismo, no solo participaban de una mercantilización del trabajo – vinculándose a la producción y al mercado a través, por ejemplo, de los pequeños obrajuelos informales urbanos (Rueda Novoa 1998; Coronel 2008)¹⁴– sino también de la mercantilización de la tierra que había quedado liberada por el mismo forasterismo (Powers 1994). La disolución de las viejas reducciones y la consolidación de la hacienda transformaron

¹² Como señala Espinosa Fernández de Córdova (2010, 328-330), durante el siglo XVII los centros urbanos de provincia como Riobamba, Ibarra, Ambato y Cuenca alcanzaron un importante crecimiento, lo cual, además de autonomía política y económica, les dio una “vida propia” con respecto a Quito.

¹³ Los procesos de movilidad fueron contrarrestados con nuevas formas de diferenciación que se expresaron, por ejemplo, en el discurso de protección frente al efecto corruptor del dinero y la mercancia entre los indios.

¹⁴ Sergio Serulnikov (2006) incorpora en su análisis de las rebeliones de Chayanta en Bolivia el peso de este tipo de transformaciones en el desarrollo de una política de contención en los indígenas de dicha región.

radicalmente la tenencia de la tierra y el control de la fuerza de trabajo, así como redefinieron las relaciones de dominación. Al mismo tiempo, viejas instituciones comunitarias se adaptaron a las nuevas dinámicas: reunificaron a indios sueltos y vagabundos, y resignificaron viejas tácticas en estrategias de construcción de nuevos pactos sociales (Ramón V. 1987). La cantidad de “gente suelta”, “vagabundos”, se incrementaba cada día, igual que el mestizaje y los procesos de asimilación cultural.

Una de las características demográficas de la Audiencia de Quito en el periodo fue el ausentismo de tributarios (Powers 1994). En las zonas donde se produjeron las sublevaciones más importantes, dicho ausentismo fue especialmente marcado. En Cotacachi, perteneciente al corregimiento de Otavalo, llegó al 70% de la población y en pueblos del corregimiento de Riobamba alcanzó hasta el 60%. Esto quería decir que, en principio, las comunidades debían seguir pagando los mismos tributos, y cumplir los turnos de la mita, a pesar de que sus poblaciones habían disminuido. La presión sobre los indígenas aún adscritos a las comunidades era cada vez mayor, al mismo tiempo que bajaban las recaudaciones fiscales y la disponibilidad de mano de obra para la mita.

La movilidad social, unida a la circulación de nuevos discursos como el de la “libertad natural”,¹⁵ habrían generado cierta preocupación entre las élites. Estas lograron el crecimiento y consolidación de las haciendas a través de la usurpación de tierras, aunque contando con fuerza laboral asegurada y estable. Para Coronel (2008), las élites consideraban que la idea de libertad, sumada a la mercantilización del trabajo, traería peligros al sistema de subordinación. Aquella percepción de peligro es la que habría hecho que se limite el acceso de los sectores subalternos a la circulación monetaria y su integración a circuitos económicos modernos.

Los procesos mediante los cuales se reestructuró y redefinió la diferenciación social, se difundieron tanto en prácticas cotidianas como en celebraciones y rituales en los que, junto a la afirmación de la existencia de una comunidad moral, se insistía en la ignorancia de los indios y en

¹⁵ Los jesuitas “contractualistas” negaban el origen divino o natural de la autoridad. Francisco Suárez (1548-1617), jesuita de la Universidad de Salamanca, coincidía con Maquiavelo en que la política era fruto de un arbitrio racional. En su concepto, si los hombres eran naturalmente libres, las relaciones de dominación eran resultado de condiciones mundanas y debían ser reguladas por acuerdos racionales explícitos.

la impureza de las castas. Hubo un extendido intento de depurar a las fiestas religiosas y civiles de su carácter popular, para enfatizar la fiesta como distracción oficial colectiva y como medio de difusión de valores sociales desde arriba (Cruz 2001). Fue, en fin, un periodo en el que se combinaron una estrategia de integración de la comunidad moral, con la reformulación del discurso de la diferencia colonial para garantizar la subordinación (Coronel 2008).

La reorientación económica quiteña

La decadencia y transformación del sector textil, que dominó la economía de la región centro-norte de la Audiencia, comenzó a manifestarse en las décadas finales del siglo XVII. Antes que una crisis generalizada, se trataba de los problemas que enfrentaba un tipo de producción destinado al sector externo, dinamizado por el mercado minero de Potosí. Relacionada con la caída en la producción de plata en Potosí, entre 1700 y 1750, y con la entrada libre de textiles ingleses y franceses más baratos, la demanda externa por los textiles producidos en los grandes obrajes quiteños decreció de manera radical.¹⁶

También entraron en juego un conjunto de problemas internos que, desde fines del siglo XVII, afectaron la Sierra centro-norte de la Audiencia de Quito e incidieron en la disponibilidad de fuerza laboral indígena: epidemias devastadoras, la erupción del Pichincha, en 1660, y el terremoto que asoló Riobamba, Latacunga y Ambato en 1698. Este terremoto, sumado a las epidemias, fue un detonante más en el proceso de despoblamiento del corregimiento de Riobamba. Las primeras décadas del siglo XVIII estuvieron marcadas también por un ciclo agrícola de malas cosechas y por nuevas epidemias. La decadencia del sector textil estuvo también relacionada con las políticas de la Corona que desalentaron la producción protoindustrial y artesanal de las colonias, para asegurarlas como mercados de bienes procesados en el norte de Europa (Espinosa Fernández de Córdova 2010, 369).

¹⁶ Durante el siglo XVIII los costos del transporte para los textiles de Quito subieron, mientras los precios en el mercado de Lima bajaron. Esto dejó a los textiles quiteños sin posibilidad de competir (Tyrer 1988).

Como señala Tyrer (1988), el único producto de exportación importante de la Audiencia de Quito fueron los textiles. Por lo tanto, esa era la única fuente de moneda para participar en el comercio transatlántico. Salvo los textiles y las nacientes exportaciones de cacao y cascarilla, la economía se basaba en el intercambio y el mercado local. La desarticulación del circuito mercantil minero agudizó las diferencias regionales en el interior de la Audiencia.

La Sierra central, con los corregimientos de Riobamba y Latacunga, fue la región más golpeada porque buena parte de su economía se basaba en la industria textil para el mercado externo. Entre 1700 y 1780 el número de obrajes en el corregimiento de Riobamba cayó a la mitad. La Sierra norte articuló una producción, a menor escala, dirigida al mercado neogranadino en crecimiento desde el siglo XVII, gracias a la explotación de las minas de oro de Barbaças y Popayán. La Sierra sur enfrentó la nueva situación con la exportación de la cascarilla desde Cuenca y Loja. En Guayaquil, por su parte, crecieron las exportaciones cacaóteras de manera sostenida.¹⁷ Este proceso de transformación socioeconómica de la Sierra centro-norte debe tomarse en cuenta en relación con los procesos sociales y políticos subalternos, cuya expresión violenta fueron las sublevaciones de Riobamba, en 1764, y de Otavalo, en 1777.

Las respuestas regionales a la crisis aparecieron en las primeras décadas del siglo. Se reorientó la producción obrajera hacia los centros mineros neogranadinos en plena expansión productiva, pero el cambio de mercado significó también un desplazamiento espacial y una transformación de la producción. La industria textil se movió de la región central a la Sierra norte, para abaratar los costos de transporte. Hasta 1681 la mayoría de los grandes obrajes, de comunidad y de hacienda, estuvieron en el corregimiento de Riobamba, mientras que en la Sierra norte solo hubo dos obrajes importantes, en Otavalo y Peguche. Desde fines del siglo XVII, en esta región cercana a los mercados mineros del norte, creció el número de rebaños de ovejas y se instalaron obrajes,

¹⁷ Entre 1779 y 1820 se produjo lo que se conoce como el “primer boom cacaótero”, que incluye la producción y exportación de tabaco y caña/aguardiente. La exportación de estos productos se vio favorecida por la reducción del almojarifazgo (impuesto a las ventas al exterior), la promoción de estos cultivos por la Corona, la eliminación de aranceles en las remesas para España y la baja de los intereses a los créditos.

chorrillos y talleres. No se trataba ya de grandes obrajes de comunidad, sino de obrajes y talleres más pequeños y privados, que formaron parte del complejo hacendario¹⁸ o que incluso funcionaron en casas particulares.

El desplazamiento y transformación del mercado y de la producción impulsaron el traslado de fuerza laboral indígena, desde la Sierra central hacia el norte, mientras se remataban los obrajes de comunidad y se cerraban muchos de los particulares.¹⁹ En los censos de 1720, en el corregimiento de Otavalo, el 36% de la población provenía de Riobamba, Ambato y Latacunga.²⁰ El 55% de forasteros se instaló en haciendas de órdenes religiosas que constituyeron complejos productivos bastante eficientes. Esto se debía a que los religiosos disponían de moneda –bastante escasa en esos tiempos– que provenía de limosnas, censos, capellanías y también de sus negocios, lo cual les permitió comprar haciendas en ruinas y tierras, a pequeños y medianos propietarios afectados por la crisis (Coronel Feijóo 1991); vivieron un auge económico en un momento de ruptura. El ejemplo paradigmático de este crecimiento fue el de las haciendas jesuitas.

El despojo de la tierra

Fue en este contexto, durante las primeras décadas del siglo XVIII, que se consolidó la concentración de la tierra en toda la Sierra centro-norte, sobre todo en manos de las órdenes religiosas y de grandes propietarios, en los complejos hacendarios. Esta concentración se inició en la segunda mitad del siglo XVII cuando, a través de procesos de composición de tierras,²¹ se usurpó sistemáticamente este recurso a las comunidades indígenas. Este despojo alcanzó su punto culminante en la Sierra central, a raíz del terremoto de 1698. El saqueo tuvo no solo repercusiones en la reproducción material de individuos y familias, sino en la reproducción cultural de la comunidad.

¹⁸ Los complejos hacendarios eran conjuntos de haciendas de producción diversa y complementaria, o bien grandes propiedades que abarcaron varios pisos ecológicos.

¹⁹ Por Cédula Real de 1704 se debían clausurar todos los obrajes de comunidad.

²⁰ ANE, serie Indígenas, cajas 37 y 38.

²¹ La composición de tierras era una figura del derecho por la cual la monarquía buscaba regularizar ocupaciones de tierra de hecho, o repartir tierras “baldías”, a través de un pago a la Real Hacienda, que las convertía en propiedades de derecho.

Galo Ramón, en un trabajo inédito, constató —a través de la revisión los catastros hechos para el cobro de las Alcabalas— la disminución del número de propietarios en Otavalo e Ibarra: de doscientos veintitrés, en 1723, a ciento noventa y cuatro en 1731. Al mismo ritmo aumentaron las propiedades avaluadas en más de cincuenta mil pesos.²² En la segunda mitad del siglo XVIII, la hacienda dominaba la vida rural, mientras que casi la mitad de la población indígena de la Sierra centro-norte se encontraba bajo su sistema de dominación (Espinosa Fernández de Córdova 2010, 378). Para inicios del siglo XIX el 46% de los tributarios de la Sierra vivía en haciendas que se convirtieron en territorio para su asentamiento y el de sus descendientes (Ramón V. 1991, 425-426). Junto a las grandes haciendas subsistieron medianas y pequeñas propiedades que producían con dificultad para el mercado local.

Uno de los cambios centrales respecto al siglo XVII fue que la actividad textil dejó de ser el centro en torno al cual se organizaba la hacienda. Estas tenían una producción diversificada que les permitía proveer distintos mercados con demandas relativamente pequeñas. Había producción de ganado vacuno, cuero, panela, aguardiente, textiles, cebo, cereales, etc. Los altos precios del aguardiente fueron el estímulo para su expansión en la primera mitad del siglo XVIII en la Sierra centro-norte. Además, la hacienda procuraba autosustentarse, a través de la producción complementaria entre diversas haciendas de un complejo, o con la producción diversificada por pisos ecológicos. Esto supuso, la disminución del circulante en el mercado y la contracción de la demanda para los pequeños productores. Para fines del siglo XVIII, las haciendas habían consolidado su control sobre las tierras y la mano de obra indígena.

Un ejemplo del funcionamiento de estos complejos fue el de los jesuitas en la Sierra norte. Parte de este eran las haciendas de altura de Cangahua, Cayambe y la parte alta de San Pablo, donde se producían granos, lana, ganado y tubérculos. Estas, además de proveer de materia prima para los telares, abastecían de alimentos a la mano de obra de todas las haciendas. En zonas un poco más templadas, como Cotacachi

²² Esta información consta en el guión elaborado en 2005 para la propuesta de la Sala Colonial del Museo Nacional del Banco Central del Ecuador. Los autores son: José Carlos Arias, Galo Ramón y Mireya Salgado. Las fuentes revisadas por Ramón para la obtención de estos datos son: ANE, serie Alcabalas, 1723-1731.

y Otavalo, se producía maíz, otros productos de pan sembrar y tejidos. En la cuenca cálida del Chota Mira se producía caña para la panela, el azúcar y el aguardiente. Todas las haciendas intercambiaban su producción, lo cual eliminaba la necesidad de adquirir en el mercado alimentos o ropa para los trabajadores. En el mercado minero de Popayán y en Quito se comercializaban los productos con mayor valor agregado, como la panela, los tejidos y el aguardiente (Coronel Feijóo 1991).

Un ejemplo similar de racionalidad productiva, aunque en una escala menor, lo constituyen las grandes propiedades que abarcan diversos pisos ecológicos. Es el caso de la hacienda Guachalá de Cayambe, en el corregimiento de Otavalo. Allí, en la segunda mitad del siglo XVIII, se criaba ganado ovino para lana y se producían distintos tejidos. Además, se cultivaban cereales, granos y tubérculos para mantener la fuerza laboral; se producían quesos, carne vacuna y de cerdo para el mercado, y se criaban mulas para el transporte. En la segunda mitad del siglo XVIII, Guachalá alcanzó su máxima expansión, con trescientos trabajadores entre concierptos, sirvientes y arrieros, muchos de ellos atados a la hacienda por deudas impagables y alcances de tributos (Ramón V. 1987, 239-254).

En la segunda mitad del siglo XVIII, con la introducción de las medidas fiscales de las reformas borbónicas, la decaída economía de la Sierra central, fue aún más golpeada, así como zonas que habían empezado a repuntar, como es el caso de la Sierra norte. Reformas como el monopolio de los estancos de aguardiente y de tabaco,²³ la ampliación del padrón tributario y una mejor recolección del tributo, y la imposición de alcabalas a los productos y propiedades, buscaron elevar las recaudaciones para alimentar las arcas fiscales de la Corona. Borchart (1998, 311) señala que los datos de la Real Caja de Quito permiten concluir que las reformas tributarias tuvieron éxito, sobre todo a partir de 1774.

La migración de la población indígena, la flexibilidad de las fronteras étnicas y los efectos demográficos de epidemias, malas cosechas y terremotos volvieron irreales las listas de población tributaria y muy bajas las recaudaciones efectivas. Forasteros y mestizos no pagaban tributos. Para aumentar la recaudación se elaboraron censos con la idea de que

²³ Al crear los estancos de aguardiente y de tabaco, la Corona compraba toda la producción y tenía el monopolio de su venta. Con ello aseguraba amplios márgenes de ganancia que iban a las arcas fiscales.

estos reflejaran, con mayor precisión, la composición de la población y el número real de tributarios, incluyendo a los forasteros. Además, se redefinió la categoría de indios, incluyendo en la población tributaria a muchos que se consideraban mestizos. Hubo también cambios en la burocracia local y se terminó con el arrendamiento del cargo de cobrador de tributos.

El poder criollo

El poder criollo en la Audiencia de Quito fue un factor con el que las reformas borbónicas tuvieron que negociar. Las elites criollas controlaban la tierra, la fuerza de trabajo, el comercio y la política local. La compra de cargos, generalizada durante el siglo XVIII, les permitió controlar los cabildos de las principales ciudades de la Sierra y también de Guayaquil y Portoviejo, en la Costa. De allí que los criollos tuvieran, como señala Morelli (2005), la capacidad de negociar el proyecto centralista borbón. En la Colonia tardía, mientras otras instituciones perdían vigencia y desaparecían, el cabildo se fortaleció: “La cuestión municipal, pues, nos confirma que los poderes territoriales periféricos no fueron completamente desmantelados por el Estado absoluto, el cual, al contrario, los utilizó en aras de sus propios fines” (Morelli 2005, 191).

A cambio de una mayor recaudación de impuestos, la Corona aceptó que los cabildos y corporaciones mantuvieran y hasta aumentaran sus poderes territoriales:²⁴ “el papel jugado por las elites locales influyó, en efecto, de manera determinante, en el resultado de las reformas borbónicas, pues a los impulsos de centralización correspondió una consolidación del orden jerárquico y corporativo” (Morelli 2005, 12). Por ejemplo, las milicias creadas para defender y consolidar la monarquía centralista nacieron en la Sierra para proteger a las elites locales de los levantamientos indígenas. De hecho, como ha demostrado Rosario Coronel Feijóo (2002, 11-22), en Riobamba el cabildo local se concentró en montar la policía urbana y rural en una coyuntura en la que, además

²⁴ La tesis de Morelli (2005) es que los cabildos fueron los poderes territoriales intermediarios que frenaron la consolidación del Estado absolutista y que, al contrario, incentivaron el funcionamiento del conjunto de cuerpos en que se basó la cohesión de la sociedad colonial. La monarquía y los poderes locales ligados al territorio son esferas que se articularon y dependieron una de otra.

de la sublevación indígena de 1764, había inquietud y desorden en los sectores mestizos y plebeyos. En Ibarra, las milicias fueron organizadas por la elite criolla, asentada en el cabildo, para defenderse y reprimir a los indígenas sublevados en 1777.

La situación de convulsión social de la Audiencia fue un instrumento de negociación que matizó la ruptura entre elites criollas e intereses de la monarquía. Si bien la rebelión de los estancos de Quito fue una coyuntura en la que se produjo una alianza entre élites y plebe, la expulsión de los jesuitas, en 1767, marcó un quiebre en esa alianza. Tras la expulsión, quedaron en manos estatales una cantidad de propiedades que fueron arrendadas y después rematadas a las élites terratenientes. Ciento once haciendas pasaron así a poder de los hacendados, incluidos los grandes complejos hacendarios que, muchas veces, fueron desbaratados.

El efecto del estanco del aguardiente fue relativo porque, además de aplicarse más tarde que en otros espacios coloniales, fue compensado, de alguna manera, con el remate, a muy bajo precio, de las haciendas cañeras de los jesuitas. A diferencia de otros espacios coloniales, no hubo una intervención que alterara las administraciones locales, más allá del incremento de cargos. De hecho, en la mayor parte de la Audiencia, los corregidores no fueron reemplazados por intendentes. Lo que hubo, más bien, fue un aumento de las visitas, censos y numeraciones para ampliar la población tributaria, y registros más precisos de los habitantes y sus ocupaciones. La mayoría de funcionarios a quienes se les encomendó esta tarea tenían vínculos con las elites criollas. De esta manera, a través de una constante negociación con los cabildos y poderes locales, fue cómo se construyó el proceso de las reformas en la Audiencia.

Aunque el peso más visible en esa negociación viene de los poderes corporativos españoles y criollos, es necesario tener en cuenta la fuerte presencia y tradición de negociación del mundo indígena. En este tiempo de quiebre, en el que se ponían en juego derechos y fueros adquiridos, los espacios de negociación se fueron cerrando desde dos frentes: el monárquico y el de los poderes locales. Si bien las reformas buscaron ampliar la base de tributarios, lo que suponía una pérdida de fueros adquiridos por parte de poblaciones subalternas, acercarse a los procesos populares de respuesta, negociación y ruptura permite entender la manera en la que estas poblaciones desafiaron las medidas.

Es esta una parte del escenario en el que se produjeron una serie de revueltas, rebeliones y levantamientos en los Andes quiteños, en la segunda mitad del siglo XVIII. La mayoría se relacionó con los esfuerzos borbónicos por ampliar las recaudaciones fiscales, pero ese vínculo directo no puede oscurecer otras dinámicas y proyectos que van más allá de la causalidad simple, y que son parte del complejo contexto andino del periodo. Los medios de la monarquía para aumentar las recaudaciones fiscales fueron vividos y comprendidos como la ruptura de acuerdos tácitos y como la pérdida de derechos ganados y negociados. La creciente explotación en las haciendas también se vivía como la ruptura de dichos pactos. Como señala Ramón V. (1991, 427), entre 1700 y 1760 solo se registraron trece sublevaciones. En cambio, entre 1761 y 1803 hubo alrededor de treinta y dos revueltas, la mayoría en la Sierra centro-norte,²⁵ incluyendo la llamada “Rebelión de los Barrios de Quito”, de 1765.

No hay que perder de vista el hecho de que la región más convulsiónada por las revueltas fue también la más afectada por las transformaciones y desplazamientos económicos y por los terremotos y epidemias. Además, como señala Ramón V. (1991, 427), la Sierra centro-norte fue la región con mayor concentración de población indígena de la Real Audiencia. Para 1785 la población india constituía el 65.2 % de la población total del cual el 72.3 % vivía en la Sierra centro-norte.

Iglesia y religión

El tema de la religión es un elemento central en la construcción de hegemonía en los Andes. Al abrirse espacios de ruptura en la dominación y tornarse quebradiza la hegemonía, el discurso dominante se volvió más ambiguo y quedó expuesto a procesos de apropiación y redefinición, así como a rechazo y desacralización. Considero que a la luz de las prácticas y lenguajes usados por los sublevados en Riobamba y Otavalo, el espacio discursivo y simbólico de la religión nos sirve para acercarnos a estos procesos de subversión y de propuesta emancipatoria. Más que la posibilidad de un discurso milenarista, planteo que las prácticas y

²⁵ En la Sierra centro-norte hubo 27 revueltas y sublevaciones; en el sur, cuatro, y en el oriente, una.

lenguajes de la religión son una vía de entrada para entender procesos de resignificación y de subversión simbólica.

El paisaje andino se había convertido en una sucesión de espacios sacramentados por los miles de santos y advocaciones de la Virgen María que eran patronos de las distintas localidades. También el tiempo se había sacralizado. En la Audiencia de Quito, en el siglo XVII, entre un 40 y 45% de los días del año eran fiestas de guardar o fiestas reales. A través de las fiestas y las imágenes milagrosas, los lenguajes y ceremoniales de la Iglesia hicieron parte intrínseca de la vida diaria de los distintos sectores sociales y étnicos de la sociedad colonial. En esa cotidianidad, los rituales, las fiestas y las imágenes fueron tomando nueva vida de la mano de los devotos indígenas: “The saints showed an alarmig proclivity to backbiting and backsliding” (Elliott 2006, 198).²⁶ En las prácticas y resignificaciones de la religiosidad andina muchas veces los santos y la Virgen se pusieron del lado de los sectores subalternos.²⁷

Además de ser la fuente del concepto corporativo de sociedad y de comunidad, la actividad evangelizadora no solo se dedicó a formar buenos cristianos, sino también esposos, padres, hijos e hijas, mujeres, tributarios, artesanos, vecinos y ciudadanos. La alianza entre la Corona y la Iglesia atravesó toda la escala administrativa, en un sistema en el que la institución eclesiástica estaba subordinada a las autoridades reales por el Patronato Real, pero tenía importantes sectores con amplia autonomía, sobre todo las órdenes religiosas. Además de estar incorporada a diversas instituciones coloniales, la Iglesia cumplió una variedad de roles económicos y sociales (Minchom 2007, 83-105; Elliott 2006). Su vínculo con la economía no puede ignorarse en tanto fue uno de los principales actores económicos de la Audiencia de Quito en calidad de terrateniente. Solo los jesuitas, por ejemplo, controlaron al menos el 10% de las tierras dedicadas a la agricultura (Elliott 2006, 203).

²⁶ “Los santos mostraron una alarmante inclinación a la deslealtad y la rebeldía” (traducción de la autora).

²⁷ Por ejemplo, la Virgen del Cisne fue una aliada imprescindible para los indígenas que vivían en El Cisne, para evitar que se los redujera a San Juan de Chuquiribamba en el siglo XVII. Allí los indios habrían perdido el acceso a distintos pisos ecológicos, las bases de su subsistencia y reproducción. Cada vez que las autoridades organizaban el traslado, distintos eventos fueron interpretados por los indios como el deseo de la Virgen de no ser trasladada, y así era expresado a las autoridades. Finalmente, estas renunciaron a reducir a la población de El Cisne (Salgado Gómez 1997).

Iglesia, comunidad y la cultura política del pacto

Desde el punto de vista social y político, para la teología cristiana la comunidad es un orden natural, en tanto los seres humanos necesitan ser sociales para mantenerse vivos. Es en la pertenencia al grupo donde se constituye la identidad personal. Sin embargo, esas comunidades suponen la existencia de pactos tácitos y explícitos entre sus miembros, acuerdos de orden moral que definen el bien y el mal, lo que se prohíbe y lo que se permite. A lo largo de la Edad Media, la Iglesia se hizo presente en todos los espacios de socialización y, paulatinamente, se apropió de la vida social. La reunión, la asociación y el establecimiento de vínculos sociales eran el camino para superar la barbarie, civilizarse, acceder a una vida humana, para realizar lo más elevados valores éticos, la paz social, la justicia civil y el bien común (Pastor 2004, 54).

A medida que lo religioso se apartó de lo místico y mágico, y que la religión se racionalizó en torno a un ámbito civil, se incorporó la metáfora del cuerpo para comprender la organización y el funcionamiento de la sociedad y sus instituciones. Junto a la vida religiosa, lo social, político y económico estaba integrado en cuerpos y asociaciones, en corporaciones que servían de intermediarias entre las comunidades particulares y el gobierno general. Al reproducir, en menor escala, el concepto de comunidad como cuerpo social, las corporaciones se basaban en un contrato que establecía las obligaciones, los derechos y los valores compartidos por todos los miembros. Es la pertenencia a este cuerpo lo que otorgaba identidad y daba sentido colectivo a los actos individuales. La autonomía individual, la propia voz, quedaban supeditadas a la voz colectiva.

Las ideas de articulación y de orden frente al caos estaban fuertemente ligadas a la existencia de órdenes sociales corporativos. La función articuladora de las corporaciones abarcaba una amplia variedad de campos. Por un lado, existían aquellas vinculadas con funciones exclusivamente religiosas y de culto como las órdenes religiosas, las cofradías, hermandades, etc. Por otro lado, las había también con funciones educativas, políticas, económicas y sociales: entre estas los colegios y universidades, los cabildos, los gremios, etc. Los derechos y obligaciones que suponía la pertenencia a estas corporaciones –fueran religiosas, educativas, sociales o económicas– las hacía participar también de un

orden moral definido desde la Iglesia y la religión. La educación y la práctica de la caridad estaban en manos de la Iglesia²⁸ que organizaba la vida en comunidad: las fiestas, los tiempos del calendario, etc. La estrecha alianza entre la Corona y la Iglesia hizo que la influencia de esta en la sociedad colonial fuera aún más profunda: lo espiritual y lo sagrado estaba inextricablemente unido a lo material y lo político.²⁹

El carácter corporativo de la Iglesia hace imposible hablar de ella como una institución homogénea y monolítica. A pesar de estar bajo el régimen del Patronato Real y atravesada por los efectos de la Reforma y del Concilio de Trento, la Iglesia americana era una institución compleja, fracturada y diversa, con tensiones internas y conflictos, sobre todo entre la Iglesia secular y las órdenes religiosas. La conflictividad varió en intensidad y carácter a lo largo del periodo colonial, pero mucha de esta tuvo que ver con los distintos cuerpos y jurisdicciones que componían esta institución. Al igual que en la administración colonial, competían, se superponían y, en ocasiones, se complementaban, amparados en sus propios intereses, privilegios y prioridades (Elliott 2006, 197-199).³⁰

El concepto de comunidad como cuerpo político fue retomado por la monarquía española del siglo XVI para articular, a través de corporaciones, los reinos que la componían, las particularidades territoriales y la diversidad de derechos y privilegios (Pastor 2004, 55-56). En la España de los Austrias ganaba peso la doctrina política de la escolástica tardía que asentaba la base de la legitimidad del monarca en el pacto

²⁸ Prácticamente todo el sistema educativo de la Hispanoamérica colonial estaba en manos de la Iglesia católica. Mientras las órdenes religiosas manejaron las escuelas para indios, los primeros años de enseñanza y algunas universidades, los jesuitas monopolizaron la educación secundaria para las élites criollas.

²⁹ Por ejemplo, Kathryn Burns (1999) construye el concepto de economía espiritual en su estudio de los conventos de monjas en Cuzco, para referirse a un tipo de sentido común, de *habitus*, por el que los bienes espirituales eran parte de un mercado abierto, a la vez que regularon ese mercado. Las actividades religiosas y de caridad fueron inversiones que buscaban beneficios espirituales, pero también sociales (Elliott 2006).

³⁰ La división más clara, que fue protagonista de distintos procesos históricos en el periodo colonial, fue la que separaba a la Iglesia en clero secular y órdenes religiosas. Como toda construcción histórica, estas dos ramas de la Iglesia caminaron por sendas distintas dependiendo de sus vínculos con el poder político y el poder económico. Sus diferencias constitutivas, se tradujeron en rivalidades y constantes luchas por almas y por poder terrenal. En 1749, en el contexto del reformismo borbónico y bajo la general opinión del relajamiento de costumbres del clero regular, el Rey emitió una Cédula Real dictaminando la secularización de todas las doctrinas de indios, la mayoría de las cuales estaba en manos de las órdenes religiosas. Esta orden fue ratificada con otra Cédula en 1753.

social por el que la sociedad pone en las manos del monarca la función de gobernar, en oposición a la doctrina del derecho divino. Este marco jurídico, de base contractualista, se sostenía en el cumplimiento recíproco de derechos y deberes, y en el reconocimiento de diferencias y especificidades traducidas en privilegios, libertades y fueros (Guerra 1992, 56; Elliott 2006). Más allá de un estilo de gobierno, se trataba de una cultura política presente en las instituciones, en las prácticas y en las personas, exportada a las Indias junto con la avidez de riquezas y la voluntad de evangelización (Elliott 2006, 129-139).

El contractualismo sostuvo un sistema político de redes de poder que funcionaban como pesos y contrapesos, en distintas jurisdicciones y niveles de poder. Empezando por la tensión, pero también por el refuerzo mutuo entre la Corona y la Iglesia, el gobierno de las Indias era una suma cero de aspiraciones particulares, incompatibilidades y diferencias. Esta situación, presente en la construcción misma de la monarquía española con la unificación de los reinos por los reyes católicos, llevó a establecer compromisos con los distintos cuerpos de la comunidad política. Desde el siglo XVI la Corona encontró resistencias, algunas convertidas en rebeliones que, en general, no desafiaban la autoridad del rey, sino que buscaban restaurar el status quo (Elliott 2013, 276).³¹ Tales alzamientos tuvieron raíces en una cultura política para la cual el bien común descansaba en cumplir la relación contractual entre gobernantes y gobernados.³² En juego estaba el *cuerpo místico* por el cual todos sus miembros podían vivir juntos y bien dentro del lugar social que les correspondía (Elliott 2006).³³

En las corporaciones recaía la responsabilidad de mantener el bien común y la paz social dentro de una diferenciación social justa, en la que cada individuo conociera y aceptara las funciones que le correspondía cumplir, sus derechos y obligaciones como miembro del cuerpo social.

³¹ Este sistema de contrapesos, habría sido, según Elliott (2013), la base de 200 años de estabilidad del imperio español.

³² Es el caso de la revuelta de los Comuneros en la Castilla de 1521. Según Elliott (2006) las creencias y presunciones que alimentaron esta revuelta fueron exportadas a América y establecieron raíces en la cultura política emergente del mundo colonial.

³³ Esto nos lleva al concepto de rey y gobierno justo, como oposición al tirano. Si el rey respeta los derechos de los gobernados y no cae en la tiranía, cumpliendo sus obligaciones de buen gobernante, sus súbditos obedecerán y cumplirán su papel para mantener el bien común. Este contrato es también la premisa de la legitimidad de actos de resistencia e incluso del tiranicidio, cuando el Estado actúa de una manera contraria al bien común.

Este orden, corporativo y vertical, sostuvo las relaciones entre la metrópoli y sus provincias, y en el interior de las mismas, a través de una cultura política de la constante negociación, del cabildeo, de los compromisos y de las peticiones cotidianas que daban su carácter a la vida política. Detrás de una apariencia de estabilidad sostenida en símbolos y ceremonias, la monarquía católica logró manejar y contener distintos tipos y niveles de conflicto.

Sin embargo, en el siglo XVIII, el cambio de dinastía y de estilo de gobierno restó espacio a esta relación recíproca, y desgastó las lealtades y los compromisos, explícitos y tácitos, que hacían posible construir y sostener el Estado patrimonial español en las Indias (Elliott 2006, 130-135). La estructura plural de la monarquía de los Habsburgo se desarmaba ante el proyecto centralizador borbón. Frente a un paradigma del poder que articulaba lo teológico y lo económico (Agamben 2008), los Borbones dieron prioridad a lo económico y, en el caso de las colonias americanas, a aumentar los ingresos fiscales. En este contexto, fueron las mismas dinámicas y rupturas –que eran posibles en el marco contractual y en los pliegues del discurso y las prácticas políticas dominantes– las que hicieron imaginables otros proyectos de comunidad política. Una sociedad en movimiento, fluida, en la cual las fronteras de los cuerpos sociales mostraron intersticios y espacios abiertos a los desplazamientos, fue el marco propicio para crear o resignificar prácticas y lenguajes.

Reformas y secularización de doctrinas

Buscando restar autonomía a los cuerpos que componían la administración de las colonias americanas, la Corona puso énfasis en reformar el ámbito eclesiástico. La competencia de jurisdicciones, los niveles de autonomía, las alianzas y tensiones con las élites locales, fueron permanentes focos de conflicto. En los Andes, la competencia entre el clero secular y regular sobre las doctrinas de indios, y entre las mismas órdenes religiosas, provocaba crisis de distinta intensidad. Al ser la Iglesia secular, a través de los obispos, más dependiente de la Corona, esta impulsó la secularización en los territorios americanos, empezando por las doctrinas de indios bajo cédulas reales de 1749 y 1753. Profundos cambios se vivieron en las redes de poder local con la secularización en los Andes

quiteños (Guerra 2009). Las doctrinas franciscanas de Riobamba estuvieron entre las primeras que los Borbones intentaron traspasar al clero secular, y las tensiones generadas en este proceso estaban presentes en la sublevación de 1764. La reforma eclesiástica implicó también recortar la autonomía de las órdenes religiosas, considerada un obstáculo para el poder monárquico, y la expulsión de los jesuitas, en 1767, la orden con mayor influencia y autonomía en la educación de los criollos quiteños.

La preocupación por el peligro que significaba la movilidad social se extendió a los riesgos de una Iglesia influida por la mercantilización que atravesaba la sociedad. Muchos de los doctrineros, por ejemplo, tenían negocios y vieron afectados sus intereses comerciales con la secularización de las doctrinas y con las reformas fiscales.³⁴ A raíz de la rebelión de los Barrios de Quito, un informe de 1768 del franciscano fray Bernardino de San Antonio al Papa, sobre el *Estado, Circunstancias y Acaecimientos Eclesiásticos y Seculares de Quito*, sostiene una aguda crítica al estado eclesiástico de las colonias americanas, al que consideraba “perdido por relajado”. Allí se acusaba a los clérigos de trabajar como mercaderes, administradores de hacienda, de obrajes y de minas, o bien de llevar casas de juegos y chicherías.³⁵ Respecto a la sublevación de los Barrios, el informe insistía en el interés de curas, sobre todo jesuitas, en evitar las reformas fiscales: “Erigese (sic) una aduana en Quito para evitar los fraudes de la Real Hacienda y de aquí toman el fundamento principalmente los jesuitas para alborotar a los quiteños y principalmente a los barrios de los mestizos hasta hacerlos asaltar la Real Aduana”.³⁶

Según ese y otros informes similares, muchos clérigos hablaban en contra del rey, sus ministros y funcionarios, despertando la sedición y promoviendo tumultos desde el púlpito e imprentas clandestinas. San Antonio relacionó algunas sublevaciones andinas con la difusión de las ideas de curas sediciosos en contra del monarca y de los españoles. Es muy probable que esta condena se relacionara con la publicación, durante el

³⁴ “Que los clérigos mercaderes pecan mortalmente es cosa cierta”. Así empieza la sección sobre “Qué penas tienen por derecho los clérigos que ejercen la mercancia” (Peña Montenegro 1985, 132).

³⁵ Fray Bernardino de San Antonio fue Pro Ministro de la provincia de los Doce Apóstoles de Lima de San Francisco. Detrás de este tipo de informes había un ataque a la Institución del Patronato Real (Biblioteca Nacional de España (BNE), Sala Cervantes, Manuscritos, exp. 2906).

³⁶ BNE, Sala Cervantes, Manuscritos, exp. 2906, f. 3.

siglo XVIII, de numerosos memoriales de agravios, basados en la doctrina de la libertad natural, en los que se denunciaban los abusos a los que eran sometidos los indios por los corregidores, funcionarios e incluso curas.³⁷ Es el caso del *Planctus Indorum*, publicado de manera clandestina hacia 1750, o de la *Representación verdadera o Exaltación sincera* dirigida al rey y publicada más o menos por las mismas fechas, en una coyuntura que coincide con el inicio del tiempo de sublevaciones en los Andes.³⁸

Ambos documentos pertenecen al arbitrio de la tradición escolástica y están relacionados con tres franciscanos que defendían el sacerdocio de indios y mestizos, la capacidad de los indios de participar en asuntos públicos, y que criticaban abiertamente el abuso de los indios por parte de la Corona.³⁹ La Exaltación ha sido atribuida a los franciscanos fray Antonio Garro, fray Calixto de San José Túpac Inca y a fray Isidoro Cala, quienes circularon y discutieron el borrador del documento entre indígenas del común, caciques y principales. Sin embargo, atribuir una autoría individual de documentos como estos, puede oscurecer el hecho de que son parte de una agenda intelectual y un proyecto de escritura colectiva y de activismo político que supuso la circulación e intercambio de ideas. Para Dueñas (2010), el documento final fue fruto de una autoría andina colectiva, que incluía las voces de curacas, miembros de cabildos indios, etc. La *Representación* fue entregada al rey por el mestizo “donado” fray Calixto supuesto descendiente del Inca Túpac Yupanqui por línea materna.⁴⁰ La autoría del *Planctus* no

³⁷ Los memoriales de agravios y las representaciones y manifiestos fueron escritos dirigidos a las autoridades metropolitanas, para denunciar o exponer situaciones de explotación o conflicto, exponer problemas, y ofrecer soluciones o remedios. Mediante relatos de casos concretos y del contraste con lo establecido en la legislación, se interpelaba a las autoridades, muchas veces al rey, para hacerles ver cómo sus cédulas y ordenanzas eran continuamente transgredidas.

³⁸ El nombre completo de este memorial es *Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Fue escrito en latín hacia mediados del siglo XVIII, dirigido al Papa. En esa primera edición se informa que trata sobre los indios del Perú y la situación de cautiverio que viven (Navarro 2001).

³⁹ En su trabajo sobre intelectuales indios y mestizos, Alcira Dueñas (2010) muestra que, si bien estos textos son parte de la tradición escolástica, también se distancian de ella al quitar legitimidad al imperio español, en favor de poder político para indios y mestizos, y de una posible autonomía política andina.

⁴⁰ Según fray Bernardino de San Antonio, para esa época no quedaban descendientes de los linajes incas, por lo que era imposible establecer esta descendencia (BNE, Sala Cervantes, Manuscritos, exp. 2906, f. 82). Los tres franciscanos vivieron experiencias de confinamiento y aislamiento, sobre todo Garro y fray Calixto. Los dos fueron acusados de motivar conspiraciones de indios y mestizos.

ha sido definida, aunque en el Informe se señala que fue obra de fray Antonio Garro.⁴¹

En Quito, con el mismo espíritu, el dominico criollo quiteño fray Raimundo Hurtado escribió un memorial en 1625,⁴² exponiendo muchos de los criterios y argumentos que más de un siglo después serían expuestos en el *Planctus*. En su defensa de la capacidad de los criollos para ocupar cualquier puesto, Hurtado estableció una solidaridad con los indios quienes, bien evangelizados, podrían ser más aptos que los españoles para el sacerdocio (Navarro 2001, 74). Estos textos tienen en común un sentimiento antiespañol y contra el Patronato Real, además de defender el sacerdocio de indios y mestizos, desde una perspectiva moral y una teleología cristiana.⁴³ Respecto a los escritos de Garro, San Antonio denunciaba que:

Fray Antonio Garro natural de la villa de Cajamarca del Obispado de Trujillo en el Reyno del Perú, fraile Franciscano de la Provincia de los Doce Apóstoles de Lima, continuamente maquina traiciones contra nuestro Católico Monarca y los españoles, para que sacudan el yugo español y se erija monarquía separada, y por esto halla abrigo, y estimación entre los criollos sediciosos así seglares, como eclesiásticos.⁴⁴

Estos escritos se enmarcaron en un periodo de disputa interna de la Iglesia y de presión de la Corona sobre la autonomía de las órdenes religiosas. No se puede ignorar que quienes escribieron estos textos, además de verse afectados por la secularización, fueron parte de un tiempo

Fray Calixto mantenía reuniones con caciques y gobernadores indios de todo el virreinato e incluso mantuvo correspondencia con líderes indígenas del virreinato de Nueva España (Lienhard 1992, 241). Hay algunos estudios que señalan que fue Calixto quien escribió la *Representación*, y Garro solo hizo ciertas labores de edición (Altuna 2008; Dueñas 1998).

⁴¹ Navarro (2001, 32-38) hace una edición y traducción al español del *Planctus*. Allí sugiere que pudieron haber participado los tres franciscanos mencionados en la escritura del texto, aunque deja abierta algunas hipótesis sobre su autoría.

⁴² Fray Raimundo Hurtado fue doctrinero de Cansacoto y se beneficiaba de una red de comercio. Rocío Rueda Novoa (1992) lo ubica como uno de los que se oponía públicamente a la construcción de la vía a Esmeraldas. Este autor es trabajado por Bernard Lavallé (1993) como parte de quienes habrían dado origen al criollismo en los Andes.

⁴³ El estilo de estos textos, como señala Navarro (2001) evoca al discurso de denuncia profética de Bartolomé de Las Casas.

⁴⁴ BNE, Sala Cervantes, Manuscritos, Exp. 2906, Índice.

de ruptura y de movilización política y social. Tanto en el informe de fray Bernardino, como en revisiones contemporáneas de estos escritos (Altuna 2008; Navarro 2001; Dueñas 1998, 2010; Lienhard 1992), se mencionaba a las juntas de indios en las que algunos de ellos participaron, además de las condiciones de explotación y despojo de recursos y derechos, a las que eran sometidos los indígenas.

También pesa el hecho de que algunos de estos autores eran mestizos y descendientes de la nobleza indígena. Ese era el caso de fray Calixto de San José Túpac Inca o de Vicente Mora Chimo Cápac, nombrado en 1725 como Procurador General por los indios en la Corte. En 1732, Mora presentó el *Manifiesto de los agravios, bexaciones, y molestias, que padecen los indios del Reyno del Peru*. Siguiendo a Dueñas (2010), estos textos fueron parte de un proyecto colectivo desafiante en el que se avanzó sobre nociones de poder indígena. En estos textos, memoriales, cartas y peticiones se propuso reformular la cristiandad colonial que, a partir de las experiencias de la subalternidad, serviría como soporte para una propuesta de orden social y político distinto. A juzgar por las afirmaciones de fray Bernardino y de estudios contemporáneos, estos curas habrían formado redes transterritoriales en las que se compartieron propuestas de justicia social con preocupaciones y propuestas locales.

La defensa del sacerdocio indígena que elevaron algunos de los que escribieron los manifiestos y memoriales, junto al pedido de un mejor trato a los indios, fue cuestionada por quienes asociaban las revueltas con la labor de los curas y el relajamiento del estado eclesiástico. Junto a la política de secularización, hubo una intensa propaganda sobre la laxitud de las costumbres en los conventos y monasterios y se intervino y reformó algunos de ellos. Además, se insistió en reducir el elevado número de conventos de religiosos. En el análisis de la rebelión de los Barrios de Quito, de la que fray Bernardino de San Antonio responsabilizó a los jesuitas y otros religiosos, se resaltaba la capacidad de esta y otras ciudades de la Audiencia para evitar que españoles ocuparan cargos, sobre todo en los conventos de religiosos. También se condenaba su poca atención a los feligreses:

Entre los curas ya sean regulares o clérigos apenas en todo un obispado se encuentran tres o cuatro que cumplan con su obligación. El resto de curas que es muy considerable está entregado a un abandono escandaloso

de torpezas y a todo género de intereses sin atención al púlpito ni al confesionario ni a que sepan sus feligreses lo que es necesario para salvarse.⁴⁵

Fray Bernardino insistía en la manera en la que “los eclesiásticos no tienen el menor escrúpulo en hablar contra el Rey ni contra sus Consejeros, y Ministros, y mucho menos escrúpulo en provocar las gentes a las sediciones y en promover los tumultos”.⁴⁶ Según el mismo: “En la ciudad y en todo el Reyno de Quito se ha hecho más visible que en otros Reynos de las Indias el mortal odio y antipatía que tienen los criollos a los europeos, y al Rey de España”.⁴⁷ Planteó incluso la posibilidad de otorgar recompensas para quien delatara a los que planeaban conspirar contra el rey. También sugirió al monarca tener armadas en las costas, en caso de una sublevación general en el Perú y en la Audiencia de Quito. Para cuando fray Bernardino escribió el Informe, numerosos levantamientos habían sacudido estas tierras, incluso las revueltas urbanas de Lima, Quito y la sublevación de Riobamba de 1764.

A lo largo del Informe se planteaba, entre otras soluciones, que curas y clérigos no participaran en la administración y se concentraran en lo espiritual, que no intervinieran en el reparto de mercancías –causa de abusos a los indios–, ni que dispusieran la prisión de ningún indígena. También se sugiere que no nombren a los alcaldes de los pueblos de indios “y a estos instruir que ningún acto de jurisdicción temporal practiquen por orden de los dichos curas, sino de las justicias reales... Piensan los indios y muchos que no son indios, que los curas son más que los corregidores”.⁴⁸ Estas críticas y las soluciones sugeridas se enmarcaron en el esfuerzo de la Corona por centralizar el gobierno, y construir una monarquía con menos limitaciones y espacios de autonomía. La actividad de estos curas sugiere que el cuestionamiento y la difusión de ideas contra la monarquía estaban en crecimiento.

En el informe de fray Bernardino se dedican muchas páginas a fray Antonio Garro, de quien se dice tenía el proyecto de “mover a los naturales a sacudirse del yugo español” y librarse de la tiranía, difundiendo

⁴⁵ BNE, Sala Cervantes, Manuscritos, exp. 2906, f. 2.

⁴⁶ BNE, Sala Cervantes, Manuscritos, exp. 2906, f. 3.

⁴⁷ BNE, Sala Cervantes, Manuscritos, exp. 2906, f. 7.

⁴⁸ BNE, Sala Cervantes, Manuscritos, exp. 2906, f. 31.

sus escritos entre caciques y principales, a través de las juntas y reuniones que él y otros franciscanos aliados mantenían en distintos puntos del virreinato. En el *Planctus* se condenaba el hecho de que, desde algunos levantamientos que se dieron cerca de 1750, las autoridades españolas consideraron que cualquier junta de indios para deliberar sobre asuntos de su pueblo era juzgada como rebelión y reprimida. Este texto que, según fray Bernardino, fue publicado clandestinamente por Garro, en 1748, denuncia las atrocidades cometidas por el gobierno imperial contra los indígenas desde la conquista hasta entonces. Para Bernardino el pedido de Garro al Papa –permitir a los indios ocupar altos cargos como en la Iglesia primitiva– era un grave error, pues los indios son “sumamente desidiosos, rudos por naturaleza”.⁴⁹

Estos textos, tanto los memoriales y exaltaciones como los informes sobre los reinos de las Indias, eran parte de las disputas y fracturas internas que caracterizaron las dinámicas de la Iglesia americana y sus relaciones con la Corona. Muestran también el grado de desconfianza que existía entre los distintos cuerpos y grupos que componían el sector dominante de la sociedad. Pero también nos aproximan a un ambiente en el que las posiciones antimonárquicas, antiespañolas y anticoloniales circulaban con cierta autonomía. A mediados del siglo XVIII existían, en distintas regiones del Perú, un activismo interétnico y claros signos de la circulación y el debate de ideas entre diversos sectores (Altuna 2008; Dueñas 2010).

En su informe, fray Bernardino construye una imagen de la Audiencia de Quito como un territorio donde la autonomía lograda por los criollos es difícilmente reversible. Esta autonomía no se limitaba a los espacios de interés de los criollos sino que abarcaba a una sociedad en movimiento –sociedad volátil (Elliot 2006, 172)– en la que el control monárquico y la presencia del Estado metropolitano eran escasos o nulos sobre los pueblos de indios, haciendas, centros urbanos y barrios de la plebe. Para llegar a esta conclusión, Bernardino señala la ausencia de clérigos españoles en parroquias, curatos, en monasterios y conventos, que habrían estado abandonados a la influencia de los intereses mundanos de jesuitas, curas mestizos y criollos.

⁴⁹ BNE, Sala Cervantes, Manuscritos, exp. 2906, f. 71.

El poder e influencia conseguidos por los jesuitas en las haciendas que administraron, en las misiones y en las áreas que controlaron la educación secundaria y universitaria, preocupó aún años después de su expulsión de los territorios imperiales. Parte de la preocupación de fray Bernardino sobre Quito era, precisamente, la impronta dejada por las ideas y también por los negocios e intereses de los jesuitas en estos territorios. Tras su expulsión, distintos episodios de violencia nos hablan sobre la inestabilidad de las haciendas que pasaron a ser de temporalidades. Este es el caso del obraje de San Idelfonso donde hubo una violenta sublevación en 1768 contra la administración, la misma que un año antes fue jesuita. En la sublevación del corregimiento de Otavalo, donde había varias haciendas de temporalidades, la comunidad moral estaba desarmada y con ello puestas las piezas para una “sublevación general”, según rezaba el informe.

Manuales, fiestas y devociones: hacia nuevas pautas de diferenciación y control social

En contraposición a las sospechas y acusaciones de la conjura del clero con las sublevaciones, el cuerpo de normas que regulaba el orden social y el gobierno surgía de doctrinas de origen religioso. La influencia de las ideas de la escolástica tardía –apropiadas y modificadas en el contexto regional y local en el clero, y de allí en el mundo secular– fue bastante importante y constituyó una herramienta de afirmación y construcción de la diferencia colonial en tiempos de movilidad social.⁵⁰ Como señala Coronel (1997), en parte fue la Iglesia la que renovó los mecanismos de control, a través de una retórica moral sobre los vínculos sociales.

En 1771 circuló ampliamente una reedición “purgada de muchísimos hierros” del *Manual para Párrocos de Indios en que se tratan las materias más particulares para su buena administración* del Obispo Alonso de la Peña

⁵⁰ Obispos quiteños como Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687) y Juan Nieto Polo de Águila (1668-1759), diseñaron políticas concretas de gobierno e integración de los indígenas y la “gente suelta” a través de manuales e instructivos destinados al clero secular.

Montenegro (1985), publicado originalmente en 1668.⁵¹ Allí se inicia el tratado sobre los privilegios de los indios afirmando la diferencia: “Los Indios gozan los privilegios que el Derecho concede a los miserables, pobres, menores, y rústicos... los Indios son de más vil condición que los Negros, y otra cualquiera Nación del mundo...” (Peña Montenegro 1985, 139).

El manual difundía las maneras de tratar, gobernar, desterrar borracheras, juzgar y proteger a las poblaciones indígenas. Su reedición fue parte del esfuerzo por integrar una comunidad moral, pero reactualizando las fronteras coloniales internas con otros parámetros (Coronel 1997). Cuando la movilidad social había abierto la circulación y apropiación de códigos de los sectores dominantes –por ejemplo el del honor–, Peña Montenegro insistía en la impureza e incapacidad de los indios y las castas. La pereza, la cobardía, el aprecio de lo temporal, el apego a lo ceremonial, la superstición y la embriaguez hacían de los indios seres “privados del discurso” y carentes del honor: “no estiman la honra de sus mujeres, ni de sus hijas... ni sentir que pierdan su honestidad; antes lo permiten y consienten”. Bajo esta condición de “miserables” se establecieron sus privilegios y sus obligaciones (Peña Montenegro 1985, 137-159).

Otras estrategias de la Corona para redefinir y reestructurar la diferenciación social apuntaron a una transformación de las fiestas religiosas y civiles. Se intentó depurarlas de su carácter popular para enfatizar la fiesta como distracción oficial colectiva y como medio de difusión de valores sociales desde arriba (Cruz 2001; Estenssoro Fuchs 1992). Eso sucede, por ejemplo, con el énfasis en celebraciones donde las diferencias estamentales se refuerzan, como en la Semana Santa. Durante el siglo XVIII, se impulsaron las celebraciones más oficiales en las urbes más cercanas a las cortes virreinales y cuya organización, controlada por autoridades eclesiásticas y civiles, dejaba poco espacio para la espontaneidad, apropiación y manifestación popular. Los rígidos ceremoniales y meditados espectáculos, en los que se incluían representaciones teatrales, buscaron desplazar a las bebezonas,⁵² fuegos, músicas y danzas populares de fiestas dedicadas a las devociones populares.

⁵¹ Este manual tuvo numerosas ediciones y gran difusión en todo el virreinato del Perú, constituyéndose una fuente importante de la teología y religión andinas. Alonso de la Peña Montenegro fue nombrado Obispo de Quito en 1653. Ocupó ese cargo hasta su muerte en 1687.

⁵² Borracheras colectivas.

Este proceso parece haber sido especialmente intenso a partir de 1750, tras varios tumultos y levantamientos en diferentes zonas del virreinato del Perú. Hasta entonces se había construido una cultura colonial de la fiesta, en tanto se consideraba que podía ser una herramienta para la asimilación y el aprendizaje cultural, tanto en relación con la evangelización como con la *vida en policía*. A partir del requisito de que sean fiestas públicas, para asegurar la vigilancia y el control, se promovía la formación de identidades culturales macro (indios, españoles, negros), mientras se buscaba disolver procesos de identificación asociados con la localidad o con la misma movilidad social y la ambigüedad resultante (Estenssoro Fuchs 1992). Las políticas sobre la fiesta eran, además, parte de un esfuerzo por reconstruir una representación coherente y orgánica de la sociedad.

Frente a las exigencias fiscales que requerían de un control político eficaz, muchas de las prácticas coloniales fueron vistas y criticadas como vicios morales que atentaban contra el proyecto económico y político borbón. La necesidad de concentrar poder se enfrentaba a un mundo colonial disgregado con fuertes procesos identitarios y códigos simbólicos que reforzaban las diferencias –a través, por ejemplo, de la música y el vestido–, y los espacios de autonomía. Al mismo tiempo, las fronteras étnicas eran más porosas y los marcadores de diferenciación se diluían en el uso interesado y la apropiación de códigos culturales ajenos.

Las Reformas buscaron erradicar esa ambigüedad y polisemia presente en la cultura colonial y reemplazar las brechas de autonomía en el discurso por uno de autoridad que promoviera la transparencia y la claridad del mensaje. De esta forma, se quiso eliminar la posibilidad de interpretaciones divergentes y ambiguas, características del discurso barroco. Para ello se reforzaron las formas de expresión institucional del poder, lo cual se tradujo, por ejemplo, en la centralidad que adquirió la celebración de la Semana Santa –donde primaba un ceremonial que identificaba claramente a la autoridad– frente a fiestas como la de Corpus Christi, que enfatizaban vínculos sociales, jerarquías y prestigios locales.⁵³

⁵³ En el caso quiteño, el Corpus Christi u otras fiestas con fuertes procesos de identificación local no desaparecieron. Sin embargo, en las fuentes se observa una tendencia a impulsar la celebración de la Semana Santa, mientras numerosos pleitos giraron en torno a cambios en la fecha del Corpus Christi o intentos de intervenir en la celebración.

Estenssoro Fuchs (1992) argumenta que la fiesta funcionó como una forma de convivencia que permitía mantener y reforzar la fórmula colonial de las diferencias y disolver las tensiones. Al promover la desaparición de estas manifestaciones culturales, se esfumaron espacios de negociación y consenso que permitían construir la hegemonía colonial. En ese contexto, la protesta política incorporó formas creadas por la misma administración colonial para identificar cada grupo, aunque transformadas en expresiones de resistencia (Estenssoro Fuchs 1992). Fue el caso de la música, el vestido, las imágenes de devoción popular e incluso las bebezonas. Aunque Estenssoro abre perspectivas sobre la relación entre prácticas y representaciones culturales, y poder, considero que una entrada funcionalista a la fiesta colonial ofrece una mirada monolítica y vertical de la sociedad. La imagen de comunidad integrada del siglo XVII, previa a las reformas borbónicas, no necesariamente coincidía con la realidad.

Si bien las fiestas eran un dispositivo para integrar y disolver tensiones, estas nunca dejaron de existir, y en tiempos turbulentos fueron

espacios propicios para que afloraran las tensiones entre los diversos grupos, y en ocasiones sirvieron para desatar fuerzas de enfrentamiento y desorden... estos eventos no fueron necesariamente afables espacios de organización y cohesión, ni sirvieron siempre como estabilizadores sociales, como desearían algunos investigadores (Webster 2002, 133).

Como señala Webster, estas celebraciones no pueden leerse desde una sola perspectiva. Más bien, a través de la apropiación popular de las mismas, se puede indagar su naturaleza compleja y polivalente, muchas veces ligada a la complejidad de las cofradías que las promovían y patrocinaban. Si bien el espacio de la fiesta intentó ser modificado en tiempos de las reformas borbónicas, para garantizar el orden y las jerarquías sociales, las intervenciones más concretas estuvieron relacionadas con los medios que se desplegaron para enfrentar este tiempo de tumultos y desórdenes. A pesar de que las fiestas fueron parte de las estrategias de la dominación, nunca funcionaron como un sistema eficiente, un mecanismo de piezas de relojería en el que cada parte cumplía una función prevista.

La apropiación popular de las fiestas y celebraciones fue un proceso activo inscrito en las dinámicas imperiales pero, sobre todo, en el tejido

regional y local en el que cotidianamente estaban en juego lealtades, prestigios, liderazgos e identidades cambiantes. ¿Qué amenazas traían las fiestas y los rituales en el ámbito local en tiempos de cambio y turbulencia? El uso de la música festiva, el vestido, las imágenes de devoción local, en un contexto de conflicto y enfrentamiento, ¿buscaba defender las condiciones previas del contrato colonial? ¿O proponía rupturas a partir de fueros y derechos adquiridos en disputa, o por la exacerbación de la explotación colonial para ciertos segmentos de la población?⁵⁴

Las fiestas y devociones a la Virgen siguieron un proceso paralelo. Durante los siglos XVI y XVII las actividades en torno a su imagen, eje de una intensa religiosidad popular, eran parte de la estrategia de evangelización de la población indígena, y de consolidación de las instituciones coloniales. Para el siglo XVIII, las devociones a la Virgen se vincularon a los esfuerzos por garantizar el mantenimiento del régimen colonial, en un reconocido tiempo de ruptura y movilidad. En espacios donde convivía abundante población indígena y española, como Riobamba y Quito, la Virgen, como intermediaria, estaba llamada a asegurar esa convivencia, reafirmar los marcadores sociales y atender las necesidades existenciales y materiales, individuales y colectivas, cuya satisfacción garantizaba la relación colonial (Salgado Gómez 1997). La Virgen fue instrumento de un proyecto ordenador que apuntalaba una monarquía centralizada. Asimismo, permitió integrar la comunidad moral al cubrir con su manto a indios y españoles, negros y mestizos, ricos y pobres; reafirmaba la diferencia como garante del orden deseado.

Lo mismo que sucedió con la Virgen pasó con las imágenes de los santos que llenaban las iglesias de los pueblos. Durante el siglo XVII las iglesias de doctrina y las parroquias indígenas urbanas fueron sistemáticamente adornadas con imágenes talladas y pinturas. Caciques, principales y gobernadores de indios ratificaron su estatus financiando la compra de una imagen, la pintura de la iglesia, etc. Santos y la Virgen fueron el centro en torno al cual se reconstituyeron los vínculos y las lealtades sociales: barrios, parcialidades y cofradías organizaron su vida ritual y social en torno al santo patrono o la Virgen milagrosa.

⁵⁴ Como señala Guha (1983), en un orden social jerárquico, el estatus y el poder están codificados en el lenguaje corporal, el vestido, el habla y un cierto orden ritual. Las rupturas o la profanación de estos códigos, su uso subvertido, son signos de enfrentamiento al poder.

Las fiestas eran estruendosas y duraban varios días: fuegos artificiales, música, tambores, toros, bailes, disfraces, comida y bebezonas eran los ingredientes del intenso calendario litúrgico colonial. Sin embargo, los cambios en la religión oficial se expresaron en medidas que buscaban “desterrar los vicios” que amenazaban el control y el rendimiento fiscal de los subordinados. La celebración popular era un espacio para reafirmar identidades y liderazgos autónomos que, en tiempos turbulentos, era mejor evitar. Por ejemplo, en 1774 el visitador de Chuquiribamba y el Cisne en Loja, fray Francisco Vélez, ordenó al cura doctrinero prohibir las borracheras y danzantes y “otras invenciones” en las fiestas religiosas (Riofrio 1924). En 1779, el visitador del distrito de Ibarra, por comisión del obispo de Quito, don Blas Sobrino y Minayo, suspendió las fiestas de la Virgen y romerías del distrito por los “actos reñidos con la religión” que en ellas se producían (Matovelle 1910).⁵⁵

La religión y la religiosidad fueron espacios en los que el discurso dominante pudo ser apropiado y resignificado, pero también fueron espacios de disputa y contienda frente a un gobierno borbón que constantemente intentó neutralizar estas apropiaciones.

⁵⁵ Es probable que esta última medida respondiera a una política de represión a raíz de la sublevación de 1777 en Otavalo y sus alrededores.

Capítulo 4

Estrategias subalternas: forasterismo y recursos legales

En este capítulo quiero llamar la atención sobre la extensión e impacto del forasterismo en la sociedad indígena, así como en la intensidad de la usurpación de recursos a los pueblos de indios en el siglo XVIII. A costa de la tierra de las comunidades, la hacienda consolidó la concentración de la tierra y acaparó fuerza laboral indígena.¹ También me acerco a los problemas que enfrentó el liderazgo indígena tradicional en un contexto de transformación de las relaciones en el interior de la misma comunidad.

Como señala Bonilla (1991), es necesario trabajar historiográficamente en la heterogeneidad andina: así como puede pensarse en los Andes como una región unitaria, también puede comprendérsela en las profundas divergencias que marcan sus pasos hasta el presente. Parte de esas sendas divergentes procede de las distintas trayectorias históricas del complicado siglo XVIII. En el caso quiteño los viejos *ayllus* y parcialidades, que se habían reconstituido con las reformas toledanas del siglo XVI, se deshicieron al compás de la huida de los tributarios de sus comunidades de origen, y de los tempranos impactos del mercado sobre la tierra y el trabajo.

Esas comunidades que se armarían adosadas a las haciendas no serían las mismas, ni podemos hablar tampoco de una continuidad étnica entre los miles de forasteros e indios “vagamundos” que huyeron para engrosar los arrabales de las villas y ciudades, o para formar nuevos grupos en

¹ A fines del siglo XVII, el 78% de los indios de Cayambe, corregimiento de Otavalo, vivían en las haciendas. La mayoría eran conciertos (Ramón V. 1987; Espinosa Fernández de Córdova 2010).

territorios más alejados de las haciendas. El impacto de estos procesos fue poderoso en lugares como Riobamba y Otavalo, donde la presión tributaria, la explotación de recursos a las comunidades indígenas, la migración, el forasterismo y el crecimiento de la hacienda transformaron el paisaje económico, demográfico y social de los corregimientos.

Desde el forasterismo y la pérdida de legitimidad de las autoridades tradicionales, entre otros cambios profundos que se vivían en la Sierra centro-norte de la Audiencia de Quito, me acerco al periodo entre 1750 y 1780. En esta etapa, los sectores populares construyeron formas activas de negociación y resistencia, insertas en la cotidianidad así como en las instituciones y rituales establecidos por la Corona. Pero además crearon un lenguaje y unas prácticas políticas, a través de los cuales postularon o imaginaron otra sociedad. Identidades inéditas, relaciones de nuevo cuño, defensa de derechos adquiridos en una sociedad en movimiento y nuevos liderazgos surgieron en un escenario en el que la utopía andina no se construyó como nostalgia del pasado, sino como apuesta al futuro (Espinosa Fernández de Córdova 2002, 2015). Quisiera enfatizar en el concepto de “sociedad en movimiento” como escenario en el que las prácticas, lenguajes e instituciones que parten de unos códigos dominantes, ya no encajan en un orden social, sino que confrontan y superan sus límites.

Los cambios vividos fueron enfrentados con distintos medios y se recibieron de diferentes maneras. Para entender las sublevaciones, parto de que, más allá de la coyuntura de los levantamientos, que en Riobamba y Otavalo fueron a causa de una nueva numeración de tributarios, hubo un proceso de construcción de una propuesta o proyecto político que no fue evidente en el estallido violento. Para ir más allá de la respuesta coyuntural, táctica, a momentos crítica, indago cómo los actores políticos se construyeron como tales, a través de procesar la experiencia.

Con este propósito abordo la documentación que existe en la Serie Indígenas del Archivo Nacional del Ecuador, desde alrededor del año 1730. En estos documentos es evidente que a medida que avanzó el siglo se acumularon causas, quejas y providencias sobre la presión tributaria,² la explotación de los corregidores, caciques y hacendados, y los problemas

² El tributo indígena lo pagaban aquellos hombres de entre dieciocho y cincuenta años, que pertenecían a una comunidad, tenían derechos sobre sus tierras comunales y estaban sujetos a los caciques respectivos.

asociados al ausentismo de tributarios y al forasterismo, y a la presión sobre las tierras de comunidad. Los corregimientos de Otavalo y Riobamba fueron escenarios constantes de estas causas y providencias, mientras que caciques, mayordomos y hacendados protagonizaron las denuncias hechas por los indios al protector de naturales y otras autoridades.

El forasterismo como estrategia subalterna

La presión y los abusos sobre los indios, generados por el repartimiento o mita,³ los crecientes tributos y el despojo de los recursos propios, llevaron a muchas familias e individuos, sobre todo los más jóvenes, a abandonar sus comunidades. Esta población deambuló hasta las ciudades, hacia otros pueblos de indios o hasta lugares más apartados, donde aún vivían pueblos “gentiles”, es decir, no incorporados ni económica ni culturalmente al sistema colonial. El forasterismo fue una estrategia que caracterizó la demografía andina, específicamente quiteña, desde el siglo XVI. Los forasteros, al irse, perdían sus derechos sobre las tierras de comunidad y no estaban obligados a cumplir con los turnos de la mita ni a tributar en las comunidades que abandonaban.

La cuestión de los indios ausentes, “vagamundos” y forasteros es uno de los temas centrales para comprender las dinámicas y los lenguajes políticos populares durante el siglo XVIII. El ausentismo fue una estrategia con la cual indígenas –tanto en calidad de individuos, como caciques representantes de los pueblos nativos– enfrentaron los abusos de la mita y los tributos durante el periodo colonial. Sin embargo, en el siglo XVIII esta estrategia no fue la misma que en los siglos XVI y XVII, ni tuvo los mismos efectos sobre los indios y las comunidades de origen. Más allá del impacto demográfico, me interesa el forasterismo como una práctica que transformó las relaciones sociales y políticas en el interior de la llamada República de Indios, y también la interacción cotidiana de esta con el mundo español.

Es un hecho que la migración generó mayor contacto, no solo físico, sino también cultural entre españoles e indios. Además nos indica los cambios en la subjetividad misma del individuo forastero, quien en muchos

³ Sistema de turnos de trabajo obligatorios al que estaban sometidos todos los tributarios.

casos rompió con sus lazos de parentesco y con su comunidad de origen, para enfrentarse como individuo al mundo y las dinámicas coloniales. Parte de ese proceso ocurrió por la necesidad de vincularse al incipiente mundo del trabajo asalariado o “voluntario”, sea en las haciendas de españoles, en las ciudades, o bien en comunidades distintas a la de origen.

En un mundo colonial de base corporativa, la posibilidad de vincularse libremente al mercado de trabajo fue parte de un tiempo de quiebre, de cambios profundos en las estructuras y relaciones sociales y políticas. Fue parte, insisto, de una sociedad en movimiento donde relaciones e identidades inéditas se volvieron posibles. El forasterismo fue un gesto de autodeterminación; perturbó las rígidas clasificaciones y cuerpos coloniales, que desde décadas atrás no se ajustaban a las demandas de una sociedad en cambio. De alguna manera esto empataba con la filosofía política de la escolástica tardía de la Escuela de Salamanca. Esta vertiente del cristianismo se oponía al organicismo y corporativismo, según el cual había diferencias naturales entre los seres humanos, diferencias a las que correspondían formas de trabajo u ocupación.

Como señala Karen Powers (1994), la estrategia del ausentismo y forasterismo no tuvo las mismas características y efectos a lo largo del periodo colonial. Tampoco puede leerse desde una mirada unilateral, puesto que se trataba de una práctica cambiante que se adaptó a las distintas condiciones de dominación, económicas y sociales, del mundo colonial, al mismo tiempo que lo construía en su complejidad. A partir de su aproximación al forasterismo, Powers rompe con las lecturas tradicionales y establecidas, tanto de la demografía quiteña como de los efectos mismos de esta estrategia.

En lo referente al forasterismo, la historiografía ha tendido a interpretarlo desde dos polos (Powers 1994, 11-12). Por un lado, como una estrategia de supervivencia de la comunidad andina originaria, es decir, como un factor de continuidad. Por otro lado, como causante de la desestructuración comunitaria. Powers (1994) propuso periodizar esta estrategia y verla en las distintas caras que el mundo colonial andino muestra y construye. De acuerdo con su análisis, durante algunas décadas las migraciones reprodujeron las sociedades indígenas, pero desde mediados del siglo XVII empezaron a transformarlas, en tanto la migración y los problemas relacionados a ella fueron un catalizador del fin

del cacicazgo tradicional. Powers apunta a comprender el papel dinámico que el forasterismo cumplió en la creación del mundo colonial, un mundo caracterizado por un constante movimiento humano.

La migración de mano de obra indígena durante el siglo XVII constituyó una fuerza de trabajo “libre”, que dinamizó la economía regional al posibilitar la creación de nuevas empresas, sobre todo un sector textil independiente del sistema laboral estatal y privado. Los obrajes pequeños y medianos abastecían al mercado local, mientras que los grandes que operaban con mitayos cubrían la exportación. Quienes contrataban a los forasteros eran los pequeños y medianos propietarios de haciendas, obrajuelos y talleres domésticos que no se beneficiaron de las grandes mercedes que acaparó la élite. Tampoco accedieron al trabajo de los mitayos. Poco a poco, crecieron los conflictos entre pequeños y grandes terratenientes y obrajeros por controlar la mano de obra. Los grandes obrajes oficiales dependían de los mitayos y, por lo tanto, de la integridad de la comunidad. Los obrajes pequeños, medianos y privados, aprovechaban e incentivaban la mano de obra libre y voluntaria, la libertad de movimiento y la desestructuración de la mita.⁴

Como señala Powers (1995), esta tensión estaba en el corazón de un proceso que parecía inclinarse hacia la erosión de la comunidad indígena surgida de las reformas toledanas. Como parte de las políticas del siglo XVII para inducir a los forasteros a retornar a sus lugares de origen, las autoridades emitieron numerosas cédulas que clausuraban los obrajes privados y abrían obrajes de comunidad. Sin embargo, se produjo una transición hacia el trabajo voluntario, apoyada por los sectores medios que se beneficiaban de la mano de obra forastera.⁵ Esto no solo supuso un cambio en el carácter de la industria, sino también modificar los modelos de asentamiento. Las decisiones nativas, en específico el comportamiento migratorio, se combinaban con las condiciones económicas para cambiar la construcción imperial, que dividía a la población colonial entre la República de Indios y la República de Españoles.

⁴ En cédula del 31 de diciembre de 1704 se prohibió la mita de obraje en el territorio de la Audiencia, insistiéndose en que ese trabajo era espontáneo y voluntario. A pesar de ello, el reclutamiento de indígenas tributarios continuó siendo una práctica común por algunas décadas.

⁵ El auge textil de la región de Quito se dio en gran parte en obrajes ilegales y con mano de obra forastera.

Durante el siglo XVIII hubo una competencia por la fuerza laboral entre obreros y hacendados. Fue un periodo en que la hacienda se expandió en la Sierra central a costa de la mano de obra mitaya de los obreros de comunidad. Muchas haciendas que atraían indígenas eran complejos productivos con talleres textiles o chorrillos en su interior, que querían asegurar una mano de obra estable. Estas haciendas se beneficiaban de un mercado distinto al que surgió con la economía minera de Potosí. Los textiles se destinaban al mercado local y a la Nueva Granada, que exigían una menor escala de producción. Esta era rentable siempre y cuando estuviera integrada verticalmente en los complejos de hacienda. En un contexto de transformación de la industria textil, la agricultura tomó más importancia, y estimuló la presión sobre la tierra. La hacienda creció gracias a la enajenación de las tierras de los indios ausentes y de las comunidades, muchas veces vacantes por la migración y el impacto de epidemias y terremotos.

Lejos de ser una estrategia para mantener la comunidad, la migración del siglo XVIII aceleró la diferenciación socioeconómica entre indios, al mismo tiempo que crecía la tendencia a pasar al mundo económico y social español. En el siglo XVI y en la primera mitad del XVII, las migraciones fueron impulsadas por los mismos caciques para sostener la comunidad y su liderazgo. La llegada de forasteros permitió a los caciques, agobiados por cumplir con unos padrones de tributos que no se ajustaban a la realidad, alquilar las tierras vacantes de los que habían abandonado esa parcialidad o habían muerto, y usar esos recursos para solventar presiones sobre la comunidad, tanto de tipo laboral como tributario. Los forasteros suplieron el trabajo en las comunidades que los acogían, y así garantizaron la supervivencia comunal (Powers 1995).

A medida que la migración indígena se dirigió hacia los centros urbanos y las haciendas, la estrategia cacical de alquilar las tierras vacantes, tanto a los forasteros indios como a españoles, se convirtió en una práctica generalizada en la Real Audiencia de Quito. Esta actividad fue un negocio lucrativo, aunque surgieron numerosos conflictos e incluso litigios intercomunitarios y entre los mismos *ayllus*.⁶ Parte de lo que

⁶ En distintos fondos documentales del Archivo Nacional del Ecuador (Quito), sobre todo en las series Indígenas y Cacicazgos, es posible seguir las tensiones alrededor de la presión y los despojos de tierras a indígenas. Su frecuencia aumenta sobre todo para el siglo XVIII.

se obtenía de los arrendamientos sirvió para mantener el prestigio del líder, a través de prácticas de generosidad, muchas veces relacionadas con las celebraciones religiosas. Por ejemplo, el cacique invertía recursos en adornar la iglesia o en financiar fiestas religiosas. Esta presencia en el mundo festivo y ritual católico le aseguraba prestigio tanto en la sociedad andina como frente a los españoles.

Esta estrategia empezó a romperse desde mediados del siglo XVII, cuando el forasterismo favoreció la caída del cacicazgo tradicional, mientras se convertía en una clientela política que permitía que nuevos liderazgos desafiaran a grupos o cuerpos tradicionales. Hasta mediados del siglo XVII, la migración no implicó una ruptura con la comunidad de origen, sino que esta salía de los límites de un territorio o espacio físico. Al mantener obligaciones comunales, los forasteros que recibían salarios generaban ingresos para la comunidad. En esta dinámica, tierras y personas fueron parte de un activo mercado al que se vincularon caciques y forasteros. La estrategia de no acceder a tierras de comunidad permitió a los forasteros evadir la mita y, en ocasiones, el tributo, mientras se empleaban en el mercado de trabajo y cultivaban tierras arrendadas. En las ciudades, donde se contrataba por jornal, el anonimato no solo constituyó un refugio para escapar de las obligaciones de la mita, sino también un medio de movilidad social.

Sin embargo, la presión de las haciendas por controlar las tierras de ausentes y por acaparar una fuerza laboral escasa deshizo los hilos que, con dificultad, integraban a la comunidad indígena extraterritorialmente. Los hacendados recibían a los forasteros y les daban una parcela de tierra a cambio de su trabajo en el campo o en chorrillos y obrajuelos. A menudo los indios acabaron atados a las haciendas por deudas difíciles de pagar y que heredaban sus descendientes (Sánchez-Albornoz 2006).

La manera en que el forasterismo se inscribía en disputas por el control de la fuerza laboral, de recursos monetarios y de almas y clientelas, es una entrada importante para abordar su vínculo con el poder y la política subalterna. En el corazón de estas disputas están los intereses de la Corona, de los hacendados, de caciques, de comunidades y de la Iglesia secular contra la regular. Los intereses de la Corona en intervenir en la cuestión de los forasteros, por su capital político y económico, fue evidente ya, en 1593, al crearse las primeras parcialidades compuestas

de forasteros o vagamundos, que en el siglo XVII estaban en todas las ciudades, villas y pueblos de indios.

Los forasteros fueron, así, incorporados a la base tributaria, pero no tenían que cumplir con la mita y, por lo general, pagaban tasas más bajas. Con estas parcialidades, la Corona intentaba canalizar las migraciones hacia sus propias jurisdicciones y, al nombrar un cacique, asegurar la relación con una autoridad que mediara entre ambos mundos. Esta fue la manera en que la administración usurpó la estrategia indígena: desarmando los recursos de los caciques. Frente a las autoridades tradicionales, los caciques de forasteros estaban al servicio del Estado español. A pesar de numerosas cédulas y provisiones para evitar la migración de indios hacia haciendas y pueblos de españoles, ni los despachos del Virrey, sobre todo desde fines del siglo XVII, lograron frenar el crecimiento de la fuerza de trabajo de las haciendas mediante forasteros y vagabundos.⁷

“Insaciable hambre” de tierras e indios

El vínculo creciente de la mano de obra indígena con la esfera española fue uno de los efectos de la migración, lo cual incidió en la decadencia de los cacicazgos y de las autoridades tradicionales. Las migraciones del siglo XVI retuvieron a la mayoría de la población indígena vinculada a la República de Indios, lo cual implicaba una cantidad de mano de obra dedicada a la reproducción de las comunidades y a complementar los recursos para el pago de tributos. Pero mientras avanzaba el siglo XVII se produjo un movimiento poblacional que alejó a la población indígena de las comunidades, fenómeno que debe entenderse dentro de las distintas condiciones demográficas y económicas de las regiones. Por ejemplo, más de la mitad de indios del corregimiento de Otavalo estaba vinculada, laboral y espacialmente, a la esfera española; habían abandonado las comunidades de origen y las obligaciones que tenían con ellas y sus autoridades. Al finalizar aquel siglo la salida de forasteros para trabajar y vivir en el mundo español fue masiva. En Otavalo, las haciendas crecieron a costa de tierras usurpadas a los indios del corregimiento, quienes quedaron sin recursos para su subsistencia. En este caso la migración no se dio tanto por abusos

⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Obrajes, caja 15, exp. 12; caja 16, exp. 3.

en el cobro de tributo, mita y maltrato, sino por el despojo de recursos transferidos a la esfera española (Powers 1994, 102-114).

En contraste con esta situación ciertos pueblos indios como Calpi, corregimiento de Riobamba, tenían un ausentismo mínimo. En 1663 era aún una comunidad integrada y viable.⁸ La hipótesis de Powers (1994, 125) es que en Calpi los indios conservaron los recursos suficientes para mantenerse y para cumplir con sus obligaciones con el Estado. Debido a la distancia del corregimiento de Riobamba con respecto a los principales mercados agrícolas, la usurpación de tierras no fue tan extensiva como en Otavalo e incluso funcionaban formas económicas prehispánicas, por ejemplo, el aprovechamiento de distintos pisos ecológicos. Sorprende en cambio que, en Yaruquíes, pueblo vecino a Calpi, la tasa de ausentismo de 1666 duplicó la de Calpi. Al acercarnos al archivo observamos que fueron constantes las peticiones del protector de indígenas y las quejas de los indios de Yaruquíes por la hostilidad de los hacendados para hacerlos cumplir la mita, incluso a aquellos que no poseían tierras de comunidad. Por ejemplo, en un documento de 1737, los caciques de Yaruquíes hicieron una representación para que “se libren las providencias necesarias a fin de que los hacendados del lugar no les intimen, con la rigurosidad que acostumbra, el entero de las mitas”.⁹ Un año después, el Fiscal protector general de naturales salía en defensa de los caciques por las hostilidades y vejaciones de los hacendados que querían más mitayos.¹⁰ En 1753, el cacique y gobernador del pueblo de Yaruquíes puso otra queja por la “insaciable hambre de indios” de los hacendados para sus haciendas y obrajes.¹¹

Las grandes diferencias entre la situación de Calpi y Yaruquíes responden, como sugiere Powers, a que el corregimiento de Riobamba estaba dominado por encomiendas privadas, lo que suponía estilos de dominación y

⁸ En el censo de 1663 hubo mil quinientos indios inscritos de los cuales solo el 16% constaba como ausentes. De ese porcentaje una parte residía como *Camayos* de la comunidad en el pueblo de Pelileo, así que el porcentaje real de ausentismo era menor. En contraste, en el censo de 1645 del corregimiento de Otavalo hubo un ausentismo aproximado del 50%. En el asiento de Otavalo, donde estaba el obraje de la Corona, el ausentismo era del 43%. A diferencia del resto del virreinato del Perú, hasta fines del XVII los censos quiteños contaban a los ausentes y a sus descendientes, mas no a los forasteros.

⁹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, c.49, exp. 9.

¹⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, c.50, exp. 29.

¹¹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 66, exp. 7.

explotación distintos de acuerdo con sus dueños y administradores, y produjeron variaciones demográficas importantes entre los pueblos. Estas diferencias marcaron también la participación en la sublevación de 1764 y en eventos posteriores. Los indios de Yaruquíes fueron uno de los grupos más activos en 1764; más de una década después, con el censo de 1777, se advertía la persistencia del descontento en las parcialidades de Yaruquíes, y se recordaba su rebeldía.

La estrategia cacical del arrendamiento de la tierra fue desbaratada por la Corona, ávida de recursos, y apoyada por los españoles, ávidos de tierras. La monarquía redistribuyó la tierra a las comunidades con base en los tributarios presentes y luego arrendó las tierras sobrantes a españoles.¹² Este recurso indígena, que prolongó la existencia de las comunidades y de las autoridades tradicionales, corrió la misma suerte que la estrategia del uso de forasteros como reservas laborales: fue apropiado por el Estado para favorecer los intereses del sector español. Las vías por las que la comunidad andina, nacida al amparo de las reformas toledanas del siglo XVI, había logrado reproducirse –transformándose en el camino– fueron apropiadas por los españoles y empezaron a socavar las bases de su existencia (Powers 1994, 128-135). Varias condiciones marcaron esta ruptura en la década de 1690, pero las más determinantes fueron el terremoto, los procesos de composición de tierras y las epidemias que azotaron la Sierra central a finales del siglo XVII y durante el XVIII.

Estas condiciones fueron empujando a los indígenas, sin acceso a tierras de comunidad, hacia las haciendas. Estas, en el contexto de los cambios en las dinámicas de mercado y escasez de circulante, se constituyeron en complejos autónomos, que cubrieron las necesidades internas de consumo y que ofrecieron a los indios la posibilidad de cumplir distintas tareas, incluida la manutención de la familia mediante el cultivo de una chacra. El paisaje que resultó de este proceso fue de una sucesión de pueblos indios casi vacíos, mientras la población en el interior de las haciendas y en las ciudades crecía. El despoblamiento de las comunidades supuso, a su vez, la pérdida de fuerza laboral, la imposibilidad de cumplir

¹² Las composiciones de tierras de 1647, de la década de 1660 y de 1690 fueron devastadoras, según Powers, en relación con la supervivencia de la comunidad andina y de la autoridad tradicional.

con las obligaciones tributarias, la pérdida de autoridad y legitimidad de los caciques y la desestructuración misma de la comunidad.

La Sierra central fue especialmente afectada por las condiciones de fines de siglo, tanto porque fue la región que más sufrió el impacto de los desastres naturales y las epidemias como por la decadencia de la economía textil a gran escala. El corregimiento de Riobamba, que hasta entonces tenía la población indígena más densa de la Audiencia, sufrió la masiva migración de sus habitantes. En cinco de los principales pueblos del corregimiento, Licto, San Andrés, Chambo, Ilapó, y la parcialidad de “vagabundos” o forasteros de Riobamba se produjo, entre 1690 y 1698, una tasa de ausentismo de más del 50%: de 1601 indios tributarios unos 831 estaban ausentes (Powers 1994, 131).

Desde entonces, la población nativa de Riobamba que había sido la más estable de la Audiencia, igualó las tasas de ausentismo que corregimientos como Otavalo e Ibarra habían tenido a mediados de siglo. Como se puede comprobar en la documentación de la serie Indígenas, en estos años existió una avalancha de quejas y procesos judiciales en relación con la tierra, atrasos imposibles en el cumplimiento de los tributos, extensivo ausentismo y desaparición de comunidades. Los indígenas que no salieron del corregimiento fueron incorporados al complejo de la hacienda en desarrollo. Esa década es considerada por algunos autores como un punto de inflexión en la historia de los sectores subalternos y de la dominación colonial (Minchom 2007; Alchon 1991).

Destinos de los ausentes

Los problemas generados en el corregimiento de Riobamba por el forasterismo, la escasez de tributarios y la presión sobre las tierras de comunidad, aparecen una y otra vez en las fuentes del siglo XVIII. Ventas ilegales y enajenaciones de tierras, padroncillos de indios vagabundos, registros de indios forasteros, inundan el archivo. En esta documentación se observa un alto índice de indios forasteros que pertenecen al mismo corregimiento, pero que se fueron de un pueblo a otro: de Chambo a Licto, de Licto a Riobamba, de Quimiac a Chambo, a Yaruquíes, etc. Muchos forasteros que vivían en las parroquias indígenas de Quito provenían también del corregimiento de Riobamba. La movilidad es

evidente en los padroncillos de indios tributarios que elaboraron los caciques para el tercio de pago de tributos. Por ejemplo, en el padroncillo del pueblo de San Miguel, corregimiento de Riobamba, además de los indios de las distintas parcialidades, se incluyó a los que vivían en la villa de Riobamba y su jurisdicción, en la de Ambato y sus pueblos, en Otavalo y sus barrios, y en Quito y sus barrios.¹³

En las haciendas de Otavalo residían numerosos indios de otros corregimientos. Con el fortalecimiento de la hacienda y de una dinámica de pequeños y medianos productores y comerciantes, gracias a los mercados de la Nueva Granada, el corregimiento se convirtió en un imán para los forasteros de la Sierra norte y central, quienes constituyeron el 36% de tributarios en la primera mitad del siglo XVIII. Una señal del cambio vivido fue el hecho de que, entre 1730 y 1780, la recaudación de tributos y la elaboración de padrones pasaron a manos privadas, es decir, que los censos ya no fueron organizados por las comunidades sino por las haciendas, las cuales, en detrimento de la autoridad tradicional, eran las que manejaban los mayores porcentajes de la mano de obra india.

Poco a poco los términos “ausente” y “rezago” se convirtieron en palabras del lenguaje burocrático colonial. Los ausentes, por ejemplo, tenían una importantísima presencia en los registros demográficos. Las llamadas “Memorias de ausentes”, que registraban los indios tributarios ausentes del pueblo, mostraban el crítico estado demográfico de las reducciones de indios; mientras los registros de tributarios desnudaban las fracturas del sistema del tributo y de la mita, así como el deterioro de la autoridad cacical tradicional. Los ausentes se fueron, rompiendo sus obligaciones con la administración, obligaciones cuyos intermediarios eran las mismas autoridades tradicionales.

Esta situación permite poner en perspectiva la aceptada teoría sobre la disminución de la población indígena en la Audiencia de Quito, entre 1690 y 1760. A partir de padrones y proyecciones hechas desde la población tributaria, se ha interpretado que hubo una disminución. Sin embargo, lecturas como la de Powers (1994, 11) observan que mientras disminuía la población en los pueblos indios, aumentaba la urbana mestiza e indígena. Esto sugiere que no se trataba de un decrecimiento

¹³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 45, exp. 20.

absoluto de población, sino una movilidad física, étnica y social. Por ejemplo, Cuenca y Guayaquil tuvieron un alto crecimiento de población indígena en el siglo XVIII, pues hacia estos centros urbanos se dirigió un importante porcentaje de forasteros. En Cuenca, los padrones de fines de siglo indicaban que un 75% de los indios residentes venían de otras provincias (Tyrer 1988, 69). Los que no fueron a centros urbanos engrosaron la mano de obra de las haciendas.

Powers distingue entre los que salieron de la comunidad, pero siguieron pagando tributo, y los ausentes para la economía de la comunidad. Hacia fines del siglo XVII aumentó el número de ausentes cuyo paradero era desconocido para sus caciques. Se hicieron nuevas listas de tributarios para ajustarlas a los indios que quedaron y para intentar localizar a los que todavía podrían pagar tributos. El término ausente para entonces había cambiado, no solo se refería a la ausencia física, sino también a la ruptura de lazos con la comunidad. Desde 1718 los padrones tomaron en cuenta solo a los que estaban tributando, lo cual generó grandes distorsiones respecto a la población total.¹⁴ El problema de cómo contar a la población indígena fue siempre un motivo de conflicto entre la Audiencia y los indígenas, sobre todo durante el siglo XVII y XVIII cuando, a través de visitas y procedimientos coercitivos, se produjeron numerosos abusos de contabilidad para aumentar las rentas y la mano de obra.

El uso del sistema judicial y la manipulación demográfica

En este contexto de tensión entre el Estado, los caciques, las comunidades y los forasteros —quienes defendían sus derechos adquiridos—, el sistema judicial español fue un escenario ampliamente usado y apropiado por los forasteros y sus descendientes. Si los primeros establecieron

¹⁴ Estos padrones, útiles para el cobro de tributos, ya no servían como herramientas para una contabilidad de la población indígena. Entre 1776 y 1779 el fiscal de la Audiencia, Juan José de Villalengua, hizo el primer censo para calcular la población total. En su afán por contar con la mayor exactitud a la población indígena y a la mestiza, el funcionario dio cuenta de las dificultades que implicaba esta separación en un avanzado siglo XVIII. Usando los registros tributarios como base para identificar a la población constató que muchos mestizos estaban pagando tributos, mientras muchos indios no lo hacían. Los marcadores sociales a partir de los cuales se mantenían separaciones étnicas y sociales estaban en plena disolución.

acuerdos para evitar la mita, arrendar tierras, etc., sus descendientes litigaron a menudo para terminar con los contratos establecidos con los caciques en esos primeros tratos pero, sobre todo, para mantener las exenciones adquiridas. Estos litigios alimentaron la fragmentación y erosión de la comunidad y de la autoridad tradicional: la relación establecida entre la tierra, la fuerza laboral, la legitimidad y el poder cacical, y la integridad de una forma de comunidad construida desde el siglo XVI estaba desarmada.

A través de su incansable recurso a la justicia, los forasteros, muchas veces agrupados en parcialidades de la Corona, se erigieron como una clientela política que contribuyó a transformar los vínculos, conflictos y prácticas políticas que afectaron las relaciones entre el Estado y los indígenas, pero también las dinámicas entre distintos liderazgos y grupos indígenas (Powers 1995). El forasterismo no solo abrió un conjunto de posibilidades a los mismos forasteros, sino que también configuró nuevas formas de liderazgo y de poder político. Este último se creó en torno a prácticas, derechos y relaciones que emergieron en las particulares condiciones que el mismo forasterismo había ido construyendo.

Otra vía de enriquecimiento y promoción que cambió la relación de fuerzas en el liderazgo indígena y que tuvo que ver con el forasterismo fue la “manifestación” de indígenas ocultos. Quienes ubicaran a los indígenas ocultos y los identificaran frente a las autoridades, eran exonerados de la mita y el tributo de por vida –privilegio de los caciques–, pero además eran recompensados con el trabajo de parte de los indios que habían manifestado, lo cual contribuyó a acrecentar la fortuna de muchos.¹⁵ La posibilidad de enriquecerse a través de la manifestación de indios ausentes, así como las frecuentes visitas, numeraciones y censos y las manipulaciones de la contabilidad, llevaron a alteraciones constantes de los datos demográficos hacia fines del siglo XVII y durante el XVIII.

Las constantes visitas y numeraciones antecedieron a nuevas migraciones y escapes que, a su vez, motivaban nuevas numeraciones de indios.

¹⁵ Ver por ejemplo “Pedimento de don Francisco Quinzu Chillán, indio de Chimbo residente en Riobamba en donde ejerce de alcalde mayor, para que se le nombre principal de los 21 indios ‘que se andaban bagando sin sujeción a cacique alguno con el deprecado fin de defraudar a su Majestad el debido tributo’ y que él los identificó y denunció” (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 92, exp. 6).

La administración estaba sujeta a los engaños y manipulaciones demográficas que permitían el enriquecimiento de caciques, corregidores, recolectores de tributos y gobernadores. Entre 1670 y 1699 se produjeron las recaudaciones tributarias más bajas de todo el periodo colonial. Por ejemplo, en Otavalo la recaudación descendió en un 35%, en Latacunga y Ambato en un 39% y en Riobamba en un 46% (Tyrer 1988, 277-294). Según Powers, la disminución poblacional de inicios del siglo XVIII da cuenta de la pérdida de control de la Corona sobre la fuerza laboral y la transición hacia un sistema en el que predominaba el trabajo “voluntario” en las haciendas. Esta situación está relacionada con la criollización del poder colonial y con la manipulación demográfica como estrategia de las élites locales.

Uno de los efectos de esta situación fue el desgaste de las autoridades reales y del mismo poder real, cuya legitimidad, basada en el buen gobierno, se desdibujaba entre los abusos y excesos de los funcionarios. Estos, además de limitar los derechos adquiridos, estaban a la cabeza de las composiciones de tierras que generaban mayor ausentismo.¹⁶ La presión tributaria y sobre la tierra escapaba a los mecanismos de negociación y acuerdos que, en los dos últimos siglos, había regulado las relaciones entre los sectores dominantes y los subalternos.

Las almas forasteras

La Iglesia católica fue otra dimensión del poder y la sociedad colonial involucrada en el forasterismo y afectada por este. Uno de los escenarios en los cuales se procesaba la disputa colonial entre el clero secular y el regular era precisamente el manejo de las almas forasteras. La composición misma de la parroquia fue transformándose en este proceso. El criterio corporativo y étnico que había pesado para que la mayoría de doctrinas de indios fuera adjudicada a los regulares, dejaba de tener asidero. Y es que la relación entre espacio, raza y cultura que sostuvo el corporativismo colonial había perdido sustento real en el siglo XVIII. ¿Quién tenía jurisdicción sobre los forasteros indígenas que habitaban las villas españolas?

¹⁶ Uno de los principios del rey justo y del buen gobierno dentro del modelo del pacto, fue el de no expropiar las propiedades de sus súbditos y no imponer impuestos sin su consentimiento (Huerta de Soto 2006, 252).

¿Era una cuestión de espacio o de raza? Ni siquiera los emblemas culturales, como el vestido, siguieron marcando las separaciones. Los indígenas habían conquistado un espacio de autodeterminación en el que decidían cómo trasladarse, contratarse e incluso vestirse. En medio de ese dilema se planteó la posibilidad de que quienes se vistieran como indígenas correspondían a los regulares y quienes lo hicieran como españoles a los seculares (Powers 1994, 345-347). Estos dilemas formaron parte de esta sociedad en movimiento, un orden colonial en un profundo proceso de cambio, cuyo ritmo e intensidad habían sido marcados, entre otros actores, por los mismos forasteros.

Al intentar dar salida a las situaciones que se presentaban en la vida diaria, los curas debieron aceptar e incorporar a sus ideas y sus prácticas la libertad de los indios para tomar decisiones sobre lo que querían parecer (Powers 1995). Pero el desafío central en estos dilemas era cómo incorporar el forasterismo y la mezcla étnica a la estructura social. Esto implicaba un esfuerzo intelectual, un cambio ideológico empujado, entre otros, por los actores subalternos.

En la disputa entre el clero secular y regular por las almas del asiento de Latacunga, citada por Powers (1995), el Obispo Alonso de la Peña Montenegro dispuso, en 1669, que los indios que migraran para trabajar voluntariamente a las haciendas o a la esfera española pasaran a ser parroquianos del clero secular. Esta posición, tomada por un obispo caracterizado por su pragmatismo en tiempos de ruptura, era un reconocimiento de la libre voluntad de los forasteros como individuos que tomaban decisiones sobre su vida al margen de la comunidad de origen. Aparecen aquí los signos de un orden más fluido que empataba con una filosofía política que reconoce, frente al corporativismo, los derechos de individuos libres e iguales.

Pero la batalla del clero por las almas de los forasteros era también una cuestión económica, pues pronto fue clara la importante fuente de ingresos que esas almas y cuerpos representaban. Un factor que atizaba la disputa del clero por parroquianos fue la prosperidad que algunos forasteros alcanzaron. Había una amplia diferenciación social en el mundo indígena: entre los forasteros muchos dejaron de ser pobres, lo cual significó mayores ingresos eclesiásticos. De hecho, había una diferenciación de las remuneraciones según fueran indios de comunidad,

forasteros de la Corona y forasteros libres. Fueron muchas las denuncias, comentarios y advertencias sobre el cobro excesivo de honorarios por bautizos, matrimonios y entierros. Las continuas disputas sobre a cuál rama del clero correspondían las codiciadas almas de los forasteros llevaron a una permanente redefinición del concepto mismo de forastero, lo cual muestra la ambigüedad y ausencia de contornos definidos en la sociedad más fluida del siglo XVIII.

Otro escenario de disputa fue entre el clero y los hacendados en los cuales siglo XVIII, cuando las haciendas se volvieron espacios en donde los indígenas vivían, trabajaban y hasta obtenían lo que necesitaban. En esos complejos autosuficientes los eclesiásticos tenían un acceso muchas veces limitado, muy distinto al que disponían como curas de doctrinas de indios en los pueblos formados tras las reducciones toledanas.

Movilidad y oportunidad

En términos de transformaciones sociales y políticas es importante sistir en el cambio en la condición social de los forasteros, sobre todo perceptible hacia fines del siglo XVII. La movilidad tenía relación con la variedad de oportunidades de enriquecimiento y trabajo que aumentaba en la esfera española, mientras que los que siguieron atados al mundo comunitario y productivo indígena se empobrecieron en un universo de explotación tributario y laboral. Había pues, para los que se iban, un espacio de libertad para elegir las actividades que le convenían en términos económicos. De hecho, los salarios de los forasteros que se dedicaron a oficios o a trabajar en los obrajes eran más altos que los de los mitayos. Tenían la posibilidad de dedicarse al comercio, de comprar tierras, ganado o pequeños talleres textiles.

Otro factor que les permitía acumular cierto capital era que la presión tributaria sobre ellos era menor. Finalmente, imprescindibles para el proceso de movilidad social y cultural en el que estaban inmersos, fueron las relaciones que establecieron con el mundo español lo que les abrió un importante espacio de influencia y negociación política (Powers 1995). Los forasteros, insertos en la dinámica establecida por los dominadores, construyeron alianzas y manipularon códigos, prácticas y lenguajes en su beneficio y, muchas veces, en función de una agenda política como fue, por

ejemplo, el conseguir el nombramiento de caciques para forasteros. Como veremos, esa capacidad de moverse en el mundo cultural hispano sorprendió a los mismos españoles en la sublevación de Riobamba de 1764.

La movilidad social de los forasteros introdujo tensión y conflicto en el seno de la sociedad indígena. Los forasteros enriquecidos gozaron de privilegios y oportunidades de los que carecían los indígenas que aún vivían en sus comunidades de origen. Los intereses de forasteros y originarios se opusieron cada vez más. Por ejemplo, las tierras compradas por los forasteros no entraron en la composición de tierras de comunidad que empobreció a los indios originarios al dejarles sin recursos. Además, podían costear procesos judiciales para defender esas propiedades y sus derechos adquiridos, algo muy difícil para un indio de comunidad. Probablemente uno de los puntos más álgidos de conflicto fue la competencia por cacicazgos durante el decaimiento de la autoridad tradicional.

El desplazamiento de las autoridades

Durante los siglos XVI y XVII, dos conjuntos de relaciones dieron cuerpo al pacto colonial entre los sectores hegemónicos y la sociedad indígena. Por un lado las que se establecieron con el Estado, y por otro aquellas que, como señala Ward Stavig (1999), se superpusieron a estas y se establecieron con los caciques o autoridades tradicionales. Esas relaciones se debilitaron, se transformaron e incluso se rompieron en este periodo. En el siglo XVIII los desplazamientos indígenas desde las comunidades hacia la esfera española —ciudades y villas, haciendas y obrajes— transformaron las relaciones económicas, sociales y políticas vigentes hasta entonces en el mundo indígena. Una de las principales consecuencias fue la pérdida de prestigio y poder de las autoridades tradicionales quienes, como intermediarios con el mundo hispano y el sistema de extracción tributaria, se encontraron sin cumplir las demandas laborales y sin poder reproducir la comunidad.

La legitimidad de los caciques que habían sido favorecidos en la ratificación o ampliación de sus jurisdicciones durante el siglo XVI sufrió, un notorio desgaste desde fines del siglo XVII. Las estrategias que habían creado para enfrentar presiones fiscales y laborales, el uso

del forasterismo para obtener recursos complementarios para las comunidades y también para su beneficio personal, fueron sistemáticamente desbaratados y apropiados por el Estado, en conjunción con los intereses criollos.

En ese contexto, los forasteros enriquecidos y entroncados con sectores de poder construyeron un proyecto político sustentado en su ascenso económico, su influencia y las necesidades que surgían del paisaje social de los Andes quiteños. Fueron distintas las armas usadas por los líderes en ascenso, pero una artillería importante provino de su capacidad de conseguir favores del poder español, así como de la posibilidad de defenderse en un sistema legal demasiado costoso para los caciques tradicionales que, en muchos casos, estaba en la pobreza. Un medio por el cual quienes pretendían cargos y poder dentro del sistema de autoridades indias pudieron alcanzarlos, fue el de plantear litigios largos y costosos a los caciques empobrecidos.¹⁷

Powers (1995) se refiere a las autoridades tradicionales como las “legítimas” frente a los “intrusos” o “advenedizos” que empezaron a erigirse y que muchas veces fueron mestizos. Considero que dadas las tensiones que atravesaba la sociedad indígena, y en tanto el papel de los caciques varió entre la defensa de las comunidades y la entrega a los intereses de la esfera española, la cuestión de la legitimidad de las autoridades tradicionales frente a los indígenas dependía de sus acciones y de cómo encararon la situación. Muchas de las autoridades que habían heredado el cargo, el prestigio y la legitimidad, los perdieron frente a sus comunidades en estos tiempos de transformación. Otros que se habían convertido en caciques o gobernadores de indios gracias a sus contactos entre las élites, con el único fin de enriquecerse o acumular poder en la esfera española, fueron considerados “intrusos” o “advenedizos”.

Es posible vislumbrar ciertas dudas en las fuentes sobre una legitimidad alcanzada a través de la adulación a los dominadores, la clara voluntad de complacer al poder y las puertas abiertas por la riqueza y la aculturación, por su condición de “ladinos”.¹⁸ De hecho, indios

¹⁷ Ver por ejemplo ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 72, exp. 13.

¹⁸ El término “ladino” y el proceso “ladinización”, utilizados en la época colonial, hacían referencia a un complejo proceso de aculturación que tomó diferentes y, muchas veces, difíciles vías. En su acepción más simple se refería a saber hablar español, leer y escribir.

originarios sintieron que la presencia masiva de forasteros amenazaba sus formas de vida, su organización y sus recursos. En estos casos, en conflictos y litigios se referían a ellos como “intrusos” o “usurpadores”.¹⁹ Hay una clara referencia, además, al cambio que su presencia representó y una asociación con una sociedad en movimiento y con la expropiación de recursos, en los que muchos de los forasteros, nombrados cobradores, caciques o gobernadores, estuvieron del lado dominante. Pero, surgieron también líderes de nuevo cuño, por ejemplo durante las sublevaciones; su legitimidad frente a los indígenas no radicaba en la herencia sino en sus acciones.

Existen numerosas denuncias de las pretensiones de indios, generalmente forasteros, que buscaban participar del “gobierno político” sin ser caciques o haber sido nombrados. Ese es el caso que presentó, en 1740, don Gabriel Lema, cacique gobernador de la villa de Riobamba y de los pueblos de Chambo y Guanujo, en contra del mestizo Manuel de Arellano y del indio Melchor Caspi. Los denunciados, a partir de unos despachos de amparo otorgados por la Real Audiencia, “han pasado ambos al exceso de introducirse en el gobierno político de gobernadores” de las parcialidades de los indios forasteros de la Real Corona de la villa de Riobamba, el primero, y de la parcialidad de los indios camayócs de Guanujo, el segundo. Para enfrentar las pretensiones de Arellano y Caspi, Lema presentó los títulos que validaban el ejercicio de su cargo. En el documento se expresa que Caspi y Arellano ejercían como caciques sin título formal.²⁰

Los corregimientos de Riobamba y de Otavalo, entre otros, fueron escenarios de disputas por los cacicazgos a fines del siglo XVII y durante el XVIII.²¹ Pero, como puede comprobarse en las fuentes, estos también fueron los años de mayor empobrecimiento, presión sobre la tierra, pérdida de recursos comunitarios y atrasos en cancelar los tributos por parte de los caciques tradicionales. Esta situación se agudizaba cuando el cacique perdía acceso y control sobre el recurso sobre el que sustentaba su prestigio, poder y legitimidad tanto ante su comunidad como ante la

¹⁹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 70, exp. 3.

²⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 52, exp. 13.

²¹ Así sucedió en distintos pueblos de indios como Guano, Yaruquíes, San Andrés, Punín, Otavalo. Ver, por ejemplo, ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 38, exp. 14; caja 39, exp. 10; caja 49, exp. 10, exp. 24; caja 52, exp. 13; caja 62, exp.7; caja 66, exp. 7; caja 80, exp. 5 y 6.

administración colonial: la mano de obra india. Esto supuso una presión sobre ellos que los llevó por distintos caminos.

Los caciques debían responder por los tributos de los ausentes, lo cual los llevó a empobrecerse aún más, o a sufrir los excesos de los cobradores de tributos y los hacendados que reclamaban mitayos. A menudo, incapaces de cumplir con las tasas impuestas, fueron encarcelados. Muchos optaron por renunciar a sus cargos, al no poder enfrentar la presión. Por ejemplo, en 1741 don Cosme Chala, cacique del pueblo de San Andrés, de la jurisdicción de Riobamba y de la encomienda del Príncipe de Esquilache, renunció porque estaba “aburrido con las graves extorsiones y molestias que experimenta de los vecinos, enhacendados (sic) y mayordomos... por el entero de indios de padrón que no tengo prontos para su entrega, y si los hay se hallan asitiados (sic) con sus amos en diversas haciendas de donde se dificulta el sacarlos, y todos pagan de mi mortificándome, quitándome capas, frazadas, caballos y otras cosas que hallan en mi casa...” Añade que, al no poner los padrones en orden, no podía seguir como cacique porque le perseguían como ladrón y que para huir de esta violencia tuvo que dormir en “desiertos, montes y arrabales”.²²

Una y otra vez los caciques acudieron a la justicia solicitando rebajas en los tributos, señalando la imposibilidad de dar más mitayos a las haciendas, denunciando los abusos de los hacendados y doctrineros, y las usurpaciones de tierras y aguas.²³ Algunos reclamos fueron dramáticos. Por ejemplo, como ya vimos, en 1753 el cacique y gobernador del pueblo de Yaruquíes en el corregimiento de Riobamba denunciaba la “insaciable hambre de indios” de los hacendados de la zona.²⁴ En 1757 el cacique de Licán en Riobamba, en nombre de todos los caciques de Riobamba, “consternados por la exigencia de mitayos que hacen los hacendados” pedía que las autoridades intervinieran.²⁵ En 1764 se presentó una queja de don Justo Alexandro Anco de Puento Salazar, cacique

²² ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 52, exp. 17.

²³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 38, exp. 16; caja 41, exp. 11; caja 49, exp. 10; caja 50, exp. 25 y 29; caja 53, exp. 5, 10, 12 y 15; caja 54, exp. 19 y 32; caja 55, exp. 19; caja 64, exp. 9; caja 65, exp. 7; caja 66, exp. 7; caja 67, exp. 11; caja 69, exp. 14; caja 76, exp. 3; caja 77, exp. 3; caja 82, exp. 15; caja 84, exp. 23.

²⁴ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 66, exp.7.

²⁵ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas caja 69, exp. 16.

mayor y gobernador de Otavalo, representando a los caciques de sesenta y siete parcialidades y del común de indios, por “los muchos agravios y daños en sus personas, vestuarios, mujeres, hijos, ganados que les ocasionan corregidores y cobradores”.²⁶

A medida que avanzaba el siglo XVIII aumentaba la presión sobre los escasos mitayos que quedaban en las comunidades y también los problemas de liderazgo y legitimidad cacical. A diferencia de los ejemplos anteriores, muchos caciques descargaron la presión sobre los indios a su cargo, los cuales denunciaron los abusos de sus autoridades. Estas sufrieron el desgaste en su relación con la comunidad²⁷ por la presión sobre los mitayos y por el nombramiento de mitayos a indios que no tenían tierras. Los indios de Licto, Cubijíes, Riobamba, Calpi, Punín, Chambo, Yaruquíes, Caranqui, San Pablo, Muenala y Otavalo acumularon protestas y recursos en los que se evidencia la distancia que tomaban las autoridades tradicionales y su pérdida de legitimidad en un contexto en el que claramente la institucionalidad toledana no tenía asidero.²⁸

Los expedientes de quejas por explotación de caciques a los indios son numerosos y van a la par que los reclamos contra mayordomos, encomenderos y hacendados. Una queja recurrente de los protectores de naturales fue que se inscribía a los indios en los padrones de tributo en el lugar que residían como forasteros y en su lugar de origen, obligándoles a pagar en exceso.²⁹ Otro tema fue la sobreexplotación a los pocos indios que quedaban en la comunidad originaria, situación permitida por los caciques por presión de encomenderos y hacendados. También debían hacer cumplir turnos de mita, como gañanes, a indios a quienes no se les había adjudicado

²⁶ ANE, Fondo Corte Suprema, Serie Indígenas, caja 82, exp. 8. La mayoría de quejas de los indios y caciques de Riobamba tenían que ver con la presión sobre los mitayos por parte de los hacendados de la zona. Las quejas de Otavalo fueron más amplias: abusos de todo tipo y la expoliación de recursos. Apuntaban a los corregidores y los cobradores de tributos.

²⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 13, exp. 10; caja 54, exp. 14; caja 56, exp. 10 y 29; caja 58, exp. 17; caja 66, exp. 11; caja 76, exp. 6; caja 98, exp. 18.

²⁸ Sin embargo, el cacique y gobernador de Otavalo mantuvo, para 1770, un aparentemente sólido liderazgo sobre las 77 parcialidades del asiento de Otavalo y de Cayambe.

²⁹ Por ejemplo, los indios forasteros del cacique Lema de Pallatanga, asiento de Chimbo, eran obligados a pagar tributos por el cacique de Licto (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 48, exp. 18). Lo mismo sucedía con otros indios originarios de Pallatanga, y forasteros en Licto, a quienes se les quería cobrar tributos allí y vincularlos a una encomienda (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 53, exp. 3).

tierras de comunidad.³⁰ Estos precisamente habían renunciado al derecho a tierras, al huir para no tener que cumplir con la obligación de la mita.

La percepción de explotación crecía en proporción a la pérdida de legitimidad de los caciques y otras autoridades del sistema administrativo colonial, lo cual implicó una discusión sobre la representación política. Era frecuente que estas quejas no siguieran el curso legal preestablecido: que los protectores de indios interpusieran recursos y quejas en nombre de los indios. Más bien se observa que los mismos indios afectados eran los que presentaban las quejas y demandaban ser escuchados por los tribunales pertinentes.³¹

Hubo una constante tensión, que se trasladó al campo de la justicia, entre la política fiscal, y estrategias claras de reformular el pacto, de construir una nueva relación con la administración por parte de sujetos que escaparon a la normativa de la diferencia colonial. Sergio Serulnikov (1996, 2003) se aproxima a los litigios y recursos constantes a la justicia en la región de Chayanta. Sostiene que el inicio de la gran sublevación se dio en la forma de rutinarias protestas legales. La protesta rutinaria dentro del sistema legal, por el que la monarquía lograba cierta hegemonía, fue convirtiéndose gradualmente en un proceso de agitación social que devino en violencia colectiva. Se trataría de un patrón de estrategias jurídicas y violencia que también es posible vislumbrar en el caso de Otavalo y Riobamba, donde las quejas presentadas y los litigios fueron en aumento, hasta el estallido de las sublevaciones.

Ante la pérdida de legitimidad de los caciques tradicionales o su radical empobrecimiento, se abrió un espacio aprovechado por los “advenedizos” que buscaban consolidar posiciones de poder. Powers analiza de dónde provenían los que pretendían los cacicazgos y encuentra que algunos de ellos eran miembros de líneas secundarias de sucesión, descendientes de los caciques menores descartados por las autoridades coloniales en tiempos de las reducciones, en el siglo XVI.³² Lo que esto sugiere es

³⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 48, exp. 23, 24; caja 52, exp. 5, entre otros.

³¹ Es el caso de la queja presentada directamente por dos indígenas de Guano en contra de su cacique por obligarlos a cumplir mita como gañanes, sin periodos de descanso y sin asignarles tierras de comunidad (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 48, exp. 23).

³² Durante la reorganización administrativa llevada a cabo a partir de las reformas del Virrey Toledo, en el siglo XVI, la organización espacial y política andina fue intervenida para acomodarla a

que, desde entonces, estos caciques y sus descendientes mantuvieron, durante generaciones, la expectativa de recuperar el poder. La crisis de legitimidad y los límites planteados al liderazgo indígena tradicional, les abrieron la oportunidad de construir nuevos tipos de poder, representación y legitimidad política.

¿Pero qué hace que el fin del siglo XVII e inicios del XVIII se convierta en un momento apropiado para reivindicar posiciones de poder enterradas o emergentes? Muchos de los caciques desplazados o nuevos líderes fueron forasteros, por lo tanto, no estuvieron sometidos a las presiones tributarias ni a la exacción de recursos, como sí lo estuvieron los caciques tradicionales. En los lugares donde pudieron ubicarse acumularon recursos y también influencias y conexiones para erigirse como nuevas autoridades. Ahora bien, esta situación fue posible porque representaban un nuevo papel. Los tiempos en los cuales los caciques se movían entre la legitimidad frente a la comunidad indígena y la legitimidad frente al mundo dominante estaban llegando a su fin.

Las autoridades emergentes favorecieron el despojo de recursos de las comunidades, la concentración de la tierra en las haciendas y la migración de la mano de obra indígena hacia ellas. Así, por ejemplo, en 1767 el corregidor de Quito consultó sobre las tierras de comunidad de los indios que habían sido vendidas por los caciques y observó que tierras de propiedad de indios las poseían mestizos y españoles.³³ Fue a partir de alianzas claves con las elites criollas que las autoridades emergentes lograron ascender y ocupar posiciones de poder. Hubo pues una tendencia a favorecer los intereses españoles en detrimento de la comunidad heredada del siglo XVI.

Esta tendencia produjo una gran brecha entre estas autoridades y las comunidades que subsistían, sobre todo en zonas como Riobamba. Allí, donde el despojo de tierras y la presión sobre la fuerza laboral alcanzaron niveles muy altos, la gente percibía a las autoridades como enemigas, más preocupadas por acumular y participar en una economía de mercado que de sostener los medios que aseguraban su prestigio simbólico. En

las necesidades de la administración imperial. En el camino desaparecieron divisiones internas de los *ayllus* nativos y con ellos jefes étnicos de menor rango, mientras las autoridades privilegiaban el ascenso de quienes más influencia tenían o quienes adquirían el favor español a partir de méritos.

³³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 87, exp. 7.

Otavaló, a pesar del despoblamiento, la presión sobre la tierra y sobre los escasos indios tributarios y mitayos, se mantuvieron algunas líneas tradicionales de autoridad.

A partir de los contornos delineados en este capítulo, me interesa indagar en el vínculo entre el forasterismo y la movilidad –como estrategias de negociación de la dominación y lugares de construcción de identidades–, y el enfrentamiento abierto a la explotación colonial que fueron las sublevaciones. Los corregimientos de Otavaló y Riobamba fueron afectados por la movilidad social y el forasterismo, por el crecimiento de las haciendas en detrimento de las tierras de comunidad, y por el impacto del mercado en los sectores subalternos, tanto en relación con el mundo laboral como con la tierra. Sin embargo, el peso del forasterismo y la movilidad se sintió de forma muy desigual en las sublevaciones de Riobamba, de 1764, y de Otavaló, de 1777.

En Riobamba entraron en juego una serie de elementos relacionados al forasterismo: los intentos de la Corona por ordenar las listas de tributarios incorporando a los forasteros, el problema de las tierras enajenadas después de que los forasteros abandonaran sus comunidades, la participación directa y el liderazgo de indios forasteros de la villa en la sublevación. En Otavaló, la presencia de indios forasteros en defensa de sus fueros e intereses fue nula. Si participaron, lo hicieron como parcialidades, afectadas por los mismos problemas y exacciones que el resto de indios de comunidad que se sublevaron.

Frente a lecturas que insisten en el carácter defensivo y conservador de las acciones populares ante el mal gobierno y la ruptura del pacto, empezamos a ver en este capítulo que las transformaciones muchas veces fueron generadas desde los mismos sectores subalternos. Estos sectores, en las experiencias específicas de las localidades, desafiaron los cambios que vinieron desde los grupos dominantes y se apropiaron de ellos. En ese proceso, defendieron ciertas condiciones del pasado, pero también se enfrentaron con el poder colonial para garantizar una serie de derechos adquiridos que descansaban tanto en las transformaciones del mercado como en los procesos de movilidad generados por dichos sectores.

El pacto Estado-comunidad, en el que los pueblos nativos proveían de trabajo y tributo a la Corona, a cambio de protección, tierra y cierto grado de autonomía local, no tuvo sostén en un escenario en el que

los mismos indígenas prefirieron renunciar a esos derechos y liberarse de las obligaciones que implicaban. Al mismo tiempo, para quienes se mantuvieron bajo la sombra del pacto, las condiciones de explotación a las que fueron sometidos por la escasez de mano de obra tributaria se impusieron sobre cualquier derecho o beneficio, acrecentando hasta los límites la sensación de injusticia y la percepción del mal gobierno.

En los capítulos siguientes voy a trabajar esas condiciones específicas en los casos de Riobamba y Otavalo. Quiero enfatizar en la idea de sociedad en movimiento para pensar en la participación indígena más allá de la defensa de la tradición o el anuncio de la modernidad. Intentaré aprehender las complejidades de una sociedad indígena heterogénea que, entre la búsqueda de libertad, la defensa de intereses y la lucha cotidiana por la supervivencia, subvirtió los principios que sustentaban la diferencia colonial y construyó la posibilidad de la política.

Capítulo 5

Riobamba: “Esto no ha sido un mero alboroto popular”

“Esto no ha sido un mero alboroto popular” fue lo que escribió, el 10 de marzo, el corregidor de Riobamba, Francisco de Vida y Roldán, sobre la sublevación: “pues hubo conjuración y confederación con actos reflejos”,¹ “tumulto y maquinada sublevación”.² En su exposición al rey de lo que fue la sublevación de Riobamba, basado en los testimonios que acompañaron la Sumaria y pesquisa de tal hecho, el corregidor centró su argumentación en la gravedad que implicaba que lo de Riobamba fuese planificado y organizado con meses de anterioridad. No se trató solo de que hubiera sido planificado, sino que se quería “atropellar los reales mandatos” y se intentaba todavía “la usurpación de vuestro Real Dominio”.

La Sumaria no recogió testimonios de los implicados, que ni siquiera fueron apresados, sino información de testigos o de lo que dijeron los numerosos espías –curas, mayordomos, etc.–, a quienes se había pedido estar atentos a las conversaciones de los indios. Muchos testigos afirmaron que los gritos de los indios cuando quitaron el auto al escribano fueron: “Muera el Rey y el numerador y todos los blancos”. En este primer alboroto participaron solo los indios de la villa y habría sido “un mero alboroto popular”, una reacción al portador del bando que anunció una nueva numeración, lo cual siempre había representado conflicto.

Muchos indios de la villa pertenecían a las parcialidades de forasteros, estaban exentos de la mita y pagaban tasas tributarias más bajas. Algunos se dedicaban a oficios de interés público (carniceros, aguateros,

¹ Reflejos en el sentido de reflexivos.

² ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6.

herrereros, etc.), por lo que también tenían ciertas exenciones, aunque se rumoraba que estas iban a desaparecer. Una nueva numeración, en un contexto en el que se sabía de los esfuerzos de la Corona por elevar las recaudaciones tributarias y por elaborar nuevas clasificaciones para aumentar las bases de tributarios, era claramente una amenaza. Los indios asentados en la villa de Riobamba eran parte de un ámbito urbano en el que había una mayor fluidez de códigos culturales hispanos, desplazamientos étnicos y ambigüedad e indefinición étnica. Por ello, la presencia de autoridades que tenían como misión reconstituir fronteras con fines tributarios, no era bienvenida.

Si bien el alboroto del día 7, Miércoles de Ceniza, pudo haber sido espontáneo, no se consideró así al cerco a la villa que los indios hicieron al día siguiente. La Sumaria relata que los indios de Yaruquíes y los de los altos, sujetos a la doctrina de Cajabamba, fueron convocados por los de Riobamba. El 8 de marzo habrían gritado: “Muera el Rey y mueran todos”. Otro día, en Colta, los sublevados habrían dicho en quichua que iban a “señorear” la provincia y que “los blancos han de vestir el Capisayo”. La inquietud duró unos días más, con los rebeldes inquietos en los altos. Un enfrentamiento ocurrió con unos españoles que venían de Licto a Riobamba, donde se les habló sobre “sus esperanzas del señorío” y que los mestizos iban a servirles a ellos. En esta versión, ofrecida por el corregidor, se aseguraba que los indios actuaban así porque creían que los españoles querían comerse a sus hijos.

La versión del corregidor es contradictoria. Sostenía que la sublevación fue planificada y que tenía el proyecto de establecer un señorío separado de la monarquía española con un orden invertido: los blancos usarían el capisayo³ y los mestizos los servirían. La idea de “esperanza del señorío” nos habla de un proyecto. Pero esta idea de racionalidad y planificación se desvanece, en principio, cuando justificaron sus acciones porque los españoles habrían querido comer a sus niños. Digo en principio, porque esta afirmación, más que literal, pudo tener un contenido simbólico que, como hemos visto, los indígenas ya manejaron antes cuando se refirieron al “hambre insaciable de indios” de los hacendados de Yaruquíes.

³ Prenda de vestir que identificaba a los indios y el lugar que ocupaban en la sociedad corporativa.

Existió una percepción más o menos extendida, a juzgar por las fuentes, de que las condiciones de exacción y de presión no siguieron las pautas del pacto, ni las condiciones de un buen gobierno. La tiranía se caracterizaba, entre otras cosas, por el cobro excesivo de impuestos y la usurpación y saqueo de la propiedad. La combinación de ambas prácticas dejaba a los indígenas sin posibilidad de subsistir individual y colectivamente. El irrespeto por los turnos de la mita no permitía disponer de tiempo para cultivar la chacra y consumía la vida de los indígenas. La presión tributaria sobre los indios y las comunidades provocó que indios y caciques acabasen sin nada y en la cárcel. La usurpación de tierras y aguas por parte de las haciendas fue constante.

Estas condiciones volvieron inviable a la comunidad estructurada con las reformas de Toledo y también a la vida cotidiana misma. Ninguna imagen de rey justo y buen gobierno concordaba con las experiencias que estaban viviendo los indios mitayos y con las expectativas de vida que tenían para sus hijos. La metáfora del canibalismo daba cuenta de esta realidad. Así como el cacique Lantán denunciaba el “hambre insaciable de indios” de los hacendados, los indios de Riobamba sentían que los españoles se iban a comer la vida de sus hijos.

Sobre pretextos y raíces

El pensar que la sublevación tuvo “una raíz más grave” y que los indios conspiraban para usurpar el poder hizo que el corregidor actuara en la represión con precaución y cautela, a la defensiva. El 13 de marzo el corregidor hablaba de la “conspiración de los indios”. No hubo castigos ejemplarizantes, ni persecuciones abiertas. Se pidió la intervención de los curas, tanto para aplacar y hacer entrar en razón a los sublevados, como para observar el comportamiento de los indios y evitar las reuniones y juntas. El temor del corregidor era que la sublevación se extendiera a las jurisdicciones vecinas, porque suponía que había una confederación. Pidió ayuda, por si fuera necesario, a Ambato, Chimbo, Latacunga, Alausí y hasta al gobernador de Guayaquil.

En la misma línea del corregidor, autoridades de la Audiencia como el fiscal Joseph de Cistue consideraban la numeración solo un pretexto. Se mandó a indagar si los líderes tenían correspondencia con indios de otros corregimientos y, si fuera así, se mandarían curas y doctrineros a las chozas y poblaciones para incidir en ellos. Al corregidor de Ambato se le mandó a investigar si los indios de los alrededores “están contaminados de las malas impresiones de los indios de Riobamba y si los sublevados remiten algunas personas de su facción a inducir a otros indios a que entren en su liga”.⁴ La imagen de la enfermedad que invadió el cuerpo social empezó a dominar el análisis sobre la sublevación y sobre las medidas a tomarse. Los curas en los pueblos y los mayordomos en las haciendas debían estar atentos a movimientos y conversaciones de los indios; sobre todo se debían prevenir las “juntas de indios”.

La versión que empezó a dominar fue que los indios de la villa eran los líderes de la sublevación, que sedujeron al resto de indios de su “Nación”. Surgieron testimonios de que entre los grupos en los altos había indios “de capa” de Riobamba, “el resto vestidos con capisayos”. Para las autoridades no hubo un motivo aparente o directo –no consideraban que la numeración lo fuera– para explicar la dimensión de lo sucedido. Tal vez por eso en la Sumaria se insiste en la idea de que hubo maquinación y confederación y que no se trataba de un tumulto más. Mientras sucedían los hechos, las primeras impresiones, escritas por el corregidor y el oidor pidiendo ayuda, estaban dominadas por la sorpresa de la organización y valentía indígena en el asalto a la villa y del conocimiento de las “artes de la guerra”. Esos indios rudos y miserables, de “entendimiento y discurso muy corto y poco ejercitado” (Peña Montenegro 1985, 138) estaban mostrando capacidad de reflexión, planificación y organización.

El hecho de que empezó a dominar la idea de que los motores de la sublevación fueron los indios de la villa, fue una manera de quitar a los indígenas de los altos, a los de comunidad –los que todavía pertenecerían a una utópica República de Indios, vestida con capisayos–, la posibilidad de la política al reinsertarlos en el espacio y el cuerpo que les correspondía: miserables, incapaces de tener un discurso y siempre necesitados

⁴ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 41.

de guía y protección. Esta vez los guiaban y arreaban los indios de la villa, indios de capa: alfabetos la mayoría, ladinos, insertados en los códigos culturales urbanos, donde las fronteras se hacían más porosas, donde existía mayor ambigüedad e indefinición étnica.

El análisis de la sublevación y la narrativa que sobre ella se construyó intentaron aprehender una coyuntura que escapó a las posibilidades de representación. Los indios, las manos del cuerpo social, aquellos miserables destinados a la protección, cuya comida era “unos mal tostados granos de maíz, unas hierbas tan mal cocinadas, que el más común condimento, que es la sal, les falta; su bebida es un poco de chicha; su vestido una sola camiseta de jerga, tan menguada, que no les llega a cubrir las rodillas, ni alcanza a tapar los codos; su cama el duro suelo... sin mesa, sin banco, sin manteles, sin plato, ni escudilla...” (Peña Montenegro 1985, 138), eran capaces de irrumpir sorpresivamente como actores en un mundo en el que esa irrupción no tenía cabida.

Retomo aquí la idea de sociedad en movimiento. La movilidad social, la percepción de tiranía o al menos de ruptura del pacto, los desplazamientos de identidad, la desarticulación de la comunidad y la disolución de los marcadores de diferenciación social. Todo esto exacerbó las diferencias y abrió intersticios en los que se podían pensar otros órdenes posibles más allá de las Repúblicas de Indios y Españoles, otras formas de distribución de los espacios y los cuerpos, que desestabilizaron la diferencia colonial. Allí fue posible la política, no como policía –lógica del Estado y las instituciones en la normalización de un orden determinado– sino como acción colectiva que abre o imagina otra posibilidad (Rancière 2009).

Junto a la práctica política cotidiana, inserta en la construcción dinámica de la hegemonía, esta irrupción nos acerca a una política emancipatoria que, lejos del consenso, es conflicto que irrumpe como un accidente, imprevisible e inseparable de las fuerzas que intentan neutralizarlo. En ese sentido, el consenso del contrato o del pacto negociaba cada día una despolitización inserta en el orden de las Repúblicas (de indios y de españoles) y los cuerpos. La dificultad de encontrar identificación en ese orden y la facultad de enunciar o pensar otros posibles, es la posibilidad de la política en un sentido más autónomo (Rancière 2009).

Imprevisible y sorpresiva. Esa es la sensación que transmiten los recuentos de la sublevación de Riobamba. De pronto, se volvía necesario

“desentrañar y descubrir el pensamiento de los indios”.⁵ Pero además, frente a esa irrupción inesperada, surgieron dudas sobre la lealtad de la plebe, convocada a la defensa de la villa. Muchos, se decía, estaban casados con indias, tenían tierras compradas a indios, habían sido criados con indias.⁶ ¿Dónde estaban las lealtades en esta sociedad en movimiento? ¿Cuáles eran los criterios de identificación? La sublevación había destapado la presencia de un mundo imprevisto, que no se ajustaba a las jerarquías y diferencias previas y que planteaba retos para su interpretación. En ese sentido escapaba a la lógica de las rebeliones del tiempo de los Habsburgo.

La pacificación simbólica y el inicio de la prosa contrainsurgente: de *indios altivos y valientes* a *naturales engreídos y soberbios*

Muchos de los indios que se mantenían inquietos en sus pueblos, en los cerros, fueron sosegados por los curas. A pesar de ello, las dudas sobre el efecto que la intervención de los curas podía tener estaban siempre presentes entre las autoridades. Uno de los que más protagonismo tuvo fue Manuel Vallejo, cura de Cajabamba, quien subió a los cerros a persuadir a los indígenas que abandonasen sus intenciones y se redujeran a la paz. Uno a uno, los grupos de indios llegaban a la doctrina en la plaza pública donde Vallejo les hablaba sobre los errores cometidos y exigía el perdón público y el juramento de fidelidad al rey.

Se trataba de una ceremonia en la que se buscaba reactualizar el lugar de los indios en el cuerpo social como parte de una comunidad moral. Terminaba con el cura ofreciéndoles protección y amparo, como correspondía a su condición de miserables. Es precisamente desde un concepto de los indios como infantiles y carentes de juicio, que se recomienda la suavidad y bondad para reducirlos. Tras la sorpresa que supuso la organización de la sublevación, se intentaba neutralizar la posibilidad de

⁵ Según el oidor Félix de Llanos (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 54).

⁶ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 54.

la política, volviendo a encauzar el orden de la comunidad moral. Los *cuerpos miserables e ingenuos* volvían a ser clasificados en el espacio que corresponde, reducidos de los altos a la doctrina, para ser perdonados, protegidos, amparados y tratados con “suavidad y bondad”.

Los indios de Colta, Cajabamba y de la iglesia matriz de Riobamba fueron reinsertados en el cuerpo social. Pero varios días después del estallido de la sublevación persistían las dudas sobre cómo reducir a los de Yaruquíes, así como la preocupación de que, a pesar del perdón general, “no se ve a los indios en sus casas sino vagando por altos y pueblos”. Además, se observaba “alguna especie de altivez en los de los altos” donde aún sonaban de noche los caracoles. Perduraba el temor de que esto se expandiera a otras jurisdicciones y que Riobamba fuese la antesala de otras sublevaciones. La idea de la altivez “impropia de la Nación” aparece también con cierta frecuencia en las fuentes y es otro síntoma de un cambio simbólico relevante, y parte de los desafíos que supuso la sublevación para las autoridades. Esa altivez impropia tampoco era predecible dentro del orden social y escapaba al sentido mismo de la diferencia colonial. No tanto en la altivez en sí misma, como en su carácter impredecible e incomprensible, radicaba el carácter político de ese comportamiento.

El corregidor Francisco de Vida y Roldán sostenía que la sublevación fue “tramada” con meses de antelación y en confederación con otros pueblos, pues hubo convocatoria en toda la jurisdicción. Según las indagatorias, el día del hecho se anticipó por la publicación del Auto de la Numeración. Su publicación el Miércoles de Ceniza, día en que los indios “más se entregan a la embriaguez”, precipitó los acontecimientos. Entre los testigos de la Sumaria, un escribano de Latacunga sostuvo que el nieto del cacique de Quisapincha le dio un escrito en el que afirmaba que ya hacía meses que unos indios que pasaban por Saquisilí en camino a Quito, hablaban de impedir la visita y numeración. Otro testigo afirmó que un mes antes hubo una reunión en Quito entre dos caciques de Riobamba y don Francisco Zamora, gobernador de Toacazo. Poco a poco aparecieron posibles relaciones, reuniones y líderes, mientras se sugería poner espías en todo el distrito, porque existía información de que los líderes de los indios de Riobamba habían enviado sujetos o “socios” “que seducen alzamientos por medio de una maña dudosa”.

Mientras seguían las investigaciones, transcurría también la cuaresma, tiempo en el que los indios debían cumplir con el sacramento de la confesión. Sin embargo, fueron muy pocos los que se acercaron a la iglesia matriz y los que lo hicieron no dieron sus datos a los notarios para censarlos en el padrón; ejercieron así una resistencia pasiva a la numeración. Se conoce que muchos indios de la matriz huyeron a Cuenca y a Quito. En total, se dice que huyeron alrededor de 100 indios. El numerador tuvo una lectura de los acontecimientos en la que se esforzaba por neutralizar los efectos de la revuelta, con lo cual anuló la posibilidad de que los indios irrumpieran en la historia por fuera de una teleología cristiana. Para empezar, frente al apelativo de *indios*, el numerador en sus informes usó el de *naturales*. Y elaboró un argumento sobre su naturaleza soberbia y traidora, que los ligaba con el tiempo de la gentilidad, es decir, con un estadio inferior en la unicidad de la historia.

al más leve rumor, o ruido de un caracol, se congregan y se incitan con una impresión tan fácil y propensa a sacudirle del yugo del gobierno espiritual y temporal en que se hallan, que no se detienen en reflexionar sus inducciones y, faltos de razón para aprehender los que les conviene, postergan su propio bien.⁷

El numerador construyó una narrativa de los acontecimientos que difería de la del corregidor. Durante los días que persistió la inquietud de los indios, el corregidor insistió en la gravedad de los hechos, en su carácter sorpresivo e impredecible. Esto pudo deberse a la necesidad que tenía de armas y de apoyo por parte de las autoridades de la Audiencia. También, debido a que él fue el encargado de hacer la Sumaria e investigación de los hechos, es posible que haya elaborado una lectura más realista y pragmática. No hubo castigos ejemplarizantes, así que la Sumaria no sirvió para perseguir, apresar o castigar a nadie, sino que tuvo una función preventiva. Su preocupación se centró en comprender cómo se planificó, por qué, cuáles fueron sus objetivos y si hubo otras jurisdicciones involucradas. La capacidad de reflexión, la valentía y la altivez de los indios aumentaron su preocupación.

⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f.103.

Frente a esta visión, los “naturales” de los que hablaba el numerador, no eran “altivos”, sino “soberbios” y “engreídos”. No eran “valientes”, sino “traidores” e “insolentes”. Aunque ambos coincidían en que la numeración no era el verdadero motivo, sino que hubo otras razones ocultas, la narración del numerador se alejó de una mirada pragmática para inscribirse en el proyecto de reconstituir una comunidad moral y reactualizar el lugar de los indios en ella. Desde una perspectiva teleológica, los insertó en un tiempo pasado de la historia, cerca de la gentilidad y la barbarie, incapaces de ser por fuera del yugo colonial.

Reconstituir la comunidad moral

Como funcionario borbón, inscrito en el esfuerzo por reordenar los territorios americanos, constituirlos en colonias de una monarquía centralizada y en eficientes aportadores de impuestos, el numerador Félix de Llano reconstruyó la necesidad del vínculo colonial con una justificación moral. Su estrategia apuntó a desbaratar los poderes autónomos que representaban las elites locales, tanto las autoridades indígenas como los hacendados españoles. Para ello puso en evidencia la movilidad social vinculada al mercado, de la que surgían actores sociales que no cuadraban en la representación de una sociedad orgánica. Sugería que el motivo de la sublevación era la usurpación de las tierras indígenas por caciques, españoles y mestizos. “De esta realidad que ha venido enraizándose por un siglo nace alboroto, malicia y temor que se les ha introducido a los indios”. Por ejemplo, habría existido una “multitud de forasteros y oficiales de la Doctrina de Cajabamba y de la villa de Riobamba que viven a su salvo conducto, con libertad, sin sujeción a caciques, ni obligación de servicio”.

Era un tiempo en el que se había vuelto posible que los indios, que habían renunciado a sus comunidades, tierras y descendencia, tomaran decisiones voluntarias sobre cómo encaminar el rumbo de sus vidas. Pero como señalaba el mismo numerador, este tema no solo incumbía a los indios y a sus caciques, sino también a españoles y mestizos que agitaban e impulsaban indirectamente las revueltas “no porque expresa y formalmente les digan que se tumultúen y levanten, sino porque los amenazan, amedrentan y acobardan diciéndoles que han de hacer

mita...indisponiendo su rudeza con estos bultos y fantasmas que les forman”.⁸

¿Cómo reconstituir la comunidad moral con la diferenciación de cuerpos y espacios? Para defender la “Patria” había que mirar a los indios como enemigos y no mezclarse con ellos, “no admitir en los gremios a los que sean legítimamente indios por el deshonor que se sigue el confundirse con ellos cuando se han manifestado infieles, traidores y rebeldes a su Rey”.

Para que los indios de ninguna suerte conciban superioridad en los mestizos, ni en ninguna gente humilde blanca; ni que los alcaldes que tienen en los pueblos pueden actuar jurisdicción ni conocer, sino es solo en causas de indios como lo previenen las ordenanzas del Perú, es preciso sacarlos de este error e imponerlos en que deben abstenerse de semejantes procedimientos, previniéndose a los Corregidores, que en todos los pueblos donde hubiese españoles o mestizos nombren un juez delegado de confianza, para las ocurrencias, como lo hacen algunos con el título de Juez de desagravios... pues esto conviene mucho a contenerlos, evitar excesos de los indios Alcaldes, y sujetar al común de indios insolentado y persuadido de que son sus fuerzas superiores, y que pueden levantarse cuando les parezca dominando los españoles, y haciéndose dueños de la tierra como lo han publicado en altas y atrevidas voces que he oído con el más fiel dolor y justo sentimiento.⁹

Estas palabras expresadas por el numerador Félix de Llano señalaban lo que se percibía como uno de los problemas centrales a combatir para restaurar el orden: la mezcla, la ruptura y el desorden en las jerarquías y en las partes del cuerpo social. No se trataba de un problema de orden público, sino de uno moral que causaba dolor y sentimiento. Eran esos espacios de autonomía conseguidos en tiempo de desviaciones generadas por el avance del mercado, por una sociedad en movimiento que transformaba los términos de la dominación, los espacios que había que revertir.

La intensificación del control social, la política imperial de reforma, recorte y erosión de fueros conseguidos en la dinámica de las transformaciones sociales, no solo nació de una ideología creada en Europa e impuesta desde arriba sobre unas colonias distantes. Las reformas

⁸ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 103.

⁹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, f. 108.

nacieron frente a las posibilidades de movilidad y transformación social abiertas por las estrategias subalternas en una sociedad en movimiento, en la que se volvía posible imaginar otros órdenes, otras clasificaciones de los espacios y los cuerpos. El mismo Félix de Llano invocaba a la necesidad de no dejar “abrir los ojos” a los indios. Se volvía imprescindible restaurar el orden, reactualizar las diferencias y jerarquías, y cerrarles lo ojos a los indios para que no imaginaran un mundo en el que ellos dominasen a los españoles. Tenía que erradicarse esa posibilidad del universo del reparto de lo sensible (Rancière 2009).

El 23 de marzo el corregidor informaba de los problemas con don Andrés de Fuenmayor y Salazar, regidor perpetuo y alcalde de primer voto de Riobamba. Él había salido a la plaza mayor, al final de la misa en la iglesia matriz, a cuestionar frente a “nobles”, mestizos e indios la manera en la que el corregidor llevaba adelante la pacificación de los indios sublevados

provocando a desorden en una ocasión y tiempo donde es menester medir las acciones, y palabras para no disgustar a alguno, como lo ha hecho; disimulando mucho para evitar mayores daños. Y por fin que nunca se pacificarían los indios si entre nobles y entre el estado eclesiástico y secular viesan indefiniciones.¹⁰

La sublevación no solo nos muestra las tensiones y los desplazamientos entre los sectores dominantes y subalternos, sino también los que ocurrían dentro del mismo grupo hegemónico que era heterogéneo y estaba atravesado por intereses divergentes. Las redes locales de poder, configuradas en torno al control de mano de obra, tierra y circuitos comerciales, tenían intereses vinculados tanto con las elites indígenas emergentes como con curas, sectores forasteros enriquecidos, etc. La capacidad de los doctrineros de indios para mediar entre hacendados, obrajeros y las poblaciones indígenas fue un capital importante, como lo fue el de las autoridades de las parcialidades de forasteros o el de los caciques que aún disponían de tierras de comunidad.

La rendición de cuentas de los indígenas cautivos, que los hacendados tenían en sus propiedades, no fue bien recibida, como tampoco lo fue que debido al ausentismo se rebajaran las tasas tributarias y lo turnos de mita

¹⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 109v.

para la gañanía en las haciendas. La puesta en orden que supuso la visita y numeración era una amenaza para diversos intereses de las elites locales. Pero una vez más, frente a la disensión y la ruptura interna, se apeló a la imagen de unidad orgánica de las partes de un ideal de cuerpo social.

De la “depravada malicia” a la “fatal inocencia”

El 9 de abril de 1764, un mes después de iniciado el levantamiento de Riobamba, la reconstrucción de lo sucedido había ido sacando a la sublevación del espacio de la política. En el segundo cuaderno de la Sumaria y Pesquisa de la sublevación, iniciada en la fecha mencionada, se enfatiza la versión de que el levantamiento sucedió porque los indios en su “rusticidad e ignorancia” fueron convencidos de que la numeración era para herrarlos como esclavos y vender a sus hijos. En la memoria que el poder construyó de la sublevación hay claramente un esfuerzo por quitarle el sentido de premeditación y convertirla en mera reacción: “Arrepentidos de su precipitación...haciéndose dignos de lástima y compasiva indulgencia en el perdón que han ido solicitando”.¹¹ Empezaba entonces a consolidarse la tesis reactiva de las insurrecciones indígenas.

Estas impresiones fueron escritas por el Protector General de Naturales, con ocasión del perdón al que se acogieron los indígenas del partido de Cacha, perteneciente a Yaruquíes. Además, se concedió perdón a los indios forasteros de Punín, por intermedio del cacique don Francisco de Borja y Sañay. El resto de parcialidades de ese pueblo obtuvo la absolución por medio de sus caciques y principales que seguían recelosos de lo que significaba para ellos la numeración. En la disputa por tener más presencia en la pacificación, el protector sostuvo que estos caciques se acercaron a hablar con él por “los efectos que producen en los indios los consejos que humildemente abrazan y aprehenden de su protector”.¹²

La sublevación y conspiración pasó a denominarse “inquietud o alteración de ánimo”,¹³ causada por las “falsas impresiones de otros estúpidos o de perversas intenciones que con temeraria aprehensión o con máximas

¹¹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 1.

¹² ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 1v.

¹³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 3.

particulares los hicieron creer que las providencias contenidas en dicho auto terminaban a esclavizarlos a ellos, a sus criaturas y descendientes”¹⁴. Los indígenas eran convertidos y ratificados como un sujeto no deliberante, que actúa manipulado por otros intereses e intenciones ajenas.

De la conjuración premeditada y reflexiva, en esta etapa de la Sumaria se pasó a calificar la sublevación de “instantáneo error sin saber lo que hacían (los indios), y muchos ignorando absolutamente para qué eran convocados”,¹⁵ o de “atentado cometido a causa de la ignorancia, falta de inteligencia o desgraciada ofuscación, o ceguedad con que se precipitaron”. Esto, por un lado, quitaba toda profundidad temporal al levantamiento y consolidaba su imagen como pura reacción. Por otro lado, reconfiguraba a los indígenas como sujetos de tutela, inocentes y manipulables. Más que preocupación, o la necesidad planteada en los primeros días después de la sublevación, de “desentrañar y descubrir el pensamiento de los indios”, ahora las autoridades representaban a unos indios que debían causar “compasión y conmiseración”. Las razones que llevaron al levantamiento fueron atribuidas a la “fatal inocencia” y no a “depravada malicia”.

Para entonces corría el rumor de que familias de indios habían huido hacia la cordillera, para luego descender a las tierras bajas de Guamboya.¹⁶ El corregidor, Francisco de Vida y Roldán sostuvo, el 10 de abril, que el corregimiento estaba tranquilo, en paz, aunque insistió en pedir que le envíen armas para la defensa. Allí, en la guarnición de la villa, se turnaron cada semana cien hombres blancos que vivían en los pueblos de Guano, Penipe, Guanando, Quimiag, Chambo, Licto, Pungala y San Andrés, además de los vecinos de la villa. A los de Guamote prefirió dejarlos resguardando esa zona por la gran cantidad de indios que allí vivían.

Para la pacificación se privilegió el perdón general. Si bien, con el pasar de los días se concedió el perdón “exceptuando a los que maliciosamente hubieran influido y alterado a los demás indios”.¹⁷ En adelante, la

¹⁴ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 4.

¹⁵ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 4.

¹⁶ Guamboya o Huamboya es una zona ubicada en la actual provincia de Morona-Santiago, en el descenso de la cordillera hacia la Amazonía entre los 950 y 1350 m s. n. m. Allí se libraron protestas violentas y el cierre de la carretera Puyo-Macas a raíz de la propuesta de Ley de Aguas en el año 2009. Está también citado en la novela *Cumandá* de Juan León Mera donde se dice que la tribu Guamboya era numerosa y feroz.

¹⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp.10, f. 15v.

información gira en torno a los dos extremos mencionados: la “fatal inocencia” de unos y la “depravada malicia” de otros. En cuanto a estos, la atención se centró en los indios “sediciosos” de la villa, y los temores apuntaron a que muchos, probablemente los líderes, habían huido y podrían alterar a los indios de los pueblos con “esperanzas mal fundadas”.¹⁸

En la narrativa persistió y triunfó la diferenciación entre los indios de capisayo de los pueblos, miserables y manipulables, y los de la villa, de capa, españolizados, que eran capaces de “seducir” a los inocentes. En la Sumaria se establecía ya una división entre el campo y la ciudad. En el espacio urbano era posible la racionalidad, al ser el centro desde donde se irradiaban los valores y códigos de la cultura dominante. La cercanía asimilaba. En el campo dominaba la ignorancia.

“Esperanzas mal fundadas”

Quiero insistir en que, a pesar de que se fue restando capacidad insurgente a la sublevación, persistía entre las autoridades la idea de que esta se construyó sobre una esperanza “mal fundada” que movió a los indígenas a sublevarse. Es importante diferenciar las dos vertientes que habrían estimulado la sublevación y que en la narrativa elaborada conviven de manera contradictoria: “Queriendo precaver con mayor fuerza el que los indios sediciosos de esta villa, que han desertado de ella, logren inquietar de nuevo a los de los pueblos, con aparentes temores, o con esperanzas mal fundadas, u otras sugerencias de que han usado y usan”.¹⁹ Las “esperanzas mal fundadas” hacían referencia a la existencia de un proyecto, la idea de un posible reino indio autónomo. En ese caso, no estaríamos hablando de que un grupo de indígenas manipuló a los indios de los pueblos, sino que ofrecieron un proyecto en el contexto socialmente conflictivo y complejo de Riobamba en el siglo XVIII.

Dicho proyecto sembraba la esperanza de tiempos mejores: un gobierno en el que eran posibles los otros actores sociales que se habían constituido en los pliegues de la dominación y en las fracturas que la

¹⁸ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 16.

¹⁹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 16.

misma movilidad social y cultural abrieron en ella. En esta imagen los líderes no serían oportunistas que limitaban su acción a evitar una numeración que les quitaría fueros obtenidos recientemente, sino ideólogos que construyeron un proyecto de comunidad política con el que distintos actores podían identificarse.

En la otra cara estaba la imagen de los indios manipulados por “aparentes temores”, que nacían del mal intencionado rumor de que la numeración serviría para hacerlos esclavizar. Esta interpretación ató la sublevación a una reacción concreta contra el hecho de la numeración y refuerza la imagen de los indios como ingenuos, inocentes y manipulables. Quienes los manipularon eran indios aculturizados, forasteros instalados en la villa, que aprovecharon la ingenuidad de los del campo y los utilizaron para defender sus intereses particulares. Esta lectura incorporó la inquietud que generaban entre las autoridades españolas esos sectores subalternos que escapaban a las definiciones de los sujetos coloniales. Por eso, el constante esfuerzo por redefinir la diferenciación en los términos de la diferencia colonial.

Existió una tensión irresuelta, a la hora de interpretar la sublevación, que se trasladó a la narrativa construida sobre ella. Esta tensión, nunca se resolvió, aunque las sucesivas interpretaciones, que se construirían de los alzamientos indígenas del siglo XVIII y posteriores, terminaron por configurar la anulación de los indios como sujetos políticos relevantes de la nación. Esas interpretaciones pesan y se reproducen hasta el presente.

“Caciques de viles procederés”

A medida que pasaban los días y el corregidor seguía recopilando información sobre la sublevación, empezaron a surgir, o a construirse interesadamente, posibles liderazgos de la misma. En general, se resalta como líderes a los indios de la villa, quienes “tuvieron muy premeditado el alzamiento” y habrían sido los que convocaron a los indios de los altos a sitiar Riobamba. Sin embargo, se aprovechó también para involucrar a los caciques que más problemas tenían con las autoridades españolas por intentar defender a sus comunidades. Uno de los nombres que primero aparece es el de don Justo Tigsilema, cacique del pueblo de Yaruquíes.

El 23 de marzo el corregidor escribió.

Ha pasado a la ciudad don Justo Tigsilema y Llangarima, cacique del pueblo de Yaruquíes, con otros indios de la misma doctrina. Este es un cacique de viles procederes; y no sin fundamento recelo que él con otros sus secuaces fomentaron la sublevación de los indios de Yaruquíes, y los incitaron del arrojio de acometernos, por lo que así el, como los que le acompañasen, me parecía conveniente los hicieses poner V.A. en la cárcel de corte, y mandase que teniéndolos separados, se les examinase; pues puede resultar alguna noticia que importe para la pesquisa, que de orden de V.A. estoy haciendo; debiendo exponer a V.A. que el expresado cacique le habían dicho que el Señor Oidor y Visitador lo quería deponer de su cacicazgo por su continua embriaguez, y malos procedimientos y que esto con su malgenio lo pudo mover a inquietar a sus indios.²⁰

El corregidor señalaba que, aunque no estaba inculpado en la sublevación, se le debería suspender del cacicazgo porque “yo tengo experiencia que es enemigo de sus indios haciéndoles varias extorsiones de que todos se quejan, y ahora menos que en otra ocasión convienen semejantes mandones”.²¹ Hacía tiempo que ni el pueblo de Yaruquíes ni don Justo Tigsilema eran cómodos para las autoridades. Tanto Yaruquíes como la parcialidad de Cacha eran un espacio en el que la explotación de los encomenderos y hacendados, el ausentismo, la presión tributaria y la exacción de recursos llevaron a sus habitantes a sufrir los peores niveles de pobreza y explotación del corregimiento.

Don Justo Tigsilema fue uno de los más activos caciques en denunciar “el hambre insaciable de indios” de los hacendados de la zona, mientras él mismo sufría una presión que no le dejaba muchas salidas. En 1760 Tigsilema se negó a cumplir sus obligaciones fiscales como cacique, obligaciones que suponían ejercer una presión insostenible sobre los indios que quedaban en su comunidad.²² Probablemente a eso se refería el corregidor, cuando hizo referencia a sus “viles procederes”. Otra versión sobre los orígenes de la sublevación señalaba que el cacique

²⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 110.

²¹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 110.

²² ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 75, exp. 3.

Francisco Sañay de Punín sería nombrado rey junto con “un indio Felipe que en el año pasado ha sido nombrado Alcalde Mayor de la Doctrina en la parroquia Matriz de Riobamba, y es indio bastante racional y españolizado en su modo”.²³

Sin embargo, la versión que prevaleció fue que los indios de la villa lideraron la sublevación a partir del acto no premeditado del rompimiento del auto. Según el corregidor todos “eran vecinos de los que viven dentro de las goteras de dicha Villa y todos encapados y de valona,²⁴ oficiales, barberos, zapateros y prensadores, advirtiéndome que las mujeres de todos los referidos nos hacían juntamente mucha guerra, pues eran las que continuamente acarrearán piedras a sus maridos y cercaban la dicha iglesia”.²⁵

Entre los líderes se mencionaba al bordador Antonio Obando, de quien se especulaba que sería nombrado señor, porque uno de los gritos que se oyeron fue: “¡Muera el Rey! ¡Viva Obando y Viva Guaminga”. También se resaltaba el liderazgo de varios sacristanes como el de la Compañía y el de Santo Domingo. El de San Agustín tenía mantilla colorada. Había un tal Gavilanes, también bordador, que convocaba a los indios de La Cantera desde la torre, mientras que Gaspar Taypi, hermano del sacristán de la Compañía, era uno de los que convocaba a sublevarse en los altos de Santo Domingo. Calixto Buñay era barbero, y un zapatero fue el que rompió el auto. Todos ellos eran indígenas de la villa, la mayoría con oficios y exentos del pago de tributos.

Algunas informaciones recogidas en la Sumaria decían que “criaban a dos reyezuelos”. Uno era del barrio de Santo Domingo y los pueblos que le pertenecían en la división que se hacía para las fiestas reales. Otro venía del barrio de San Francisco y los pueblos que le correspondían. En las averiguaciones más tardías, los líderes fueron tornándose en jefes sanguinarios dispuestos a “dar muerte a oidor, numerador y visitador, diciéndolo con tal osadía, que aseguraban habían de beber chicha en el casco de su cabeza o que la pondrían en una pica en señal de triunfo”.²⁶

²³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 83, exp. 13, f. 12.

²⁴ Las valonas eran cuellos grandes que cubrían la espalda, hombros y pecho. Se usaron en los siglos XVI y XVII en Europa.

²⁵ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 83, exp. 13, f. 40.

²⁶ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 83, exp. 13, f. 12.

Todo esto habría fracasado por el rompimiento del auto que desencadenó la sublevación antes de tiempo. Esta debía ejecutarse una noche en que “los guasicamas abrirían las puertas de las casas para que entren los sublevados y dar muerte a los españoles”.²⁷

En la Sumaria se concentraron las averiguaciones sobre el liderazgo de los indios de la villa, quienes fueron los que más pudieron reconocerse en la refriega. De los altos y de los pueblos se obtuvo poca información, y prevalecía una imagen de grupos violentos y anónimos. Los curas encargados de recabarla sostenían que todo estaba tranquilo y que no se habían sublevado. Lo cierto es que familias enteras huyeron a los montes y tierras bajas, donde no se les pudiera encontrar.

Una teoría política de la sublevación

Se deben distinguir las sublevaciones, de las que son generales de toda una nación, a las de una Provincia, Ciudad, Comunidad o Gremio, porque éstas últimas no son tan temibles, ni de iguales consecuencias a la primera; y que la sucedida en Riobamba sea de aquella clase no admite duda, pues que la conjuración solo fue de la Nación India, y que trascendiese a toda ella en la Provincia de Quito, se ha entendido y presume así, aunque no se declaró por qué acaso se anticiparon a descubrirse antes del día señalado, y así consideramos fue sublevación que estuvo dispuesta entre toda la nación en esta provincia y que era consecuente a los sucesos el que siguiere o no en lo de más del Perú.

También se debe distinguir para conocer la gravedad de las sublevaciones, qué fin la mueve, y a qué conspiran. Las que se dirigen contra el gobierno, o contra tal Juez, o contra tal Provincia o imposición, son unos alborotos populares que con facilidad los ataja la prudencia; pero aquellas que lo primero es conspirar a la usurpación del dominio del Soberano, y que se aclama a otro, y se supone la destrucción del Señorío: éstas son gravísimas y difíciles de contener, y más cuando las fomenta una Nación conquistada en quien no se ha radicado amor al conquistador su Soberano, ni es capaz que entre los Indios lo haya; y que la sublevación de esta Villa fuese de tal malicia, está comprobado y a V.A.

²⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 83, exp. 13, f. 13v.

le consta por los testimonios que le remití, y se justifica en la Sumaria que hago, contestando los testigos que oyeron: Muera el Rey, mueran todos, y viva Guaminga y otros decían Viva Don Juan, y he entendido que Guaminga entre estos indios es nombre con que aclaman al Inga, por los que he maliciado que los que aclamaban a Don Juan, será por su último emperador Don Juan Atahualpa o Atabaliba, quedando así claro de que se conspiró inmediatamente contra el soberano dominio, y que le tomaron pretextos de gañanías, y otros tributos para sacudir el yugo.²⁸

En este informe, escrito el 31 de marzo de 1764 por Francisco de Vida y Roldán, corregidor y justicia mayor de Riobamba, se sustentaba el carácter general y subversivo de la sublevación, en tanto habría conspirado contra el gobierno del soberano y propuesto el retorno del gobierno inca. Por un lado, podemos leer esta teoría como un esfuerzo por agravar la sublevación para recibir más apoyo de las autoridades y causar temor entre quienes contribuían al mal gobierno. Por otro lado, los hechos pudieron haber sucedido así. Como vimos, se dijo que estaban preparando a dos indígenas para gobernar el señorío autónomo, entre ellos al indio Antonio Obando. Aquí se sugiere más bien que se apeló al pasado incaico. En todo caso, entró en escena un pasado andino que fue usado y manipulado por la Corona para consolidar el poder colonial.

Recordemos que durante el gobierno imperial se mantuvo una jerarquía social relacionada con la descendencia de los gobernantes incas. Como señala Carlos Espinosa Fernández de Córdova (2002, 2015), el retorno del Inca no fue una manifestación de lo andino, sino una derivación de la cultura política y jurídica colonial, apropiada y coproducida por los descendientes de los incas y las familias de los caciques mayores. La información sobre Guamán o Guaminga como posible señor indígena, se refería al apelativo Guamán que se daba al gobernador local incaico en el sistema imperial. Esto también nos remite al carácter supralocal de la sublevación de Riobamba.

Además de las posibles redes armadas por el movimiento intercultural en el que se inscribieron el *Planctus* y la *Exaltación* y la actividad de

²⁸ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 18. Don Juan Atahualpa parece referirse al líder mestizo Juan Santo Atahualpa, escondido en la selva peruana desde donde lideró una sublevación contra el dominio español. El mismo corregidor señala más adelante que en Lima “no pudo cortarse la cabeza (de la rebelión) que hasta hoy se abriga en los montes”.

movilización de Garro y Calixto Tupa Inca, la referencia a Juan Santos Atahualpa, líder de una rebelión en la selva central peruana, nos permite pensar en la sublevación de Riobamba como parte de un movimiento regional que incluso tuvo relaciones con España.²⁹ El corregidor sostenía que la cabeza del “león con piel de oveja” que era la nación india, estaba escondida en los montes –refiriéndose a Juan Santos Atahualpa– “y ahora apuntó otra uña en Riobamba...”³⁰

Los remedios propuestos, a partir de constatar la gravedad de la sublevación, tuvieron que ver con la potencial fuerza de los sublevados. Se calcula que esta consiste:

en la de su muchedumbre que entre todos... serían más de 20.000 varones (en Riobamba) y más mujeres que también sirven para los alborotos; consiste también en tener a su disposición los campos, ganados, haciendas, las llaves de nuestras casas, la guarda de nuestros caudales, la de nuestros hijos, y en una palabra nuestras vidas y haciendas todas entregadas a su confianza. Se agregan a estas fuerzas la facilidad de juntarse, lo nada que iban a perder, lo poco y vil con que se mantienen y el ser un ejército volante que como enjambre de abejas se muda, se junta y se anida en los montes, en los campos y en cualquier otro paraje, y no les falta espíritu para agujinear tenazmente, como ya se vio, sin temor a la muerte... y tienen unos puntualísimos proveedores (de piedras) que son sus mujeres... no les faltan onda, ni el saber jugarlas, ni algunas lanzas, ni cuchillos, ni industria para armar las tijeras con que trasquilan puestas en palos largos, ni las hoces, formando una guadaña, ni el ardid de las emboscadas, fingir retirarse para dar lugar a coger a tus enemigos por la espalda, ni un furor rabioso... arrastrar y arrojar los cadáveres para que no estorben, y después los de la retaguardia, bailar y cantar alrededor de ellos según antigua usanza.³¹

Rabia, capacidad de reunión y de organización, muchedumbre, espíritu y nada que perder. La imagen fue la de una “nación” dispuesta y preparada para generar cambios a través de la violencia. También aparecieron prácticas identitarias como aquellas que se dieron en torno a los cadáveres

²⁹ Tanto los frailes disidentes como Juan Santos Atahualpa estuvieron en España difundiendo sus ideas sobre la ilegitimidad de la dominación y la tiranía. Luis Miguel Glave (1999) señala además que más allá de la figura real, Juan Santos representa la posibilidad activa de la violencia extendiéndose por los Andes.

³⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 23.

³¹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 18v y 19.

del enemigo de “antigua usanza”. Frente a la fuerza de los sublevados, la de los españoles radicó en las pistolas y escopetas, pocas espadas y malas, “sablecillos que parecen más propios para escarbar los dientes”.³² Entre nobles y españoles no se llega a la décima parte de los indios,

no conocen ni el espíritu ni el arte de la guerra, pocos tienen valor y reina la pusilanimidad y la cobardía. De la gente mestiza no hay seguridad, los más son hijos de madre india que los crió y viven a sus expensas; otros están casados con indias que los acarician, y aún mantienen otros amancebados con ellas que tienen hijos, y de todos estos que son los más ¿sobre qué fundaremos la confianza?³³

De los dos mil blancos y mestizos, según sigue este informe, solo había doscientos en quienes se podía confiar. También se argumentaba que los españoles no podían mantenerse con la facilidad y débil alimento de los indios, y que cuando todos ellos se sublevaran ya no vendrían comestibles de las haciendas. Lo que transmite este análisis, que las autoridades elaboraron por la situación a la que se enfrentaron, es que de los indios dependía todo: casa, haciendas y vidas. “Es una Nación que no podemos destruir ni ahuyentar porque sin ella ni habrá labor de los campos, ni se adelantaría la industria, ni se puede subsistir, y así es un mal que no nos es libre el arrojarlo de nuestra casa y que se ha de tolerar...”³⁴ Antes se señalaba:

Se vino a dar el extremo de que no haya población cerrada y los niños se entregan desde que salen del vientre de sus madres a los pechos de las indias, las llaves de las casas se entregan a un indio, y por miedo a los temblores quedan abiertas las puertas de las recámaras, y así están entregadas las vidas desde el nacer hasta el morir a la confianza de los indios, porque también se reciben por sus manos los alimentos, entienden y oyen el gobierno interior de cada casa y aprenden de nosotros las máximas que pudieran resguardarnos; no ignoran la desprevenición en que vivimos.³⁵

³² ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 19v.

³³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 19v y 20.

³⁴ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 24. Antes de esto el corregidor ofreció un análisis de las edades o etapas por las que había pasado la dominación de los españoles sobre la nación india, para apuntar al descuido y la desidia en la que habían caído los españoles.

³⁵ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 22-22v.

Este poderoso argumento sostuvo la idea de que los castigos podrían traer graves consecuencias porque la “nación india puede irritarse y ya no se podrá frenar la sublevación”, o bien “si les da temor desertarán de sus reducciones y se irán a los montes como ha sucedido en otras partes de América”.³⁶ Se puso el ejemplo de Chambo donde la mayoría de indios se habría ido al otro lado de la cordillera, atemorizados por el rigor de algunos curas y las extorsiones de españoles. El razonamiento era que los castigos llevarían a la sublevación general, a la guerra civil o a la pérdida de la población indígena fundamental para la vida de los españoles. Ninguna de las opciones ofrecía un escenario aceptable por lo cual se recomendaba que: “cuando el poder no alcanza para mantener el respeto, es preciso el disimulo...y esperar el tiempo, dándolo a los malos para arrepentirse y a los buenos para concertarse como lo aconsejó Tácito”.³⁷ El disimulo, la suavidad y la tolerancia en la pacificación se erigieron como la única vía y como castigo se juzgó que fueron suficientes las muertes y heridos resultantes de la refriega: tres muertos por bala el día 8 y los heridos de los cuales dos murieron.

En este análisis la nación india se insertaba entre todas las naciones y pueblos que “reconocen vasallaje” a la monarquía española. Se decía además que era la más privilegiada por las leyes, prerrogativas y exenciones que la protegían. Nos muestra también la estrecha relación, de dependencia y cuidado, entre españoles e indios desplegada en la vida cotidiana, en el “gobierno interior” de las casas y familias. Se reconocía, además, la posibilidad de que los indios conocieran las ventajas que les daba esa interrelación, se apropiaran de la información y los códigos de los españoles, y aprovecharan esos conocimientos.

Vemos cómo una sublevación, de la que se ha insistido en su carácter local y escasa repercusión, fue analizada por las autoridades encargadas de su pacificación en un contexto no solo americano sino imperial. Por un lado, se recurría a la experiencia en la sublevación de Nápoles, de 1547,

³⁶ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 23v. Esto se refería al Perú, donde el líder mestizo Juan Santos Atahualpa se había internado en la Cordillera y luego en la Amazonía para organizar una extensa sublevación. En este informe el corregidor hacía referencia a la situación del Perú. Menciona el odio de los indios “guardado desde la conquista y que ha sacado sus uñas en Perú, donde la cabeza aún se abriga en los montes, y ahora saca la otra uña en Riobamba” (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 22, 23).

³⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 23.

cuando se prefirió evitar castigos multitudinarios y acudir a la Inquisición. Por otro lado, se sugería abiertamente la conexión de Riobamba con el Perú donde “se castigó a unos pocos, no pudo cortarse la cabeza que hasta hoy se abriga en los montes”.³⁸ Las soluciones que se plantearon no fueron decididas de manera vertical por las autoridades locales o impuestas desde la metrópoli, sino que se tomó en cuenta el análisis de la sublevación desde un punto de vista teórico e histórico, así como la naturaleza específica de las relaciones de dominación.

Los españoles no podían actuar sobre los sublevados sin tener en cuenta las consecuencias de sus acciones, es decir, sin contar con la agencia de los subalternos, en tanto esta tenía las herramientas para subvertir el orden. Esta fue una estrategia adoptada por las autoridades para enfrentar esta sublevación específica, pero en ningún caso, como veremos con Otavalo, fue la norma. La construcción de la hegemonía española era un reto cotidiano de negociación, concesión, presión y consenso para asegurar el precario equilibrio a una sociedad que dependía enteramente de la “nación india”. La rebelión obligó a replantear la manera en la que la Corona planeaba estrechar el control y aumentar ingresos fiscales. Aunque se dijo que la Visita y Numeración debía seguir adelante “porque es beneficiosa a los indios, a la República y el Real Erario” y porque no acabarla era mostrar debilidad, esta nunca se completó.

¿Qué medidas indirectas de solución se propusieron en este informe? Se apuntó a transformar las relaciones en la vida cotidiana y a introducir la práctica militar en el seno de la sociedad. Se enfatizó la necesidad de “erradicar la confianza” sembrando desconfianza, temor. Habría que romper, se señalaba, la falsa ilusión de que se vive “entre hermanos... apartar el descuido, ponerse en cuidado”.³⁹ Es decir, en una sociedad en la que las fronteras eran cada vez más difusas, se vio la necesidad de reconstituir las diferencias. Pero estas diferencias se desplazaron a un terreno en el que el ejercicio mismo de gobierno debía transformarse.

Se vivía con un enemigo que podía atacar por la espalda; por eso era necesario introducir las milicias en el seno mismo de la sociedad: “Sacar a los españoles de la desidia en el manejo de las armas, convertir a los

³⁸ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 23.

³⁹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 26.

mozos en guerreros...aprender el ejercicio de la milicia”, traer armas y dar uniformes, asegurarse de que ninguno de esos mozos fuese hijo de india o casado con una. Con los blancos y mestizos se proponía formar una compañía de lanzas, broqueles y espadas. Todo para sembrar “terror” en los indios, una “nación que nos odia”.⁴⁰ La imagen de la sociedad detrás de estas ideas no fue la de un cuerpo equilibrado, ni que los indígenas eran los dóciles, inocentes e ignorantes súbditos: “cada día los indios están más ladinos y más osados y deseando sacudir el yugo”. Además, se consideraba aumentar el número de esclavos negros para armarlos contra los indios, así como incrementar la población mulata, considerada una mejor defensa que los mestizos “que es floja, afeminada, de malas costumbres y de ninguna confianza”.⁴¹

Al fomentar que todos los vecinos de la Audiencia tuvieran al menos un esclavo, se procuraba disminuir el número de sirvientes indios, limitar la cercanía con las familias españolas y

quizás entonces no se blanquearían tantas familias como se han blanqueado; porque los negros no se inclinarán a casarse con las indias y lo harán con mestizas, y los mestizos se inclinarán a casarse con las mulatas como más vivas y apreciables, y se formarían las castas que hay en Cartagena y otras ciudades, haciéndose despreciable la mezcla con los indios, de que resultaría que no se blanquearían tantos y no descendiese la gruesa de reales tributos.⁴²

Los problemas con el “blanqueamiento” y con la movilidad social tenían que ver con la disminución en los tributos. Es decir, se promovió la formación de castas a partir de la mezcla con negros –como en Cartagena– y no con indios, porque esa movilidad implicaba la disminución de tributarios.

Quiero destacar que el terreno al que se desplazaron las políticas de gobierno fue el de un control basado en la diferencia y la promoción de la desconfianza y el miedo. Se trataba de un terreno en el que empieza a desplegarse una *policía* –como sistema de legitimaciones que opera en las relaciones entre el Estado y la sociedad– que partía por reclasificar los

⁴⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 26-27v.

⁴¹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 28.

⁴² ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, exp. 10, f. 28v.

cuerpos y fabricar otros sujetos indios en el marco de relaciones y necesidades concretas de la dominación. Ahora, la necesidad de producir ese reordenamiento, si bien se enmarcaba en un contexto colonial e imperial, surgía de los desafíos que plantearon los indios al resignificarse en la coyuntura de la sublevación, presentarse como diferentes, pero en igualdad, y reorganizar los criterios de legitimidad y diferencia. De hecho, uno de los cuadernos de la Sumaria que se hizo a raíz de la rebelión se tituló “Cuaderno de Buen Gobierno y Guerra”.

Otra medida propuesta para alcanzar la pacificación fue el silencio. Se prohibió a nobles y otras personas que “en los corrillos públicos en las plazas, calles y tiendas de mercaderes se susciten conversaciones sobre la sublevación...siendo por regla general de toda sublevación convenientísimo remedio, el no hablar de ella y guardar sigilo político”.⁴³ El silencio, la ausencia de la palabra, aseguraría que ciertos temas no se volvieran visibles y, por lo tanto, reales en tiempos de cambio. Ratificaría también que la versión difundida sobre la sublevación fuese la oficial, si bien ni siquiera había una sola. Tal vez, era una forma desesperada por acallar el tan temido rumor. Y es que el silencio era parte de los esfuerzos más consistentes, a medida que pasaron los días, por romper con la posibilidad real de la política por parte de los indígenas. Dominó así la versión contrainsurgente de la rebelión y la visión de los pobres indios engañados por unos pocos “malévolos y sediciosos” ladinos.

La máxima del “buen gobierno” es la buena unión de las gentes

Influida toda o casi toda la gente principal de no sé qué despotismo, pretende dominarnos con tanto exceso a las reglas del saber mandar que sólo aspirando a retrasarnos quieren conseguir el renombre del señorío. ¿Quién duda que el buen modo y el agrado es un adorno político, que conciliando las voluntades de los súbditos se ven en el empleo del mando tan bien obedecidos? ¿Qué príncipe se ha visto que cediendo a la superioridad, se valga de lo humano, que no granjee la gracia de las gentes

⁴³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 10, f. 36.

y consiga los aplausos?... El buen modo permite que las cosas funcionen y las empresas culminen con acierto. De nada sirve el poder de un príncipe, el valor de un juez, el saber de un docto, sin agrado y buen modo.⁴⁴

Arrancaba así el memorial presentado por cuatro diputados de la plebe ante el corregidor, firmado por “Toda la Plebe” y que estaba incluido en la Sumaria de la sublevación. Fue entregado el Viernes Santo. Nuevamente aparecía el problema del mal gobierno, visto esta vez desde quienes forman parte de una imposible “República de españoles”. Al parecer, junto con los marcadores sociales, se había diluido también el “buen modo” que debía caracterizar, según el memorial, el buen y justo gobierno, y había sido reemplazado por el despotismo.

Parece que en este lugar solo es Caballero el que a todos tiene por mestizos y los trata mal. Bien se conoce que se ha reflexionado como se debiera, el distintivo de este nombre general de la plebe. Plebe pues, según la expresión de derecho, es el común de las gentes en una república a excepción de las del senado; siendo esto así todo aquel vecino morador de un lugar que no está incluso en el congreso de los del senado se debe reputar por plebeyo. Luego, este nombre de plebe no quiere decir (como lo entienden muchos de los caballeros del lugar) mestizos porque aunque entre la plebe los haya, estos son los que se llaman desechos de la plebe.⁴⁵

La plebe, a través de este memorial, intentaba aprehender su lugar en esta sociedad en movimiento. Lo que nos ofrece es un cuadro de las tensiones y rupturas que atravesaban una sociedad en la que los lugares de los cuerpos, los modos de relacionarse y las relaciones mismas estaban en pleno ajuste y transformación. Era necesario recordar y reactualizar esos modos en un contexto en el que nada es como era. Como en el mundo indio, los mestizos, inasibles e inubicables, generaban distorsiones que invadieron las relaciones entre los distintos cuerpos sociales. Con el crecimiento de la hacienda, la compra de títulos, etc., hubo una movilidad social en las élites que se tradujo en ciertos desajustes en los modos de ser, de nombrar y de estar.

⁴⁴ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 83, exp. 13, f. 1.

⁴⁵ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 83, exp. 13, f. 1, 1v.

Razón habrá para que todo caballero (que lo es o lo quiere ser) en no siendo o teniéndose por Gamonal (distintivo sólo de este lugar) a cualquiera aunque sea de conocido nacimiento español...lo impropere y desprecie con tanto abandono con este nombre de mestizo...¿Les parece somos estropajos o escorias del lugar y que no merecemos totalmente, no sólo comunicarnos, rozarnos con ellos, ni aún ponernos en su presencia?...Hay unos Caballeros verdaderos nobles y bondadosos...pero otros...si han de mandar es con displicencia e imperio.⁴⁶

El reclamo se daba en el marco de la “presente ocasión de esta semi guerra”, donde se sintieron ultrajados por el trato de los falsos caballeros. Si bien esto se venía dando, la situación llegó a límites en el cuartel donde se alojaban las milicias. La plebe solicitó sacar a los caballeros de los cuarteles y hacerse cargo de la defensa de la villa. Para que no hubiese ningún trato con ellos se “pide a vuestra Merced que les imponga a los caballeros que totalmente se abstraigan de nuestro consorcio”. La plebe también solicitó elegir como capitán “a uno de nuestra clase”.

Más adelante, el corregidor informaba a las autoridades superiores que la plebe de la villa estaba formando una conspiración contra la nobleza, “con ánimo de acabarla” pero que fue atajada con “prudencia política”. La conspiración duró doce días. Se juntaron en parajes señalados, algunos se esparcieron y se organizaron para entrar al cuartel de los nobles y sacar a los considerados déspotas. El Miércoles Santo el corregidor fue a verlos a un paraje y el Viernes Santo los cuatro mozos diputados de la plebe lo contactaron para presentarle el memorial.

Sin embargo, quedó en el corregidor la preocupación de que quienes tenían que contener a los indios estaban desunidos “entre las varias clases de gentes” y “resulta que están revueltos todos los humores de que está lleno el cuerpo de la República y trastornado el orden que lo conserva”. La imagen de humores revueltos y del trastorno de orden no hizo más que ratificar los desplazamientos y rupturas que vivía la sociedad local y la colonial, la enfermedad del cuerpo social.

La sublevación de Riobamba develó los numerosos frentes abiertos de esta sociedad en movimiento. Los recursos legales se acumularon jun-

⁴⁶ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 83, exp. 13, f. 2, 2v.

to con los temores imaginarios y reales de tiempos peores. La violencia irrumpió como otra manera de tomar un lugar, de construirse como actores en un tiempo de cambio, y cuando los rituales legales –parte del marco discursivo hegemónico y de sus sistemas de representación– se habían cumplido sin resultados. Los sectores dominantes enfrentaron la sublevación con disimulo y “suavidad”, pero sobre todo con un intento tardío de silenciar la profundidad de lo ocurrido y de relegarlo al universo de lo irracional. A partir de allí se quiso reconstruir los marcadores que aseguraban la diferencia colonial. En Otavalo, la historia fue distinta, pero el silenciamiento se volvió brutal.

Capítulo 6

Indios tumultuados y plebe enfurecida: Otavalo 1777

“Sumo silencio de gente india”

En abril de 1764, don Justo Alexandro Cabezas Ango Puento de Salazar,¹ cacique mayor y gobernador del asiento de Otavalo y la provincia de Cayambe, presentó un memorial “por su propio derecho y el de sus caciques subordinados de 77 parcialidades,² Principales de ellas, y del común de indios sujetos a su cacicazgo”. En este documento exponía cómo sus caciques, principales, indios e indias han padecido muchos agravios y daños en sus personas, sus hijos, sus bienes.

En esta forma a mis caciques les obligan los corregidores y cobradores cuando salen a los pueblos a cobrar tributos, a que les de, cada cacique, de comer, y sino que les de el Camarico...originándose de esto un daño el mayor que se puede considerarse: cual es que para hacer este *gasto han arrendado las tierras de comunidad, y se han osado a venderlas,*

¹ Los Ango de Salazar eran descendientes de Otavalo Ango o señor étnico del cacicazgo mayor de Otavalo en el momento de la conquista española, bautizado después con el nombre de Alonso. Esta familia ostentó el cargo de caciques mayores durante trescientos años, es decir, durante todo el periodo colonial (Borchart 2007b, 78). “Puento”, en cambio, es el nombre de la familia cacical que mandó en la provincia de Cayambe y Tabacundo. Estos territorios, sus ayllus y parcialidades, quedaron bajo el mando de los Ango de Salazar y dentro del corregimiento de Otavalo. El término “ango”, así como “asa”, “puento”, “imba”, “taques” y “mira” fueron patronímicos que designaron a una autoridad, asociada a un espacio geográfico y cultural (Costales y Costales 1993, 14). En 1723 la cacica de Cayambe y Tabacundo, Claudia Puento Maldonado, se casó con el cacique mayor de Otavalo, Sebastián Cabezas Ango de Salazar (Costales y Costales 1993, 27 y 48).

² El término parcialidad se empezó a utilizar en las fuentes desde fines del siglo XVII en lugar de *ayllu* (Borchart 2007b, 18).

por cuyo motivo se *han introducido muchísimos mestizos* de suerte que casi no tienen los indios tierras en que sembrar, y necesitan que se les restituya por la notoria nulidad con que se han introducido. Y así mismo les obligan a mis caciques, que hagan hilar arrobas de algodón... pagándoles la mitad de lo que vale regularmente...los apremian en los obrajes de las haciendas nombradas Granobles, Peguche, y el que está junto a la Plaza del dicho Otavalo, donde los hacen trabajar de balde. Y demás de esto *atribuyéndoles la culpa, les privan de dicho empleo de caciques*, y cobran tributo, *nombran a otro de su autoridad, no teniendo facultades para ello*; y también les obligan a un indio tributario y otra india, a que le sirvan ocho días alternándose...valiéndose para todo esto, de que es Cobrador del Rey nuestro señor, *como si no supiéramos, lo que manda en sus santas leyes ordenanzas, cédulas y privilegios*. Y así mismo *han hecho la novedad de cobrar tributos a los indios* que sirven de alcaldes lo que en tiempos pasados, de mis abuelos, no les obligaron aquel año que sirven en el ministerio de Alcaldes por estar mandado así por las ordenanzas, y ahora atropellan por acrecentar los cobradores su caudal... Y el común de indios, sus mujeres, hijos, y sus bestias... padecen los más pésimos agravios que han inventado los hombres. Hacendados del dicho Otavalo que llevados de la ciega codicia por enriquecerse salen muchos Mayordomos acompañados de otros mestizos, montados en sus cabalgaduras a hacer correrías y *cacerías de indios que viven en sus casitas como hombres libres* pagando sus tributos por sí, sin servir a nadie, y llegando ellos los amarran y los llevan a hacer trabajos en las sementeras de dichas haciendas... *teniéndolos encerrados y para que no se buyan les quitan las mantas de sus vestuarios*, y las mas veces se pierden y no les restituyen en su valor y precio... Y por huir de esto los miserables indios desamparando sus casas van a esconderse en varias quebradas y desiertos donde se enferman y mueren y a lo menos se les pierden sus sementeras y los trastos de sus casas, y no van a la doctrina porque esos hombres codiciosos no hacen reflexión de las pérdidas futuras, sino que sólo miran a su ganancia presente. Demás de todo *esto les cogen sus bueyes, para arar los días que quieren al tiempo más oportuno de barbechos y las bestias de carga*, para ocupar en lo que quisiesen con el frívolo y malicioso pretexto de decir que pastorean... Y por ahora, por no tener más tiempo ni medios con que costear sobre otros agravios que necesitan el más exacto y eficaz remedio... y para ellos necesita una reformación y a lo menos el que Vuestra Merced se

sirva pedir en esta Real Audiencia una providencia la más severa sobre cada punto de los que llevo expresado.³

Abusos de los funcionarios, despojo de tierras, pérdida de recursos para la subsistencia, explotación laboral, usurpación de funciones y confiscación de propiedades constituían agravios expuestos en este memorial –como en el *Planctus* y otros memoriales del movimiento disidente del Perú–, configurando así la tiranía opuesta al buen y justo gobierno.⁴ Esta situación se producía en un escenario de irrupciones con la introducción de los mestizos,⁵ la erosión y desplazamiento de las autoridades tradicionales y las nuevas autoridades impuestas que respondían a funcionarios e intereses españoles. El cacique mayor apelaba a las más altas autoridades de la Corona para denunciar a los funcionarios locales y a los brazos represivos de los hacendados: los mayordomos. Se recurría, tal vez para dejar sentado que cumplían con el ritual establecido (Serulnikov 1996), a una idea de justicia y de bien común, utilizada por la monarquía, para construir un aparente consenso y canalizar los conflictos.

Los reclamos coincidían con aquellos planteados por los caciques de Riobamba. Sin embargo, en el memorial había aún confianza en el orden institucional, a diferencia del tono desesperanzado y también desesperado de los caciques de Riobamba. Lejos de renunciar a su cargo y apelar a la libertad del que nada tiene, el cacique Ango de Salazar exigía a la Real Audiencia una “reformación” y “el más exacto y eficaz remedio” a la situación señalada. Es probable que estas autoridades pudieran hacerlo por la naturaleza particular del corregimiento de Otavalo, donde las encomiendas desaparecieron muy temprano y la población indígena dependió directamente de la Corona por muchos años.

Las ventajas y derechos que esta situación les había dado venían erosionándose hacía tiempo, pero en medio de la movilidad y las rupturas, las autoridades tradicionales reivindicaban su liderazgo usando los canales institucionales de reclamo. Estos rituales de protesta, que apelaban a

³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 8, f. 2 y 3. Las cursivas son de la autora.

⁴ El tirano “todo lo atropella y todo lo tiene por suyo”, no tiene límites para su codicia.

⁵ Ver por ejemplo la denuncia del cacique de la parcialidad de Saranchic del asiento de Otavalo, pidiendo se les restituyan las tierras del común que fueron apropiadas por montañeses o mestizos. (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 83, exp. 6).

ordenanzas y costumbres, les legitimaban frente a las comunidades. Apelando a la justicia se canalizaban tensiones, percepciones de injusticia, rupturas del pacto. ¿Era posible seguir confiando en esos medios? Estos memoriales constituyeron voces de descontento en los que se exponían ideas de justicia social y se erigían como un recurso de los indígenas, para poner fin a los abusos y presiones del colonialismo. Dentro del lenguaje y las formas literarias propias de una cultura hispanizada, los caciques y representantes de los andinos que elevaron estas peticiones, memoriales y cartas al rey, presentaban un desafío a la dominación imperial.⁶

A esta situación se sumó otra, en junio de 1764, cuando el nuevo corregidor de Otavalo, Manuel Díaz de la Peña, propuso repartir a los indios casados una arroba de algodón cada seis meses para que sus mujeres lo hilasen, así como repartir mulas. Esta distribución de mercancías sería, según él, beneficiosa para los indios y para la Corona por los ingresos fiscales que supondría.⁷ El reparto de mercancías, uno de los desencadenantes de sublevaciones en el virreinato de Perú, no fue una práctica común en la Real Audiencia de Quito. De hecho, en el corregimiento de Otavalo no se había hecho nunca como una práctica oficial u autorizada. Sin embargo, hubo varias quejas sobre las arbitrariedades que se cometieron por el reparto forzado de mercancías, hecho por alcaldes y corregidores,⁸ y las consecuentes deudas que ataron a los indios. Durante la sublevación, quienes fueron identificados con el reparto del algodón se convirtieron en objetivos de la violencia.

En 1766, el Protector General de Naturales, en nombre de los caciques de los pueblos de la jurisdicción de Otavalo, informaba que ellos le habían expuesto el estado de despoilamiento de sus parcialidades, las cuales estaban

absolutamente escasas de indios, especialmente los que llaman sueltos, pues si hay algunos, están concertados en las haciendas, que no contentos los hacendados de ocuparlos así, quieren que los caciques cumplan con los enteros de los mitayos, señalándoles otros nuevos que sean

⁶ Este memorial, como las numerosas cartas, representaciones y peticiones que se escribieron a mediados del siglo XVIII formarían parte de un cuerpo de textos que, desde la apropiación y reformulación de los códigos culturales dominantes, configura un proyecto colectivo para presentar y legitimar nociones andinas de poder subalterno (Dueñas 1998, 2010).

⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 14.

⁸ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 8.

libres, a quienes les gravan de deudas, y el año subsecuente vuelven a pedir más, de modo que de esta suerte, jamás llega el tiempo de que los infelices indios, logren el descanso de los cuatro años.⁹

Lo que pedían, frente a esta situación, era que al cumplir el turno de la mita se respetara el derecho de descanso de cuatro años para los indios. Además, se insistía en que los hacendados no podían cargar con deudas a los mitayos para retenerlos en la hacienda, práctica que se volvió común en el corregimiento.¹⁰ El efecto de esta práctica fue que los pocos indios *llactayos* que quedaban,¹¹ en lugar de cumplir la mita, preferían huir de sus pueblos a “regiones distantes y a valles sangrientos donde mueren, y otros quizás a los pueblos infieles”.¹² Esto generó la continua disminución de indios que, como señalaba el corregidor, perjudicaba a la Corona.

Los caciques, en el memorial de agravios presentado ante el protector, argumentaban, además, que parte del despoblamiento era debido a las epidemias que azotaron el corregimiento en años previos, y por cuya razón se les declaró exentos de la mita. En un contexto de presión sobre los caciques, los hacendados y mayordomos los amenazaban con azotarlos si no cumplían el entero, así como llevarlos amarrados a hacer las mitas, para reemplazar a los indios que no la cumplían, “ignorando quizás las preeminencias, prerrogativas, y regalías que gozamos por leyes reales en orden a que se nos guarden nuestros privilegios que habremos de gozar como señores de nuestros vasallos”.¹³ Nuevamente aquí, no solo había una apropiación del orden hispánico, sino que se apelaba a la justicia y a las prerrogativas de las leyes reales para detener los abusos que resultaban en el ausentismo y la erosión de la autoridad tradicional.

En 1766, el cacique mayor y gobernador de Otavalo se presentó de nuevo ante el Protector General de Naturales para querrellarse, civil y criminalmente, contra un mestizo que lo golpeó e hirió de gravedad. El mismo

⁹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 84, exp. 23, f. 1.

¹⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 84, exp. 17.

¹¹ La situación al parecer fue dramática. Los caciques presentaron padroncillos o cartas-cuentas donde aparecía el número de indios libres que quedaban en cada parcialidad. Contando los forasteros o hijos de caciques, que en principio estaban exentos de la mita, quedaban a lo sumo ocho o diez indios sueltos o libres (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 84, exp. 23, f. 5).

¹² ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 84, exp. 23, f. 1v.

¹³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 84, exp. 23, f. 3v. El ejemplo que los caciques ofrecen es el del mayordomo de la hacienda Cusín, como el que más presión ejercía sobre ellos.

mestizo presentó una demanda contra el cacique porque supuestamente robó en la pulpería que él administraba.¹⁴ De forma semejante el cacique de Perugachi, en Otavalo, pidió, por medio del protector de indios, que se le reconociera cacique legítimo y que se restituyera su comunidad deshecha por los ausentes, por las presiones de los cobradores de tributos y por la retención de trabajadores en las haciendas.¹⁵ Los despojos de tierras y de aguas eran constantes,¹⁶ así como los agravios y abusos cometidos por los numerosos cobradores a quienes se adjudicaba la cobranza de tributos.¹⁷

Fueron años inquietos y con permanentes quejas que la justicia no procesaba. Una de las razones era que el protector con nombramiento ejercía también como fiscal interino y había incompatibilidad entre ambos cargos. Quiero insistir aquí en la relevancia del argumento planteado por Serulnikov (1996) sobre la relación entre los estallidos violentos y una larga tradición de recursos a la justicia. Se recurría a los lenguajes y ritos legítimos hasta que estos pierden significado al carecer de eficacia. En todo caso, ese recurso utilizado en todo el virreinato otorgó un grado de legitimidad a quienes recurrieron a la violencia.

En un corregimiento en el que, en términos generales, se habían mantenido como caciques y principales las mismas familias desde tiempos de la conquista, la ruptura de los pactos y el irrespeto de los privilegios fueron inaceptables. La memoria sobre “otros tiempos” con “copioso número de gente” contrastaba con la imagen de las comunidades con “sumo silencio de gente india, que si hay algunos en cada pueblo son hijos de caciques, gobernadores, principales”.¹⁸ Fue un tiempo en el que no se respetaban ni los privilegios ni los mandatos reales. Esta intervención de los caciques y

¹⁴ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 85, exp. 1.

¹⁵ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 96, exp. 2.

¹⁶ Son numerosas las quejas que se presentaron ante la justicia por los despojos de tierras y aguas. Por ejemplo, los indios de la parcialidad de Imantag en Cotacachi pidieron se les restituyeran las tierras de Imantag despojadas por un hacendado de la zona (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 96, exp. 4). Otra protesta se dio por el despojo de tierras a los indios del común en Pinsaquí, Cotacachi (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 89, exp. 7) y por las tierras del común a la parcialidad de Saranchig en Otavalo (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 83, exp. 6). Los indios de la parcialidad de Colimbuela protestaron por la expoliación de las aguas que utilizaban para regar sus tierras (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 74, exp. 2). Todas estas quejas se presentaron entre 1770 y 1775.

¹⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 94, exp. 11; caja 96, exp. 2.

¹⁸ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 84, exp. 23, f. 3v.

del protector pone luz sobre la autonomía de facto adquirida por los hacendados en el manejo de las poblaciones indígenas. De hecho, el protector general pedía que el corregidor publicase un bando en el que se dijera que ningún mayordomo ni dueño de hacienda podía, por su propia autoridad, coger a ningún cacique ni presionarlo para entregar mitayos.

Esa autonomía implicaba la ruptura del pacto y el desconocimiento de fueros de larga data, así como del sistema de autoridades de la administración colonial y las condiciones específicas de las relaciones de dominación en el corregimiento de Otavalo. Esa misma autonomía fue evidente durante la sublevación del corregimiento, cuando el mayordomo de la hacienda de Miraflores tomó presos a varios indios e indias y los castigó con azotes, para que revelasen quiénes eran los líderes y cuáles las razones de la revuelta.¹⁹

La numeración y la “refinada malicia” de los indios

En 1776, por Cédula Real, el rey de España ordenó a los arzobispos y obispos de América que elaboraran una nueva visita y numeración con padrones, distinguiendo las clases, estados y castas de todas las personas hombres, mujeres y niños. Un censo de este calibre se inscribía en el esfuerzo de una monarquía que buscaba organizar productivamente las colonias, volver más eficiente la recaudación tributaria y lograr un control más estrecho y un nivel más centralizado de organización. Esta necesidad incluyó el control de todos los grupos de población y un conocimiento demográfico que permitiera a la Corona proyectar cálculos y hacer previsiones. Durante el siglo XVIII, en Otavalo, las autoridades se limitaron a usar los padrones de tributarios de pueblos y parcialidades, con fines estrictamente impositivos. Desde que, a raíz de la sublevación de Riobamba una década antes, se abandonara el intento de hacer una numeración de indígenas, solo se contaba con numeraciones parciales y acotadas.

En la Audiencia de Quito, el obispo Blas Sobrino Minayo, recién llegado a su diócesis en 1777, dispuso a los vicarios y curas –sin conocimiento del presidente de la Audiencia– que hicieran “exactos padrones

¹⁹ Es posible pensar para esos años en la configuración de una administración privada de poblaciones, como plantea Andrés Guerrero (2010) para el Estado republicano que delega la dominación étnica.

con la debida distinción de clases, estados y castas de todas las personas de ambos sexos sin excluir los párvulos”, como había dispuesto el rey. El obispo señaló la necesidad de hacer estos padrones cada año para comprobar el aumento o disminución de la población.²⁰ El primero en recibir la notificación fue el vicario de Otavalo.

Previamente, entre 1774 y 1775, se había preparado el terreno para la numeración. Se mandó a las autoridades civiles a investigar la cantidad de encomenderos que quedaban, averiguar por las tasas correspondientes a cada jurisdicción y unidad, y se debatió sobre la conveniencia o no de hacer que negros libres, castas, mestizos y forasteros pagasen tributos.²¹ En la correspondencia entre las autoridades y el virrey surgió el tema de numerar a los hijos de blanco e india o indio y blanca, a los forasteros o forajidos –como se les nombra en este documento–, aunque se reconocía los problemas que tal decisión podría acarrear. Para evitar conflictos se descartó el pago de tributos de negros libres, zambos y mulatos, pero la cuestión de los mestizos quedó un poco en el aire, dejando que la costumbre dictase lo que se debía hacer.²²

Sin embargo, el empadronamiento ordenado por el obispo de Quito no tuvo en cuenta

que el asunto de numeración o empadronamiento ha sido muy delicado en todas estas Provincias, y que siempre que se ha intentado por diferentes comisionados, se ha experimentado muy fatales consecuencias, ya por la rusticidad de los Indios; por su propensión a la embriaguez; ya por la torpeza de los comisionados; y por la refinada malicia de algunos que les sugieren sediciosas especies con que los inquietan.²³

Con ese preámbulo, el presidente Diguja pedía al Obispo, tras recibir noticias sobre el inicio de la sublevación, que ordenara a todos los vicarios y curas que hubieran recibido la orden de hacer el empadronamiento, que lo suspendiesen. El presidente había sido informado a través de cartas escritas por el corregidor de Otavalo y por varios vecinos, de lo que sucedía en Cotacachi y Otavalo. A estos informes iniciales se suma-

²⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5, f. 4.

²¹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 96, exp. 10.

²² ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 96, exp. 10, f. 40-42.

²³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5, f. 6. Oficio dirigido por el presidente de la Real Audiencia, Joseph Diguja, al obispo Blas Sobrino y Minayo, al conocer sobre la orden del obispo y el estallido de la sublevación.

ron los testimonios de vecinos que huyeron a Quito y que se acercaron a las casas de la Audiencia. Los indígenas atacaron e incendiaron sus casas, la mayoría huyó abandonando sus propiedades, mientras aumentaba el número de rebeldes.

Sumaria y pacificación

Tras recibir estas noticias, el presidente Diguja decidió ir con la tropa él mismo a pacificar el corregimiento y averiguar lo que sucedía. Sus primeras gestiones las hizo desde la hacienda Changalá, en Cayambe. Los testimonios que allí recibió decían que los rebeldes eran de Cotacachi, Otavalo y San Pablo, y que desde allí fueron a Cayambe, donde los indios se sublevaron el 15 de noviembre. Según las confesiones y testimonios, los indígenas pensaron que se les iba a imponer la aduana, gravarles con “pechos” y marcarles a ellos y a sus hijos como a esclavos.

A diferencia de la Sumaria sobre Riobamba, en los documentos de la rebelión de Otavalo casi no hay una reflexión sobre la naturaleza de la sublevación. El procedimiento que llevaron a cabo las autoridades fue muy distinto al seguido en Riobamba en 1764, donde las autoridades fueron muy cautelosas al investigar lo sucedido. Las averiguaciones se hicieron prácticamente a escondidas, camufladas, para que los indígenas no temieran un posible castigo y esto fuera contraproducente. El temor al contagio del levantamiento, que tomó a las autoridades por sorpresa, hizo que no se tomaran prisioneros ni se recogieran testimonios de los participantes. A través de las conversaciones y del espionaje de curas y mayordomos, se intentó dilucidar cómo se organizó la insurrección, sus motivos y quiénes fueron los cabecillas. Las autoridades, no sin oposición, dispusieron que –salvo en excepciones– no hubiera castigos ejemplarizantes.

En Otavalo la situación se manejó de forma muy distinta, lo que nos muestra que la administración imperial tenía un repertorio de respuestas que dependían de las condiciones mismas de la dominación, de las experiencias previas y de los desafíos subalternos. Para empezar, el presidente de la Audiencia decidió hacerse cargo personalmente, en el lugar de los hechos, y llevar una tropa para la pacificación. Los castigos ejemplarizantes se dieron inmediatamente, empezando por las ejecuciones en Ibarra

y, más adelante, los azotes, cortes de pelo y destierros de los capitanes y las capitanas tras las averiguaciones de Diguja. Para obtener información se recurrió a interrogatorios a los sublevados y prisioneros, también a los testimonios de testigos blancos y mestizos. Hubo decenas de prisioneros en cada pueblo, pero la mayoría decía que no sabía nada. Otros rindieron testimonios parciales, por lo que las confesiones quedaron en principio abiertas para futuros interrogatorios.

Muchos de los testigos blancos y mestizos, habían participado en eventos de la sublevación, empujados por los rebeldes que los amenazaron. Estos testimonios, que apoyan la veracidad en su participación directa en los hechos, corroboraron una visión impresionista de los acontecimientos. A ello se sumó el hecho de que muchas veces las declaraciones se contradecían, lo que pudo relacionarse con la confusión generada por la intensidad y velocidad de los eventos, o con intereses particulares de los declarantes que se procesaban en los testimonios ante las autoridades. Viejas pugnas, enemistades y conflictos atravesaban las relaciones entre los distintos grupos del corregimiento, sobre todo entre los grupos dominantes y subalternos. Pero también existían alianzas, parentescos y redes clientelares, que aprovecharon los cambios de una sociedad en movimiento y los canales abiertos por el mercado, para expandirse.

Es posible, en este contexto, que se aprovechara de las averiguaciones para saldar viejas cuentas o para favorecer a compadres y clientelas. De hecho, muchos de los declarantes juraron decir la verdad, a pesar de su relación de compadrazgo, de parentesco, etc. Entre los confesantes indígenas hubo contradicciones. Se dieron casos en los que se acusó a alguien, en particular, de haber sido capitán o capitana, pero no había ningún otro testimonio que corroborase esa versión.²⁴ En los interrogatorios a los prisioneros se hicieron algunos careos para confirmar los cargos, no así en las declaraciones de los testigos.²⁵ Además, se llamó a todos los caciques de las parcialidades del asiento de Otavalo y de los otros pueblos. Ellos dijeron que huyeron a los montes por miedo a que

²⁴ Es por eso que los nombres de capitanes ofrecidos solo por un testimonio no fueron tomados en cuenta.

²⁵ Por ejemplo: "Y viendo su Señoría la negativa de este indio (Pedro Cuevas), mandó comparecer a Blas Achina y a Micaela Guascota (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5, f. 53v-54v).

los indios los maten, por ser quienes recaudaban los tributos y porque se les había amenazado públicamente.

En Otavalo hubo una importante injerencia privada en la represión del levantamiento. Mientras en Riobamba las fuentes muestran una centralización de la pacificación, en Otavalo los vecinos, obrajeros y terratenientes participaron activamente, tanto en organizar a la tropa que salió desde Ibarra para enfrentarse con los indios en Agualongo, como en los procesos extrajudiciales en haciendas y obrajes como Miraflores o Cayambe, donde se apresó y torturó a varios indios e indias para que hablaran sobre la sublevación.²⁶ Esto nos informa, no solo sobre la privatización del control de la población, sino sobre los cambios en las formas de dominación que venían gestándose a raíz de las rebeliones en otras partes de los Andes y en la misma Audiencia, en las que se privilegiaba el uso de la fuerza. La necesidad de preparar a los vecinos en milicias y de sembrar la desconfianza hacia los indígenas ya había aparecido con fuerza en la Sumaria de la sublevación de Riobamba.

La progresiva construcción del silencio sobre la política popular

La documentación relativa a la sublevación de Otavalo difiere también de la de Riobamba en su carácter pragmático. No hay disquisiciones sobre la naturaleza de la rebelión, se la relaciona directamente con la disposición de hacer la numeración, “asunto muy delicado”. Por ello, las gestiones se dirigieron a evitar el contagio, a detener la insurrección por medios coercitivos, a procurar que todo volviera a la normalidad y que los indios quedaran nuevamente reducidos a las haciendas, a la producción.

En una denuncia y petición sobre la quema y destrucción del obraje de Colimbuela, que tenía Nicolás de la Guerra en arrendamiento y pertenecía al conde de La Laguna, el procurador dijo que se sublevaron los indios gañanes, obrajeros y sueltos del pueblo de Cotacachi y, al contagio de estos, todos los de la provincia de Otavalo “contra sus amos en cuyas haciendas servían, contra la Real justicia, contra los españoles y

²⁶ Esto no quiere decir que en Riobamba no hubiera habido iniciativas de justicia por mano propia, pero estas acciones sobresalieron en la Sumaria de Otavalo, no así en la de Riobamba donde las autoridades más bien se quejaron de la falta de espíritu, valentía y conocimiento en las artes de la guerra de los españoles.

mestizos de toda aquella comarca”.²⁷ En general, se transmitieron pocos datos sobre los gritos de los sublevados. A pesar de que continuamente se hace referencia a la “gritería” de los indios, tan solo se especifica que en Cayambe gritaron: “¡Muera el mal gobierno, y viva nuestra partida de los indios y muera la Aduana!”.²⁸

De acuerdo con la teoría sobre la naturaleza de las sublevaciones, expuesta a raíz de Riobamba, la de Otavalo no sería la insurrección de una nación, sino una más limitada. Tampoco tendría como objetivo usurpar el dominio, sino dirigirse contra las reales justicias y los abusos de hacendados y sus mayordomos. Mediante los interrogatorios, las autoridades fueron construyendo una narrativa de la sublevación como un evento concreto y limitado, sin un proyecto político que fuese más allá de la protesta por los abusos y el mal gobierno. Si los memoriales y peticiones de los caciques elaboraron propuestas de reforma, el levantamiento –sin interlocutores como los caciques o indios ladinos urbanos, sino indios del común– se mostró como la reacción violenta de indios ignorantes y mal informados. Es decir, se negó cualquier continuidad entre los reclamos legitimados en el sistema legal y la violencia colectiva.

Nicolás de la Guerra, vecino de Cotacachi, arrendador de la hacienda de Colimbuela y dueño del obraje de Alambuela, señaló en su testimonio que, antes de la rebelión, se preparaba para recibir en su casa al oidor Gregorio Zapata, cuando llegaron el gobernador de Cotacachi, Patricio Cotacachi, el alcalde ordinario del pueblo, Tomás Sevilla, y otras cuatro personas para preguntarle si era cierto que el oidor traía la orden de poner la aduana.²⁹ Querían saber si eso era cierto para sosegar a los indios del pueblo, ya inquietos por los rumores que corrían.³⁰ Guerra los tranquilizó y les dijo que el oidor retomaría su puesto luego de 10 años en España, por lo que el gobernador dijo que iba a “sosegar y desengañar a su gente”. Cuando el oidor Zapata llegó, volvieron el gobernador y el alcalde Sevilla a visitarlo.

Unos días después de que el oidor se marchó de la casa de Guerra con rumbo hacia la Costa, por el río Santiago, llegaron unos indígenas

²⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 13, f. 3.

²⁸ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 5, f. 22.

²⁹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 12, f. 12v, 13 y 14.

³⁰ Esto también lo sostuvieron Cotacachi y Sevilla en sus respectivas declaraciones.

de Cayapas que se dirigían a Ibarra por un litigio de tierras de comunidad.³¹ Estos indios “tienen mucha comunicación y trato con los de Imantag,³² y estos con los de la Costa de Cayapas por donde entran con sus negociaciones y por donde transitó el oidor Zapata”.³³ De la Guerra infirió que los cayapas regaron la noticia de la Aduana entre los de Imantag, despertando la sublevación.

La reunión de Cotacachi y de Sevilla con el oidor dio pie a muchas especulaciones entre los indios. Entre esas que vendieron a sus hijos al oidor Zapata para la aduana en una reunión en casa de Pedro de León, a cambio de cuatro pesos, vino y un trago de aguardiente. Sevilla declaró presto que eso no sucedió, que se reunieron con el oidor pues les pidió información sobre las parcialidades con miras a la numeración. Después de las muertes, el martes “muy de mañana fue el Gobernador de este pueblo a casa del confesante y le dijo: Alcalde que hacemos, qué ha discurrido usted porque estos indios nos quieren matar si no vamos con ellos, porque dicen que hemos tomado 4 pesos del señor oydor Zapata y así es preciso ir con ellos a Alambuela...” Ambos terminaron por ir. A pesar de ello sus casas fueron quemadas por la multitud.

Los rumores sobre la Aduana no se limitaron al corregimiento de Otavalo. Desde el día de Difuntos, el 2 de noviembre, cuando había un intenso movimiento de gente que iba a visitar a sus muertos, las noticias de la numeración se difundieron en otros corregimientos como los de Latacunga y Riobamba. Incluso antes, algunos rumores movilizaron a varias comunidades. El 22 de octubre, fray Joseph Obregón, cura de Licto en el corregimiento de Riobamba, previno al corregidor de indicios de sublevación.³⁴ El cura temía que esto provocara un levantamiento o que los indios que quedaban se pasaran a Guamboya.

³¹ Se conocía como cayapas a los indígenas de la nacionalidad chachi que actualmente ocupan zonas selváticas de la provincia de Esmeraldas, en los márgenes de los ríos Santiago y Cayapas. Eran originarios de la provincia de Imbabura y Carchi, pero se internaron en el bosque lluvioso de la ceja de montaña de la cordillera occidental en tiempos de la conquista española. Sin embargo, el contacto con los pueblos de Cotacachi se mantuvo, a través del intercambio de productos y conocimientos.

³² Imantag es una parcialidad perteneciente a Cotacachi. Desde inicios del siglo XVIII hubo múltiples litigios de tierras de indios con blancos y mestizos.

³³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 12, f. 13.

³⁴ Esto se informa en: *Expediente formado sobre recelos de sublevación de los indios del partido de la Villa de Riobamba, Año de 1777* (ANHQ, Fondo Indígenas, caja 99, exp. 6).

Desde los sucesos de 1764, curas y autoridades de Riobamba permanecieron atentos a los movimientos de los indígenas, sobre todo de los que eran más activos y mostraban signos de descontento como los de Licto y Yaruquíes. Pero no solo los indios estaban alarmados, también los españoles dijeron que “no se han de dejar apuntar” y “se les ha puesto a los blancos que es este apunte para ponerles algún pecho, y lo mismo por los hijos, y que le han de quemar la casa”. Obregón señalaba que “a continuación dicen los indios que precisamente han de ir a apuntarse en sus casas y que entonces verán los que fuesen como salen, porque no era otra cosa que para imponer Aduana y cobrarles hasta el agua de que beben, y por eso quieren apuntar hasta a las criaturas que están en los vientres”.³⁵

Frente a estos indicios, el cura de Licto propuso hacer los padrones en la cuaresma cuando, a través de la confesión obligatoria, se aprovechaba para ponerlos al día. Por su parte, el cura de Yaruquíes: “Siendo la materia grave se me ha hecho preciso poner en noticia de vuestra merced para que previniendo el mejor modo de atajar con tiempo una revolución de indios con mira de hacer un destrozo con los españoles y mestizos”.³⁶ Una criada india del anejo de Cacha, Yaruquíes, le dijo a su amo, vecino de Guano “tener sospecha de que los indios se levantan; y de eso infiero la mucha inquietud con que están, y la demasiada altivez con que proceden y se debe temer de estos pues en la ocasión de la numeración del señor Llanos fueron los más atrevidos”.³⁷ Decían que la convocatoria era para el día de finados, cuando los indios van “concurriendo a los pueblos y lugares con pretexto de poner ofrendas”.

El corregidor por su parte escribió informando que la plebe estaba inquieta: “aun hoy he intentado disuadir de las erradas especies que entre ellos corren de que quiere ponerse aduana y de que los padrones que han estado haciendo los curas son numeración disimulada con designio de imponerles pechos”.³⁸ Los de Yaruquíes eran, según el corregidor, los más insolentados y llegaron a agredir al coadjutor. Lo mismo hicieron los de Calpi. Como prevención, se mandó una compañía de soldados.

³⁵ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 6, f. 1v.

³⁶ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 6, f. 2.

³⁷ ANHQ, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 6, f. 2.

³⁸ ANHQ, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 6, f. 2v.

Es evidente que no se trataba de una preocupación que se limitaba al corregimiento de Otavalo. La inquietud existía también en Riobamba donde no solo la población indígena sino los españoles y la plebe blanca veían con recelo los movimientos que realizaba la Corona, destinados a tener un mejor control de las colonias y a romper los poderes autónomos en aras de una mayor centralización. Los rumores coincidían con los de poner la aduana y de imponer “pechos” (impuestos). Era una preocupación multclasista. El temor al contagio, siempre presente entre las autoridades imperiales, parecía responder a una real comunicación entre los pueblos indígenas de distintos corregimientos e incluso de fuera de las fronteras de la Audiencia, lo cual permite cuestionar las tesis sobre la fragmentación de los indígenas durante el periodo colonial. Tiempos rituales como los de difuntos, en los que abundante población india volvía a sus comunidades de origen, deben haber sido especialmente ricos en la difusión de rumores, ideas, posiciones y planes.

Quiero llamar la atención sobre la constante referencia al rumor en esta Sumaria. El rumor fue parte de las redes informales sobre las cuales Guha (1983) pone énfasis para entender la gramática de la política popular. Estas tendrían base en el parentesco, la etnicidad, la comunidad, lazos rituales o el ingrediente común de la subordinación. Era en ese mundo del rumor esparcido por los caminos y los cerros, en las juntas de indios y las borracheras o en la sociabilidad ritual de la fiesta (difuntos en Otavalo, carnavales en Riobamba) donde encontramos indicios de prácticas y lenguajes políticos subalternos.

En la Sumaria se preguntaba a los acusados si sabían de qué se trataba la aduana y dijeron que no sabían qué era, pero la relacionaban con los hierros para marcarlos y esclavizarlos.³⁹ Aunque lo de la aduana no fuera verdad, sí se tuvo la información de que la Corona intentaba aumentar la caja fiscal, lo que suponía mayor control y, posiblemente, mayores exacciones. Fue por eso que la preocupación no solo se extendió entre los indios, sino que la misma plebe riobambeña estaba inquieta al tratarse de un censo general que incluía a blancos, indios, negros, castas, etc.

El tema de la aduana también nos remite a la posibilidad de redes transterritoriales, que difundieron información sobre las prácticas del

³⁹ Por ejemplo, a Pedro Cuevas de Cayambe le preguntaron qué era la aduana y “dijo que no sabe ni la conoce” (ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, exp. 5, f. 55).

gobierno para aumentar las exacciones. De hecho, la aduana se estaba aplicando en regiones del sur andino y dada la aparente consistencia de las redes informales en la difusión de rumores, el temor a esta se respaldó por la experiencia en el sur. Este elemento permite cuestionar con mayor firmeza la tesis sobre el fraccionamiento de la movilización social en Quito.

“El origen del tumulto es la borrachera”

En la descripción de la batalla de Agualongo se transmitía una imagen del enfrentamiento en la que los indígenas aparecen como un grupo violento, desordenado, sin estrategia. Ni siquiera en torno al liderazgo se reconocía la existencia de algún tipo de organización o estrategia, sino que se sugería que los capitanes y capitanas surgían al fragor de los acontecimientos. Esta imagen difería de la ofrecida en la Sumaria de Riobamba cuando se inició la sublevación de 1764. En esa ocasión las autoridades quedaron sorprendidas por el conocimiento de los indígenas del “arte de la guerra” y por la organización mostrada en el enfrentamiento con los españoles en las calles de la villa. Así mismo, se insistió en que los cabecillas de Riobamba prepararon, durante meses, el levantamiento y que incluso formaron a dos indígenas para ser reyes del señorío.

En la línea de quitar trascendencia política a la sublevación y capacidad organizativa a los indígenas, algunas de las autoridades, entre ellas los curas, interpretaron que “el origen del tumulto es la borrachera, y de toda desgracia”.⁴⁰ Es decir, la insurrección se asimiló al terreno de los vicios, se trataba de un problema moral, no político. Con este gesto se reafirmaba el confinamiento de los indígenas al espacio de lo irracional y lo irreflexivo. Esta interpretación fue parte de la estrategia de algunos de los sublevados en los interrogatorios, pues se excusaron por haber estado borrachos –por lo tanto incapaces de razonar– para quitar peso a los actos que cometieron.

Al margen de lo que se puede inferir de las confesiones y testimonios que constan en la Sumaria, fueron las acciones mismas de los indígenas y los objetivos de sus protestas, los que arrojaron luces sobre las causas que

⁴⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 9, f. 2.

desataron la violencia. Si bien en Cotacachi la sublevación estalló en relación con la supuesta aduana y el herraaje de los indios, esta se preparó con días o semanas de anticipación, como se señala en la Sumaria. Sin embargo, fue en Otavalo, San Pablo y Cayambe donde, una vez que llegaron noticias de la violencia en Cotacachi, otros motivos salieron a la luz.

La primera acción en Otavalo fue contra el reparto del algodón. El lunes 10, algunas indias sueltas de Otavalo arrojaron, al corregidor Posse, el algodón repartido para hacer tiendas de campaña para la tropa. Otros episodios se relacionaron también con el reparto del algodón, mientras los trabajadores de los obrajes de Peguche y Otavalo fueron miembros identificables de la sublevación. Varios gestos, como suspender el trabajo de los tejedores del obraje de Otavalo, cuando Posse había ido hacia Cotacachi, o la entrega de su trabajo y herramientas para unirse al levantamiento, señalaban el descontento que cundía entre los trabajadores textiles por los abusos que sufrían en el trabajo, las condiciones del reparto y los engaños a los que eran sometidos. En San Pablo se acusó a la pareja del cartacuentero Ortiz, por repartir algodón mojado, que pesaba más, y pagarles por productos secos, perjudicándolos gravemente en la remuneración por su trabajo.

En Cayambe, todos los objetivos de la violencia estuvieron relacionados con el reparto del algodón y los obrajes: los libros de rayas de ovejas, las haciendas obrajeras con sus maquinarias y herramientas, la lana, el algodón, los que repartían, el gobernador Puento acusado de participar del engaño del reparto, etc. Jergas, bayetas, paños, fueron quemados o distribuidos entre los sublevados. En estos pueblos se destruyeron y saquearon las tiendas de mercadería de los hacendados, lo cual muestra que la repartición de mercancías fue identificada por los indígenas como un ingrediente importante de su explotación. Este conflicto estuvo presente en los días que duró el levantamiento, pero era un problema que hacía tiempo protagonizaba muchas de las quejas y memoriales presentados por los caciques y el protector. Había una continuidad en los reclamos. Las autoridades reconocían el problema cuando, en las confesiones, preguntaron cuánto cobraba el corregidor de Otavalo por el algodón y cuánto pagaba por su hilado.

En la Sumaria se registra la voluntad de los indígenas por romper con las obligaciones que los ataban a las haciendas. Eso se menciona,

por ejemplo, en el consejo de guerra de Ibarra para juzgar a los apresados en Agualongo. El principal capitán, Francisco Hidalgo, fue acusado de haber ofrecido repartir las haciendas a los sublevados. Esta información no necesariamente correspondía a la realidad, si tenemos en cuenta que una de las tareas del consejo fue imponer castigos ejemplarizantes que asustaran a los rebeldes. Para Hidalgo, acusado de los cargos más graves, significó la pena de muerte tras la “brevísima averiguación” hecha por el corregidor en Ibarra, entre los vecinos, la mayoría terratenientes. El aumento de las obligaciones que ataban a la mano de obra indígena era un ingrediente importante de las tensiones entre los hacendados, con poder autónomo para manejar a los indios, y la Corona, que buscaba centralizar su poder y erosionar esa autonomía. En el medio estaban curas, corregidores y protectores que lucraban en el espacio abierto por el mercado.

En el informe de Guerra, escrito en mayo de 1778, el autor señalaba que después de la pacificación y de haber perdido todos sus bienes, no pudo volver a “reducir los indios conciertos de obraje y labranza a su antigua situación”. Era el tiempo crítico de sembrar trigos y otros granos y, sin el obraje produciendo, no trabajar el campo era una desgracia. Por ello pedía a las autoridades que se le restituyeran las pérdidas, con el embargo de bienes de los indios o con el trabajo de los indios culpables. Pedía, además, que se redujera a los indios al “servicio antiguo y ordinario”.⁴¹

Frente a estas exigencias, el protector de naturales sostuvo que era imposible cumplirlas, porque los indios no tenían nada y porque estaba prohibido condenarlos a servicios personales. Añadió que habiendo sido juzgada la sublevación no se podía aceptar otra demanda. Finalmente, el fiscal resolvió reducir a los indios a las haciendas del corregimiento que les correspondía “haciéndoles observar la más estricta subordinación a sus amos y dependientes, procurando con la mayor prudencia inspirarles la aplicación al trabajo”. La solución combinó la ratificación de una subordinación a poderes autónomos y la necesidad de inspirar una ética productiva. Fue una manera particular en la que el Estado borbónico cedió ciertos derechos a la élite terrateniente. Esto contradecía la imagen de una monarquía reformadora que pretendía acabar con poderes intermedios, fueros y espacios de autonomía. Más bien se construyeron

⁴¹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 13, f. 4.

alianzas contingentes frente al enemigo común: los indios trabajadores, necesarios para cumplir metas fiscales y productivas.

La violencia de las muertes nos muestra el agotamiento del uso de las vías judiciales, a través de las cuales los indígenas procesaban sus quejas y conflictos en el marco del pacto. La irrupción en el corregimiento de Otavalo, de los terratenientes, cada vez más dominantes, al aprovechar las rutas abiertas por el mercado para acumular tierras y asegurar la fuerza de trabajo, chocaba con la estrecha relación construida entre la Corona y los subordinados, tras la recuperación temprana de las encomiendas. Había en la sublevación la voluntad de terminar con esos poderes autónomos, al borrar las evidencias que ratificaban a los indios como sujetos coloniales, y construir posibles espacios de autonomía: se quemaron casas y haciendas, se incendiaron los papeles que sancionaban las relaciones de dependencia, y se asesinó a quienes construyeron una tiranía en la que la sobrevivencia étnica e individual era cada vez más difícil.

Hacendados, autoridades étnicas usurpadoras, cartacuenteros, cobradores de tributos, representaban la posibilidad palpable de la esclavitud en una sociedad en movimiento, donde el cambio ocurría en un contexto de creciente explotación, desasosiego y de reducción de espacios de movimiento y derechos. Sin la presencia de forasteros e indígenas ladinizados que defendían fueros adquiridos como en Riobamba, en Otavalo predominaba la búsqueda por cambiar las condiciones de la subordinación. Durante siete días, partidas de indios a pie con sus lanzas, churos y cajas deambulaban tomándose pueblos y caminos del corregimiento. Todo lo hicieron al margen de las autoridades tradicionales. Esta toma nos señala la búsqueda de otros rumbos posibles y la idea de otras formas de organización colectiva que escapan a los límites de la comunidad heredada de la reforma toledana, y se acercan a la identidad surgida en la experiencia común de la subordinación, la explotación y el trabajo, pero también en códigos culturales relacionados con una historia y un espacio particulares.

Los actores de la sublevación

Los sublevados de Otavalo fueron indígenas –mujeres y hombres– y unos pocos mestizos, provenientes en su mayoría de las parcialidades y las haciendas: labradores, gañanes, trabajadores de los obrajes, tejedores,

pastores de ovejas, indios sueltos y muchos conciertos.⁴² Los indios de las parcialidades se organizaron en partidas con sus respectivos capitanes y capitanas. Estos grupos fueron plenamente reconocidos en la Sumaria, así como los indios de las distintas haciendas de la zona y aquellos con oficios, casi todos en la industria textil: tejedores, trasquiladores, alfombreros, sombrereros, etc. Algunos pertenecían a los obrajes grandes de Peguche y Otavalo, otros a los dominantes obrajes particulares de las haciendas, muchos trabajaban en sus pequeños telares domésticos. Tenían en común, además de la pertenencia étnica, la experiencia de la explotación creciente y la agudización de la subordinación, percibidas como ilegítimas, y expuestas en los memoriales de caciques y del protector. Enfrentaban la desestructuración de la comunidad, el creciente poder de las haciendas, el despoblamiento, deudas, abusos y despojo, autoridades intrusas, etc.⁴³

La influencia de los curas en las comunidades y doctrinas se diluyó a medida que crecía el poder de las haciendas sobre los trabajadores con deudas. Junto a la progresiva desaparición de la comunidad, aumentaba la percepción de una tiranía, opuesta al buen y justo gobierno. La confianza en el orden institucional y en el sistema de contrapesos del pacto, dejó de tener sentido al transformarse las condiciones de la subordinación. Sin las redes y jerarquías sociales que hasta hacía poco habían mediado entre los sectores subalternos y los dominantes, sin los canales abiertos por la monarquía para que los subalternos estuviesen representados y se sintieran amparados por leyes y ordenanzas, fueron necesarias otras formas de participación para limitar la tiranía y proponer alternativas de organización, legitimidad y representación. Irrumpió así, de manera violenta, la política. Se trataba de la violencia no como válvula de escape para dar continuidad a un sistema, sino como irrupción para poder plantear un orden alternativo, acción colectiva que imagina otra posibilidad para resignificar la diferencia (Rancière 2007).

En contraste con Riobamba, la sublevación de Otavalo no se insertó en un espacio urbano, blanco y civilizatorio, sino que se expandió y dispersó a

⁴² En Cayambe fue mayoritaria la participación de indios de hacienda, sobre todo los de Pesillo, La Merced, Angla, Granobles, Angochagua.

⁴³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 8, f. 2 y 3.

lo largo y ancho de un corregimiento predominantemente rural e indígena. Frente a un escenario dominante y central como era la villa de Riobamba, el drama de la rebelión de Otavalo estalló en varios contextos. Participaron por igual mujeres y hombres tributarios, mitayos y trabajadores, quienes a diario enfrentaban condiciones cada vez más difíciles de supervivencia. Ellas y ellos vieron pocas salidas al rumor recurrente de que “les iban a errar para cobrarles la Aduana y matarlos de hambre”.

En Riobamba las mujeres aparecieron en la Sumaria de la sublevación como las que proveían a sus maridos de piedras como municiones, mientras que en Otavalo tuvieron su propio protagonismo. Las cacicas iniciaron la insurrección pero, además, cumplieron un papel proactivo central: apedrearon y golpearon a los cautivos hasta su muerte, manipularon los cadáveres y cuidaron que nadie los enterrara, invadieron las iglesias en busca de aduanistas, amedrentaron a los curas, incitaron a la población a unirse al levantamiento, prepararon comida y chicha, repartieron botines de los saqueos, etc. Esta diferencia en el papel de las mujeres podría explicarse por la mayor influencia de códigos patriarcales en Riobamba, donde la vida de indias e indios se desenvolvía en estrecha relación con la de los españoles y las apropiaciones culturales se daban en la configuración misma de las prácticas de la vida cotidiana.⁴⁴

La mayoría de declarantes de la Sumaria fueron indias participantes en la sublevación quienes fueron apresadas. La esposa del gobernador de Cotacachi dijo que entre todas las cacicas se dispuso ir a escuchar el auto que decían se leería en la iglesia, pues concernía a todas las que fueran madres. Muchos testimonios coincidían en que se las convocó porque se dijo que se herraría y vendería a sus hijos como esclavos. Tal como en Riobamba, había en Otavalo una preocupación por lo que la Corona haría con los hijos. Recordemos que allá se dijo que los españoles se comerían a los niños, mientras que en Otavalo los esclavizarían.

Dominaba entre los sectores subalternos la idea de la exacción abusiva y excesiva, aquella que les dejaba sin posibilidad de reproducirse familiar

⁴⁴ Sugiero esto a manera de hipótesis, pero considero que es un tema ineludible de investigación. Habría que tomar en cuenta también la presencia femenina en las luchas sociales campesinas e indígenas del siglo XX en las haciendas de Otavalo y Cayambe. Se trata de un protagonismo, el de las mujeres indígenas de la Sierra norte del actual Ecuador, que es necesario investigar y que posiblemente nos remita a una configuración de relaciones locales de larga data.

y comunalmente. La perspectiva de que aumentarían las exigencias tributarias era percibida como un camino sin salida, sin futuro, sin hijos. Una situación que profundizaba el “sumo silencio de gente india” que ya se vivía en los pueblos vacíos del corregimiento. Las mujeres, al ser las que como madres aseguraban la reproducción física de la comunidad, se sentían directamente involucradas, y usaron las herramientas a su alcance para poner freno a la tiranía, y asegurar la reproducción social.

Si bien la Sumaria enfatizó esta agencia femenina, se le quitó profundidad y racionalidad cuando, desde una cultura patriarcal, se relacionó la actuación de las mujeres con su instinto maternal. El papel cumplido por las mujeres-cacicas-madres hizo que las autoridades dieran un nuevo contenido moral a la interpretación de la insurrección. Se dijo, por ejemplo, que las indias fueron “movidas por su maternal amor” para movilizar al pueblo e intentar evitar la numeración, porque pensaron que se esclavizaría a sus hijos. Sin embargo, por su “rusticidad” no previeron lo que podía pasar. La tesis es que no tenían ningún proyecto más allá de impedir la numeración, lo cual reafirma la idea de la rusticidad y la incapacidad de agencia política, y fortalece la tesis de la actuación reactiva. Este discurso, unido al de las borracheras que quita capacidad insurgente a los subalternos, se consolidó en el tiempo y se trasladó a las versiones que sustentaron y sustentan todavía las narrativas de la nación.

En relación con los forasteros, se mencionaba, por ejemplo, la participación de la parcialidad de vagamundos de Otavalo, a los cuales su cacique no pudo detener. En Cayambe, el indio Andrés Vagamundo se habría declarado capitán y habría dicho que convencería a todos los mestizos del pueblo para unirse a la sublevación. En Otavalo, otros forasteros habrían intentado bajar al pueblo por la noche e ingresar al convento franciscano donde estaban refugiados los vecinos.⁴⁵ Sin embargo, no se constituyeron como actores protagonistas o líderes con una identidad propia. Estos datos apoyan la tesis multiclasista de la sublevación.

En una sociedad como la otavaleña en la que aún se reconocía la pertenencia a parcialidades y grupos étnicos, la presencia forastera no estaba diluida socialmente, por lo que tampoco se enarboló la defensa de sus derechos adquiridos. Su participación parecía darse en el contexto de

⁴⁵ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 9, f. 5.

los reclamos que los rebeldes plantearon, tales como la posibilidad de la “aduanas” y el herraaje de los hijos. Sería más bien la experiencia común de explotación la que identificó a los distintos actores. Hubo también algunos mestizos participantes como los dos capturados en Agualongo, condenados a muerte porque como mestizos no tenían el atenuante de la rusticidad o ignorancia de los indios. Sin embargo, en la mayoría de los casos en que son mencionados, se los ubicó más cerca del mundo blanco que del indígena. Su presencia, como la misma definición de su diferencia por las autoridades, fue ambigua, sin ubicación, hasta cierto punto inasible.

Otros actores destacables, entre los cuales se cuentan algunos líderes de la sublevación, fueron los indios conciertos de las haciendas que habían pertenecido a los jesuitas y ahora eran de Temporalidades. En ellas, verdaderos complejos hacendarios autosuficientes, los jesuitas habían emprendido no solo experiencias productivas, sino también propuestas de orden social basadas en la comunidad moral. Estas haciendas pasaron a mano de administradores y arrendadores que, ante las bajas en la producción, incrementaron la presión sobre la fuerza laboral, lo cual generó mayor descontento entre los trabajadores.

De capitanes y capitanas

El liderazgo en la sublevación de Otavalo también se repartió entre indios e indias, capitanes y capitanas de las parcialidades y haciendas. La información que provee la Sumaria señala que el nombramiento de capitanes se daba sobre la marcha, de acuerdo con el liderazgo mostrado en acciones concretas en el levantamiento, la capacidad de movilizar gente y romper el orden, y la participación en eventos que simbólicamente tenían significado. Esto último se expresó en acciones tales como preparar y ofrecer comida y chicha a los participantes,⁴⁶ manipular y vigilar los cadáveres del bando contrario, bailar en torno a los muertos como en época de los gentiles —tareas especialmente encomendadas a las mujeres o practicadas por ellas—⁴⁷, repartir lo saqueado.

⁴⁶ Por ejemplo, en Cayambe, Blas Achina y su mujer, considerados capitanes, hicieron comida y chicha para brindar a los otros pueblos que se unieron a la sublevación en Cayambe.

⁴⁷ Eran las mujeres las que arrastraban a los muertos y los llevaban a la plaza, las acusadas de seguir hiriéndolos y bebiendo su sangre, las encargadas de vigilar los cuerpos para que permanecieran insepultos, etc.

A pesar de lo expuesto en la Sumaria, no parecería que los liderazgos se dieran de manera tan casual. Cabría preguntarse si ciertas categorías andinas formaron parte de la manera en la que se nombraron capitanes y capitanas en la rebelión. A pesar de que la Sumaria mostraba una ausencia de estrategia y organización, hay datos que sugieren que sí hubo una estructura que pudo estar relacionada con categorías espaciales que guiaron la movilización estratégicamente. Por ejemplo, en San Pablo había un capitán de la parte de arriba, de la zona de la hacienda Angla, y otro de la parte de abajo. La división hanan-hurin podría haber correspondido a otras parcialidades y anejos del corregimiento, a las cuales pertenecieron capitanes y capitanas que lideraron las partidas que recorrían caminos y quemaban haciendas y obrajes. Desde esas parcialidades de arriba y de abajo se habría organizado la toma de poblados, junto a indígenas de los mismos pueblos.

En la narración de los eventos se hace referencia a distintas entradas y retiradas. Previo a las entradas hubo reuniones en los altos o en ciertos barrios donde se comía y bebía, fuera chicha o aguardiente. Fue el caso del barrio de Monserrat al oriente de Otavalo, donde se juntaron los indios antes de asaltar el pueblo, mientras otros recorrían los caminos en los cerros buscando “aduanistas” y atacando las haciendas. De los barrios o parcialidades de San Roque, San Miguel y Camuendo en Otavalo, se organizaron otras entradas, así como en las haciendas de Temporalidades en los distintos pueblos y del Cajas, de Granobles y Milán, en Cayambe. En cada lugar hubo capitanes y capitanas liderando las acciones. Esta doble jefatura, caciques y cacicas, muestra la presencia de un modelo andino de vieja data.⁴⁸ También se hace referencia a capitanes segundos, lo cual nos habla de la organización de jerarquías internas y arroja más dudas sobre la espontaneidad del liderazgo.

No destacaron líderes que hubieran tenido, por su actividad, mayor influencia de los códigos culturales dominantes o que hubieran podido empaparse de ideas llegadas de los centros urbanos. Eran labradores, tejedores, trasquiladores, etc. Salvo excepciones, las autoridades tradicionales no lideraron la sublevación. En Cotacachi, la revuelta en la misa mayor

⁴⁸ Tanto la participación protagónica de las mujeres, como el doble liderazgo son temas que quedan por investigar en un futuro.

fue iniciada por cacicas y esposas de los gobernadores de Cotacachi e Intag.⁴⁹ También participó algún alcalde o principal, pero no necesariamente liderando el movimiento. De hecho, el gobernador de Cotacachi y el alcalde ordinario, Tomás Sevilla, dijeron que fueron obligados a liderar la quema y saqueo de haciendas bajo la amenaza de que se les incendiaría las casas, lo que en efecto sucedió. Algún testimonio aislado acusó al alcalde indio de Atuntaqui de sublevar a los indios de ese pueblo. Por lo que se lee en la Sumaria, esa condición no estableció diferencias con los que se incorporaron a la insurrección como capitanes.

Entre los capitanes destacó Francisco Hidalgo “tenido por mestizo con traje de indio”, de las haciendas de Temporalidades.⁵⁰ Hidalgo habría liderado a los indios de la hacienda Agualongo en Atuntaqui y a los que se sumaron a las incursiones hacia el norte. Fue apresado en la batalla de Agualongo y ejecutado después del consejo de guerra en Ibarra. Según la “brevíssima averiguación”, sus intenciones fueron matar a los vecinos, llegar hasta Pasto reclutando gente para invadir Quito, ir a Guayaquil y convertirse en “señor absoluto”. En el camino repartiría las haciendas a los indígenas.⁵¹

Estas afirmaciones solo aparecieron en el informe del consejo de guerra, dispuesto desde un principio a aplicar el máximo castigo a los sublevados, por lo que tales acusaciones parecen haberse hecho para agravar los cargos contra el acusado. Ese tipo de liderazgo no aparece en la Sumaria elaborada por el presidente Diguja, por lo que no considero posible, con base en la información disponible, asumir que Hidalgo pretendió ser señor absoluto. Más bien, insisto, el liderazgo habría estado repartido y, a diferencia de Riobamba, no parece haber existido un plan para nombrar a alguno de estos líderes populares como rey o señor del corregimiento.

En relación con este liderazgo popular es bastante iluminador el hecho de que las insignias de mando tradicionales, fundamentalmente el bastón,

⁴⁹ En todos los pueblos sobresalieron las capitanas, aunque en Cayambe y Cotacachi la participación fue aún mayor.

⁵⁰ Otros capitanes fueron Antonio Sinchico, Micaela Guascota, Ignacio Fonte, Ventura Camuendo alias Ulcuango, capitán de Angla y ovejero de la cofradía de Nuestra Señora de Aguasanta, Antonio Anrrango mayoral de la hacienda La Merced en Cayambe, Patricio Villagrán y su hermana, entre otros.

⁵¹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 8, f. 2.

hayan sido despreciadas y reemplazadas por lanzas. Se trataba de un gesto simbólico de enorme significado político, a juzgar por la continua referencia en la Sumaria.⁵² Esto nos sugiere una voluntad de ruptura con un pasado perdido y que no se pretendía hacer retornar. El bastón de mando de los caciques, que sirvieron como intermediarios entre la República de Indios y la de Españoles, ya no tenía cabida; su rechazo muestra cómo la política subalterna desacralizó la representación ritual que sostenía la diferencia colonial (Guha 1983). En el vacío simbólico y político nuevos símbolos tomaron lugar: la lanza en lugar del bastón. Se procuraba, así, erigir un nuevo sistema de representaciones para volver real la posibilidad de otro orden.

Frente a la nula respuesta a sucesivas quejas, dramáticos memoriales y desesperados pedidos de reforma —que se inscribieron en los códigos dominantes—, era necesario cambiar la organización social e institucional y, con ello, cambiar los símbolos de la dominación. Las autoridades nativas, muchas advenedizas, otras entregadas a las presiones de la esfera española, huyeron o fueron obligadas a participar de la rebelión. Durante el tiempo que duró, ni el prestigio del que se suponía eran portadoras, ni la influencia sobre sus “vasallos” se hizo presente. Al contrario, fueron humillados y escaparon por haber sido cobradores de tributos y participar de los abusos y presiones a la población. La muerte del gobernador Juan Manuel Balenzuela es evidencia del grado de desprecio y falta de legitimidad que estas autoridades “usurpadoras” habían cosechado. Sin representación efectiva y legítima fue necesario buscar formas de participar en la construcción de otro orden de cosas.

Hubo en la historia de las comunidades indígenas locales una continuidad de las familias cacicales —los Puento y los Anjo Salazar— y una integración de distintos grupos bajo un solo cacique provincial. Sin embargo, la desestructuración que se dio con la exacción de recursos y el control de la mano de obra indígena en las haciendas golpeó duramente esta estructura. Algunas autoridades tuvieron problemas legales y como castigo fueron desterradas o separadas del gobierno de sus jurisdicciones.⁵³

⁵² Los capitanes y capitanas quitaron los bastones de mando a los caciques y gobernadores.

⁵³ El cacicazgo no necesariamente coincidía con el cargo de gobernador. El cacicazgo era hereditario, mientras que el gobierno dependía de un nombramiento de la Corona. Si los caciques cometían algún delito eran suspendidos en sus cargos de gobernadores, pero seguían siendo caciques. Si el cargo de cacique era heredado por una mujer, su marido —si era indígena y de igual condición

Esto se volvió una constante desde mediados del siglo XVIII, cuando la relación entre los sucesivos caciques mayores y algunos principales empezó a tornarse más conflictiva, en un contexto de cambios en el corregimiento que afectaban a la población indígena.

Eso es lo que sucedió, por ejemplo, con el cacique provincial Gregorio Cabezas, en 1745, acusado de concubinato público e ineficiencia en el cobro de tributos. También con su hijo Justo Alexandro Cabezas Ango de Salazar, gobernador y cacique de todos los pueblos, anejos y parcialidades del corregimiento. Cabezas fue acusado de asesinato y desterrado a fines de la década de 1760 (Costales y Costales 1993; Borchart 2007a). Se lo culpaba de matar a un indio de Cotacachi en unas corridas de toros en las que el cacique participó montado en un caballo y armado con una lanza (Borchart 2007a, 223-224).

Recordemos que en esa década el cacique mayor había presentado quejas y memoriales –en la línea del cuerpo de memoriales disidentes del XVIII– defendiendo a los pueblos a su cargo de los abusos y rupturas vividos en esos años, siendo desterrado por eso.⁵⁴ Lo mismo sucedió con su hijo, Sebastián Tiburcio, quien frente a la desaparición del padre, y ya mayor de edad, hizo un pleito contra su yerno para recuperar el cacicazgo y la gobernación. Este nombramiento se le suspendió porque las autoridades lo acusaron de aspirar al título de inca (Borchart 2007a, 224). Gobernadores y caciques usurpadores tomaron los puestos de mando en estrecha relación con hacendados y corregidores. Ese fue el caso de los Balenzuela, por ejemplo. Para reemplazar a Sebastián Tiburcio, las autoridades nombraron al cacique de los vagamundos de Otavalo, lo que causó rechazo en la población.

Estos datos dan cuenta de un periodo de rupturas y turbulencia en el que se produjeron vacíos significativos en las jerarquías de los grupos

social– solía ser nombrado gobernador, o en su defecto algún pariente cercano de la cacica. El cargo de gobernador se prestaba para ejercer presión sobre los dignatarios en función de los intereses de la Corona o de particulares (Borchart 2007a, 221-223).

⁵⁴ Justo Alexandro Cabezas fue privado del gobierno, pero mantuvo su autoridad como cacique. Fue desterrado por cinco años a un archipiélago en el sur de Chile, por lo que se escogió a un administrador para su cacicazgo, porque sus hijos eran menores de edad. En el camino hacia su destierro el barco que lo llevaba desvió su rumbo y, luego de vivir algunas peripecias en Centroamérica y Nueva Granada, retornó en 1773 a Otavalo donde el corregidor Posse lo apresó y envió a Quito. Allí se le prolongó el periodo de destierro por cinco años más. Nunca más se supo de Justo Alexandro Cabezas (Borchart 2007a, 223).

étnicos del corregimiento, así como numerosos conflictos que atravesaban las relaciones intra e intercomunitarias. Pero también nos cuentan de inquietudes en torno al gobierno, que superaban las fronteras de la Audiencia. Ante el destierro de caciques disidentes, las relaciones locales debieron reconfigurarse en medio de los cambios y rupturas que se vivían. El tiempo en el que se produjo la sublevación puede leerse como un intersticio de autonomía en el que nuevas fichas y reglas podían ponerse en juego, algo que años antes no era posible.

De hecho, los indígenas intentaron antes procesar sus quejas por los medios tradicionales con los que se había contado, que pertenecían a las reglas de juego impuestas por los grupos dominantes. Sin que esto diera resultado y sin representación legítima posible, los indígenas del común irrumpieron con la voluntad de transformar situaciones que para ellos se volvieron insostenibles y, en ese espacio abierto, ofrecer otras reglas de juego: romper con la atadura a las haciendas, ofrecer otras vías de prestigio y ascenso social, rechazar los repartos del algodón y de mercancías, etc. El nombramiento de capitanes y capitanas durante la insurrección mostraba la búsqueda de nuevos liderazgos. No entraron allí prestigios heredados, derechos dinásticos o capacidad de mediar, sino la valentía mostrada para enfrentar la dominación, la capacidad de dar muerte a los representantes de la tiranía, la violencia demostrada, así como la capacidad de levantar a las poblaciones que fueron uniéndose a la sublevación.

Castigos y represión: público y ejemplar castigo

Los castigos dispuestos por el presidente Diguja tenían el carácter de ejemplarizantes, es decir, sirvieron de escarmiento a los indígenas y buscaron generar temor para prevenir futuros alzamientos. Este fue un aspecto que se diferenció de Riobamba, donde la decisión de no castigar a los sublevados fue duramente criticada y cuestionada. En tiempos de la insurrección de Riobamba, la autoridad consideró prudente no castigar a la población involucrada y llevar el proceso de la manera más reservada posible. En Otavalo, desde un principio fue clara la voluntad de mantener un proceso abierto y de castigar para limitar nuevos intentos de alzamiento. Sin hacer juicios, con las formalidades y tiempos que eso implicaba, se decidió hacer “breves averiguaciones” y proceder por arbi-

trio⁵⁵ para dictar sentencia. Entre la rebelión de Riobamba y la de Otavalo hubo episodios de violencia que llevaron a las autoridades a vigilar más estrechamente y a actuar de manera más pragmática y represiva.

En Cotacachi, a las cacicas que participaron en los sucesos de la iglesia se les hizo rodear la plaza, se les rapó la cabeza y las cejas y se las trató “en adelante como a indias baladíes”, es decir, sin importancia, despreciables, de poco valor. Se les quitó, así, el estatus que tenían como herederas o hijas de caciques y esposas de gobernadores o alcaldes. A los maridos “se les apercibe que las contengan so pena que serán castigados por los delitos de ellas”. A dos de las más activas y al marido de una de ellas se les desterró por cuatro años al pueblo de Intag. A las mujeres acusadas de las muertes se les rapó la cabeza y cejas y se les impuso servicio en obrajes de Latacunga por un año. A algunas, además de raparles, se les dio veinticinco azotes.

Manuel Tamayo, gobernador de Intag, fue sentenciado a pagar tributos toda su vida y le privaron a él y sus descendientes del gobierno y cacicazgo de Intag. A Patricio Cotacachi se le prohibió el gobierno y a Sevilla la alcaldía, inhabilitándolos como jueces en el futuro. El castigo fue porque, a pesar de que no habrían participado, supieron que los indios estaban inquietos y no notificaron a las autoridades ni hicieron nada para contenerlos.⁵⁶ A Santiago Romero y otros se les cortó el pelo, se les dio cien azotes en la picota y sirvieron por un año en el obraje de San Idelfonso a ración y sin sueldo.⁵⁷ Otros, en lugar de servir al obraje, pagaron tributos de por vida. Pedro Cuevas, uno de los líderes de Cayambe, además del corte de pelo y los azotes, fue sentenciado de por vida a trabajar en el obraje de San Idelfonso, sin sueldo.

El corte de pelo y los azotes fueron comunes a todos, lo que varió fue el tiempo de servicio en obrajes distantes, normalmente en Latacunga, a ración y sin sueldo. A los líderes que estaban ausentes porque habían huido, como Gregorio de la Torre de San Pablo, también se les impuso

⁵⁵ Facultad del juez para resolver, según su criterio, supuestos no regulados por la ley.

⁵⁶ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 12, f 46v.

⁵⁷ En este obraje, uno de los mayores de la Audiencia, ubicado en el corregimiento de Ambato y que había pertenecido a los jesuitas, hubo en 1768 una sublevación contra el maltrato y las exigencias hacia los trabajadores conciertos. Los líderes que habían matado al administrador fueron ejecutados. Desde entonces en ese obraje se extremó la vigilancia.

una pena de corte de pelo, azotes y destierro para aplicarse cuando se les apresara. Gregorio de la Torre fue acusado de matar –junto con otros indios de la hacienda del Cajas de San Agustín y del pueblo– al gobernador Juan Manuel Balenzuela. Al resto de indígenas apresados se les perdonó, aunque se les exigió que restituyeran los bienes robados, en el plazo de tres días. El 27 de noviembre indios e indias quedaron libres.

El cuaderno quinto de la sublevación⁵⁸ contiene el consejo de guerra formado en el corregimiento de Ibarra contra los indígenas apresados tras la batalla de Agualongo el 14 de noviembre, las sentencias y la ejecución en la horca de dos líderes indios y un mestizo. Allí se habló de la insolencia de los sublevados que “no satisfechos con los estragos en los pueblos sin respetar los Templos de Dios que han profanado, intentaron internarse en la jurisdicción de Ibarra, para convencer a los indios de estos pueblos y tomarse la Villa”.⁵⁹ A los noventa y cinco indios e indias y tres mestizos apresados se les hizo una “prolija y breve averiguación”, seguida de un “público y ejemplar castigo”. En esta se establece que “Francisco Hidalgo, tenido por mestizo con traje de indio, es el capitán que ha infundido a los indios a la sublevación, asistiendo en todos los estragos y los incendios ejecutados en dicho Asiento de Otavalo y en las Haciendas de La Laguna y Agualongo pertenecientes a Temporalidades”.⁶⁰

Según las pesquisas, las intenciones de Hidalgo fueron entrar a la villa de Ibarra, atacar primero el Monasterio de Monjas donde “sabía se hallaban guardados los intereses”, matar a sus moradores, seguir hacia Pasto y, con todos los indios que fuese agregando, regresar a Quito “y hasta a Guayaquil”. Para esto habría ofrecido a los indios hacerlos dueños de las haciendas que poseían los españoles “creyendo su soberbia hacerse señor absoluto”. Se le condenó a la pena de muerte junto con Juan Carvajal, indio gobernador de Atuntaqui. Él fue encontrado el once de noviembre sin su bastón de mando. Dijo que no lo llevaba por miedo a que lo matasen como al gobernador de San Pablo. El corregidor volvió a darle el bastón, le pidió fidelidad al rey y que sujetase a los

⁵⁸ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 8.

⁵⁹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 8, f. 1.

⁶⁰ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 8, f. 2.

indios a su cargo. Según la averiguación, Carvajal habría participado activamente en la sublevación, además de ir al pueblo de San Antonio para movilizar a los indios.

También ejecutaron a dos mestizos de Atuntaqui porque no tenían la excusa de la ignorancia, pues ellos “debían saber mejor que los indios el delito tan atroz que ejecutaban”. Se decidió sortear quién moriría de los dos. Alrededor de cien indios e indias que fueron liberados, volvieron escoltados por una tropa de ciento cincuenta negros esclavos de las haciendas de Temporalidades, hacia sus pueblos y anejos. Allí estaban también cuatro indios de Otavalo que habían ido a pedir misericordia en nombre de todos los del asiento.

La Sumaria de la sublevación de Otavalo se centró en las averiguaciones, la pacificación militar y los castigos. Hubo una especial insistencia en evitar que los indios se fueran a los montes, cerros y páramos, lo que significaba la pérdida de mano de obra vital. Probablemente la experiencia de Riobamba, donde tras la insurrección hubo una importante huida de indígenas a otros corregimientos, influyó en estas preocupaciones. A pesar de ello, muchos escaparon.

A diferencia de la Sumaria de Riobamba, en la de Otavalo no consta el que se recurriese a otro tipo de medios para asegurar la paz en el corregimiento. Me refiero al papel que se les asignó en Riobamba a los curas, o a medidas de control social relacionadas con la prohibición de juntas de indios, bebezonas, procesiones, fiestas con pólvora. Es probable que, junto a la represión directa y física, también en Otavalo se recurriera a otros medios para evitar la socialización de ideas, la reunión y situaciones en las que los ánimos colectivos podían alterarse. Sin embargo, esas medidas no aparecieron directamente expresadas en relación con la sublevación.

Para el 10 de diciembre, Diguja consideraba que el corregimiento estaba pacificado. Por un lado, porque se les explicó a los indígenas que no habría aduana ni que se iba a errar a sus hijos y, por otro lado, por los castigos ejemplarizantes impartidos. A pesar de ello, todavía el 29 de diciembre había indios reunidos en los altos. Además, a muchos cabecillas no se les pudo castigar porque los indios gobernadores, principales y alcaldes –a quienes se les había encomendado su búsqueda– dijeron no encontrarlos en ningún lugar. Como podemos ver, la

sublevación de Otavalo fue tempranamente condenada al silencio establecido en la Sumaria sobre la dimensión política de la movilización y al silencio generado por el miedo, producto de la represión y el castigo. Nadie sabía nada. Con la declaración de pacificación el silenciamiento fue aún más radical.

Capítulo 7

Lenguajes políticos y religiosidad

Después del carnaval, en el Miércoles de Ceniza de 1764, y en el tiempo de la celebración de los Difuntos de 1777, estallaron las sublevaciones de Riobamba y Otavalo respectivamente. En Riobamba la imagen de la Virgen de Cicalpa sirvió para que, desde el atrio de una iglesia, los indígenas intentaran frenar la represión de los blancos. En los cerros, grupos de indios, hombres y mujeres, cercaban la villa de Riobamba al sonido de tambores, bocinas, caracoles y de un griterío constante. En Otavalo, pocos días después de la celebración del día de Difuntos, cuando los indígenas retornaban a sus comunidades a hacer las ofrendas a sus muertos, las indias cacicas de Cotacachi iniciaron en la iglesia, a la hora de la misa mayor, una sublevación que abarcó todos los pueblos del corregimiento de Otavalo.

Insisto aquí en una pregunta que he planteado desde el inicio de este texto: ¿podemos aprehender las prácticas y lenguajes políticos de los grupos subalternos coloniales a través de una escritura inscrita en la dominación, producida desde el poder, como es la de las Sumarias? ¿Constituyen las prácticas, símbolos y espacios de la religión, tiempos y lugares apropiados e incorporados a la agencia política para discutir y subvertir los términos de la dominación? ¿Se puede reordenar lo sensible y proponer otro mundo posible, construir autonomía, en el espacio simbólico apropiado por los subalternos?

Transformar las relaciones de inequidad y exclusión, y cualquier proyecto emancipatorio popular que desestabilice el orden social, involucra también salir de los discursos dominantes, hacer visibles sus límites y problemas. Eso implica, en un contexto como el de los Andes coloniales,

abordar la cuestión religiosa, en tanto la religión católica fue uno de los principales ámbitos de transmisión de los códigos culturales europeos. Ensayo, así, una lectura en la que símbolos, prácticas y espacios de la religión dominante son apropiados, resignificados y, en ocasiones, negados o subvertidos para construir un lenguaje y unas prácticas políticas populares en coyunturas concretas, que enfrentan, limitan, subvierten o negocian el orden político y social.

Los espacios y tiempos festivos constituyen una parte central del aparato de representaciones rituales, a través de las cuales un orden determinado ilustra y refuerza las relaciones de dominación y, por lo tanto, reactualiza las condiciones de inferioridad o subordinación. Por esa misma razón, son escenarios conflictivos en los que las condiciones de esa inferioridad son rebatidas, discutidas o negadas, y donde grupos subalternos interpretan y construyen algunos de los símbolos, significados y prácticas relevantes en la vida política. Así sucede, por ejemplo, en momentos de revuelta o sublevación, en defensa de fueros de reciente cuño o elevando proyectos políticos alternos (Chartier [1991] 2003; Jacobsen y Aljovín de Losada 2005). Son relevantes en esa investigación, en tanto escenarios en los cuales se construye y disputa la construcción de la hegemonía y la dominación, no como una realidad dada o una relación vertical de imposición y consumo pasivo, sino como un complejo proceso de negociación e interpretación, cuyos significados son ambivalentes (Guha 1983, 2002; Certeau 1988a; Serulnikov 2006).

Como vimos, el sistema judicial también fue usado y resignificado por los subalternos en periodos de relativa estabilidad de la hegemonía. Además, en las grietas producidas por sus propios límites en tiempos de crisis y vacío político, los indígenas intentaron construirse como actores y subvertir la diferencia colonial. Considero que junto a estas estrategias el mundo simbólico asociado a la religión y al ritual festivo nos ofrece vías para comprender otro campo donde se establecen relaciones de poder, pero también donde se desbaratan las nociones de sujetos subalternos dóciles y pasivos. La agencia desplegada en estos escenarios influyó también en la necesidad de la Corona de construir nuevas vías de control social e intentos por redefinir la comunidad moral.

Tanto en la sublevación de Riobamba, como en la de Otavalo confluyeron distintos elementos que nos señalan un tiempo de tensión interna de la Iglesia, y entre las autoridades civiles y el sector eclesiástico. También

una apropiación de espacios y rituales católicos por las poblaciones sublevadas, en la articulación e irrupción de un proyecto que discutía, precisamente, los límites y contornos de la dominación. En estas y otras insurrecciones andinas, el uso de imágenes y de espacios sagrados como el de la iglesia, definió tensiones, dinámicas, así como el curso de ciertos eventos. Fue un uso político y simbólico.

En tanto apropiación creativa de los discursos y proyectos de la religión oficial y dominante, la religiosidad se caracteriza por el conflicto de usos y de significados. Esto supone una permanente negociación traducida en prácticas y sentidos específicos, pero también en proyectos y demandas concretas que se procesan en la cotidianidad y en momentos ritualizados. Si bien las sublevaciones son coyunturas de irrupción de violencia contra formas específicas de poder, los fundamentos que las hacen posibles se construyen en dinámicas cotidianas, en las que el espacio y el repertorio cultural de la dominación son usados con otros sentidos, aunque subordinados a los códigos prescritos (Certeau 1988a, 1990) o a los marcos discursivos dominantes (Guha 1983; Roseberry 1994).¹

Se establece así un campo de fuerzas en la relación conflictiva entre distintos significados y prácticas culturales, que fragiliza estos marcos discursivos comunes hasta su ruptura en puntos de tensión. Durante las sublevaciones se logra poner en escena representaciones y prácticas alternativas que desestabilizan lo dominante, y constituir un gesto político que se gesta en el terreno de lo simbólico. Así, las maneras en las que los indígenas subvirtieron el orden colonial al resignificar los rituales y representaciones impuestos (Gruzinsky 1991), rompiendo en distintos niveles las formas prescritas del poder, me acerca a los caminos y lógicas de otras demandas y proyectos políticos constituidos en el mismo seno y dinámica de las relaciones de dominación.

En este capítulo ofrezco una mirada de la literatura que explora, en los Andes, la relación entre religión y religiosidad para indagar en la apropiación popular de la religión dominante. Esto me permite proponer los espacios de esa relación en los contextos específicos de las sublevaciones de Riobamba y de Otavalo. Para ello me acerco a las tensiones

¹ El orden dominante establece formas prescritas para expresar tanto la aceptación como el descontento.

con el clero secular, las dudas sobre la participación de los curas y la estrecha dependencia del poder civil respecto del religioso en las relaciones con los indígenas. También al uso de espacios religiosos, fiestas y devociones en un contexto de reforma. Finalmente, exploro desde estos ángulos los elementos que ofrecen las fuentes sobre estas insurrecciones.

Religión y religiosidad: espacios de conflicto y negociación

El tema de la religión ha estado presente algunas décadas en las ciencias sociales. En tiempos más recientes –como parte del giro cultural– ha tomado un lugar central en el análisis político y social, como un factor importante de los procesos políticos contemporáneos y del debate público. El papel político de la religión rompió con la lectura dominante que oponía la religión a la modernidad –asociada a lo secular y al cambio– y que la ubicaba, en esa insostenible división del mundo y de la historia en etapas excluyentes, del lado de la tradición y de la esfera privada (Martínez Novo 2005; Kohn 2005).

La relación entre religión y política pasa, como sugiere Carmen Martínez Novo (2005, 21), por el vínculo entre religión y construcción de identidades, y con un cambio en las actitudes hacia lo político y en las mismas prácticas políticas. Tiene que ver con las maneras particulares de procesar y significar los conflictos políticos, así como con la apropiación y creación de nuevos significados en circunstancias cambiantes y coyunturas extraordinarias (Walker 1999; Thomson 2002; Méndez 2005; Lasso 2003, 2007; Serulnikov 2006). Precisamente, por esa relación central con lo político y la construcción de sentido en coyunturas de cambio y ruptura, es inevitable pensar la religión como un ingrediente central de esta investigación.

Frente a unas categorías analíticas que asociaban el mundo de lo religioso con lo arcaico, premoderno, tradicional y estático, las ciencias sociales se aproximan, actualmente, a la religión como fuerza dinámica transformadora, en un contexto modernizador y con efectos sobre la acción política. Este tipo de análisis se aparta de un reduccionismo binario (tradición-modernidad, arcaico-moderno) o evolucionista, para

reconocer la complejidad de los procesos sociales. La modernidad, lejos de concebirse a partir del modelo ilustrado o liberal de la teleología del progreso, es abordada como un proceso fracturado y contradictorio, en el que lo religioso y lo identitario pueden ser parte de un proyecto modernizador (Rubenstein 2001; Martínez Novo 2004).²

Tanto *religión* como *religiosidad* son categorías culturalmente construidas que suponen un recorte de la realidad. En principio, la *religión* es un sistema articulado de instituciones, prácticas y creencias, y la *religiosidad* es la manera en la que sujetos históricos, individuales y colectivos, en distintos tiempos y espacios, viven y se apropian de la religión. Es decir, es la concreción de una determinada religión, un conjunto simbólico y ritual vivido por la gente en una cultura y en un momento histórico específico. Se manifiesta a través de creencias, actitudes, símbolos y formas de comportamiento social por las cuales la gente interpreta, construye, resignifica y reconstruye sus experiencias diarias y extraordinarias.

La religiosidad ofrece un marco conceptual desde el cual es posible analizar aspectos no religiosos de la sociedad. Abarca prácticas y significados, textos y acciones concretas, imágenes y devociones, enunciados y ritos que nos acercan a la acción colectiva e identitaria, así como al desarrollo de la subjetividad individual mediante la búsqueda de alivio a necesidades existenciales. Un análisis de este tipo no se limita a describir lo teológico o lo normativo. Es necesario preguntarse por las dimensiones de la experiencia religiosa, en sociedades históricamente marcadas por esa experiencia, como una manera de acercarse a especificidades locales y regionales, a los valores, el imaginario y al comportamiento de los actores sociales.

A diferencia del protestantismo, que democratiza el saber y el rito, en el catolicismo –caracterizado por el pluralismo interno y los intercambios con el exterior (Meyer 1993)– la existencia de especialistas religiosos y la brecha que separa el monopolio de sus prácticas y sus conocimientos de aquellos que manejan los fieles, parece resolverse en

² Weber ([1904] 2003) y Eliade (1985) se opusieron al postulado iluminista de que la religión es un simple conjunto de creencias a punto de desaparecer bajo la égida de la razón, la educación y la ciencia. Sostuvieron que la religión está indisolublemente unida al ser humano y a la sociedad. Ellos construyeron sociologías de la religión que ofrecen categorías analíticas a partir de las cuales antropólogos e historiadores se han aproximado a la religión y la religiosidad.

la religiosidad popular. Como apropiación creativa de los discursos y proyectos de la religión oficial, la religiosidad se caracteriza por los conflictos de usos y de sentidos.

Nuevamente se observan aquí las dimensiones políticas de procesos culturales en los que prácticas y lenguajes están en juego. Si, a través del discurso, el ritual y la práctica religiosa se ejerce y negocia un orden dominante, es también allí donde se procesan demandas y proyectos que buscan limitar, transformar o subvertir el orden político dominante o hegemónico (Rubenstein 2005; Martínez Novo 2004). En el caso de los Andes coloniales, la penetración de la actividad evangelizadora en espacios distintos a los de la práctica y la doctrina religiosa específica (educación, estructuración del espacio y del tiempo, organización del trabajo, normas para las formas del vivir o “policía”, etc.) introdujo otros escenarios de apropiación, diálogo cultural y conflicto.

Religión y poder: apuntes desde la región

Desde la disciplina de la historia, México ha liderado, frente a los Andes, la investigación sobre la relación entre religión, política y poder colonial. Acerca de la Virgen de Guadalupe, Jacques Lafaye (1977) realizó un amplio análisis a partir del criollismo y la identidad nacional. En una búsqueda de continuidades, y dentro de la narrativa de la nación, Lafaye concluye que hubo una convergencia entre la esperanza escatológica de los aztecas y el milenarismo de los evangelizadores católicos. Aquello fue el origen de una mística nacional que encontró su referente en la Virgen de Guadalupe.

A partir de entonces se sucedieron numerosos estudios que revisan o amplían esta perspectiva construyendo a la par aportes teóricos (Meyer 1993; Taylor 1987; Brading 2002). Taylor (1987) hace un recorrido histórico del significado del símbolo de la Virgen de Guadalupe y destaca su rol como símbolo de la soberanía española y, dentro de la religiosidad popular, el papel que cumplió en las creencias populares de los españoles del siglo XVI. Para Taylor, durante gran parte del periodo colonial, la Virgen fue una mediadora, y como tal era un modelo de aceptación y legitimación del orden y la autoridad. Fue apenas en el siglo XIX cuando empezó a ejercer una función liberadora.

Otra obra referencial es el libro de Serge Gruzinsky (1994) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. El autor hace un análisis de larga duración del proceso de occidentalización a través de la imagen. Analiza su poder sobre el imaginario y la vida cotidiana, desde su imposición en México durante los primeros años de la conquista hasta las posibilidades de su impacto en el siglo XXI. Son especialmente pertinentes las pistas que Gruzinsky da sobre los cambios en el uso y concepción de la imagen, su importancia crucial para la Iglesia de la Contrarreforma y su omnipresencia en el barroco. El autor también trabaja las dimensiones creativas de la experiencia religiosa, incluso en un contexto de dominación, como el de la América hispana (Gruzinsky 1991). La aproximación a la relación entre religión y poder o dominación permitiría aprehender, según el autor,

los intercambios de adopciones, la asimilación y deformación de los rasgos europeos, las dialécticas del malentendido, de la apropiación y la enajenación. Sin perder de vista que un rasgo reinterpretado, un concepto o una práctica puedan afirmar una identidad amenazada, tanto como les es posible, y provocar una lenta disolución o una reorganización global del conjunto que los ha recibido (Gruzinsky 1991, 6).

Para el Perú hay estudios sobre la religiosidad colonial que enfatizan las continuidades de la religión andina anterior a la llegada de los españoles en las prácticas coloniales (MacCormack 1991). El virreinato del Río de la Plata es estudiado por Roberto di Stefano (2000, 2004), quien critica la historiografía que separa a la Iglesia colonial de la historia del poder. La relación entre la formación de identidades macro y la religiosidad, y la función ordenadora de las imágenes ha sido abordada para los Andes desde lo local y urbano, y en relación con las santas criollas del siglo XVII. Para Rosemarie Terán Najas (1994) los santuarios, sobre todo los de Guápulo y El Quinche, favorecen el debilitamiento de las identidades locales en el proceso de dominio de la ciudad sobre el campo o el “entorno étnico”. El uso político de estas imágenes estaría asociado a una élite urbana que, ante la irrupción de elementos desestabilizadores étnicos y de crecimiento de la ciudad, recurrió al ámbito religioso para neutralizar lo que podría alterar un orden estamental y ampliar su esfera de influencia.

En estudios de este tipo destaca la atención que se presta a las formas de construcción del sujeto, a cómo los actores sociales conciben su mundo, lo cual implica abordar tanto enunciados como prácticas (Espinosa Fernández de Córdova 1994b). Por otro lado, hay también un factor político que ha influido en la difusión del tema: la búsqueda de lógicas alternativas frente al proceso de deslegitimación de la modernidad tradicional y del tipo de racionalidad que ha dominado en ella. Dentro de este tipo de análisis se enmarcan los estudios de Bolívar Echeverría (1994) sobre el barroco mexicano y los de Carlos Espinosa Fernández de Córdova (1994a, 1994b) acerca de la religiosidad en el periodo colonial.

En la complejidad de la relación entre política y modernidad es donde insiste Carmen Martínez Novo (2005) en su repaso de las investigaciones antropológicas que analizan el vínculo entre religión y política, a partir de casos concretos en contextos urbanos y rurales del Ecuador y Bolivia. La autora destaca, entre otras cosas, los caminos inesperados que toma esa relación en el momento de la apropiación y el diálogo entre sistemas culturales distintos. Es en ese espacio dialógico donde hay lugar para la creatividad en la práctica de la religión, bajo la dominación colonial o postcolonial.

Iglesia y numeraciones

El proceso por el cual el Estado borbónico buscó centralizar su gobierno y terminar con la autonomía de ciertos sectores, en este caso con la autonomía de la Iglesia regular, se encontró con muchos obstáculos. Por un lado, hubo una fuerte resistencia a la secularización de doctrinas. Por otro lado, los regulares se resistieron a obedecer distintas órdenes que provenían de los obispos o de autoridades civiles. Detrás había una historia de tensiones, alianzas y redes, pero también la construcción histórica de un pensamiento y una agenda política de autonomía local.

En los autos de 1763 en los que se hizo la comisión a Félix de Llano y Valdéz, como juez visitador y numerador de la Audiencia de Quito, Llano –quien inició la primera etapa de la numeración entre Riobamba y Latacunga– se refería a dos curas de Riobamba que no dieron los padrones en conformidad con los libros de sus parroquias.³ La cola-

³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 81, exp. 7.

boración de los clérigos era clave, porque el numerador dependía de la información que ellos poseían para los padrones y para tener una guía de las edades. Este fue un tema complicado para Llano, porque tenía claro que había diversos intereses en juego y que no podía confiarse en “las memorias voluntarias” de caciques, hacendados y gobernadores, que podían manipular las edades de acuerdo con sus intereses.

Llano propuso la pena de excomunión para los doctrineros que no entregasen los padrones, y elaboró una crítica a los curas regulares, enmarcada en las políticas reformistas borbónicas. Crítico a los religiosos por los “privilegios mal concebidos” en los que se apoyaban para no obedecer cédulas reales ni decretos pontificios. El mismo Llano contextualizó la situación en la confrontación entre regulares y seculares y en la secularización de las doctrinas, que tuvo episodios especialmente conflictivos en Riobamba (Guerra 2009). El enfrentamiento con Llano se agravó cuando el comisario general de San Francisco se desentendió de que sus curas se sujetaran a ningún juez eclesiástico, con lo cual desconocía a las autoridades civiles y religiosas. El reclamo de Llano se fundamentaba en la dirección de las reformas seculares por las que el obispo tenía jurisdicción en los doctrineros religiosos. Por lo tanto, no tenían ninguna autonomía para decidir sobre la entrega de los padrones. La postura de los franciscanos era parte de una larga historia de defensa de su autonomía y de construcción de redes locales.

El pleito fue subiendo de tono, a medida que Llano insistía en que los curas debían ser buenos vasallos del rey y que había llegado a sus oídos que cobraban a los indios más de lo que debían para certificar la edad. Estos roces, en los que se evidencian las tensiones por derechos, fueros y espacios de autonomía, por un lado, y voluntades de centralización y control por el otro, fueron también los preámbulos del estallido de la sublevación de Riobamba. Cuando se produjo, Félix de Llano mantuvo la sospecha de que estuvieron implicados los curas, al mismo tiempo que se le hizo necesario acudir a los doctrineros para la pacificación.

En el caso de Otavalo, trece años después, las autoridades civiles encargaron la numeración general directamente a los obispos, quienes debían dar las instrucciones para que los curas hicieran los padrones. De hecho, ni siquiera el presidente de la Real Audiencia sabía que se habían dado las disposiciones para el inicio de la misma. Probablemente, esta

decisión partió de reconocer que quienes manejaban los datos demográficos eran los curas; también de la influencia que la Iglesia tenía en la cotidianidad de las localidades y su potencial capacidad de mediación. Influye el hecho de que más de una década después de los sucesos de Riobamba, el control de la Corona sobre la Iglesia parecía estar más consolidado o, por lo menos, que se buscó evitar la disidencia haciendo que el bajo clero, inscrito en las relaciones locales de poder, tuviera responsabilidad directa en las acciones de control de la institucionalidad política.

La influencia de los curas sobre los indios de Otavalo, donde dominaron las grandes propiedades jesuitas y las grandes haciendas, difirió de las condiciones del corregimiento de Riobamba. De hecho, no hubo sospechas sobre la colaboración de religiosos en la sublevación de Otavalo, ni se pidió que participaran en la pacificación. Esta se redujo, por lo que consta en la Sumaria, a la intervención militar y judicial, además de otras formas de control que fueron surgiendo después, como vigilar las borracheras. La disposición del rey para que fuese la Iglesia, mediante sus brazos regionales y locales, la encargada de llevar a cabo la ambiciosa numeración general de 1777, podría leerse como una manera de neutralizar a la Iglesia local. Que la disposición pasara directamente a los obispos, sin involucrar a las autoridades de la Audiencia, puede relacionarse con la voluntad política de centralizar el poder monárquico y disminuir los poderes e instancias intermedias que diluían la autoridad central.

Fiestas, juntas, bebezonas y espacios sagrados

“Observándose en todos cierta altivez, impropia de esta nación...”⁴ La sublevación de Riobamba, iniciada el Miércoles de Ceniza de 1764, giró en torno a las iglesias –espacios de refugio y reunión de los indios–, símbolos religiosos como la Virgen de Cicalpa, gritos de convocatoria y reuniones en los cerros al llamado de los caracoles, tambores y consignas de “Muera el Rey y el numerador” o “Mueran los españoles”. En Otavalo la insurrección se inició el 9 de noviembre de 1777, pocos días después de la celebración de Finados, cuando los indios se juntaban a ofrendar a

⁴ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6.

sus muertos. Ese día se daba lectura del auto de una numeración general en la iglesia de Cotacachi. Los curas, las iglesias y otros símbolos religiosos fueron violentados por los amotinados que buscaban *aduanistas* y a quienes habían llevado la explotación y los abusos hasta la tiranía. La chicha, las lanzas, los tambores y churos avanzaron por los caminos a medida que se unían anejos y pueblos del corregimiento.

En Riobamba y Otavalo las fiestas, rituales y borracheras, imágenes y devociones, púlpitos y plazas, fueron escenarios donde circularon ideas, irrumpieron prácticas emancipatorias, se dieron resignificaciones simbólicas y se articularon identidades de nuevo cuño. Si bien se reconoce que hubo una preparación previa, se cree que la sublevación de Riobamba se adelantó porque la numeración coincidió con el Miércoles de Ceniza que, junto a los carnavales que lo precedían, era uno de los días de embriaguez generalizada, de reunión y de consolidación de relaciones de parentesco. De hecho, en la Sumaria se enfatizaba la relación del alzamiento con el Carnaval, tiempo autorizado de desorden. En Otavalo, el 9 de noviembre también llevaban ya varios días de borrachera y junta de indios. La chicha y el aguardiente estuvieron presentes en todos los pueblos sublevados. En las fuentes se puede interpretar que la chicha era parte de un ritual para establecer acuerdos y relaciones entre los capitanes de los distintos pueblos.

Las *bebezonas* o borracheras, prácticas rituales inseparables de toda fiesta y celebración, habrían sido ocasión para las temidas “juntas de indios”, que los españoles reconocían como espacio de elaboración de críticas, discusión de planes, organización comunal, difusión de rumores, construcción de alianzas e, incluso, para imaginar utopías como la del reino indio independiente. No es sorprendente que numerosas páginas y capítulos del Manual para Párrocos estén dedicados a la peligrosidad de las *bebezonas* y a cómo erradicarlas. Las borracheras, como los bailes, juegos y otras manifestaciones culturales y diversiones públicas, eran parte del campo de los “vicios a desterrar” definido por Peña Montenegro. Las nuevas formas de control social se extendieron asociadas a la definición del pecado público y del comportamiento vicioso alejado de la moral social y productiva.

En Riobamba, tras la sublevación, las autoridades prohibieron el uso de pólvora y música en las fiestas, pero además se prohibió hacer “marchas”

en la Pascua que estaba por llegar: “que las forman los indios con armas de fuego y blancas”. Se insistió en que por ningún motivo se hicieran “estas concurrencias populares y armadas” —oportunidad para que se alteren los ánimos—, y se impidió el negocio de alquiler de armas para estas celebraciones. Se suspendieron además las procesiones de la Semana Santa, evitando así “estos concursos que la embriaguez los hace más terribles”. Pero, más allá de esto, toda “junta de indios” fue motivo de sospecha.

Borracheras, fiestas y juntas como espacio de socialización fueron los blancos de preocupación de las autoridades. A pesar de que se recomendaba suprimir las ocasiones en las que estas prácticas podían darse, y a pesar de su condena al espacio de los “vicios por desterrar”, las borracheras y fiestas estaban inscritas en la vida cotidiana, en las relaciones sociales y también en los intereses del mercado. En los corregimientos de Otavalo e Ibarra, parte de la vida económica giraba en torno a la producción de aguardiente. Esta bebida fue una de las principales mercancías que se repartían o vendían en las tiendas que fueron objeto de saqueo por los sublevados. En esas mismas tiendas de mercancías —muchas de propiedad de los hacendados— bebían y se juntaban indios que participaron en la rebelión.

Estos elementos, sumados a que algunos protagonistas de la sublevación de Riobamba fueran sacristanes,⁵ que las iglesias fueron espacios de convocatoria y refugio, y el uso de la Virgen de Cicalpa, sugieren la relación entre la religiosidad, la construcción de la participación política y la movilización social. En Otavalo, las condiciones fueron distintas. Si en la Sumaria hay referencias a los curas, se debe a que fueron agredidos o, en todo caso, ignorados. Las iglesias fueron espacio de refugio para blancos y mestizos, pero en ningún momento sirvieron como lugar de reunión de los sublevados. Más bien fueron, junto con imágenes y símbolos, desacralizadas, invadidas, desordenadas. Si hubo un uso de lo religioso fue precisamente para negarlo y rechazarlo.

⁵ Con una estrecha relación con los curas franciscanos amenazados por la reforma religiosa y abiertamente opuestos a colaborar con la numeración.

Indios sublevados: verdaderos cristianos

La sublevación se inició cuando indios del Barrio de San Francisco, en Riobamba, rompieron el auto que anunciaba la numeración. Posteriormente se refugiaron en el convento de San Francisco desde donde tiraron piedras a los que acompañaban el bando. Luego, la multitud, que se había ido juntando, se parapetó en la iglesia matriz y en la casa del juez eclesiástico. La orden de San Francisco era la misma que se había negado a dar información al numerador Llano.

La orden franciscana era la que había controlado históricamente más doctrinas de indios en el corregimiento de Riobamba. Esto suponía, no solo que tuviera una red de relaciones con las parcialidades y pueblos de indios, sino la participación de los curas en una serie de negocios mundanos que los ligaban a redes locales de poder: había curas dueños de mulas para el comercio, comerciantes, mercaderes, etc. El poder y la autonomía logrados eran razones para que las doctrinas franciscanas de Riobamba fueran las primeras afectadas por la reforma secularizadora borbónica en la Audiencia de Quito. Su aplicación afectaba no solo a la relación “espiritual” entre los franciscanos y los indios, sino a una serie de vínculos e intereses terrenales relacionados con el mercado.

Además, es posible trazar redes, mucho más extensas, del vínculo de los franciscanos con una agenda de protesta y activismo legal relacionada con la construcción histórica de la “nación india”. En esta agenda, cuidadosamente reconstruida por Alcira Dueñas (2010), los franciscanos cumplieron un papel activo y aseguraron la difusión de los reclamos, proyectos y argumentos jurídicos y políticos en todos los territorios en los que tenían influencia, y en el centro mismo del poder imperial. Parte de esa agenda se sustenta, como vimos, en textos como el *Placatus* o la *Representación*, en cuya escritura y difusión estuvieron involucrados los franciscanos Garro, Calixto de San José e Isidoro Cala. En el informe de 1768 de fray Bernardino de San Antonio al Papa, sobre el *Estado, Circunstancias y Acaecimientos Eclesiásticos y Seculares de Quito*, se relacionaba algunas sublevaciones andinas, por ejemplo la de Riobamba, con la difusión de las ideas de curas sediciosos en contra del monarca y de los españoles.

En este contexto de tensión en el que, junto con el impacto de las reformas, circulaban ideas, proyectos alternos y propuestas de autonomía,

llegó la exigencia de Félix de Llano a los doctrineros, para que entregasen los padrones y ajustasen las edades de acuerdo con los libros bautismales. Previo a la numeración, se había producido la disputa entre el numerador y los franciscanos, quienes, con apoyo de su comisario general, se habían negado a elaborar y entregar dichos padrones.

La imagen de la Virgen de Cicalpa, protectora de Riobamba, fue extraída de la iglesia cuando los indígenas refugiados advirtieron las posibilidades de una dura represión.⁶ Con la Virgen como estandarte enfrentaron a los españoles quienes atacaron al grupo sublevado, incluso al refugiado en la iglesia, causando daños a la imagen. Este hecho indignó a los curas de la iglesia matriz y generó altercados con las autoridades de la villa. Hacia el final de la tarde, los sacerdotes expusieron el Santo Sacramento a las puertas de la iglesia, mientras a los indios de la villa se sumaban los de la parroquia de Cajabamba y otros anejos. Algunos testimonios señalan que los destrozos a la Virgen fueron utilizados por los indios forasteros, interesados en que no se hiciera la numeración, para convocar, esa noche, a un asalto a la villa. También habrían dicho que el cura de Cajabamba estaba preso y que pidió que los indios fueran en su defensa.

La construcción de esta narrativa, elaborada a medida que pasaron los días, en la que el asalto habría sido una reacción a los daños a la imagen de la Virgen o una respuesta de los indios a los dictados de los curas, era una manera de restarles capacidad de agencia y por lo tanto de organización y racionalidad. Era una forma más de disminuir la dimensión política a la sublevación al reducirla a un tumulto, o para reafirmar la imagen de los indios como fuerza de trabajo, meros brazos armados del proyecto de otros. Sin embargo, lejos de ser el motivo, la Virgen de Cicalpa constituía un emblema que ratificaba la solidaridad en un momento de confrontación. Esa intermediaria que cobijaba a todo el cuerpo social confirmaba ahora la enfermedad de una parte de ese cuerpo, aquella que atentaba contra privilegios, intereses y fueros; la

⁶ La parroquia y el pueblo de Cicalpa tomaron su nombre de la imagen de Nuestra Señora de las Nieves que reposaba en el interior de la iglesia mayor o matriz de Riobamba. Esta fue designada protectora de la villa, a raíz del terremoto de 1645; la fe en ella creció tras el sismo de 1698. Desde la iglesia, que tomó su nombre, salieron numerosas procesiones en cada evento o necesidad pública de la ciudad. El santuario para la Virgen se empezó a construir en 1747 y se terminó en 1779, pero fue destruido en el terremoto de 1797.

que erosionaba poderes intermedios y el sistema de contrapesos sociales que aseguraban cierto equilibrio en la sociedad.

El culto a la Virgen de Cicalpa creció desde mediados del siglo XVII y se intensificó en los tiempos de desgracia vividos en Riobamba, desde la década de 1690. Era la protectora de la villa, los indios se apropiaron de esta intermediaria para rechazar la ambición de los españoles, en un contexto de desgaste de la figura del rey como fuente de justicia. La Virgen parecía levantarse como un emblema de solidaridad frente a la opresión y un factor de reconstitución de identidades sociales y étnicas locales, que escapaba a los intentos españoles por convertirla en un medio de pacificación que disimulara las diferencias entre dominantes y dominados. Bajo el manto de la Virgen de Cicalpa no convivían, pacíficamente, indios y españoles hermanados en sus búsquedas individuales para conseguir la salvación. Al contrario, en una coyuntura de confrontación y bajo el amparo de ese símbolo, se construyó la posibilidad de un proyecto alternativo, se dibujaron conflictos, miserias y una conciencia del poder de la imagen como articuladora de identidades.

Fueron los indios los verdaderos cristianos que no solo se apropiaron del espacio de la iglesia, dejando fuera a los españoles, sino que hicieron suyo uno de los símbolos sagrados de la ciudad. Como señala Espinosa Fernández de Córdova (2002, 2015), el dualismo maniqueísta entre Jerusalem y Babilonia heredado del pensamiento franciscano, atravesó el uso que hicieron los indígenas de los espacios y símbolos sagrados. El mal, la ambición y la soberbia venían desde el mundo español. Allí también se explica el desgaste de la legitimidad del rey, de cuya voluntad emanaban las políticas que atentaban contra ellos, contra los privilegios adquiridos, y también contra la religión. En la coyuntura de la sublevación también se enarbolaron nuevas formas de legitimidad.

El uso del espacio de la iglesia y la identificación, en la Sumaria, de los participantes en la insurrección de Riobamba como miembros de la comunidad parroquial –indios de la doctrina de Cajabamba, de la iglesia matriz, de la doctrina de Yaruquíes, etc.– permiten pensar en las formas de sociabilidad desde las cuales se hacía posible la construcción de una comunidad política. Algunos cabecillas de la sublevación estaban vinculados a las parroquias como sacristanes, o como artesanos a cofradías urbanas. Tanto los sacristanes, como los miembros de cofradías

ligadas a oficios, barrios o parcialidades, construyeron sus redes sociales en espacios de reunión e intercambio amparados por la Iglesia. En ellos se condensaban discursos, repertorios y lenguajes ritualizados; y circulaban ideas sobre derechos, fueros y formas de representación, que fueron apropiados desde los lugares de construcción identitaria y política.

Es posible que la defensa de dichos fueros y la protesta por la presión sobre los mitayos —que rompía el viejo pacto—, hayan encontrado en la Iglesia, en la fiesta, en la doctrina y en la cofradía espacios de discusión e intercambio, y en los lenguajes y símbolos religiosos formas de representar y expresar a la comunidad y a las identidades políticas en construcción. La sublevación irrumpió como un espacio-tiempo de condensación de las múltiples caras y significados de estas apropiaciones y construcciones, erigiéndose como una práctica emancipatoria a nivel social y simbólico. Pero se trataba de una propuesta de emancipación parcial, desde la cual los rebeldes hicieron suyos los espacios y símbolos religiosos relevantes. Se pusieron en el lugar de los españoles, proponiendo incluso la instalación de un reino indio frente al desgaste de la figura del rey, es decir, el mismo orden jerárquico, pero con los indios como grupo dominante.

En la Sumaria de la sublevación de Riobamba, el numerador, quien dijo “amar tiernísimamente a los naturales con lástima compasiva”, insistía en que la insurrección no fue accidental, sino “maquinada y de confederación con otros pueblos” para atentar contra su vida, la numeración y los vecinos de la villa. El numerador se esforzó para que su narrativa revirtiera la imagen maniquea construida por los indios en la práctica misma de la rebelión. Después de tanto “amor”, los indios mostraron su naturaleza “soberbia, traidora, enemigos verdaderos de los españoles”.

La sublevación, un hecho político, era más adelante revisada por el numerador e insertada en el espacio de la moral y civilización cristianas; una teleología en la que los indígenas fueron otra vez ubicados en un lugar más próximo a la barbarie que a la civilización: “los naturales, después de tanto amor, no están radicados en la fe, les inclina mucho el recuerdo de la gentilidad y barbarismo, nunca se olvidan de aquellos desgraciados ritos, ceremonias y malas costumbres, que mantienen”; se unen en confederaciones “sin que el consejo, la suavidad, y el amor de las exhortaciones paternas de sus párrocos y pastores lleguen a

aquietarlos”.⁷ Vemos esta vez cómo el numerador intentaba regresar las aguas a su cauce, revertir lo perdido en el plano simbólico y situar a los subalternos en el lugar de inferioridad moral que les correspondía en el marco de representaciones dominantes.⁸

Sin respetar los templos de Dios que han profanado

En 1777, por cédula real, la Iglesia era la institución que debía llevar a cabo la numeración. La preocupación era evidente. Así lo expresaron los curas de Licto y Yaruquíes cuando escribieron al corregidor, a propósito de los rumores que corrían sobre una sublevación que estallaría en Finados. Esta inquietud también estuvo presente en Otavalo donde, por ejemplo, el gobernador y el alcalde ordinario de Cotacachi dijeron al oidor Zapata que los indios estaban inquietos. Sin embargo, a diferencia de Riobamba, no hay en la documentación de Otavalo una intervención evidente de los curas cuestionando la numeración o intentando evitarla.

En el corregimiento de Otavalo no hubo ningún acto de desafío ante el obispo recién llegado a la diócesis. Es posible que la jurisdicción eclesiástica de Otavalo haya sido menos conflictiva de lo que fue Riobamba, en 1764. No era evidente un proceso de secularización de doctrinas como el iniciado en Riobamba, como parte de las Reformas, décadas antes. Otavalo había sido un espacio en el que dominaron las doctrinas franciscanas, pero es posible que su influencia haya atravesado un proceso de desgaste desde fines del siglo XVII. Por un lado, pudo influir el despoamiento de Otavalo, por otro, el crecimiento de los grandes complejos hacendarios y de las haciendas que funcionaron como espacios cerrados y con amplia autonomía.

Fueron los jesuitas los que consolidaron su presencia, no por una decisión administrativa, sino porque esta orden se impuso, social y productivamente, a través de la formación de sus haciendas. Estas no solo fueron modelos productivos, sino también experiencias de administración

⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 103.

⁸ Barbarie no es solo una definición política y cultural, sino también moral y religiosa que, en general, alude al mundo no cristiano, aunque para autores como Las Casas, podía describir también la conducta de algunos cristianos (MacCormack 1991, 265-270).

social. La participación de los indios de las haciendas de Temporalidades en la rebelión, y la violencia manifestada contra estas, pudieron estar relacionadas con las transformaciones que se vivieron en estos espacios a raíz de la expulsión de los jesuitas. Otras órdenes religiosas, como los agustinos, mercedarios y dominicos, también tenían grandes propiedades y, por lo tanto, áreas de influencia en el corregimiento.

Las diferencias en la configuración social, étnica y productiva en Otavalo tuvieron su correspondencia en la sublevación y la manera en la que se articularon a ella prácticas relacionadas con los espacios y símbolos sagrados. En el asiento de Otavalo los españoles y mestizos se refugiaron en iglesias y conventos

padeciendo en tres días y tres noches más de veinte avances de los insultantes, que bárbaros profanando sagrados, despreciando pastorales doctrinas vociferaron acabar con las vidas de los sacerdotes y las nuestras. Mas el esfuerzo evangélico hizo el efecto de pacificar las iras de esta bárbara gente; pero otros de más tirana condición, siendo forasteros para este asiento, el sábado en la noche habían determinado bajar a arruinar a los vivientes afligidos que se hallaban en el convento seráfico; hasta que como desesperados los vecinos hicieron determinación de salir a morir a manos de la impiedad...⁹

Las iglesias de los pueblos fueron objeto de violencia por parte de los sublevados. En todos los lugares a los que la sublevación se extendió hubo agresiones al espacio sagrado, y los curas fueron amenazados al igual que blancos, mestizos e indios que no estaban dispuestos a participar. Según lo expuesto en los distintos cuadernos que componen la Sumaria, el irrespeto por el espacio y los símbolos católicos fueron constantes en la insurrección: ingreso forzado a las iglesias que servían de refugio, para buscar aduanistas; irrespeto al Santo Sacramento; indiferencia a las procesiones propiciatorias; invasiones al altar mayor y a tabernáculos; agresiones y amenazas a los curas. El espacio fue desprovisto de su aura sagrada, por lo tanto, despojado del significado adjudicado en el marco dominante de representaciones. Coinciden en ello, tanto los testimonios de blancos y mestizos, como las declaraciones de indias e indios.

⁹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 9, f. 5.

Los indígenas de Otavalo portaron el estandarte de Babilonia, es decir, se aceptó la centralidad de los símbolos religiosos y su discurso moral –lo sagrado y lo idolátrico– para protestar contra el sistema de dominación que los erigió como centro de su orden simbólico. En la coyuntura de la sublevación se abrió una red de significados, a través de la cual se volvía factible reordenar lo sensible y proponer otro mundo posible (Rancière 2009). Se refugiaron en los cerros y caminos, mataron y exhibieron los cuerpos insepultos como trofeos de sus triunfos, tomaron los espacios simbólicos de la civilización para invadirlos de violencia y barbarie. Las ofrendas se hicieron a los muertos en Difuntos –ritos de tiempos de la gentilidad– y, a partir de ahí, la chicha siguió corriendo al son de tambores, cajas y churos. Los ancestros y la chicha, centrales en las religiones andinas (MacCormack 1991), se juntaban como lo hicieron desde el pasado, pero anunciando un tiempo nuevo.

Las fuentes construyen la imagen del bárbaro, pero parecería que los indígenas la ratificaron y se reconocieron en ella. Los factores que marcaron estas diferencias con lo sucedido en Riobamba podrían estar relacionados con la distinta composición de la población en ambos corregimientos, por un lado, y con las diferencias culturales construidas en las distintas y complejas trayectorias históricas, por el otro. Sin embargo, en ambos lugares se partía de una apropiación, de larga data, del imaginario simbólico, asociado con la religión y la teleología cristiana, combinado con formas de religión andina.¹⁰ A partir de esa apropiación, la sublevación desplegó distintos sentidos que resultaron en prácticas y lenguajes emancipatorios diferentes para Otavalo y para Riobamba.

Procurando inspirarles la aplicación al trabajo

En Riobamba había una interacción cercana y cotidiana entre la población indígena y la blanca mestiza de la villa. Los códigos y comportamientos de la esfera española circularon y fueron apropiados en

¹⁰ Como Sabinne MacCormack (1991) señala, el sistema simbólico y ritual andino representaba la historia, las actividades y las preocupaciones de la comunidad. Los cultos y mitos de los Andes mostraron una enorme tenacidad y resiliencia, sobreviviendo en la forma de creencias y prácticas en pliegues e intersticios del marco cristiano y de la vida en el imperio español.

las relaciones y prácticas cotidianas. La villa era un polo de difusión ideológica, al mismo tiempo que un centro en el que confluían distintas experiencias históricas. El protagonismo de líderes que, claramente jugaban entre las fronteras ambiguas y difusas de ambos mundos, en los espacios e intersticios abiertos en una sociedad en movimiento, distaba del protagonismo de los capitanes y capitanas de la sublevación otavaleña. En Riobamba, los líderes fueron forasteros ladinos, sacristanes, artesanos y campesinos vinculados al centro civilizatorio que constituía la villa. Tenían mucho que defender: fueros y privilegios adquiridos, las posibilidades que les brindaron la movilidad social y el mercado.

Otavalo era un corregimiento en el que dominaba la población indígena, sin un centro de población blanca que difundiera dinámicas y códigos culturales en el ámbito local y de la vida cotidiana. Los capitanes y capitanas eran gañanes de hacienda, trasquiladores, ovejeros, alfombreros, tejedores, insertos en sus parcialidades y anejos de origen, o atados al trabajo en haciendas. No les quedaba nada que defender, habían ya perdido demasiado. Al reparto del algodón, al que ahora se los estaba sometiendo, podían sumarse nuevas vías de exacción y explotación que terminarían por socavar las posibilidades mismas de su reproducción como individuos y comunidades.

A diferencia de Riobamba donde las consecuencias de la sublevación se concretaron, al menos por un tiempo, en el control sobre las fiestas y las formas de celebración, en Otavalo, además de los castigos y de los efectos del miedo, lo más evidente fue un control sobre el trabajo y un reforzamiento de la subordinación. Las autoridades enfatizaron en el control de aquello más amenazado —el sistema de subordinación—, por lo cual predominó la coerción frente a cualquier posibilidad de persuasión. Se vigilaron los caminos para que los indios no se reunieran ni huyeran, y se resolvió reducirlos a las haciendas del corregimiento que les correspondía, “haciéndoles observar la más estricta subordinación a sus amos y dependientes, procurando con la mayor prudencia inspirarles la aplicación al trabajo”.¹¹

Las autoridades, en su espíritu pragmático de fines del siglo XVIII, no se detuvieron a reflexionar sobre la falta de reciprocidad de los indígenas

¹¹ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 13, f. 7.

al “amor” manifestado por sus curas. Tampoco la cuestión de la gentilidad o el “vicio” de las borracheras fueron parte de las preocupaciones, aunque algunos interpretaron que el origen del “tumulto y de toda desgracia” fue el alcohol.¹² La preocupación central, expresada a raíz de la queja de uno de los mayores hacendados, fue que los indios se redujeran, que fueran sujetos al trabajo e “inspirarles” la “aplicación” al mismo, es decir, una ética laboral que no pusiera en riesgo la productividad. Mientras en la Sumaria de Riobamba se expresó desazón porque los indios que huyeron renunciaban a la religión y retornaban a la gentilidad, en Otavalo la intranquilidad fundamental fue que los indígenas no estaban reducidos para el trabajo.

Aunque se insertó a los sublevados en el espacio y tiempo de la “gentilidad”, mediante la referencia a sus bailes, ofrendas, ceremonias, etc., resaltando su rechazo a los símbolos y espacios del cristianismo, las medidas tomadas correspondieron a una forma pragmática de gobierno, inserta en el terreno de la coerción directa, es decir, de formas físicas de dominación. Castigos ejemplarizantes, prisión, tortura, destierros y formas de coacción para obligarlos a volver a la reducción en las haciendas, fueron parte del despliegue de acciones para contrarrestar la sublevación. Eran los indios los que debían sentir miedo, terror, y la paz debía ser ganada con armas, castigo y trabajo. Frente a la pacificación persuasiva en Riobamba, en Otavalo, ante a una rebelión de contenidos más radicales, de ruptura más explícita con el marco discursivo dominante, las autoridades, en estrecha relación con los hacendados, aplicaron medidas que radicalizaron la dominación.

Que los curas estorben con maña y modo

En la Sumaria de Riobamba no se procesó cuál fue la real participación de los curas en la sublevación. Se los convocó constantemente a la pacificación de sus feligreses, a llevarlos a “la razón” y a que “estorben con maña y modo toda junta y congregación de indios”. Fueron los clérigos quienes, en el momento más álgido del cerco, y en los días posteriores de inquietud, hablaron con los sublevados con “suavidad y bondad” y los “persuaden a la razón”, dentro de un orden en el que

¹² ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 99, exp. 9, f. 2.

los indios debían ser protegidos –en lo que constituye una forma de desarmar a un sujeto político que irrumpe inesperadamente–. En las medidas que se tomaron para prevenir que se reactivara la insurrección en Riobamba, además de hacer alarde de armas, se dijo a los doctri-
neros que

no se permita en ninguna parroquia ni con motivo de fiesta y estandarte de los santos patronos de sus iglesias, ni recibimiento público de prelados ni otros superiores que tengan marchas, banderas, atambores, chuzos ni lanzas, que se haga escrutinio de las que tienen y se las quite, rompa y quemé en la plaza. Que no se usen bocas de fuego en sus festines y diversiones, sino es que quedando extinguido todo lo expresado por bando de mucho aprieto y siendo del celo y cuidado del párroco su observancia, el indio que en adelante contraviniese a ello sea desde la primera vez condenado a servicio perpetuo en un obraje con prisiones. Y que lo mismo se practique con los dardos o instrumentos de chonta pues han de quedar reducidos a cascabeles y otras especies de alegría correspondiente a su naturaleza: *porque con estos permisos y tolerancias van abriendo más lo ojos* y saben disponerse y a cuadrarse en guerra, según lo han hecho en Riobamba; como porque cobra mayores alientos y se ensaya su soberbio espíritu y lo que es más conciben mucho temor y reciben pesar con que se les nieguen estos aparatos, lo que debe hacerse en parte de pena y castigo para subyugarlos, que se conozcan inhábiles de manejar instrumentos opuestos a su naturaleza.¹³

Que no abrieran los ojos, que no dispusieran de espacios, tiempos y emblemas. La consigna fue mantenerlos en la ignorancia de la dominación. ¿Por qué la alegría, la música, la fiesta, constituyeron una amenaza y despertaron el temor? El espacio de relativa autonomía y de reunión que representó la fiesta misma, su organización y las posibilidades de identificar y construir lazos sociales fueron percibidos –a juzgar por el texto citado– como espacios de discusión y reflexión política. Ese “abrir los ojos” representaba el temor a la “junta de indios” donde se volvía posible la palabra, la resignificación, formar alianzas de clase y discutir colectivamente sobre distintas experiencias de explotación, exacción de recursos y erosión de fueros ganados. En estas instrucciones se manifiesta, sobre todo, el temor a la conciencia.

¹³ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 106v. El énfasis es de la autora.

Las disposiciones en torno a la prohibición de la pólvora, de fuegos artificiales y armas, se ratificaron a fines de abril. El corregidor incluso sugirió extenderla al resto de la Audiencia como medida de prevención. En las mismas fechas insistió en prohibir que los nobles se reunieran a hablar de la sublevación en las plazas, corrillos, tiendas de mercaderes y otros lugares públicos. Lo mismo se exhortó a los curas, a quienes se vio hablando sobre la rebelión y juzgando las medidas de pacificación. Aquello podía, según el corregidor, trastornar las investigaciones y la pacificación misma.

Fueron persistentes las dudas sobre el involucramiento de los curas en los sucesos de Riobamba, y en este, como en otros asuntos, el visitador numerador y el corregidor tuvieron diferentes lecturas de los acontecimientos. Entre otras cosas, estas diferencias respondieron a los distintos lugares que cada uno ocupó en el gobierno colonial. El presbítero oidor y visitador, Félix de Llano, se inscribía en la estrategia borbónica de reforma que no se limitaba simplemente a la numeración, sino que llevaba adelante la secularización de las doctrinas y la transformación de las formas de control social. El corregidor, Francisco de Vida y Roldán, estaba ligado a las dinámicas locales y al tanto del tejido de intereses en juego, intereses en los que él mismo estaba involucrado.

Llano cuestionaba la forma en que los curas mantenían a los indios: “perdidos, desordenados... sin sujeción” y expresó abiertamente sus sospechas sobre su posible participación en las sublevaciones o, al menos, sobre la incitación al tumulto desde el púlpito.¹⁴ Consideraba, por ejemplo, que al inicio de la insurrección, los franciscanos apoyaron a los indios y los dejaron refugiarse en el convento e iglesia de San Francisco. Sostenía que los indios cometieron “tan brutal desacato” valiéndose del favor de la iglesia para refugiarse y sacar a la Virgen de Cicalpa en andas. Estas y otras críticas se dieron en el contexto de las reformas religiosas que buscaban secularizar las doctrinas, poniendo en entredicho la labor de los curas y criticando la presencia de los jesuitas que, en escritos posteriores, fueron vinculados a las sublevaciones. Así, en la aguda crítica redactada por el franciscano fray Bernardino de San Antonio, sobre el *Estado, Circunstancias y Acaecimientos Eclesiásticos y Seculares de Quito*,

¹⁴ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 53-56.

se insistía en el interés de ciertos sectores eclesiásticos, sobre todo de los jesuitas, por evitar las reformas fiscales.¹⁵

Desde un lugar distinto, el fiscal de la Audiencia, Joseph de Cistue, comentaba: “el celo de los curas ha sido muy grato; V.M. continúe en fomentarlo para que cada uno en su feligresía procure apagar las cenizas que hubiesen quedado suavizando el rencoroso genio de los indios con amonestaciones de padres”.¹⁶ El fiscal no se enfrentó a los curas, pero colocó a los indios en el lugar de niños rencorosos. El papel de los clérigos era el de espías, informantes y vigilantes de las conductas de los indígenas.

Para el nuevo intento de numeración que se ordenó hacer en 1776, tras la tentativa fallida de 1764, se involucró directamente a los arzobispos, obispos y, por medio de ellos, a vicarios y curas regulares y seculares para elaborar los padrones de la numeración en sus parroquias y doctrinas. Así, se buscaba que “den un testimonio de su celo y fidelidad al Rey en esa ocasión por medio de la pronta, exacta y puntual obediencia a cuanto se les previene”.¹⁷ Además de elegirse una manera distinta de hacer la numeración, a través del sector eclesiástico y no con las autoridades civiles, se buscaba asegurar la lealtad de los curas incorporándolos a la numeración misma.

En lugar de promover tensiones innecesarias entre las autoridades civiles y el sector eclesiástico, sobre todo regular, las autoridades de la metrópoli decidieron usar el conocimiento y las relaciones de los curas en su beneficio. No era aceptable volver a enfrentarse con la negativa de los clérigos en dar la información, como sucedió entre Llano y los franciscanos. La lección de la numeración de Riobamba y el papel que los sacerdotes cumplieron para pacificar el corregimiento fueron tomados en cuenta para los nuevos procedimientos. Sin embargo, no se los consideró como posibles interlocutores, por lo que el obispo, recién llegado a Quito, no procesó las preocupaciones que expresaron los curas por una posible sublevación.

Tampoco se tomó en cuenta a los curas para la pacificación. Parecería que las cosas buscaron resolverse por fuera de la intervención

¹⁵ Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes, Manuscritos, exp. 2906.

¹⁶ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja 82, exp. 6, f. 111.

¹⁷ ANE, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas, caja99, exp. 5, f. 5.

o participación de los medios simbólicos. En el terreno de la vida cotidiana se privilegió la fuerza directa y el control privado de los hacendados, en lugar de la palabra y la mediación de los curas. En parte, este cambio en las formas de la dominación se debía a consideraciones pragmáticas, relacionadas con las condiciones específicas del corregimiento de Otavalo, donde la población estaba más dispersa y sometida al control de los hacendados, los mayordomos, etc. Estaba inserta en espacios en los que los clérigos no necesariamente tenían la influencia que tenían en Riobamba. Pero también esta diferencia se inscribía en las dinámicas de una monarquía que transformaba las bases mismas del gobierno a nivel imperial, regional y local.

Centralización, eficiencia y productividad eran fines que se tradujeron en normas, reglamentos e instrucciones concretas. Estos a su vez, respondían a las distintas coyunturas y situaciones que la práctica del gobierno iba enfrentando. En Otavalo, donde los hacendados constituyeron las milicias y tuvieron poder efectivo en el territorio, el Estado borbónico respondió también a sus requerimientos. A la Iglesia se le había encomendado una tarea muy concreta, en tanto tenía la información que podía servir de base para el censo, así como el acceso a los pobladores. A eso parecía limitarse la confianza de las autoridades en los curas. La respuesta a la sublevación, abordada como un problema de pérdida de control sobre trabajadores y de amenaza a la productividad y al orden social, debía provenir de consideraciones prácticas, también concretas y limitadas.

La relación de la Iglesia con las poblaciones sublevadas no era homogénea ni transparente. Estaba inserta, por un lado, en las tensiones coloniales y, por otro, en una sociedad en movimiento atravesada por las dinámicas del mercado y en la que se ponían en juego distintas posibilidades de orden social y de construcción de identidades colectivas. Sin un plan preestablecido, la monarquía respondía a dinámicas, tensiones locales y desafíos planteados por sectores locales, de la elite y subalternos. Estos irrumpieron como actores políticos, apropiándose de los medios simbólicos que construyeron la hegemonía colonial, para defender los fueros adquiridos y la construcción de otro orden. Esta imagen cuestiona la eficiencia de un Estado borbónico modernizador que imponía políticas verticales sobre sus colonias. Las estrategias de

la monarquía frente a las sublevaciones respondieron a circunstancias locales y regionales, a las condiciones particulares de la dominación y al particular campo de fuerzas, desplegado local y regionalmente.

Lejos de despolitizar la sublevación, el uso de los símbolos, emblemas y rituales de la cultura dominante, por parte de los indígenas sublevados de Otavalo y Riobamba, nos acerca a la plena politicidad de la violencia colectiva. En Riobamba vemos desplegarse una insurrección en la que se jugaba un proyecto de buen gobierno –algo que venía reclamándose desde décadas antes a través de las quejas, memoriales y recursos legales–, y que plantea limitaciones a los planes borbónicos. Estaba en juego su existencia como sujetos políticos. En Otavalo, la sublevación puso en el centro la supervivencia misma –la existencia material– de los pueblos insurrectos.

Todo eso fue ya expresado en los memoriales y quejas de caciques e indios en los años que precedieron a la sublevación, por lo que es preciso mirar las insurrecciones como parte de procesos políticos que incluyeron décadas de uso del sistema legal. Frente a la identidad política que pareció surgir en Riobamba, legitimada al hacer suyos los símbolos de la cultura dominante, en Otavalo predominó una identidad de clase que se representó en el rechazo explícito del mundo simbólico que legitimaba la explotación y la diferencia colonial. En Riobamba los sublevados hicieron suyos los espacios y las imágenes sagradas, mientras que en Otavalo los rebeldes lograron minar las bases de su identidad colonial, y establecieron los límites de estos símbolos y espacios para recuperar las tierras, los caminos, los cerros y las mercancías.

Conclusiones

En estas reflexiones finales quiero insistir en mantener la doble mirada que ha guiado la construcción de este libro. Por un lado, mostrar lo que se puso en juego en la coyuntura misma de las sublevaciones de Rio-bamaba y Otavalo, en un contexto local, regional e imperial. Por otro lado, no perder de vista cómo, desde las rebeliones mismas, se empieza a construir una narrativa en la que se sostiene y reformula la diferencia colonial, y que nos da cuenta de configuraciones específicas de poder.

Las sublevaciones indígenas quiteñas del siglo XVIII han permanecido sumidas en un claroscuro. Silenciadas e invisibilizadas por una narrativa elitista de la nación interesada en prolongar la diferencia colonial, fueron otras veces recordadas –como violencia espasmódica y fracturada– para ratificar una otredad anclada en la pasividad política. Segundo Moreno (1985) les dio un lugar imprescindible en la memoria histórica. Sin embargo, este lugar se diluye bajo el peso de la promesa de la nación y por los límites de una narrativa que socava la posibilidad de aprehender los lenguajes y prácticas de una política subalterna.

¿Por qué se volvió posible que, en la segunda mitad del siglo XVIII, se sucedieran en los Andes quiteños, uno tras otro, tumultos, revueltas y sublevaciones, con una frecuencia y dimensión desconocidas en los siglos precedentes? Frente al silencio en torno a ellas, me pregunté si esas irrupciones violentas socavaron las experiencias históricas de las identidades coloniales y, por lo tanto, fueron parte de una política popular por desentrañar. Teniendo en cuenta la dimensión espacial y temporal de las sublevaciones de Túpac Amaru y Túpac Katari, las quiteñas son menores,

esporádicas y acotadas. Pero mi lectura no partió de los efectos posteriores de estos levantamientos o de las dimensiones de su “contagio”. Me interesaba descubrir la posibilidad misma de su existencia, de los lenguajes que desafiaron el orden dominante –un orden inmerso en procesos de disolución–, y de lo que se puso en juego en la coyuntura de las rebeliones.

Para construir mi argumento la cuestión de la coyuntura no fue menor. Me pregunté si las sublevaciones de Riobamba y Otavalo fueron momentos en los que se puede aprehender la política como práctica emancipatoria. Lejos de confinarla a una definición esencialista (Rancièrè 2007), me aproximé a la política subalterna como una práctica inseparable de las fuerzas que intentan neutralizarla. Esta se encuentra en coyunturas de conflicto en las que es posible la redistribución de significados. Si bien esa política emancipatoria se construye en el campo de fuerzas de la hegemonía, la ruptura del marco discursivo dominante puede localizarse en ciertas coyunturas específicas.

Esta irrupción que escapa a los límites de lo institucional, se inscribió en la apropiación y uso popular de los medios simbólico-ideológicos que sostenían el dominio imperial, para desorganizar las bases de la diferencia colonial y socavar la legitimidad misma de la dominación. Tanto en Otavalo como en Riobamba, hubo un largo periodo de uso de los medios comunes establecidos por la dominación para plantear dudas, protestas o para celebrar y compartir un universo simbólico que ratificaba las diferencias y subordinaciones. Allí existieron ambigüedades, formas complejas de transmisión y también la construcción de nuevos sentidos. Incluso la negación, la inversión de significados y el rechazo pasaron por algún grado de apropiación de dichos medios y lenguajes disponibles. He procurado identificar las maneras en las que la acción colectiva puso en escena significados y prácticas que dieron vuelta a un orden erigido como legítimo y sobre el que se sustentaban la explotación y la dominación colonial. En ese sentido, estas sublevaciones propusieron e imaginaron otra posibilidad (Rancièrè 2007).

La política subalterna no constituye una esfera autónoma en términos absolutos, está inscrita en la dominación (Guha 2002), en un sistema de relaciones de poder en el que domina un marco discursivo que ratifica la inferioridad de los subalternos. Por un lado, es inseparable de las fuerzas que la contrarrestan (Rancièrè 2007, 2009), sean físicas

o simbólicas y, por otro, sus motivos de lucha tienen que ver con las condiciones de subordinación: la acción política se enmarca en la dominación sobre la que se quiere actuar (Roseberry 1994). Además de las fuerzas directas que intentan contener estas irrupciones políticas, llamo la atención sobre las formas más sutiles pero efectivas de neutralización, aquellas que callan la existencia misma de la política subalterna. Identifico así cómo, desde el estallido mismo de las sublevaciones, se puso en marcha una narrativa que las silenció o las confinó al rincón de lo precario, lo primitivo, lo salvaje y prepolítico. Una década después de la insurrección de Riobamba, los mecanismos de silenciamiento se habían vuelto rápidos y precisos. La de Otavalo fue llamada de manera radical.

Riobamba: procesiones y reinos indios

En Riobamba, las prácticas políticas en la coyuntura del levantamiento partieron del uso de discursos y códigos del pacto para construir una legitimidad que ratificara y visibilizara la tiranía que representaba el poder borbón y, en general, los abusos y despojos a los que los indígenas eran sometidos. La sublevación de Riobamba se erigió como un tiempo y espacio para cuestionar la legitimidad y reordenar la realidad, en los que los subalternos representaron las posibilidades de justo gobierno que se había perdido. Se trató de una rebelión que puso en juego un proyecto político. Se propuso, dentro de los códigos construidos por la misma monarquía, un reino indio en el que los papeles se cambiaban: los bárbaros españoles pasarían a morir o convertirse en vasallos, y sus mujeres a servir.

El uso de lo religioso, el colocar a los españoles del lado de Babilonia y de la tiranía, en un espacio y tiempo de vacío de la *policía* –la coyuntura–, se constituyen en un acto político en el que se resignifica la experiencia personal y colectiva en una sociedad en movimiento. En esa coyuntura se volvía posible y legítimo proponer un gobierno local autónomo. Esto se procesó, en un tiempo de transformaciones globales, como una ruptura en los operadores de la dominación, es decir, en la fabricación misma de los sujetos dominados. A su vez, esto dio paso a la propuesta de inaugurar un nuevo tiempo en las formas de dominación, en el que las relaciones pasaban a basarse en la desconfianza frente a la

alteridad y en nuevas formas de control social –menos mediadas simbólicamente–, entre las que se incluyó la presencia de milicias.

Otavaló: participación y espacio emancipado

La sublevación de Otavaló, de 1777, nos ofrece una dimensión política distinta. El conjunto de sublevados, entre los que no se distinguen jerarquías determinadas por el orden hispano, hicieron de la coyuntura del levantamiento un espacio simbólico, en el que se disputó la legitimidad de las formas del dominio y la organización colonial. Se propusieron otras formas de participación y organización en las cuales el liderazgo se construía de manera horizontal y podía ganarse y demostrarse en las prácticas emancipatorias. Detrás subyacía la búsqueda de la reproducción autónoma de las comunidades.

Sin nada más que perder, en la toma de haciendas, el saqueo de las tiendas de mercancías y la persecución a los repartidores del algodón, se reconocen los signos de una lucha colectiva de clase, un proyecto de recuperación de los recursos para que los hijos de indios e indias sublevados pudieran tener cierta autonomía. A diferencia de lo sucedido en Riobamba, ya en la sublevación de Otavaló reinaba la desconfianza y el temor de autoridades y elites frente a cualquier signo de movilización. Los vecinos de Ibarra y los mayordomos de algunas haciendas se habían preparado en “las artes de la guerra”, estaban armados y listos para conformar milicias. No se consideró ni la suavidad ni la tolerancia en la pacificación, sino el miedo y la coerción física directa, la delación mediante tortura, el castigo ejemplarizante y la muerte.

En esta sublevación los líderes no apelaron a legitimarse usando los códigos y símbolos de la cultura dominante, sino que los tomaron para subvertirlos. La característica común entre los sublevados fue pertenecer a los sectores más explotados y despojados de recursos y que su rebelión no solo se dio contra la explotación y los abusos, sino que reclamaron formas participativas locales de gobierno. Estas se enfrentaron a las sueltas prácticas ancestrales que –incorporadas por la Corona– habían consolidado una distribución del poder en el interior de la sociedad colonial indígena, que aseguraban el control a la esfera española.

Representado en el rechazo a los bastones de mando y en el uso de las lanzas, los sublevados de Otavalo abrieron una coyuntura en la que recuperaron, en el tiempo y el espacio simbólico de la rebelión, las propiedades usurpadas, las pertenencias —convertidas en bienes suntuarios y mercancías de hacendados, corregidores, gobernadores, mayordomos, etc.—, el manejo del uso del tiempo y del territorio. También se erigieron como posibles y legítimas otras formas de participación y de responsabilidad en la comunidad. El rechazo a emblemas de poder, a los espacios sagrados, a medios simbólicos de control como las procesiones, la eucaristía, las imágenes, etc., y el uso de prácticas que la cultura dominante catalogaba como de la gentilidad, nos señalan una voluntad por reordenar la realidad en otra distribución de los cuerpos y de construir una legitimidad opuesta a la que dominaba la repartición de lo sensible.

La tiranía se combatió con la ruptura de los marcos discursivos comunes al proponer una legitimidad basada en la diferencia y en la distancia con lo establecido desde el pacto. Los significados en esa coyuntura no estaban del lado del Jerusalén indio, sino de Babilonia; los liderazgos no apuntaban a la formación de un señorío indio con un rey a la cabeza, sino a un espacio emancipado con un liderazgo disperso y una participación pública compartida.

Otavalo y Riobamba como entradas a la política popular

El desgaste de las autoridades tradicionales, en tiempos de la sublevación de Tupaq Katari en la región de La Paz, produjo una dispersión del poder en las comunidades aymaras. Este se volvió más difuso y rotativo, con una participación amplia y directa de los miembros de la comunidad, lo cual fortaleció las relaciones horizontales (Thomson 2002). También en la región de Chayanta, en el norte de Potosí, donde se vivió el desgaste de la legitimidad de las autoridades tradicionales, la rebelión tendió a organizarse desde las bases y mostró mayores signos de igualdad y horizontalidad (Serulnikov 2006).

En contraste, en la sociedad cuzqueña, escenario de la gran rebelión de Tupaq Amaru, la aristocracia local seguía gozando de un alto estatus social, que se extendía a la esfera española. Allí triunfaba la promesa del retorno

del Inca. La sublevación de Riobamba parece inscribirse en esta dinámica. Se trató de una movilización más jerarquizada que no muestra rasgos de deshacer las jerarquías, sino de reemplazar a blancos por indios. De ahí la propuesta de un rey indio que gobernaría un reino independiente.

Queda pendiente analizar comparativamente las diferencias en la organización de las sublevaciones, aunque, dadas las distintas dimensiones de los eventos, una comparación podría tender trampas respecto a la manera de mirar a las rebeliones quiteñas frente a las de los Andes del centro y el sur. No obstante, en este libro dejo sentado que, al margen de la dimensión de las rebeliones, estas nos ofrecen perspectivas fundamentales para comprender las formas y mecanismos de la política popular.

Procuré acercarme a las sublevaciones de Otavalo y Riobamba a partir de las relaciones particulares de poder que caracterizaron a ambos corregimientos. Esto me llevó a reflexionar sobre la interacción de los centros urbanos blancos y los espacios rurales indígenas, y lo que esta significó para la construcción de hegemonía y la apropiación popular de códigos culturales dominantes. Si bien el corregimiento de Riobamba tuvo población predominantemente indígena, la presencia de la villa fue gravitante en cuanto a la movilidad étnica –no solo social– de los habitantes. Riobamba se constituyó en un polo en torno al cual giró la insurrección, pero también desde el que se difundieron, con fuerza, ciertos códigos simbólicos y prácticas de legitimación, que fueron apropiados para convertir a los sublevados en legítimos actores de una teleología cristiana. En las narrativas que componen la Sumaria se construyó una división cargada de significado entre el campo y la villa. En el espacio urbano, centro del que se irradiaban los valores y códigos civilizatorios, se volvía posible la racionalidad. La cercanía a ese centro asimilaba.

El levantamiento en Otavalo siguió un patrón espacial y cultural muy distinto. En este corregimiento, caracterizado por la ausencia de un centro urbano blanco y cuya capital era un asiento indígena, predominaron fuerzas centrífugas y la generación simultánea, en puntos dispersos del espacio rural, de focos de insurrección, diversos pero coherentes entre ellos. La participación ocurrió de manera dispersa y difundida, la organización incorporó categorías andinas reformuladas en las haciendas. Mientras los sublevados de Riobamba se erigieron como los

legítimos gobernantes porque reprodujeron las características de la Jerusalén primitiva, los otavaleños propusieron una ruptura construyéndose como los bárbaros y gentiles.

Silenciamiento: contrainsurgencia y homogenización

Junto con la cuestión de la política subalterna es imprescindible reflexionar sobre su silenciamiento, es decir, sobre los efectos que tuvieron las narrativas construidas en torno a los procesos que culminan en las sublevaciones. Existe una tensión irresuelta en las interpretaciones de los levantamientos. Me refiero a la contraposición entre visiones que resaltan la capacidad organizativa, reflexiva y destabilizadora de los indígenas y otra en la que se niega sistemáticamente esa capacidad de acción y, con ello, la posibilidad de reconocer a los subalternos como actores. Esta tensión permanece, aunque las sucesivas interpretaciones de protestas y levantamientos indígenas que se construirían a partir del siglo XVIII, terminarían por anular a los indios como sujetos políticos relevantes de la nación.

Considero que otro de los temas silenciados ha sido la complejidad en la configuración social de las rebeliones. Como señala Méndez (2005), las sublevaciones son escenarios en los que se crean nuevas identidades. Lejos de detenerme en la discusión de si las sublevaciones de Otavalo y Riobamba fueron localistas, etnocéntricas y, por lo tanto, intrascendentes en cuanto a sus alcances en términos de la nación, me acerqué a la compleja configuración social y étnica de cada una de ellas. Para ello tuve en cuenta la imagen de una sociedad en movimiento en la que con dificultad se pueden identificar grupos cerrados y homogéneos.

En el caso de Riobamba, si bien tanto la Sumaria como la literatura posterior la reconocen como una sublevación exclusivamente india e indígena (Moreno 1985), se vuelve evidente que una definición de este tipo no da cuenta de la complejidad social y cultural de dicha movilización. Vemos una variedad de grupos que, desde sus distintos intereses, fueros y experiencias de subalternidad, confluyeron en una coyuntura en la que, al menos simbólicamente, buscaron reorganizar la realidad

para legitimarse, para ubicarse como iguales frente a los blancos. Allí protestaron indios de capa, junto con indios de capisayo, forasteros con *llactayos*, indios ladinos, indios de parcialidad, etc.

En Otavalo, también “clasificada” como una sublevación exclusivamente indígena, volvemos a encontrar que ese término no dice mucho sobre los participantes y lo que se puso en juego en la coyuntura. ¿Qué es “lo indígena” en el contexto de las relaciones de poder del Otavalo de 1777? Si bien la mayoría de los rebeldes –según la Sumaria– fueron indios e indias, con la presencia esporádica de mestizos y mulatos, la homogenización de la categoría indio o indígena, parece ser parte del silenciamiento de otras luchas e identidades en juego.

Francisco Hidalgo, uno de los líderes en Otavalo, era mestizo “en traje de indio”, una de las mayordomas de hacienda huyó de los sublevados poniéndose un anaco, dos mestizos fueron apresados en Agualongo y condenados a muerte. Estas presencias nos llevan a incorporar al análisis la porosidad de las fronteras étnicas, en un tiempo marcado por la movilidad social y en el que los caciques denunciaban la cantidad de mestizos que invadían el corregimiento. Esa porosidad no se daba en el sentido de un blanqueamiento. El usar traje de indio era parte de prácticas extendidas de desplazamiento hacia identidades étnicas, cuando las jerarquías en las comunidades indias estaban rearmándose desde nuevos parámetros. También era parte de la dinámica del mercado y la hacienda en el reclutamiento de mano de obra, en un corregimiento con “sumo silencio de gente india”. La identidad indígena oscurece, en este caso, la posibilidad de aprehender la articulación de una identidad de clase que se integró con identificaciones étnicas.

Otro tema fundamental, neutralizado en la Sumaria de Riobamba, fue la inquietud de la plebe urbana, que protagonizó un conato de rebelión en los mismos días de la sublevación. Esto se abordó como un problema en el interior de la República de españoles. Reconocer una alianza entre repúblicas abría un campo de representaciones que debilitaba el gobierno imperial. Silenciar una posible relación fue una forma de limitar una potencial alianza de distintos grupos que podían ver en las medidas fiscales motivos conjuntos de protesta, lo cual habría podido generar procesos de identificación. Las clasificaciones étnicas habían servido como herramientas de dominación por parte de la monarquía, y lo seguían haciendo. Sin embargo, no solo que en el siglo XVIII difícilmente

se sostenía la división en repúblicas y que la sociedad indígena surgía como una mezcla conflictiva de grupos con distintos derechos y obligaciones, sino que las fronteras entre las repúblicas se habían diluido hacía tiempo, abriendo espacios donde la gente vivía realidades multiculturales.

Las transformaciones de la relación entre la Corona y la sociedad colonial permitieron que distintos grupos coincidieran en sus reclamos frente a lo que se consideraba ilegítimo. Abrir la posibilidad de una alianza —en el discurso y la narrativa sobre la sublevación— entre la plebe popular urbana y los indígenas para enfrentar el mal gobierno, volvía palpables las grietas que atravesaban a la sociedad y que ya no solo se sostenían en clasificaciones étnicas. La *policía*, esas formas concretas que tomó la dominación en las relaciones entre la administración imperial y la sociedad, se construyó también en los discursos que definían lo legítimo y aquello posible de ser enunciado y significado. El silencio fue parte de la construcción de un orden en el que se distribuyeron lugares y funciones. Al definir lo de Riobamba como una sublevación indígena, se seguía intentando construir un orden que no tenía asidero en un mundo en el que era posible imaginar otras relaciones.

El ejercicio de silenciamiento en Otavalo, como manera de mantener un orden que se desborda, fue más estricto. En la Sumaria no hubo ningún espacio para plantear la capacidad organizativa y estratégica indígena, lo que sí hubo en los primeros días tras la sublevación de Riobamba. Se enfatizó el carácter casual y reactivo del levantamiento, asociado a la rusticidad de los indios, a la ignorancia de las mujeres, a los vicios asociados con las borracheras y a la barbarie de la gentilidad. Al insertar la rebelión en el espacio de lo moral se la despolitiza y vacía de contenidos. Se oscurece así cualquier proceso de construcción de significado y cualquier sentido de la práctica misma.

Gobierno imperial y desafío local

Las diferencias entre las relaciones de poder y la institucionalidad en cada corregimiento muestran lo difícil de hablar de un gobierno imperial unificado que ejerciera de manera uniforme sus políticas. Estas se construyeron contingentemente y en respuesta a los retos surgidos

en las relaciones de poder entre los distintos grupos de la sociedad. Las prácticas de los grupos subalternos, inscritas en las relaciones de dominación, plantearon desafíos continuos a las políticas de la Corona. Sin embargo, esto no significa que estas sublevaciones, que se gestaron en trayectorias específicas, se expliquen en el campo limitado y parroquial de las relaciones de poder locales. La agencia popular estuvo inmersa en una red de discursos, prácticas, símbolos e instituciones que vincularon lo local con las dinámicas y tensiones imperiales.

La lectura e interpretación de las Sumarias de Otavalo y Riobamba permiten complejizar la comprensión del proceso borbónico de reformas y su relación con los subalternos. Estas, lejos de imponerse desde Europa de manera unilateral y vertical, se enmarcaron en un esfuerzo por redefinir las relaciones imperiales y coloniales en un contexto de cambio en el que los sectores subalternos plantearon retos inéditos. La visión del siglo XVIII como una época en la que un poder borbónico reformador se enfrentó a sectores aferrados al pasado, sea por la defensa del pacto colonial o por la protección de espacios ganados en una sociedad en movimiento, no da cuenta de la complejidad de lo que se puso en juego en estas sublevaciones. Estas visiones se limitan a ratificar la aceptación y pertenencia de distintos grupos a un orden más o menos homogéneo, cerrado y coherente en el que los cambios se procesaban en el interior de lo que ese orden definió como visible.

Las reformas borbónicas no respondieron a un plan coherente en ambos lados del Atlántico, sino que, como señala Andrien (2009), emergieron de luchas políticas diversas en distintos puntos del imperio, y dieron como resultado varios programas de reformas aplicados local y regionalmente. Los subalternos plantearon desafíos y negociaciones que obligaron a los sectores dominantes a transformar continuamente su relación con ellos. Esto ocurrió en un continuo y dinámico proceso en el que la institucionalidad imperial y los códigos culturales dominantes se transformaron. Entre estos retos están, por ejemplo, las numerosas caras y estrategias asociadas al forasterismo. Este fenómeno generó numerosas respuestas de las autoridades, quienes intentaban aprehender, neutralizar y normar un proceso que se les iba de las manos y que desafiaba el orden y las clasificaciones sociales que garantizaban la subordinación.

Las prácticas de la religiosidad, desde donde se desafiaron constantemente los términos y usos de la religión dominante, también intentaron ser reguladas con medidas para detener la ambigüedad y los desvíos que se habían instalado en las relaciones cotidianas y en los rituales. Otra esfera de desafío subalterna fue la apropiación y uso, por parte de los indios, del sistema legal y judicial hispano (Serulnikov 1996, 2006). Ellos exigían a las autoridades una constante respuesta y estrategias para enfrentar la creciente cantidad de demandas que desbordaron los tribunales. Era el caso de las cartas, quejas y memoriales en los que las autoridades locales reclamaban por los abusos, la ruptura de pactos, el irrespeto a las leyes, las mismas leyes, etc.

Más allá del espacio de estas negociaciones, y al constatar los propios límites de ese proceso, las sublevaciones fueron coyunturas donde se abrió un campo en el que los subalternos pudieron construir significados, cuestionar el sistema de legitimidad y reorganizar la realidad. En estos casos no hablamos de negociación y consenso, sino de prácticas emancipatorias que podían transformar los operadores de dominación y proponer otros órdenes y significados posibles.

Abordar las sublevaciones de Riobamba, de 1764, y de Otavalo, de 1777, comparativamente me ha permitido aprehender formas de política subalterna que, partiendo de condiciones en principio similares, construyeron sendas divergentes de posibles identidades políticas populares. Además de llevarme a cuestionar ciertas presunciones sobre la homogeneidad indígena, así como definiciones de política de la cual estos lenguajes y prácticas estaban excluidos, ambas sublevaciones permiten indagar y discutir los procesos de ida y vuelta desde los que se construye una historia global.

Varios temas quedaron por cubrirse, lo que me permite abrir una agenda para trabajos futuros. Es ineludible, por ejemplo, hacer un estudio sobre la participación de las mujeres en Otavalo para comprender las verdaderas dimensiones de la política subalterna y las posibilidades de una historia divergente. Este tema serviría también para entender el protagonismo femenino en procesos políticos del siglo XX en la misma región. Asimismo, es necesario profundizar en las reformas borbónicas y sus límites como proyecto modernizador, en circunstancias locales específicas que informan sobre las dinámicas de procesos globales. Finalmente,

trabajar de manera comparativa las sublevaciones quiteñas con otras rebeliones en los Andes, tomando distancia de ciertas lecturas que, desde relatos dominantes, han tendido a jerarquizarlas, oscureciendo lenguajes y prácticas considerados prepolíticos o tradicionales.

Quisiera, por último, insistir en las posibilidades de pensar lo emancipatorio. Ambas sublevaciones nacieron del hecho común de que los actores subalternos no encontraban identificación posible con un orden que ya ni siquiera representaba el pacto que había legitimado la dominación hispana —a través del cual se había asegurado su despolitización—. Allí, en ese vacío en el que se desplegaron múltiples perspectivas, se abrió la posibilidad de enunciar otros órdenes imaginables, de otorgar significados y dar sentidos inesperados. En esa contingencia se abrió la potencia de la política.

Referencias

Archivos

Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, serie Indígenas
 Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, serie Cacicazgos
 Archivo Nacional del Ecuador, Fondo Corte Suprema, serie Criminales
 Archivo Histórico del Ministerio de Cultura y Patrimonio, Fondo Ar-
 chivo de Indias
 Archivo de Indias, Fondo Real Audiencia de Quito
 Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes, Manuscritos

Bibliografía

- Abercrombie, Thomas A. 1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Agamben, Giorgio. 2008. *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno*. Valencia: Pre-Textos.
- Albó, Xavier. 1986. “Bases étnicas y sociales para la participación Aymara”. En *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*, editado por Fernando Calderón y Jorge Dandler, 401-442. La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social-Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.

- Albornoz Peralta, Osvaldo. 1971. *Las luchas indígenas en el Ecuador*. Guayaquil: Editorial Claridad.
- Alchon, Suzanne Austin. 1991. *Native Society and Disease in Colonial Ecuador*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Almond, Gabriel A. 1988. "The Return to the State". *American Political Science Review* 82 (3): 853-874.
- Almond, Gabriel A., y Sidney Verba. 1963. *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Altuna, Elena. 2008. "Indios nobles, mala mezcla, chinos vagantes: representaciones en el Perú del siglo XVIII". *Nuevo Mundo Nuevos* 8, Debates. doi:10.4000/nuevomundo.12053.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Andrien, Kenneth J. 2009. "The Politics of Reform in Spain's Atlantic Empire during the Late Bourbon Period: The *Visita* of José García de León y Pizarro in Quito". *Journal of Latin American Studies* 41 (4): 637-662. doi:10.1017/S0022216X0999054X.
- Bajtín, Mijail. 1998. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Becker, Marc, y Silvia Tutillo. 2009. *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- Beverly, John. 1999. *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press.
- Bonilla, Heraclio, comp. 1991. *Los Andes en la encrucijada. Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito: Libri Mundi / Enrique Grosse-Luemern / FLACSO Ecuador.
- Borchart de Moreno, Christiana. 1998. *La Audiencia de Quito. Aspectos Económicos y Sociales. (Siglos XVI-XVIII)*. Quito: Ediciones del Banco Central del Ecuador / Abya-Yala.
- 2007a. "El cacicazgo y los caciques mayores de Otavalo entre el imperio incaico y la república". En *II Congreso de Antropología y Arqueología*. T. 2. *Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas*, compilado por Fernando García S., 203-240. Quito: Banco Mundial Ecuador / Abya-Yala.

- Borchart de Moreno, Christiana. 2007b. *El corregimiento de Otavalo. Territorio, población y producción textil (1535-1808)*. Quito: Universidad de Otavalo.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- 1998. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, D.L.
- Brading, David A. 2002. *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries*. Reimpresión, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burgos G., Hugo. 1995. *Primeras Doctrinas en la Real Audiencia de Quito 1570-1640. Estudio preliminar y transcripción de las relaciones eclesiales y misionales de los siglos XVI y XVII*. Quito: Abya-Yala.
- Burke, Peter. 2006. *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona: Paidós.
- Burns, Kathryn. 1999. *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.
- Bustos, Guillermo. 2002. “Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon-Beverley”. *Fronteras de la Historia*, 7: 229-250.
- Butler, Judith. 2003. “Variaciones sobre sexo y género: de Beauvoir, Wittig y Foucault”. En *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 303-326. México D.F.: PUEG, UNAM / M.A. Porrúa.
- Calderón, Fernando. 1995. *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM.
- Campbell, Leon G. 1979. “Recent Research on Andean Peasant Revolts, 1750-1820”. *Latin American Research Review* 14 (1): 3-49. <http://www.jstor.org>
- 1987. “Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782”. En *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, editado por Steve J. Stern, 110-139. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Cevallos, Pedro Fermín. (1887) 1975. *Resumen de la Historia del Ecuador desde su origen hasta 1845*. 6 vols. Ambato: Municipio de Ambato.
- Chakrabarty, Dipesh. 2002. *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Chartier, Roger. (1991) 2003. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Reimpresión, Barcelona: Gedisa.
- 1992. *El mundo como representación. Historia cultural. Entre la práctica y la representación*. Barcelona: Gedisa.
- Coronel Feijóo, Rosario. 1991. *El valle sangriento. De los indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita, 1580-1700*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- 2002. “Poder local y orden público: el Municipio de Riobamba en la transición de la Colonia a la República (1790-1850)”. *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 19 (julio-diciembre): 11-22.
<http://revistaprocesos.ec>
- 2015. *Poder local entre la Colonia y la República. Riobamba, 1750-1812*. Quito: UASB Ecuador / CEN.
- Coronel, Valeria. 1997. “Gobierno moral y muerte civil. Formación de una modernidad católica y colonial (Quito, segunda mitad del siglo XVII)”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- 2004. “Narrativas de colaboración e indicios de imaginarios políticos populares en la ‘revolución’ de Quito”. En *La independencia en los países andinos: Nuevas perspectivas*, coordinado por Armando Martínez Garnica y Guillermo Bustos, 199-208. Quito: UASB Ecuador / OEI.
- 2008. “El pensamiento político jesuita y el problema de la diferencia colonial”. En *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*. Vol. 17 de *Biblioteca básica de Quito*, por Jorge Moreno Egas, Jorge Villalba, S. J. Peter Downes, Christiana Borchart de Moreno, Valeria Coronel Valencia, Alfonso Ortiz Crespo, Adriana Pacheco Bustillos, Diego Santander Gallardo, José Luis Micó Buchón, S. J. Patricio Placencia y Manuel Jiménez Carrera, 127-169. Quito: FONSAI.
- Costales Samaniego, Alfredo. 1963. *Fernando Daquilema, el último Guaminga*. Lacta 16. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
- Costales, Piedad, y Alfredo Costales. 1993. *Los señoríos del norte andino del Reyno de Quito. (Los Puentos, Angos, Tulcanaza, Taques, Paspuel, Tusa y Guachagmira)*. Quito: Ediciones SAG.

- Cope, R. Douglas. 2013. "Rebellion". En *Lexikon of the Hispanic Baroque. Transatlantic Exchange and Transformation*, editado por Evonne Levy y Kenneth Mills, 278-280. Austin: University of Texas Press. <http://www.jstor.org>
- Cruz, Pilar. 2001. "La fiesta barroca: poder, jerarquía y representación social en Quito, 1766". *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 17 (julio-diciembre): 35-60. <http://revistaprocesos.ec>
- Darnton, Robert. 1987. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México D.F.: FCE.
- De Beauvoir, Simone. 1999. Introducción a *El segundo sexo*, 15-30. Buenos Aires: Sudamericana.
- Certeau, Michel de. 1988a. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- 1988b. *The Writing of History*. Nueva York: Columbia University Press.
- 1999. *La invención de lo cotidiano*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- 2006. *La fábula mística (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Siruela.
- Di Stefano, Roberto. 2000. "Entre Dios y el César: el clero secular rioplatense de las Reformas Borbónicas a la Revolución de Independencia". *Latin American Research Review* (The Latin American Studies Association) 35 (2): 130-159. <http://www.jstor.org>
- 2004. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Diamond, Larry, y Marc Plattner, eds. 1994. *Nationalism, Ethnic Conflict and Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dore, Elizabeth y Maxine Molyneux. 2000. *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Londres: Duke University Press.
- Dueñas, Alcira. 1998. "Andean Discourses of Power in Mid-Eighteenth Century Peru: The Writings of Fray Calixto de San José Túpac Inca". Comunicación presentada en el Congreso Latin American Studies Association, Chicago, 24-26 de septiembre. <http://www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lasa98/Duenas.pdf>
- 2010. *Indians and Mestizos in the "Lettered City": Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Boulder: University Press of Colorado.

- Durán Barba, Jaime. 1988. "Orígenes del movimiento obrero artesanal". En *Época republicana III. Cacao, capitalismo y revolución liberal*. Vol. 9 de *Nueva historia del Ecuador*, editado por Enrique Ayala Mora y coordinado por Manuel Chiriboga y Guillermo Bustos, 167-204. Quito: CEN / Grijalbo.
- Echeverri, Marcela. 2006. "Conflicto y hegemonía en el suroccidente de la Nueva Granada, 1780-1800". *Fronteras de la historia*, 11: 355-387.
- Echeverría, Bolívar. 1994. "El ethos barroco". *Revista Nariz del Diablo* 20 (mayo): 26-45.
- Ekiert, Grzegorz, y Jan Kubik. 2001. *Rebellious Civil Society. Popular Protest and Democratic Consolidation in Poland, 1989-1993*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Eliade, Mircea. 1985. *El mito del eterno retorno*. 6.ª ed. Madrid: Alianza Editorial / Emecé.
- Elias, Norbert. 1987. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F.: FCE.
- Elliott, John H. 2006. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830*. New Haven / Londres: Yale University Press.
- 2013. "Rebellion". *Lexikon of the Hispanic Baroque. Transatlantic Exchange and Transformation*, editado por Evonne Levy y Kenneth Mills, 275-277. Austin: University of Texas Press.
<http://www.jstor.org>
- Espinosa Fernández de Córdova, Carlos. 1994a. "Cuerpo, visión e imagen en el barroco". *Revista Nariz del Diablo* 20 (junio): 46-63.
- 1994b. "El método de la pasión. Weber y la racionalidad religiosa". *Revista Nariz del Diablo* 21 (noviembre): 55-69.
- 2002. "El retorno del Inca: los movimientos neoincas en el contexto de la intercultura barroca". *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 18: 3-29.
- 2010. *Historia del Ecuador en contexto regional y global*. Barcelona: Lexus.
- 2015. *El inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. 1992. "Los bailes de los indios y el proyecto colonial". *Revista Andina* 20 (2): 353-404.
<https://bit.ly/36epyTL>

- Flores Galindo, Alberto. 1976. "Túpac Amaru y la sublevación de 1780". En *Túpac Amaru II-1780. Antología*, editado por Alberto Flores Galindo, 269-323. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- 1989. "Las revoluciones tupamaristas: temas en debate". *Revista Andina* 13 (1): 279-287.
- Foucault, Michel. 1979a. *Microfísica del poder*. 2.^a ed. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- 1979b. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Nueva York: Vintage Books.
- 1997. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-Textos.
- 1998. *Las Palabras y las Cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. México: Siglo XXI.
- 2000. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: FCE.
- Gabbert, Wolfgang. 2012. "The Longue Durée of Colonial Violence in Latin America". *Historical Social Research* 37 (3): 254-275.
- Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*. México D.F.: Gedisa.
- Ginzburg, Carlo. 2001. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península.
- Glave, Luis Miguel. 1988. "Tambos y caminos andinos en la formación del mercado interno colonial". *Anuario de estudios americanos* 45: 83-138.
- 1999. "'The Republic of Indians' in Revolt (c.1680-1790)". En *The Cambridge History of the Native People of the Americas vol III, South America*, editado por Frank Salomon y Stuart Schwartz, 502-557. Nueva York: Cambridge University Press.
- Golte, Jürgen. 1980. *Repartos y rebeliones*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- González Casanova, Pablo. 1963. "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo". *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales* 3 (julio-septiembre): 15-32.
- Gruzinsky, Serge. 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México D.F.: FCE.
- 1994. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México D.F.: FCE. Económica.

- Guerra, François-Xavier. 1992. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE / El Colegio de México.
- Guerra, Sabrina. 2009. “La disputa por el control de las doctrinas en la Real Audiencia de Quito: Un estudio microhistórico sobre la tensión entre y dentro del Estado, la Iglesia y las redes de poder local, Guano, siglo XVIII”. Tesis doctoral, Universidad Jaume I.
- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación. El concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.
- 2007. “Inmigrantes africanos e indios ecuatorianos: dos casos en reverberación de la administración privada de poblaciones (España, siglo XXI, y Ecuador, siglo XIX)”. En *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, editado por Víctor Bretón, Francisco García, Antoni Jové y María José Villalta, 77-113. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura. Análisis históricos: estudios teóricos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / FLACSO Ecuador.
- Guha, Ranajit. 1983. *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.
- 1999. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press.
- 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, Eric J. 1959. *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. Manchester: Manchester University Press.
- 1990. *Nations and Nationalism since 1780. Programs, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huber, Evelyne. 1995. “Assesments of State Strength”. En *Latin America in Comparative Perspective. New Approaches to Methods and Analysis*, editado por Peter H. Smith, 163-193. Boulder: Westview Press.
- Huerta de Soto, Jesús. 2006. *Nuevos Estudios de Economía Política*. Madrid: Unión Editorial.
- Hunt, Lynn, ed. 1989. *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press.
- 2004. *Politics, Culture and Class in the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.

- Huntington, Samuel. 1972. *El orden político en las sociedades en cambio*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Hylton, Forrest, y Sinclair Thomson. 2007. *Revolutionary Horizons. Past and Present in Bolivian Politics*. Nueva York: Verso.
- Jacobsen, Nils, y Cristóbal Aljovín de Losada, eds. 2005. *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*. Durham: Duke University Press.
- Joseph, Gilbert M., y Daniel Nugent, eds. 1994. *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Juan, Jorge, y Antonio de Ulloa. 1778. *Relación histórica del viaje a la América meridional*. Facsímil de la edición de 1748. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Knight, Alan. 1990. "Social Revolution: a Latin American Perspective". *Bulletin of Latin American Research* 9 (2): 175-202. doi: 10.2307/3338469.
- Kohn, Eduardo. 2005. "Persona, religión y jerarquía. Comentarios al dossier de Íconos 22". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 23 (septiembre): 113-116.
- Lafaye, Jaques. 1977. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México*. México D.F.: FCE.
- Lasso, Marixa. 2003. "Revisiting Independence Day: Afro-Colombian Politics and Patriot Narratives, Cartagena, 1809-1815". En *After Spanish Rule. Postcolonial Predicaments of the Americas*, editado por Mark Tuner y Andrés Guerrero, 223-247. Durham: Duke University Press.
- 2007. *Myths of Harmony. Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia 1795-1831*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Lavallé, Bernard. 1993. *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Riva-Agüero.
- Lewin, Boleslao. 1963. *La insurrección de Túpac Amaru*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lienhard, Martín. 1992. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Linz, Juan J., y Alfred Stepan. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University.
- Lipset, Seymour Martin. 1959. "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy". *The American Political Science Review* 53 (1): 69-105. <http://dx.doi.org/10.2307/1951731>
- MacCormack, Sabine. 1991. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Mallon, Florencia E. 1994. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History". *The American Historical Review* 99 (5): 1491-1515. doi: 10.2307/2168386.
- 1995. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Manrique, Nelson. 1981. *Las Guerrillas indígenas en la guerra con Chile: campesinado y nación*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación.
- March, James G., y Johan P. Olsen. 1984. "The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life". *The American Political Science Review* 78 (3): 734-749.
- Martínez Novo, Carmen. 2004. "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004". *Ecuador Debate* 63: 235-268.
- 2005. "Religión, Política, Identidad. Presentación del dossier". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 22 (mayo): 21-26. <http://dx.doi.org/10.17141/iconos.22.2005.100>
- Matovelle, Julio María. 1910. *Imágenes y santuarios célebres de la Virgen Santísima en la América Española señaladamente en la República del Ecuador*. Quito: Editora de los Talleres Salesianos.
- McFarlane, Anthony. 1990. "The "Rebellion of the Barrios": Urban insurrection in Bourbon Quito". En *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, editado por Jonh R. Fisher, Allan J. Kuethe y Anthony McFarlane, 197-254. Baton Rouge: Louisiana State University.
- Meek, Roland L. 1981. "En el principio todo el mundo era América". En *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, por Roland L. Meek, 37-67. Madrid: Siglo XXI de España.

- Méndez, Cecilia. 2005. *The Plebeian Republic. The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*. Durham: Duke University Press.
- 2009. “El inglés y los subalternos. Comentario a los artículos de Florencia Mallon y Jorge Klor de Alva”. En *Repensando la Subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, compilado por Pablo Sandoval, 207-258. Lima: SEPHIS / IEP.
- Meyer, Jean. 1993. “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”. *Historia Mexicana* 42 (3): 711-744.
<http://www.jstor.org>
- Minchom, Martin. 2007. *El pueblo de Quito 1690-1810. Demografía, dinámica socioracial y protesta popular*. Quito: FONSA.
- Moore, Barrington. 1973. *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. Barcelona: Península.
- Morelli, Federica. 2005. *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Moreno Yáñez, Segundo E. 1985. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzo del siglo XVIII hasta finales de la colonia*. Bonn: Estudios Americanistas.
- 2017. *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- Navarro, José María. 2001. *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XIII. El Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Newson, Linda A. 1995. *Life and Death in Early Colonial Ecuador*. Norman: University of Oklahoma Press.
- O’Phelan Godoy, Scarlett. 1983. “Las reformas fiscales borbónicas y su impacto en la sociedad colonial del Bajo y Alto Perú”. *Historia y Cultura* 16: 51-66.
- 1988. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia (1700-1783)*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Paige, Jeffrey M. 1975. *Agrarian Revolution. Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World*. Nueva York: Free Press.

- Pallares, Amalia. 2000. "Bajo la sombra de Yaruquíes: Cacha se reinventa". En *Etnicidades*, compilado por Andrés Guerrero, 267-314. Quito: FLACSO Ecuador / ILDIS (Fundación Friedrich Ebert Stiftung).
- Palti, Elías José. 2007. *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pastor, Marialba. 2004. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México D.F.: UNAM / FCE.
- Pateman, Carol. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Pazmiño Acuña, Rocío. 2000. "La configuración urbana de la Villa del Villar don Pardo. Riobamba en la época Colonial". En *La antigua Riobamba. Historia oculta de una ciudad colonial*, editado por Rosemarie Terán Najas, Rocío Pazmiño, Nidia Gómez y Rocío Rueda, 52-86. Riobamba: Municipio de Riobamba.
- Peña Montenegro, Alonso de la. 1985. *Itinerario para párrocos de indios*. Facsímil de la edición de 1771. Guayaquil: Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano.
- Pérez, Aquiles. 1948. *Las mitas en la Real Audiencia de Quito. Su aplicación en los obrajes y transición hacia el concertaje*. Quito: Imprenta del Ministerio del Tesoro.
- Phelan, John Leddy. 2009. *El pueblo y el Rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Platt, Tristán. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP.
- 1988. "Pensamiento político Aymara". En *Raíces de América. El mundo Aymara*, compilado por Xavier Albó, 365- 443. Madrid: Alianza Editorial / UNESCO.
- Ponce Leiva, Pilar ed. 1994. *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito, siglo XVI-XIX*. T. II de *Fuentes para la Historia Andina*. Quito: Marka / Instituto de Historia y Antropología Andinas / Abya-Yala.
- Poole, Deborah. 1997. *Vision, Race and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press.
- Popkin, Samuel. 1979. *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.

- Powers, Karen Vieira. 1994. *Prendas con Pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- 1995. “The Battle for Bodies and Souls in the Colonial North Andes: Intraecclesiastical Struggles and the Politics of Migration”. *The Hispanic American Historical Review* 75 (1): 31-56. doi: 10.2307/2516781.
- Prakash, Gyan. 1997. “Los estudios de subalternidad como crítica post-colonial”. En *Debates Post Coloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, compilado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán R., 293-314. La Paz: Historias / SEPHIS / Aruwiyiri.
- Prieto, Mercedes. 1978. “Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas Olmedo/Ecuador (1926-1948)”. Tesis de licenciatura, PUCE.
- 2010. “Los indios y la nación: historia y memorias en disputa”. En *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*, coordinado por Valeria Coronel y Mercedes Prieto, 265-316. Quito: FLACSO Ecuador / Ministerio de Cultura.
- Przeworsky, Adam, y Fernando Limongi. 1997. “Modernization Theories and Facts”. *World Politics* 49 (2): 155-183. doi: <http://dx.doi.org/10.1353/wp.1997.0004>.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, y Rossana Barragán, comp. 1997. *Debates Post Coloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: Historias / SEPHIS / Aruwiyiri.
- Ramón V., Galo. 1987. *La resistencia Andina. Cayambe, 1500-1800*. Quito: CAAP.
- 1991. “Los indios y la constitución del Estado nacional”. En *Los Andes en la Encrucijada. Indios, Comunidades y Estado en el siglo XIX*, compilado por Heraclio Bonilla, 419-455. Quito: Libri-Mundi / FLACSO.
- Rancière, Jacques. 2007. *On the Shores of Politics*. Londres: Verso.
- 2009. *El reparto de lo sensible. Estética y Política*. Santiago: LOM.
- Riofrio, Francisco J. 1924. *La advocación de Nuestra Señora del Cisne. Origen y Progresos*. Quito: Tipología Oriental Chimborazo.
- Roseberry, William. 1989. *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Roseberry, William. 1993. "Beyond the Agrarian Question in Latin America". En *Confronting Historical Paradigms. Peasants, Labor, and Capitalist World System in Africa and Latin America*, por Frederick Cooper, Allen F. Isaacman, Florencia E. Mallon, William Roseberry y Steve J. Stern, 318-370. Madison: The University of Wisconsin Press.
- 1994. "Hegemony and the Language of Contention". En *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, editado por Joseph Gilbert y Daniel Nugent, 355-366. Durham: Duke University Press.
- Rostow, Walt Whitman. 1961. Introducción y resumen a *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*. México D.F.: FCE.
- Rowe, John. 1976. "El movimiento nacional inca del siglo XVIII". En *Túpac Amaru II-1780: Sociedad colonial y sublevaciones populares*, editado por Alberto Flores Galindo, 11-66. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- Rubenstein, Steven. 2001. "Colonialism, the Shuar Federation, and the Ecuadorian State". *Environment and Planning D: Society and Space* 19 (3): 263-293.
- 2005. "La Conversión de los shuar". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 22 (mayo): 27-48.
- Rueda Novoa, Rocío. 1992. "La Ruta del Mar del Sur: un proyecto de las elites serranas en Esmeraldas (siglo XVIII)". *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 3 (julio-diciembre): 31-53.
- 1998. *El obraje de San Joseph de Peguche*. Quito: Abya-Yala / Tehis Taller de Estudios Históricos.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. Nueva York: Pantheon.
- Salgado Gómez, Mireya. 1997. "La imagen de María. La historia de una imagen. Entre la mediación y el simulacro". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Sánchez-Albornoz, Nicolás. 2006. *Rumbo a América. Gente, ideas y lengua*. México D.F.: El Colegio de México.
- Sánchez Parga, José. 1989. *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Sempat Assadourian, Carlos. 1982. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: IEP.

- Serulnikov, Sergio. 1996. "Disputed Images of Colonialism: Spanish Rule and Indian Subversion in Northern Potosí, 1777-1780". *The Hispanic American Historical Review* 76 (2): 189-226. <http://www.jstor.org>
- 2003. *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*. Durham: Duke University Press.
- 2006. *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. Buenos Aires: FCE.
- Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia, and China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1985. "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research". En *Bringing the State Back In*, editado por Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer y Theda Skocpol, 3-37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1963. "Clases, Colonialismo y Aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica". *América Latina: Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales* 6 (4): 7-73.
- Stavig, Ward A. 1999. *The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Stern, Steve J. 1987. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- 1993. *Peru's Indian peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Szemiński, Jan. 1984. *La utopía tupamarista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tarrow, Sidney. 1994. *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, William B. 1987. "The Virgin of Guadalupe in New Spain: An Inquiry into the Social History of Marian Devotion". *American Ethnologist* 14 (1): 9-33. doi:10.1525/ae.1987.14.1.02a00020
- Terán Najas, Rosemarie. 1992. "La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII". En *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, compilado por Eduard Kingman Garcés, 153-173. Quito: IFEA / CIUDAD.

- Terán Najas, Rosemarie. 1994. *Arte, espacio y religiosidad en el convento de Santo Domingo*. Quito: Proyecto Ecu- Bel / Libri Mundi.
- 2000. “La antigua Riobamba: Notas sobre el poblamiento orginario y la ciudad colonial”. En *La antigua Riobamba. Historia oculta de una ciudad colonial*, editado por Rosemarie Terán, Rocío Pazmiño, Nidia Gómez y Rocío Rueda, 15-50. Riobamba / Quito: Municipio de Riobamaba / Abya-Yala.
- 2009. “La plebe en Quito a mediados del siglo XVIII: una mirada de la periferia de la sociedad barroca”. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* 30 (julio-diciembre): 99-108.
- Thompson, Edward P. 1991. *The Making of the English Working Class*. Londres: Penguin Books.
- 1971. “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”. *Past and Present* 50 (febrero): 76-136. <http://www.jstor.org>
- 2000. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Thomson, Sinclair. 2002. *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 2003. “‘Cuando solo reinasen los indios’: Recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comunarios andinos (La Paz, 1740-1781)”. En *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia andina*, por Forrest Hylton, Felix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson, 39-77. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- Thurner, Mark. 1997. *From two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- 2003. “After Spanish Rule: Writing Another After”. En *After Spanish Rule. Postcolonial Predicaments of the Americas*, editado por Mark Tuner y Andrés Guerrero, 12-57. Durham: Duke University Press.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading: Addison-Wesley.
- 2004. *Social Movements 1768-2004*. Londres: Routledge.
- Touraine, Alain. 1995. *¿Qué es la democracia?* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

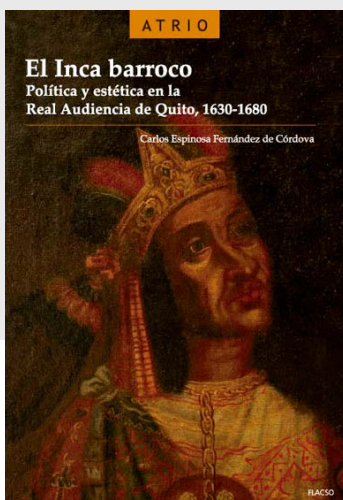
- Turner, Frederick C. 1995. "Reassessing Political Culture". En *Latin America in Comparative Perspective. New Approaches to Methods and Analysis*, editado por Peter H. Smith, 195-224. Boulder: Westview Press.
- Tyrer, Robson Brines. 1988. *Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito. Población indígena e industria textil 1600-1800*. Vol. 1 de *Biblioteca de historia económica*. Quito: Ediciones del Banco Central del Ecuador.
- Walker, Charles F. 1999. *Smoldering ashes. Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham: Duke University Press.
- 2014. *The Túpac Amaru Rebellion*. Cambridge / Londres: Harvard University Press.
- Weber, Max. (1904) 2003. *La ética protestante y el desarrollo del capitalismo*. México D.F.: FCE.
- Webster, Susan V. 2002. *Arquitectura y empresa en el Quito colonial: José Jaime Ortiz, Alarife Mayor*. Quito: Abya-Yala / Embajada de los Estados Unidos de América / Comisión Fullbright, Ecuador / University of Saint Thomas.
- Whitehead, Laurence. 2002. *Democratization. Theory and Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Raymond. 1983. *Culture and Society: 1780-1950*. Nueva York: Columbia University Press.
- Wolf, Eric. 1955. "Types of Latin American Peasantry: A preliminary Discussion". *American Anthropologist* 57 (3): 452-471.
<https://www.jstor.org/stable/665442>
- 1969. *Peasant Wars of the Twentieth Century*. Nueva York: Harper and Row.
- 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- Zemon Davis, Natalie. 1983. *The Return of Martin Guerre*. Cambridge / Londres: Harvard University Press.
- 2000. *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison: University of Wisconsin Press.

Sobre la autora



Mireya Salgado Gómez, Washington D. C. 1966. Doctora en Ciencias Sociales con mención en Estudios Políticos y magíster en Historia Andina por FLACSO Ecuador. Es profesora investigadora del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades y coordinadora del Doctorado en Historia de los Andes de FLACSO Ecuador. Sus investigaciones se desarrollan en la línea de la historia cultural y política de grupos subalternos en los Andes coloniales y republicanos, la religiosidad popular y la historia urbana. Su publicación más reciente es “Releyendo la era de las rebeliones andinas: desde los estudios de la resistencia hasta los debates de la subalternidad”, que apareció en 2020 en la revista *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani*.

Explora, en acceso abierto, otros títulos



Más libros de Editorial FLACSO Ecuador, aquí



En su libro sobre los levantamientos indígenas de los corregimientos de Riobamba, en 1764, y Otavalo, en 1777, Mireya Salgado hace añicos la mismísima categoría de “indio,” que ocupa un lugar central en la historiografía colonial. Si miramos de cerca estas dos insurrecciones, encontramos que los protagonistas de uno y otro acontecimiento atravesaron experiencias disímiles de etnogénesis urbana y rural. No obstante, la historiografía insiste en que compartieron una misma identidad colonial, la de “indios”.

El trabajo de Salgado es riguroso y provocativo. Demuestra que lo indígena en las Américas es una máscara que oculta diferencias profundas en las dinámicas de rebelión y etnogénesis, es decir en la forma en que comunidades e individuos indígenas siempre se transformaron. Riobamba y Otavalo sufrieron levantamientos indígenas por causas similares: la crisis obrajera, las epidemias y los terremotos de Quito del siglo XVIII. Sin embargo, los levantamientos y los discursos políticos de rebelión fueron radicalmente distintos, a pesar de la cercanía geográfica entre ambos lugares.

La obra de Salgado es un aporte importante al estudio de las políticas indígenas desencadenadas por las reformas borbónicas. Debe ser integrada a los estudios de Charles F. Walker, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson sobre los levantamientos de Túpac Amaru en el Cusco y Túpac Katari en el Alto Perú.

Jorge Cañizares-Esguerra